

3  
2eje.

ESTADO DE GUERRERO  
SECRETARÍA DE EDUCACIÓN  
ACATLÁN

**Juan Carlos Moreno Romo**

**RAZON, FE Y RELIGION EN LA FILOSOFIA  
RACIONALISTA**

*VINDICACION DEL CARTESIANISMO RADICAL*



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
ACATLAN  
1994**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**RAZON, FE Y RELIGION EN LA FILOSOFIA  
RACIONALISTA**

***VINDICACION DEL CARTESIANISMO RADICAL***

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
ACATLAN / PROGRAMA DE HUMANIDADES**

**RAZON, FE Y RELIGION EN LA FILOSOFIA  
RACIONALISTA**

**Vindicación del cartesianismo radical**

Tesis que, para obtener el grado de

licenciado en filosofía,

presenta

**Juan Carlos Moreno Romo**

(generación 86-89)

Asesor: Dr. Alfredo Troncoso Muñoz

**Santa Cruz Acatlán, México, 1994.**

*La impresión de una tesis es, entre muchas otras cosas, una singular oportunidad para dar las gracias. Le debo a la familia Romo León, en primer lugar, a mis tios y a mis primos, el haber postibilitado mis estudios en la cosmopolita, pero inmensa e inhóspita ciudad de México. Ellos compartieron conmigo su pan y me acogieron bajo su techo. Le debo a mi propia familia, a mi madre y a mis hermanos, el que me hayan tolerado en casa (acá, en Saldarriaga Querétaro) como a una suerte de huésped que no paga, sin colaborar en los gastos domésticos, mientras trabajaba yo en estas páginas que posiblemente nunca leerán. Cómo dejar de nombrar aquí a mi padre que me heredó el tesón y la audacia sin las que no habría alcanzado esta meta.*

*Le debo también a la sociedad el apoyo que me prestó a través de sus instituciones. Sin la beca que la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM me concedió difícilmente habría podido concluir mis estudios de licenciatura, y sin la que me otorgó luego para elaborar mi tesis la austeridad de los últimos años habría sido mucho mayor. No sé cómo habría comprado tanto libro ni cómo habría cubierto en general las más básicas necesidades que implica una labor como esta. Lamento no haber terminado el trabajo en el plazo convenido.*

*Me siento en deuda especialmente frente a cada uno de mis maestros y de mis compañeros de la escuela de filosofía de la ENEP Acatlán, pues con intensidad compartieron conmigo su filos-*sophía*. En verdad añoro aquellos días.*

**¡Gracias a todos!**

*Quod vitae sectabor iter?*

## INDICE

<b>INTRODUCCION</b>	<b>7</b>
A. Preludio	
B. Presentación	
C. Abreviaturas y demás criterios gráficos	
<b>I. LA INCERTIDUMBRE EPISTEMOLOGICA</b>	<b>12</b>
I.1. El problema de la incertidumbre en el Discurso del método	
I.2. La dimensión existencial de la incertidumbre epistemológica	
<b>II. LA GRAN AVENTURA DE LA RAZON: LA DUDA METODICA</b>	<b>23</b>
II.1. ¿Ascesis epistemológica o recurso existencial?	
II.2. Primera meditación: la duda metódica .	
<b>III. COGITO ERGO SUM</b>	<b>30</b>
III.1. Segunda meditación: <<engáñeme quien pueda>>	
III.2. Indubitabilidad del cogito	
III.3. Alcance existencial y gnoseológico de la primera verdad	
III.4. El cogito como regla de verdad	
<b>IV. DEMOSTRACIONES DE LA EXISTENCIA DE DIOS</b>	<b>40</b>
IV.1. Tercera meditación: ¡Existe Dios!	
IV.2. Objeciones y respuestas	
<b>V. LAS POSIBILIDADES EXISTENCIALES DEL RACIONALISTA: LA RELIGION NATURAL</b>	<b>57</b>
V.1. Método e inclinación natural: recuperación del mundo	
V.2. El método y nuestras necesidades primarias: hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.	
A. La dimensión práctica de la teoría y el Proyecto Moderno	
B. Hybris y Modernidad	
V.3. El método y nuestras necesidades profundas: clarificación y búsqueda del soberano bien.	
A. Raíz y fines	
B. La moral cartesiana	
C. La religión natural	
<b>VI. LA FE Y LA RELIGION SOBRENATURAL</b>	<b>89</b>
VI.1. ¿Otra vía de salvación?	
A. El Oriente y la renuncia	
B. Un "Oriente" peculiar	
C. Razón y fe	
D. Religión natural y religión sobrenatural desde la perspectiva católica	
E. ¿Descartes cristiano?.	



- VI.2 La fe según la razón iluminada por la fe**
- VI.3 Consencuencias religiosas del racionalismo cartesiano**
  - A. Negativas: de la expulsión de los dioses al antropocentrismo moderno.**
  - B. Positivas: depuración y clarificación de nuestro concepto de Dios**

<b>VII. LA FILOSOFIA RACIONALISTA Y LA PERSPECTIVA CONTEMPORANEA</b>	<b>143</b>
<b>VII.1 Europa, Descartes, el Proyecto Moderno y la postmodernidad</b>	
<b>VII.2 Respuestas a las últimas objeciones.</b>	
<b>A. Consideraciones cartesianas a propósito de la recepción del cartesianismo en la historia de la filosofía</b>	
<b>B. El círculo cartesiano y el genio maligno</b>	
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>160</b>
<b>NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS</b>	<b>163</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>237</b>

***Agradezco aquí a mis alumnos de la facultad de filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Cecilia Juaristi y Javier Guerrero, y a mis amigos de El Nuevo Amanecer de Querétaro, Heriberto Sánchez y Carolina Ramírez, el apoyo que me brindaron al capturar este trabajo en sus computadoras, y en especial la paciencia que me tuvieron.***

***Aunque en menor medida que un libro, una tesis es también como una botella lanzada al mar. Si algún desconocido da con ésta y quiere criticar o sugerir algo al autor, tal vez aún exista y reciba correspondencia en el mismo domicilio: Río Papaloapan 203, Col. Arquitos, Querétaro, Qro., México. c. p. 76050. Teléfono: (91-427) 751-76.***

## **INTRODUCCION**

## **A. Preludio**

Pese a que la ocultan multitud de paliativos, de ropajes, detrás de nuestras necesidades más inmediatas y el cuidado que tenemos por satisfacerlas, detrás de nuestros proyectos y nuestras luchas, detrás del trabajo y el entretenimiento, detrás de nuestros prejuicios y nuestras creencias, detrás incluso de nuestras pasiones, no podemos dejar de enfrentarnos, más tarde o más temprano, con mayor o menor frecuencia, con mayor o menor intensidad, a nuestra propia desnudez, indigencia radical, insuficiencia, inanidad, vacío, soledad, nada...

Nuestro modo de ser es la carencia de Dios, privación insoportable que buscamos mitigar de múltiples maneras; somos indigencia-de-plenitud, des-ligión a la que urge re-ligión.

Y carecemos, en primer lugar, de toda certidumbre. Nuestro destino es incierto en este inmenso laberinto sin centro ni periferia, en este abismo oscuro sin superficie ni fondo.

La luz natural y la luz sobrenatural, la razón y la fe son nuestra esperanza, nuestra posibilidad. Descartes nuestro Virgilio.

## **B. Presentación**

Tenemos la osadía, la vida nos ha forzado a tenerla, de ocuparnos aquí del problema fundamental (el más arduo, profundo y acuciante) de la condición humana. El presente, pues, no es ni exclusiva ni principalmente un trabajo académico, y por ende rebasa las exigencias de un mero trabajo académico.

El de religión, que es el concepto central de estas meditaciones, deberá pensarse en todo momento desde el horizonte de la existencia. Es preciso que se le purifique de tantos significados espurios y de tantos prejuicios, que se le repristine, que se le devuelva su estricto y profundo significado de re-conciliación, de re-uniión, de re-ligión (1). Igual criterio hermenéutico pedimos para los conceptos de razón y fe, y para todos nuestros conceptos centrales, cuyo estricto sentido se irá explicitando en el texto en la medida en que convenga y nos parezca necesario.

Aquí donde el título de nuestro trabajo dice "Razón, fe y religión" pudo decir también "Razón, fe y ex-istencia" (2). Razón y fe son las posibilidades sapienciales que orientan nuestra existencia hacia su única posibilidad positiva: la religión. Por "filosofía racionalista" no nos referimos ni estricta ni exclusivamente a un período o a una corriente determinados, mucho menos a ese reduccionismo acritico que desprecia y negó toda otra posibilidad sapiencial y que hoy se halla justamente desprestigiado (3). Llamamos "filosofía racionalista", en un sentido amplio, a la postura que se confía a la luz natural de nuestra razón, desde los tiempos de Tales, y en especial al horizonte que abrió y que abre la empresa cartesiana.

Ofrecemos aquí, pues, una vindicación del filósofo René Descartes pero, más que eso, principalmente, una "vindicación del cartesianismo radical", del verdadero y profundo racionalismo que, desde luego, aquí lo sostenemos, está representado eminentemente en la empresa y en la obra del padre de la filosofía moderna. Así, más que una tesis sobre Descartes, la nuestra es una tesis cartesiana o, mejor aún, "racionalista", un esfuerzo por asomarnos al horizonte salvador o dador de sentido que, bien conducida, nos puede abrir nuestra propia luz natural, y por aproximarnos incluso al de una posible luz sobrenatural.

En el presente trabajo enfrentaremos, pues, de la mano de Descartes, el más radical de nuestros problemas, aquel al que todos los demás se reducen en última instancia. La elección

de semejante guía dista mucho de ser arbitraria. Además de la profunda empatía que su obra nos despierta, desde una perspectiva histórica, diacrónica, nos es preciso recurrir a él en su calidad de parteaguas y eje de la espiritualidad moderna y, sobre todo, desde una perspectiva filosófica, sincrónica, porque su obra nos conduce como ninguna otra al fondo, a la raíz de nuestro pensar. Nosotros sostenemos, frente a las interpretaciones más difundidas del cartesianismo, que esa profunda raíz gnoseológica a la que apunta y de la que parte no está divorciada de nuestra más profunda raíz existencial.

El lector tiene en sus manos el texto de unas meditaciones cartesianas desarrolladas desde una perspectiva existencial, la actualización de la gran aventura espiritual de la Modernidad en nuestra circunstancia presente y, más precisamente, en la circunstancia concreta e individual de quien escribe (incluidas naturalmente nuestras respectivas limitantes de todo tipo). El eje teórico de cuanto se expone en las próximas páginas es la recreación, apropiación (interpretación por añadidura) y prolongación de la filosofía cartesiana. La periferia es un diálogo y un tanteo histórico, poético y teológico al que nos atreveremos una vez ganado el centro. En el primer capítulo intentaremos poner de manifiesto el correlato existencial de la incertidumbre epistemológica, punto de partida explícito de la empresa cartesiana. Los capítulos II, III y IV desarrollan (las recrean, las re-emprenden) las meditaciones metafísicas, no sin una escrupulosa discusión con las objeciones principales que se les pueden hacer y se les han hecho hasta el presente. En el capítulo V se exploran detenidamente, confrontándolas desde luego con la situación contemporánea de parcial y problemática realización, las posibilidades existenciales de la razón humana. El apartado V.3., y en especial el subapartado V.3.C., donde se clarifica lo que es la religión natural, constituye, por así decirlo, la primera conclusión de este trabajo. El capítulo VI es una aventura por la etnología, la filosofía de la historia y, sobre todo, la teología. El capítulo VII la parte final de nuestra labor reivindicadora.

Debemos advertir, finalmente, que el presente trabajo admite al menos tres niveles de lectura: uno, accesible a toda persona culta, en el que se le percibirá como un texto más o menos erudito (Descartes, cfr. *infra* (4), llama a éste cuarto grado del conocimiento); otro accesible sólo a los filósofos (quinto grado del conocimiento), en el que éstos hallarán filosofía; y un último grado (la fe), accesible sólo a quienes estén dispuestos a confiar, a creer, a ver a través de la verdad revelada. De los escépticos y los no creyentes nos atrevemos a solicitar la cooperación que exige toda obra poética, así como de los que creen exigimos el rigor y la imparcialidad implicadas en la más genuina y auténtica actitud escéptica.

## C. Abreviaturas y demás criterios gráficos.

El texto se distribuye en capítulos (I, II, III...), apartados (I.1, I.2...), y subapartados (VI.1.A., VI.1.B....) Independientemente de su extensión, los textos citados se destacan en párrafo aparte o se "encabalgan" con nuestro propio discurso, según nos haya parecido conveniente. En ambos casos se los encierra entre comillas españolas o angulares. Para dar mayor fluidez a la lectura del texto principal, que es autosuficiente, hemos puesto todas las notas (y en el mismo lugar las referencias) al final; recomendamos su lectura sobre todo en los pasajes más controvertidos. Si nuestra bibliografía pareciera a algunos una extraña mezcla de géneros o, mejor, de horizontes, respondemos que la vida es eso mismo, y que en

el texto se verá que no carecen de unidad. Para mayor agilidad en nuestras referencias, finalmente, los textos más citados se abreviarán según la tabla que aparece a continuación; incluimos las siglas de las ediciones críticas de las obras de Descartes y Spinoza pues en algunos casos las ediciones españolas que hemos consultado dan esta referencia que no creemos inútil conservar aquí.

**AT** Edición crítica de las obras de Descartes, hecha por Charles Adam y Paul Tannery entre 1897 y 1913. Se designa el tomo con número romano y con arábigo la página.

**DL** Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía* (D., *Principios de la filosofía* / L., *Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*), Gredos, Madrid, 1989.

**DOP** Descartes, René, *Dos opúsculos (Reglas para la dirección del espíritu / Investigación de la verdad por la luz natural)*, UNAM, Méx., 1984.

**Geb.** Edición crítica de las obras de Spinoza publicada por Karl Gebhardt en 1924.

**MOR** Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.

**MOT** Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos (... Conversación con Burman / Correspondencia con Arnauld)*, Gredos, Madrid, 1987.

**OE** Descartes, *Obras escogidas (Preámbulos / Experiencias / Olímpicas / ... / Correspondencia)*, Charcas, B. A., 1980.

Para las dos obras de Spinoza que más citamos, el *Tratado teológico-político* y la *Ética*, usamos las abreviaturas convencionales, **TTP** en el primer caso, y una **E** seguida de las cifras correspondientes a la parte y a la proposición en el segundo.

En el caso de los *Pensamientos* de Pascal, damos los números correspondientes a las ediciones de Lafuma, Brunschvicg y Le Gern, unidos por un guión, justamente en este orden.

***Y me vi como obligado a emprender  
por mi mismo la tarea de conducirme***

## **I. LA INCERTIDUMBRE EPISTEMOLOGICA**



## **L1. El problema de la incertidumbre en el *Discurso del método***

La vida nos ha arrojado de certezas: sabemos que existen los objetos que nos rodean, que algunos de ellos nos hacen bien mientras que otros nos hacen daño, que el fuego nos da calor y que, si nos acercamos demasiado, nos quema, que el agua sacia nuestra sed y que el pan nos quita el hambre; sabemos quiénes son las gentes con las que regularmente convivimos, en quiénes podemos confiar y en quiénes no, y sabemos cómo debemos comportarnos con cada uno de ellos; conocemos también el uso de diversos muebles y utensilios que hacen más cómoda nuestra vida... en suma, sabemos lo suficiente para que el hombre práctico se burle del filósofo que se pregunta si acaso sabemos algo.

¿Qué extraña enfermedad padecerá el amante de la sabiduría, el sucesor de Tales y de Sócrates, para, a pesar de poseer un ingenio superior o mejor conducido que el del vulgo, ignorar lo que éste sabe? ¿O es que acaso el filósofo duda porque sabe algo que el hombre práctico ignora? Acaso la certeza de éste y la duda de aquél no se refieran a lo mismo.

Wittgenstein, reaccionando contra el realismo ingenuo de Moore y su pretensión de satisfacer las dudas del filósofo con las "certezas" del mero sentido común, escribe:

<<Ya que, cuando Moore dice "sé que eso es..." me gustaría contestarle: "¡Tú no *sabes* nada!", por más que no contestaría así a quien dijera lo mismo sin ninguna intención filosófica. Percibo, pues (¿con razón?), que lo que cada uno de ellos quiere decir es diferente>>(5).

En efecto, en cada caso se trata de niveles distintos, no es que el filósofo ignore que el agua puede calmar su sed o que la silla puede dar descanso a su cuerpo. La vida lo ha arrojado con este tipo de certezas lo mismo que a los demás pero él busca una certeza más profunda, no es suficiente con aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre nos persuaden. Wittgenstein entrevé y nos deja entrever esa profunda diferencia. En sus notas publicadas póstumamente bajo el título *Sobre la certeza*, en donde se recogen sus últimas reflexiones, este gran pensador nos muestra la perplejidad de un hombre que, a pesar de saberse cubierto, arrojado de este tipo de certezas, en el fondo se sigue sintiendo profundamente incierto. El filósofo busca la certeza porque se ha asomado a la radical incertidumbre que inhiere a la existencia humana; las "certezas" del hombre práctico pueden satisfacer sus necesidades inmediatas, pueden llevarlo al agua que calmará su sed o a la silla que dará descanso a su cuerpo, pero la necesidad más profunda queda insatisfecha, y todo se torna vano e incierto, mera ilusión.

Nosotros pensamos, con Kolakowski, que es en este horizonte donde debe ubicarse la búsqueda de la certeza --la tarea de la verdad-- que Husserl reconoce como el más íntimo motor del pensamiento occidental.

<<Su trasfondo --escribe-- es más religioso que intelectual; es, como sabía Husserl perfectamente, una búsqueda de significado. Es un deseo de vivir en un mundo del que se ha desterrado la contingencia, donde a todo se le ha dado sentido>> (6).

Alcanzada esta perspectiva, pese a que los Moore sean más numerosos y frecuentes que los Wittgenstein o los Husserl, y aunque los afanes instrumentalistas de nuestra época nos hagan particularmente difícil dar con el verdadero rostro de la filosofía, estaremos ya en condiciones de encontrármolos en los grandes textos que nos han dejado los pensadores verdaderamente profundos. En el *Discurso del método*, que es preciso releer esta

óptica para volver a hacerle justicia, Descartes nos muestra "como en un cuadro" (7) la manera ejemplar en que su espíritu descubre y enfrenta la radical incertidumbre de nuestra existencia:

<<Desde mi niñez --nos cuenta-- fui criado en el estudio de las letras, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia>> (8).

Y, sin embargo, Descartes había estudiado en una de las mejores escuelas de Europa; en La Flèche había estado en contacto con hombres sabios, si los hay, y había aprendido todo lo que ellos podían enseñarle; había estudiado incluso todo lo que pudo sobre las ciencias más raras y curiosas, y se daba perfecta cuenta de que su propio ingenio no era de ninguna forma inferior al de los más destacados de sus condiscipulos; con todo, no poseía aún la certidumbre a que su espíritu aspiraba:

<<no había en el mundo doctrina como la que se me había prometido anteriormente>>(9).

Estimaba el bien que las diversas disciplinas estudiadas habían hecho en su espíritu, pero ninguna satisfacía su anhelo de certeza; por el contrario, la escuela y los libros lo habían empujado a la duda: todo era controvertido entre los doctos, la misma filosofía, fundamento de todo saber --observaba--, <<ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, por consiguiente, dudoso>>(10). Y dudoso se tomaba también todo lo que las demás ciencias construían sobre tan endebles cimientos. Aun las costumbres que regulaban su vida se le aparecían ahora como inciertas pues, al estudiar en el gran libro del mundo, advertía en éstas tanta diversidad como entre las opiniones de los doctos; sus más firmes costumbres bien podían depender de un arbitrario accidente de nacimiento, o de una moda pasajera.

La vida había arrojado su desnudez, su incertidumbre, con opiniones tomadas de aquí y de allá, de su nodriza lo mismo que de sus maestros, de los precipitados juicios de su infancia, del vulgo y de los doctos y de los doctos que se oponen a los doctos... se sabía al abrigo de una casa construida por los más diversos y disímiles arquitectos, levantada sin plan y sin concierto sobre cimientos frágiles, una casa que amenazaba ruina, que se la venía abajo, y que debía abandonar para no hundirse con ella.

Descartes se ve forzado por la vida a tomar una decisión de dimensiones heroicas; él hubiera preferido permanecer por siempre al abrigo de aquella casa común, pero sus derruidas paredes ya no le brindaban protección; hubiera preferido ser una de esas personas modestas que siguen confiadas la ruta que un maestro les indica, pero él no podía confiar en nadie, demasiado bien conocía las relativas y aun contradictorias opiniones de los doctos y de los pueblos:

<<no podía yo elegir a una persona cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme>>(11).

Grave determinación; no podía seguir de la mano de sus preceptores porque no llevaban a ninguna parte y estaba perdido entre unos y otros, pero al soltarla y quedarse sin guía temía perderse, le asustaba la posibilidad de convertirse en uno de esos espíritus

precipitados que se arrojan impacientes a los caminos y no encuentran jamás la vía correcta, por ello:

<<como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad --nos dice-- resolvi ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer>> (12).

Descartes decide deshacerse de todas las opiniones recibidas, decide derribar su vieja casa para construir una nueva, una que sea segura, una que descansa sobre cimientos inamovibles y se levante conforme al firme plan del más cuidadoso de los arquitectos, una a la medida de su necesidad, de su anhelo de certidumbre.

No puede, mientras tanto, enfrentar desnudo las inclemencias de la intemperie, no se puede arrojar así como así en los brazos de la duda: hasta que construya su propia casa, hasta que esté en condiciones de reformar la filosofía, la religión de sus padres y una moral provisional serán su refugio. La vida no admite demora. Por más que a su espíritu le parezcan vanas, tendrá que seguir ateniéndose a esas "certezas" que le permiten satisfacer sus necesidades cotidianas; regulará su vida según las costumbres más moderadas de su país, apartándose de todo extremo y de todo compromiso; una vez tomada una decisión, actuará con firmeza y sin vacilamientos, y procurará, finalmente, vencerse a sí mismo antes que a la fortuna.

Enfrentará pues la incertidumbre en un terreno estrictamente epistemológico; la duda metódica no deberá convertirse en desesperación existencial. Prudente y cauto al emprender él mismo su propia empresa, lo será mucho más al participarla a sus lectores; procura que su *Discurso* tenga <<utilidad para algunos sin ser nocivo para nadie>> (13), tiene mucho cuidado en no afectar ni al Estado ni a la religión, afirma incluso no querer reformar las ciencias, sino sólo sus propias opiniones; apenas esboza su intento temiendo le sigan los espíritus débiles que tienen acceso a la lengua vulgar en que escribe (14) y, no contento con todo ello, advierte tajante que <<la mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deban seguir>> (15).

En sus escritos posteriores, Descartes centra su atención en el aspecto estrictamente epistemológico del problema; despojada de su correlato autobiográfico, la duda metódica tiene el claro papel de purgarnos de nuestros prejuicios y acostumbrar nuestro espíritu a asentir sólo a lo evidente, pero su posible alcance existencial queda poco menos que inexplorado. Incluso en el *Discurso del método* esta dimensión está bastante atenuada; Descartes da cuenta aquí de sus angustias existenciales desde la perspectiva de quien hace mucho las ha superado; si recurre a ellas para que el "cuadro" de su vida esté completo, nos las presenta bastante retocadas, y, desde luego, superadas por la serenidad que domina al cuadro entero (16).

Por todo ello, no debe extrañarnos el reproche que diversos pensadores, desde Pascal hasta Jaspers o desde Kierkegaard a Unamuno, incluyendo al influyente teólogo protestante Karl Barth, dirigen a Descartes por haber descuidado en sus meditaciones la dimensión existencial del dudar. <<Esa duda --escribe Jaspers-- no es la desesperación por medio de cuya crisis puede nacer la certeza de una verdad sobre la cual asiento mi vida>> (17).

Desde esta perspectiva, pareciera que la duda de Descartes nada tiene que ver con la existencia; no habría calado hondo en la incertidumbre humana y, por ende, las certezas

que nos ofrece su filosofía serían tan vanas como las del hombre meramente práctico, que funcionan pero no nos reconcilian con la realidad.

Nosotros no compartimos esta opinión. En lo que precede hemos intentado resaltar los pasajes del *Discurso del método* que hacen referencia a la dimensión existencial de la duda epistemológica. A continuación trataremos de profundizar en esta perspectiva asomándonos a la biografía de Descartes. Más tarde, en los apartados V.2., V.3. y VI.3., cuando evaluemos el alcance religioso de la filosofía cartesiana, volveremos sobre los reproches que le dirigen estos filósofos de la existencia.

## 1.2. La dimensión existencial de la incertidumbre epistemológica

A pesar de que, como observa Hoffman, el Descartes maduro <<da cuenta al mundo con la mayor naturalidad de sus transformaciones internas>> (18), no es posible ignorar que el dubitante Descartes además de pensante es existente. Aquel niño pequeño y debilucho que desahuciado por los médicos se aferró a la vida y que durante muchos años vivió <<torturado por una tos perpetua>> (19), fue sin lugar a dudas un hombre de carne y hueso y no una mera abstracción (20). La existencia de aquel que desde sus años de colegial <<sentía un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en (sus) actos y andar seguro por esta vida>> (21) no pudo haber sido indiferente a su profunda aventura intelectual. Todo lo contrario, su biografía nos muestra a un Descartes hondamente afectado por sus inquietudes intelectuales, aquí se confirma la entrañable unidad de pensamiento y vida que echan de menos algunos lectores de su obra de madurez.

Como consta en la primera parte del *Discurso del Método*, al abandonar La Flèche los doctos y los libros habían dejado su espíritu profundamente insatisfecho. Descartes es por entonces (1613) un joven caballero de diecisiete años que tiene acceso a los más exclusivos círculos de la refinada sociedad parisina, y al parecer buscará satisfacer su "hambre de realidad" (22) en la vida mundana a la que se entrega con fervor. Visita cortes y palacios, baila y disfruta de la música, practica la equitación y la esgrima, conversa con las más distinguidas damas y admira los más ornamentados jardines y las fuentes más bellas e ingeniosas...

<<Pero por muy incitantes y variados que fueran los placeres, que lo rodeaban -- escribe Hoffman--, no lograron aturdirlo por completo. En apariencia entregado a los placeres, no podía sustraerse a su auténtica naturaleza concienzuda, meditabunda, profunda>> (23).

Su hambre de realidad, de conocimiento, lo llevaba a penetrar hondo aun en aquellas frívolas ocupaciones; ya en su estancia en Rennes, meses antes de trasladarse a París, escribe un trabajo, hoy perdido, sobre *L'art de l'esgrime*; más de alguna vez se habrá distraído de la conversación de sus amigos para meditar sobre la naturaleza del hombre y aquellos afanes suyos; en los jardines destinados al ocio y al esparcimiento de la gente de su condición, su distracción predilecta habrá sido la observación del complejo mecanismo que hacía funcionar las fuentes; los juegos habrán atraído su atención tanto más cuanto menos azar encerraban y más complejas eran sus reglas, habrá tratado de sorprender sus fundamentos matemáticos; en las veladas musicales, no se habrá contentado con

disfrutar de la belleza sonora y habrá tratado de descifrar sus más íntimos secretos, su misteriosa técnica y sus efectos sobre las pasiones humanas.

De pronto, hundido en aquellos *pasa-tiempos*, sentirá precisamente, urgentemente que el tiempo se le escapa, y pensará que la brevedad de la vida no se puede desperdiciar en tales ocupaciones. Hacia 1614, año y medio después de su llegada a París, probablemente motivado por sus relaciones con el matemático y físico Mydorge y con el gran hombre de ciencia Marin Mersenne, se aleja de la vida ligera y se retira a Saint Germain <<consagrándose a la soledad severa de los estudios científicos>> (24).

Poco tiempo después dan con él sus antiguos camaradas y lo empujan de nuevo a la vida mundana; cae, pero su hombre interior se resiste, siente la necesidad de escapar, de huir de París y de la vida vacía y sin objeto que ahí lo persigue.

Quizá presionado por sus familiares o quizá porque él mismo pensaba ya en la necesidad de elegir una profesión, Descartes se traslada a Poitiers, sede de la universidad más prestigiosa de Francia después de La Sorbona (25), y obtiene ahí, el 10 de noviembre de 1616, el bachillerato y la licenciatura en derecho.

Sin embargo, tampoco los altos puestos de la burocracia francesa están hechos a la medida de su espíritu. Mira con ánimo filosófico las distintas acciones y empresas de los hombres y todas le parecen vanas e inútiles (26). Ni el estudio de las letras, ni la fácil vida parisina, ni la expectativa de convertirse en el presidente de algún parlamento regional pueden dar a su vida la plenitud que anda buscando. Decide entonces explorar el gran libro del mundo:

<<Empleé el resto de mi juventud --escribe-- en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba, en los casos que la fortuna me deparaba, y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban que pudiera sacar algún provecho de ellas>> (27).

Va a leer en el gran libro del mundo, pero en realidad se anda buscando a sí mismo. Mero espectador de lo que sucede en el inmenso teatro de la vida, asimila todo tipo de experiencias en actitud ecléctica; tantea, busca pero no encuentra.

Poco más de un año después de licenciarse en Poitiers se alista como voluntario en el ejército de Mauricio de Nassau, príncipe de los Países Bajos. El 10 de noviembre de 1618, en Breda, se detiene a leer el problema que un matemático ha hecho pegar por las calles de la ciudad; como está escrito en flamenco pide a uno de los presentes que se lo traduzca al latín o al francés, aquel lo hace a condición de que Descartes le comunique la solución del problema en cuanto la tenga, así se inicia su amistad con Isaac Beeckman quien lo atraerá de nuevo a la actividad científica.

Como por entonces hay tregua entre los Países Bajos y España, sus ocios de soldado le permiten establecer un nutrido intercambio científico con su nuevo amigo (28); el sabio holandés le propondrá una serie de problemas a los que Descartes responderá mostrando la agudeza de su ingenio; discuten sobre la paradoja hidrostática, la caída de los cuerpos, la dilatación del agua al congelarse, la consonancia...etc. (29). Fruto de estas discusiones es el *Compendium musicae* que Descartes envía a Beeckman el 31 de diciembre de 1618, así como el proyecto de varios tratados sobre mecánica, hidráulica y geometría, y el diario científico que Descartes comenzó a escribir a imitación del que llevaba su amigo (30).

Descartes ha decidido seguir el camino de la ciencia, pero todo lo que tiene son los principios vagos del aristotelismo y el animismo renacentista; lo mismo habla de cualidades sensibles y espíritus ígneos que de fuerzas simpáticas (gravedad) y antipáticas (31), concepciones que, junto con la del vacío, que también acepta por entonces, serán enérgicamente rechazadas por su propia filosofía natural. Por fin comienza a construir, pero lo hace sobre arena y barro:

<< Lo que pasa —escribe Hoffman— es que su posición es francamente escéptica, lo mismo respecto a los escolásticos y sus teorías que a las teorías de los hombres nuevos, y hace uso de ellas sólo en cada caso concreto, y en la medida en que le parecen provechosas y fecundas>> (32).

No obstante, lo que entonces "construye", sobre todo su *Compendium musicae*, le entusiasma en extremo. Intuye la posibilidad de encontrar un "arte general para resolver toda dificultad" (33). Cierta erudito con el que se encuentra en un albergue de Dordrecht, llama su atención sobre Lull y Agripa. No es extraño que los rumores de que herméticos y cabalistas poseían los secretos de aquel "saber universal" que andaba buscando despertasen en él una viva curiosidad; escribe a Beeckman pidiendo información al respecto, abandona el ejército de Mauricio de Nassau y viaja por el centro de Europa, investiga, se deja empapar por esa atmósfera de simbolismos y analogías, buscará relacionarse con la hermandad de los rosacruces, concebirá incluso la idea de dedicarles el libro en el que expondrá su propio "tesoro matemático", su propio "arte universal" (34).

Tampoco por este camino logra su espíritu satisfacer sus elevadas esperanzas; pronto, aunque no logra contacto con los archiherméticos rosacruces, lo que encuentra en lecturas, rumores y conversaciones lo desengaña de <<la presunción de los que profesan saber más de lo que saben>> (35). Seguramente también se desengaña del temprano entusiasmo que le han despertado sus propios logros; buscador incansable de la certeza auténtica, no pudo dejar de notar que construía sin asegurar los cimientos. La actitud escéptica que lo llevaba a investigar con una receptividad expectante se le convierte ahora en intenso desasosiego; huye, busca el ajetreo del mundo para acallar su inquietud interior (36); ingresa en el ejército del duque Maximiliano de Baviera que se prepara para ir contra los rebeldes de Bohemia, busca la guerra de otros rehuyendo la suya propia, pero el destino lo enfrenta finalmente consigo mismo. La diplomacia detiene la guerra y Descartes pasa el invierno acuartelado en Ulm, junto al Danubio, en una habitación silenciosa caldeada por una estufa, lejos de toda conversación que lo distraiga, que lo divierta (37).

No cabe duda de que Descartes experimenta entonces una verdadera crisis existencial como la que, veíamos atrás (38), exige Jaspers a su filosofía. Reflexiona en aquella soledad sobre la inconsistencia de sus opiniones, tan débiles como una casa mal construida que se viene abajo; cae en la cuenta de que nadie puede enseñarle la ciencia que anda buscando, que debe emprender por sí mismo la tarea de conducirse, que se debe purgar de todos los prejuicios que ha ido acumulando durante su vida para encontrar por sí mismo la verdad. En momentos sentirá grandes esperanzas de encontrar aquel arte universal que ha intuido meses atrás, pero luego desesperará ante tan ingente empresa. Por fin, tras varios días de zozobra interior, la ardiente crisis en que se debate se resuelve gracias a una intuición consoladora: el 10 de noviembre de 1619 concibe, lleno de entusiasmo, *los fundamentos de una ciencia admirable* (39).

Aquella memorable noche tuvo tres sueños que imaginó no podían venir sino de lo alto: En el primero se ve a sí mismo perseguido por horribles fantasmas; huye por entre las calles, avanza con dificultad apoyado sobre su lado izquierdo porque siente una gran debilidad en el costado derecho; se avergüenza de marchar de ese modo y hace un gran esfuerzo por enderezarse, pero un viento fuerte sopla contra él y lo obliga a girar tres o cuatro veces sobre su pie izquierdo, teme caer a cada paso, encuentra en su camino la entrada de un colegio, penetra en él buscando refugio, quiere ir a rezar a la capilla; pasa de largo frente a un conocido y como no lo ha saludado quiere regresar, el viento lo rechaza y lo empuja hacia la capilla; alguien lo llama cortésmente desde el centro del patio, le avisa que el señor N. tiene algo que entregarle y él piensa que se trata de un melón que le traen de algún país extranjero; le sorprende ver que aquél y quienes lo acompañan se mantienen erguidos mientras él permanece en todo momento encorvado y vacilante, el viento pierde fuerza, entonces despierta. Una hora después, aún despierto, siente una verdadera sensación de dolor y teme sea obra de algún genio maligno que quiera seducirlo (!?) (40); se vuelve sobre su lado derecho pues se había dormido sobre el izquierdo, ora entonces a Dios para pedirle que lo salvede de cualquier mal efecto de su sueño, le pide que le proteja de todos los malos a los que se ha hecho acreedor por sus pecados pues, aunque ha llevado hasta entonces una vida irrepachable a los ojos de los hombres, siente merecer que los rayos del cielo caigan sobre su cabeza. Reflexiona entonces sobre los bienes y los males de este mundo. Por fin puede volver a dormir después de un intervalo de casi dos horas desde que despertó del primer sueño.

Vuelve a soñar, escucha un ruido agudo y violento que toma por un trueno, despierta de inmediato lleno de terror, al abrir los ojos ve muchas chispas de fuego dispersas por el cuarto; recuerda que esto le ha sucedido antes, abre y cierra los ojos, observa con cuidado, se tranquiliza y se vuelve a dormir.

Entonces tiene un tercer sueño: sin saber de dónde vinieron encuentra un par de libros sobre su mesa, el primero es un *Diccionario* que piensa le será de gran utilidad, el segundo es el *Corpus poetarum*, lo abre y lee el siguiente verso: *Quod vitae sectabor iter?* (¿Qué camino seguiré en la vida?), advierte la presencia de alguien a quien no conoce, éste le habla del poema que comienza por *Est et Non* (Si y No) y lo alaba como una composición excelente, él le dice que lo conoce, que es uno de los idios de Ausonio, hojea el *Corpus poetarum* para mostrárselo, el desconocido le pregunta de dónde ha tomado ese libro y él responde que no lo sabe, que momentos antes había manejado otro que acababa de desaparecer, en ese momento reaparece el *Diccionario* en el otro extremo de la mesa, pero se ha deteriorado bastante; como no puede encontrar la pieza que aquél le ponderaba le dice conocer otra más bella del mismo autor que comienza por *Quod vitae sectabor iter?* y la busca para mostrársela, se da cuenta entonces, por unos grabados, que aquella edición no es la que él conoce, entonces desaparecen el hombre y los libros.

Cada imagen, en cada uno de estos sueños, está cargada de significado (41). El primero nos representa a un Descartes hondamente afectado por la incertidumbre, que aquí es al mismo tiempo e indisolublemente epistemológica y existencial. Su huir entre las calles de los horribles fantasmas de la duda, el colegio, los conocidos y el melón que le traen de tierras extrañas (símbolo, según el propio Descartes, de su gusto por la soledad), nos parecen confirmar lo que hasta aquí hemos dicho sobre su vida y su lucha contra la incertidumbre. Su decisión de buscar refugio en la capilla nos parece un claro indicio del

papel que, no obstante su crisis escéptica, jugaba en su existencia la religión de sus mayores. Altamente significativo --no podemos dejar de pensar aquí en las *Meditaciones metafísicas*-- nos parece su temor --en la sima de la duda, en la plenitud de la crisis escéptica que le ha representado este sueño-- de estar bajo la influencia de algún genio maligno; también aquí recurre a Dios para librarse de esa mala influencia, y tal recurso, insistimos, no es sólo epistemológico, no se pone frente al Dios de los filósofos para deshacerse de una concepción oscura y confusa, recurre al Dios a quien se reza para implorar auxilio porque su duda es también incertidumbre existencial, temor. Se duele de sus pecados y reflexiona sobre los bienes y los males del mundo. Interpreta que el horror que lo ha impresionado en el segundo sueño marca el dolor que siente por su vida anterior, y que <<el rayo, cuyo relámpago vio, era la señal del Espíritu de Verdad que descendía sobre él para poseerlo>> (42).

El último sueño, tan agradable y apasible como terribles los anteriores, es interpretado por Descartes (43) como una señal de lo por venir, de su destino: el camino que debía seguir en su vida era el de establecer el Si y el No de los conocimientos humanos, debía restaurar el *Diccionario*, el conjunto de todas las ciencias que se había deteriorado, y podía aspirar incluso a verse favorecido con la inspiración y el entusiasmo simbolizados por el *Corpus poetarum*, podía aspirar a la más alta sabiduría de que es capaz el espíritu humano.

Al día siguiente, reflexionando sobre aquel suceso que estaba transformando su vida, ruega a Dios que le dé a conocer siempre su Voluntad y que lo ilumine y lo conduzca en la investigación de la verdad. Pide a la Virgen que interceda por él y concibe el firme propósito de ir en peregrinación al Santuario de Loreto.

No obstante, Descartes aún no ha llegado a puerto; la gran aventura espiritual de este hombre apenas inicia; se ha sobrepuesto a la tempestad y ya tiene un rumbo fijo que seguir, pero aún le falta arribar a su destino.

Hoffman piensa que la "ciencia admirable" cuyos fundamentos ha concebido Descartes en 1619 es apenas un lenitivo a la crisis que aún no se ha manifestado en toda su hondura metafísica (44). Se especula sobre si lo que Descartes llama aquí ciencia admirable sea la idea de combinar el álgebra y la geometría, o bien la mathesis universalis que resolvería todo problema que tuviese que ver con la proporción y la cantidad, o el propio método cartesiano con todo su alcance universal (45). En los dos primeros casos podríamos pensar en un Descartes meramente científico que, pese a sus éxitos en geometría y física, aún no habría enfrentado la dimensión metafísica de su crisis escéptica y seguiría construyendo sin afianzar los cimientos. Pero si se trata del método mismo, y así parece indicarlo el propio Descartes en la segunda parte del *Discurso del método* (46), tendríamos que estar de acuerdo con Hamelin en destacar el carácter metafísico de la primera de sus reglas: la de la evidencia (47). Descartes sí habría captado la dimensión metafísica del problema, aunque tal vez no con la radicalidad posterior, y su búsqueda no estaría ya del todo carente de cimientos. Con todo, la comprensión de semejantes profundidades sin duda admite diversos grados; puede ser que Descartes encontrara en la evidencia matemática la superación de la autoridad y de la mera experiencia sensible, pero aún no enfrentara los niveles más altos de la duda metódica; es posible incluso que haya vislumbrado estos problemas y que, como él mismo dice en el *Discurso*, haya decidido, ante la magnitud de los



mismos, esperar a madurar probando su método en otros asuntos antes de aventurarse por una senda tan peligrosa (48).

Hacia 1628, después de nueve años de explorar el mundo y las ciencias en posesión de su método y al abrigo de la religión y la moral provisional, sometiendo a prueba las verdades de los hombres, <<apartando la tierra movediza y la arena>> (49) siempre a la búsqueda de la roca firme, la vida lo somete a una nueva y ahora definitiva crisis epistemológica y existencial. Ha vuelto a París, ha recibido los bienes familiares que le corresponden y ha rechazado todos los altos puestos que la fortuna y el comedimiento de sus parientes le han ofrecido, dispuesto a dedicarse sólo a la filosofía.

Disfruta de nuevo de la vida de sociedad, pero al mismo tiempo prosigue sus estudios científicos y procura el contacto con los círculos intelectuales de París. Asiste por entonces (otoño de 1628 o, como quiere Garin (50), de 1627) a una reunión en la casa del nuncio papal Gian Francesco Guido de Bagno; un buen número de los más destacados pensadores del momento se reúnen para escuchar la conferencia de un tal Sieur de Chandoux, médico, químico y reformador de la filosofía; están ahí, entre otros, Marin Mersenne, el infatigable promotor de la ciencia que mantuvo a Descartes informado de todos los acontecimientos científicos relevantes de la época, y Etienne de Ville-Bressieu, médico, químico e ingeniero del rey, y también corresponsal de Descartes; determinante será la presencia del cardenal Pierre de Bérulle, fundador de la Congregación del Oratorio (1611), gran conocedor de San Agustín y uno de los pensadores religiosos más importantes de la Contrarreforma francesa, renovador de la teología que miraba con buenos ojos el desarrollo de la nueva ciencia (51). El conferencista se habrá dedicado a atacar la filosofía escolástica oponiéndole algunas de las nuevas ideas que flotaban en el ambiente de la intelectualidad de aquel entonces, todo mundo habrá aplaudido sus ideas excepto Descartes, detalle que llamará la atención del cardenal Bérulle quien le pedirá exponga su opinión sobre aquel discurso que tanto ha gustado a los demás.

Descartes comenzará --quizá para atenuar un poco su crítica-- alabando el estilo del conferencista, manifestará luego que comparte su antiescolasticismo, y criticará finalmente la propuesta de Chandoux haciendo ver a aquel docto auditorio que lo que se propone es todavía menos aceptable que la filosofía de la escuela; atacará el hecho de que tanto el orador como el público estén dispuestos a aceptar la probabilidad como norma de la verdad; les mostrará que tal criterio es insostenible y, asumiendo la manera de argumentar de Chandoux, les hará ver que de ese modo se puede defender lo mismo la probabilidad de algo comúnmente aceptado como imposible, que la improbabilidad de alguna verdad generalmente aceptada como irrefutable, y aun mostrar al mismo tiempo la probabilidad de dos proposiciones mutuamente contradictorias. Los desconcertados oyentes de aquella improvisada conferencia preguntarán a Descartes si hay alguna alternativa que supere tales dificultades, ante lo que éste no podrá evitar hablarles de su propio método y las esperanzas que tiene de encontrar con su ayuda la certeza en múltiples cuestiones, incluyendo la propia metafísica.

Dos son los principales efectos de aquel acontecimiento: por un lado, correrá el rumor de que Descartes es poseedor de una nueva filosofía y, como se queja al final de la tercera parte del *Discurso del método* (52), esta fama le tomará la delantera afirmando que ya ha realizado lo que hasta ahora ha estado aplazando: la búsqueda de los fundamentos de la verdadera filosofía, la aplicación del método a los problemas de la metafísica para

superar la incertidumbre en la que está hundida, la duda metódica. Por el otro, el cardenal Bérulle, favorablemente impresionado por el joven filósofo, buscará entrevistarse con él y le encomendará utilizar su método para defender, en el terreno de la filosofía, la causa de la fe cristiana.

Todo ello, la fuerte impresión que causó en su espíritu el escepticismo en que se complacían los más destacados intelectuales de París (53), la reputación de la que se sabía aún indigno, y las elevadas esperanzas de Bérulle a las que desde luego no quería defraudar, todo ello urge a Descartes a no aplazar más su cita con el destino.

Se retira a la soledad holandesa para meditar, para enfrentarse con la incertidumbre, con la terrible sospecha de que aun sus más apreciados logros científicos puedan resultar inciertos, vanos...

<< la situación en que se encuentra Descartes --escribe Hoffinan-- es, al parecer, desesperada. No hay manera de encontrar un punto de apoyo, cuando el suelo se hunde bajo los pies. Todo el saber almacenado por nuestro filósofo merced a su incesante trabajo, parece nulo y sin valor. Porque si se apoya en supuestos indemostrados, el método que le sirve de base lleva aparejada la más profunda duda>> (54).

Es hora de enfrentar la incertidumbre con toda radicalidad. Será preciso dudar aun más que el escéptico para que sus dudas ya no puedan volver a afectarnos. En un pequeño y apartado castillo de la ciudad holandesa de Franeker Descartes emprenderá una de las más osadas y grandiosas empresas de la razón humana: la duda metódica.

## **II. LA GRAN AVENTURA DE LA RAZON: LA DUDA METODICA**

## II.1. ¿Ascesis epistemológica o recurso existencial?

Hemos mencionado, hacia el final del apartado I.1., las escrupulosas reservas con las que Descartes comunica a los demás su arriesgada aventura espiritual; tal medida cerrará el camino de una comprensión plena de la misma, no sólo a los espíritus débiles que él temía se extraviasen al intentar seguirlo, sino también a muchos grandes espíritus que no serán capaces de comprender, probablemente por no poder ponerse en la situación que orilló a Descartes a tomar semejante recurso (55), el profundo significado de la duda metódica.

De hecho, muchos pensadores de prestigio ni siquiera aceptaron que tal duda fuera algo serio: el padre Bourdin, autor de las "Séptimas objeciones", se ocupó de refutar, no la duda metódica sino, como con justicia se quejaba Descartes, una mala caricatura de ésta (56); Gassendi, filósofo sensualista y renovador del atomismo epicúreo, uno de los intelectuales más famosos del momento, autor de las "Quintas objeciones", reconocía en éstas la utilidad del intento cartesiano de despojarse de todo prejuicio, pero negaba que para ello fuese necesario recurrir a la duda, bastando con apartar las opiniones falsas y conservar las verdaderas; no cree que la duda pueda servir para esto, y ni siquiera que el propio Descartes haya podido tomársela en serio:

<<¿Tenéis tanto poder sobre vos mismo como para creer que no estáis despierto, y que todo cuanto ocurre ante vuestros ojos es engaño y mentira? Digáis lo que digáis, nadie creerá que vos creéis que no hay nada cierto en lo que habíais sabido hasta ahora, y que eso os ha sido impuesto de continuo por los sentidos, o el sueño, o Dios o un genio maligno>> (57).

El propio Leibniz (56) criticaba la duda metódica casi en los mismos términos que Gassendi; consideraba que en su lugar Descartes hubiera debido establecer simplemente el grado de asentimiento correspondiente a cada opinión y, como Gassendi, pensaba que la duda metódica era un mero artificio retórico para atraer al lector. Objetaba además, también con Gassendi, que tal artificio al pretender eliminar unos prejuicios introducía otros nuevos, pues considerar como falso lo meramente dudoso era ya de por sí un prejuicio nada desdeñable.

Para responder a las extensísimas y repetitivas objeciones del jesuita Bourdin, a Descartes le basta con aclarar brevemente el recto sentido de su propia doctrina; en cuanto a las objeciones de Gassendi y Leibniz, aunque no haya vivido para conocer las de este último (59), ambas quedan satisfactoriamente rechazadas en las "Respuestas a las quintas objeciones":

<<Decís aprobar mi designio de deshacerme de todo prejuicio, propósito contra el que nadie, en efecto, tendrá nada que decir. Mas habríais preferido que lo llevase a cabo simplemente y en pocas palabras, es decir, descuidadamente y sin tantas precauciones, como si fuera fácil libramos de todos los errores de que estamos imbuidos desde la niñez, y pudiera hablarse de exceso de cuidados en aquello que todo el mundo juzga de necesaria ejecución>> (60).

Ambos presuponen que ya poseemos de antemano precisamente aquello que Descartes trata de encontrar por medio de la duda metódica: un criterio de verdad absolutamente indubitable; pero, en rigor, todo criterio de verdad incuestionado también podría ser un prejuicio, y sólo la duda metódica nos lo puede develar como absolutamente confiable. Sólo la duda metódica nos puede librar de este prejuicio fundamental, y para

hacerlo, alega Descartes en el mismo lugar, su decisión de rechazar todo lo dudoso como si fuese falso es tan legítima como la suposición de líneas imaginarias a que recurren astrónomos y geómetras para mejor averiguar la verdad. Por otro lado, el mismo rigor de la duda impedirá que esto se nos convierta en un nuevo prejuicio.

Es claro entonces que Descartes recurre a la duda metódica porque se da cuenta de que sólo librando nuestro espíritu de los prejuicios que lo invaden podemos ponerlo en camino del verdadero conocimiento. Con la agudeza que le da su anhelo de verdadera certidumbre se da cuenta de que debemos la mayoría de nuestras opiniones, no a nuestra razón cuya madurez llega muy tarde, sino a nuestros apetitos y nuestros preceptores, generalmente llenos de contradicciones, y a los precipitados juicios a que ellos nos han llevado. En el diálogo *Investigación de la verdad por la luz natural* Descartes hace observar a Epistemón que, siendo nuestro espíritu como un lienzo blanco sobre el que se ha de pintar con nuestras ideas, quienes comienzan a pintar en él son nuestros sentidos imperfectamente conducidos, nuestros ciegos instintos y nuestras nodrizas, de tal manera que <<el entendimiento se parece a un excelente pintor que hubieran empleado para dar los últimos colores a un mal cuadro, esbozado por jóvenes aprendices>> (61). Eudoxio, que en este diálogo representa la postura del propio Descartes, retomando la comparación de Epistemón, observa:

<<Así como vuestro pintor haría mucho mejor en volver a empezar del todo ese cuadro, pasando primero la esponja por encima para borrar todos los trazos que encuentre, y no en perder el tiempo en corregirlos, así sería menester también que cada hombre, tan pronto haya alcanzado cierto término llamado edad del conocimiento, se resolviera de una buena vez a arrancar de la fantasía todas las ideas imperfectas trazadas hasta entonces y empezara por las buenas a formar otras nuevas, empleando en ello toda la industria de su entendimiento>> (62).

Así pues, la duda metódica es una especie de ascesis epistemológica, una purga de prejuicios, un recurso sin el cual no podemos empezar a conocer de veras. Tal papel es completamente claro en todos los textos en que Descartes se ocupa del asunto, lo mismo en este diálogo que en el *Discurso* o las *Meditaciones*, o en los *Principios de la filosofía*, que inician afirmando que <<para indagar la verdad hay que dudar cuanto se pueda de todas las cosas, al menos una vez en la vida>> (63).

Pero, cabe preguntarse todavía, ¿será sólo una ascesis epistemológica? Nótese que la imagen del cuadro y la esponja que borra los colores mal trazados es bastante menos emotiva que la de la casa mal construida y el refugio provisional a la que se recurría en el *Discurso del método*. Los personajes de la *Investigación de la verdad por la luz natural* conversan sobre estos asuntos mientras pasean plácidamente por los jardines de una casa de campo; Poliandro, que representa al hombre común a quien está dirigido este escrito, realiza la duda metódica en todo momento conducido por Eudoxio, por Descartes; en este diálogo no hay el menor asomo de repercusión existencial; Eudoxio no se preocupa del peligro que advertía el *Discurso del método* porque él mismo ha superado ya la duda y confía en poder conducir a Poliandro alejándolo de todo precipicio. Cuando Arnauld, en las "Cuarta objeciones", advierte que la duda metódica es peligrosa, reconoce al mismo tiempo que el resumen que Descartes antepone a las *Meditaciones* mitiga dicho peligro (64), Descartes nos invita a aventurarnos con él por una senda nueva, pero nos

asegura primero que ésta conduce a buen destino y guía nuestros pasos para que no perdamos el camino.

Pero para el propio Descartes, y para quien siga esta senda conduciéndose a sí mismo --que es, decíamos, la única manera de comprenderla plenamente--, la duda metódica no puede darse por resuelta de antemano; como observa Hamelin, <<puesto que la duda es aquí indispensable, debe ser sincera y genuina, debe ser, mientras dure, una auténtica duda escéptica>> (65).

Además, cuando cualquiera la enfrenta por primera vez, no puede aislar por completo su aspecto meramente epistemológico de su dimensión existencial. Podrá, ciertamente, como veíamos al inicio de estas reflexiones, satisfacer sus necesidades inmediatas y enfrentar el aspecto práctico de la vida como cualquier otro, pero no tendrá ninguna garantía de encontrar la certeza que busca, que además de epistemológica es también existencial, religiosa, una reconciliación con la realidad.

<<La duda metódica es, pues --escribe Joaquín Xirau--, una duda sincera, verdadera, no, como se ha dicho, una duda falsa, artificiosa, o una ficción del espíritu. Los argumentos de los escépticos le afectan profundamente>> (66), más profundamente incluso que a los propios escépticos, generalmente espíritus superficiales. Se emprende la duda metódica porque se ha captado, además de la incertidumbre epistemológica en que éstos insisten, la desnudez existencial que subyace a la misma y ante la cual no podemos, como aquellos, conformarnos con la mera funcionalidad, con la mera probabilidad de nuestros juicios.

En el capítulo anterior, al explorar el correlato existencial de la duda metódica, descubrimos cuán hondamente está involucrada la vida de Descartes en su gran aventura intelectual que, como vimos, al menos en dos ocasiones se convirtió en profunda crisis existencial. Parece difícil asegurar --no olvidemos que ni en los momentos más críticos abandonó el abrigo de la fe cristiana-- (67) que Descartes se haya abismado en la más honda sima a que puede llegar el hombre, con todo, el propio Jaspers reconoce que la duda metódica, si se la toma con toda seriedad, <<hace sentir por un momento una posible falta de base de la existencia>> (68) y se asoma peligrosamente a los abismos de la desesperación nihilista.

Hemos visto cómo Descartes toma una serie de medidas para salvar a su lector de este peligro, que van desde anteponer los resultados positivos de la duda en un resumen y exponerla en un tono siempre tranquilo, hasta el tratamiento estrictamente epistemológico de la misma. No obstante, es muy significativo que la obra en que esta duda metódica se expone por primera y única vez con todo rigor lleve el título de "Meditaciones". Salvio Turró atrae nuestra atención al hecho de que por entonces no era usual titular así un escrito filosófico sino, como el propio Descartes hace en el resto de sus obras: discurso, tratado, principios, etc.

<<En el siglo XVII --escribe Turró--, una meditación era una reflexión acerca de un problema personal y normalmente de índole espiritual o religiosa. "Meditaciones" conservaba, pues, el sentido etimológico de *meditatus*, participio pasado de *meditor* (dedicar los cuidados a algo), derivado de *medeor* (cuidar). "Meditar" era así poner remedio a (cuidarse de, tomar en cura) una enfermedad espiritual grave>> (69).

Podemos concluir entonces que, para quien esté en condiciones de mirarla desde la perspectiva correcta, empática, la duda metódica será un asunto profundamente serio; y será, al mismo tiempo, ascesis epistemológica y recurso, cura existencial.

## II.2. *Primera meditación: la duda metódica.*

Rehagamos pues la duda metódica; sometámonos a esa ascesis epistemológica que nos ofrecen las meditaciones cartesianas, concentrémonos incluso en su carácter estrictamente epistemológico, pero no perdamos de vista su dimensión existencial; no olvidemos todo cuanto hemos dicho al respecto en lo que precede; recordemos que, como advierte Hans Küng, <<toda "certeza filosófica o metafísica" debe contemplarse sobre el telón de fondo de la inseguridad existencial inherente a la existencia humana>> (70); tratemos incluso de asumir este punto de partida, pensemos que al hombre que siente su desuidez, su radical incertidumbre, su abandono en el inmenso laberinto sin centro ni periferia que es la vida, la primera esperanza que se le ofrece es su propia luz natural, su propia razón; estaremos así en condiciones de comprender cuán vital es la empresa cartesiana y de seguir con toda radicalidad los pasos de este nuestro Virgilio.

Para salir de la selva oscura a que nos ha arrojado el percatarnos de lo endeble de nuestras antiguas opiniones, para encontrar una verdad de la que ya no podamos sospechar, de la que ya nada nos pueda hacer dudar, será preciso someter todos nuestros juicios al radical examen de la duda metódica, será preciso rechazar como si fuese falso todo aquello que nos ofrezca la más mínima sospecha de incertidud, apartar la tierra movediza y la arena para ver si podemos dar con la roca viva, firme, inamovible.

Descartes, que guía nuestros pasos, nos aconseja no considerar opinión por opinión, pues de este modo no podríamos terminar el examen y permaneceríamos perdidos para siempre, sino atacar los fundamentos en que se apoyan todos nuestros juicios pues, si éstos son dudosos, también lo será cuanto sobre ellos hemos construido.

\* \* \*

La mayoría de mis opiniones --observa cada uno de nosotros al aventurarse por sí mismo en la senda abierta por Descartes (71)-- pretende hallar fundamento en el testimonio de mis sentidos; incluso lo que he aceptado antes como cierto por habérmelo dicho personas a las que consideraba dignas de crédito ha entrado en mí a través del oído, o de la vista si lo he leído en los libros; además, como pronto me di cuenta de que unos y otros se contradecían mutuamente, sobre todo en las cuestiones importantes, he caído en la cuenta de que, siendo la última fuente de estas opiniones el testimonio de los sentidos de alguien (72), sólo siendo yo ese alguien podría superar la incertidumbre a la que me arrojaban sus contradicciones.

Pero, ¿serán mis propios sentidos dignos de confianza? No, ni siquiera en ellos puedo confiar. Varias veces me he dado cuenta de que me inducen al error, como cuando de lejos me hacen juzgar que es redonda la torre que de cerca me muestran cuadrada, o como cuando la vista me representa doblado al bastón que he sumergido en el agua a pesar de que el tacto lo siente completamente recto, o como cuando, estando enfermo, me hacen rechazar el alimento que me puede ayudar a recobrar la salud. Peor aún, he sabido de

<<algunas personas a quienes habían cortado brazos o piernas, que les parecía sentir a veces dolor en la parte cortada>> (73). ¿Cómo confiar en el testimonio de unos sentidos que me engañan de esta forma? <<Es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez>> (74).

Sin embargo, a pesar de que su testimonio con respecto a cosas mal perceptibles o muy remotas, en el caso de los sentidos externos, o muy vagas y confusas como el dolor, en el caso de los internos, me resulta ahora muy sospechoso y, por lo mismo, incierto, no puedo dejar de experimentar una gran seguridad cuando pienso en lo que me hacen sentir respecto de mi propio cuerpo y su situación. Me es difícil dudar de que estoy aquí, sentado frente a mi mesa de trabajo y escribiendo estas reflexiones. Ciertamente he oído hablar de algunos dementes que se engañaban precisamente en esto, llegando al extremo de creer que su cuerpo era de vidrio pero, aunque esté lleno de dudas y sumido en la incertidumbre, nunca me he sentido más lúcido que ahora, no puedo considerar en serio la posibilidad de ser un demente.

<<Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama!>> (75).

Ahora me doy cuenta de que también he sido engañado varias veces de este modo, como cuando, soñando que caía, he despertado sujetándome con desesperación a mi lecho. Tampoco puedo negar que muchas veces me he soñado en situaciones completamente absurdas, y que las he creído y hasta me he preocupado profundamente por ellas mientras duraba el sueño. Así las cosas, ¿qué me garantiza que ahora no estoy soñando? Tal vez no esté sentado frente a la mesa, ni escribiendo, ni vestido, ni junto al fuego, sino desnudo y en la cama, soñando.

Haré de cuenta que estoy dormido y no daré al testimonio de mis sentidos, se refieran a cosas externas o a mi propio cuerpo, más valor que a las mentirosas ilusiones de los sueños. No confiaré en ellos para no dejarme engañar y resistiré a esa fuerte inclinación natural que me hace creer en la existencia real de lo que me representan, pues ahora veo que puede ser falaz.

Con todo, no puedo dejar de pensar que, si las cosas que me represento en sueños son tan ficticias como las sirenas y los sátiros que los pintores representan en sus cuadros, así como en estos al menos los colores son algo real, también las ficciones de mis sueños deben estar formadas por elementos simples realmente existentes, si bien no en el orden y disposición en que se me ofrecen. Aún estoy inclinado a creer que existen <<la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo>> (76).

Comprendo ahora que si <<la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas>> (77) pues dependen del testimonio de mis sentidos, aún puedo confiar en aquellas ciencias que, como la aritmética y la geometría, se ocupan sólo de las cosas simples sin preocuparse siquiera de su existencia.



No puedo estar seguro de que mi propio cuerpo sea de tal o cual modo o de que ocupe esta o aquella posición, pues bien puedo estar soñando y representármelo falsamente, sin embargo, me parece aún que <<duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados>> (78).

¿Será posible dudar aun de esto? Siempre que atiendo a estas ideas me parecen sumamente ciertas, sin embargo, incluso en las demostraciones matemáticas los paralogismos son posibles y, aunque no recuerdo haberme equivocado más que en operaciones extensas y complicadas, ¿podría asegurar que es completamente imposible que me equivoque en las que no lo son?

¿Qué se yo sobre lo que es posible o lo que es imposible? ¿Acaso no tengo la idea de un Dios que todo lo puede? Y, si es omnipotente, ¿quién me asegura que no ha querido que yo piense que existen la tierra y el cielo, la extensión, la figura, la magnitud y el lugar, sin que nada de esto exista realmente?

<<Podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables>> (79).

Se dice que Dios es bueno y que no querría engañarnos... ¿Pero entonces por qué en ocasiones yo soy engañado? También se dice que no existe ningún Dios, que <<Dios ha muerto>> y que no debemos nuestro ser a otra cosa que a la casualidad, al azar, a la "evolución" (80); pero esto no viene sino a agravar mi duda, ¿a qué puedo atenerme en un mundo sin leyes, sin reglas del juego, imperfecto? Si debo mi ser al puro azar, ¿acaso no participarán de esta suprema arbitrariedad todas mis opiniones?

En verdad se trata de razones muy serias y muy fuertes para dudar de todo cuanto antes tuve por verdadero, debo rechazar mis antiguas opiniones como si fuesen falsas, apartarlas como se aparta la tierra suelta para buscar la roca firme sobre la que se pueda construir, pero no puedo evitar recordarlas y temo ser seducido por su probabilidad.

No me dejaré engañar, estoy dispuesto a enfrentar la cima de la duda antes que regresar a la selva oscura de las meras probabilidades.

<<Supondré que hay, no un verdadero Dios --que es fuente suprema de la verdad--, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme>> (81).

Pensaré que las cosas del mundo exterior no son sino ilusiones y ensueños de los que él se sirve para engañarme, dudaré aun de que tengo cuerpo, y suspenderé el juicio hasta que no encuentre alguna verdad frente a la que ni siquiera él mismo, con todo su poder, sea capaz de engañarme.

### **III. COGITO ERGO SUM**

### III.1. Segunda meditación: <<engañeme quien pueda>>

La hipótesis del genio maligno, la mera sospecha de que un ser así pueda existir me ha sumido por completo en el abismo de la duda. <<Como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie>> (82). ¿Dónde encontraré una certeza verdadera? ¿Qué puedo hacer yo --ente finito, débil, frágil-- ante el dominio de un ser omnipotente y malvado cuya conciencia me envuelve? (83) Si se complace en engañarme y tiene todo el poder para hacerlo, ¿podré escapar de algún modo a su dominio? ¿Acaso tendré que suspender por siempre todo juicio para no sucumbir a sus caprichos?

No es ésta una lucha en la que me pueda dar por vencido, es demasiado lo que está en juego. ¡Si al menos encontrara un punto de apoyo firme e inamovible! Dudo de la existencia del mundo, de mis sentidos, de mi propio cuerpo, pienso que un genio maligno me engaña incluso cuando sumo dos más tres o cuando enumero los lados de un cuadrado, pero...¿qué hay de mí mismo? ¿Acaso no soy yo algo? ¿Podrá el más astuto y poderoso de los genios o de los dioses engañarme incluso en esto? ¡No!

<<Engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy>> (84).

Por más que un genio maligno todopoderoso utilice toda su astucia para engañarme, para que me engañe tengo que existir, si me engaña pienso, y si pienso soy, existo. <<Yo soy, yo existo>> (85).

\* \* \*

### III.2. Indubitabilidad del cogito

Nuestro Virgilio se nos transforma en Prometeo y nos lleva, al término de la duda, al momento de la más alta autonomía del hombre. <<Pienso, luego existo>> (86), he aquí la verdad indubitabile, la primerísima certeza que nos encontramos al seguir los pasos de Descartes, la certeza radical que surge de la duda radical.

Es imposible dudar de la propia existencia (87), así lo hemos experimentado cada uno de nosotros al llegar, con Descartes, al límite de la duda. Nos hemos dado cuenta de que ni siquiera un genio maligno astuto y omnipotente puede ensombrecer esta certeza fundamental. Sin embargo, pese a la irresistible evidencia del *cogito*, multitud de genios y geniecillos han tratado y tratan de arrebatarlos de esta firme roca para arrojarnos de nuevo a los vientos del escepticismo.

La gran mayoría de los que atacan esta verdad la presuponen producto de un argumento, conclusión de un silogismo cuyas premisas, alegan, no se han probado aún, no son sino presupuestos infundados.

Nietzsche, ese profeta del nihilismo cuya autoridad es tan fuerte en nuestro siglo, después de calificar a Descartes de superficial, sentencia:

<<Cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición "yo pienso" obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, --por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo

que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un "yo" y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, --que yo sé qué es pensar>> (88)

¿Será posible que el martillo nietzscheano destruya la roca que los duros embates de la duda metódica no pudieron siquiera hacer vacilar? ¿En verdad Descartes fue un superficial al que se le escaparon los más profundos motivos de la duda? ¿Superan estas objeciones de Nietzsche la radicalidad de la duda metódica? De ninguna manera. Ni siquiera se trata de objeciones que el propio Descartes, que desde luego fue en esto bastante más profundo de lo que Nietzsche supone, no haya enfrentado oportunamente y aun previsto.

Ya los autores de las "Sextas objeciones" le oponían un argumento, si no idéntico punto por punto al de Nietzsche, al menos sí del mismo orden que éste; también ellos insistían en los supuestos del *cogito*:

<<Para estar seguro de que pensáis --alegaban--, debéis saber antes cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y, mientras ignoráis ambas cosas, ¿cómo podéis saber que pensáis o que existís? Así pues, al decir *yo pienso*, no sabéis lo que decís, y al añadir *luego existo*, tampoco lo entendéis; y ni siquiera sabéis si decís o pensáis algo, siendo necesario para ello que sepáis que sabéis lo que decís, y para esto, a su vez, que conocéis que sabéis lo que decís, y así hasta el infinito: por lo tanto --concluían--, es evidente que no podéis saber si existís, y ni siquiera si pensáis>> (89).

Descartes mismo previó esta objeción; en su diálogo *Investigación de la verdad* hace alegar a Epistemon, en contra del *cogito*, que éste presupone que se sabe ya lo que es la duda, el pensamiento y la existencia (90). Poliandro, como luego los lectores superficiales, se declarará vencido de inmediato. Eudoxio vendrá luego al rescate y disparará las cortinas de humo que su contrincante ha arrojado sobre la certeza fundamental: concederá que se dan estos presupuestos pero también advertirá que:

<<Quien desee examinar las cosas por sí mismo y juzgar de ellas según las conciba, no puede tener tan poco ingenio que no conozca suficientemente, cuantas veces atienda a ello, lo que sean la duda, el pensamiento y la existencia>> (91).

Para conocer lo que son la duda y el pensamiento, alega Descartes, basta con dudar o pensar; asimismo, quien piensa en su propia existencia sabe sobre ella todo lo que necesita para comprender el *cogito* y experimentar su indubitabilidad.

<<Y cuando dije --aclara Descartes en los Principios-- que esta proposición: *yo pienso, luego soy*, es la primera y más cierta de todas las que se presentan a quien filosofa con orden, no negué por eso que sea necesario saber antes *qué es pensamiento, qué es existencia, qué es certeza*; así como *que no puede ocurrir que lo que piensa no exista*, y otras semejantes. Pero puesto que éstas son nociones absolutamente simples, y ellas solas no nos proporcionan conocimiento de ninguna cosa existente, no pensé que debieran ser consideradas>> (92).

El *cogito* es, pues, una verdad que presupone muchas otras, pero todas ellas tan simples y evidentes que no pueden ser afectadas por la duda. Se trata, como atinadamente señala Leibniz (93), de "verdades de razón" implícitas en toda "verdad de hecho". La duda sólo afecta a las verdades de hecho porque éstas implican alguna composición, ya sea porque se afirme que una idea conviene a otra de manera no analítica, es decir, sin estar implícita en su esencia, o, fundamentalmente, porque se le atribuya la

existencia. El *cogito* es una verdad de hecho a la que su absoluta inmediatez aleja de toda posibilidad de duda; su propia indubitabilidad patentiza, además, la indubitabilidad de las verdades de razón en él implícitas.

El sofisma de las "Sextas objeciones" cae por su propio peso pues, mientras que ahí se concluye que no sabemos ni que pensamos ni que existimos, nosotros sabemos con toda certeza lo uno y lo otro, y sin necesidad de esa absurda regresión al infinito que exige la ciencia de la ciencia de la ciencia... (94). En cuanto a Nietzsche, ya hemos dado satisfacción a la parte general de su argumento, e incluso a algunas de sus objeciones en particular. Sus "atrevidas afirmaciones" son, o bien verdades de razón como la de que siendo el pensamiento un efecto requiere de una causa, o bien verdades de hecho que no hacen sino reformular el *cogito* de otra manera, como <<yo soy quien piensa>> o <<se da un yo>>, que resultan del todo indubitables precisamente para quien dice yo, para quien dice *cogito ergo sum*.

También considerando que se trata de un argumento, Mersenne (95) objeta que, si no se puede saber nada con certeza sin conocer antes la existencia de Dios, el *cogito* dependería también de esta última y no podría ser confiable antes de demostrar que Dios existe. Descartes niega tajantemente que el *cogito* dependa de argumento alguno: <<Cuando percibimos que somos cosas pensantes --responde a Mersenne--, esa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, *pienso, luego soy o existo*, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección de espíritu>> (96).

Burman, con este texto en mente, pregunta a Descartes si no se ha dicho lo contrario en el pasaje de los *Principios* que acabamos de citar (I, 10), lo que da pie para que Descartes insista en que, si bien en el orden de las razones la premisa <<todo lo que piensa es>> precede a la conclusión <<pienso, luego soy>> y siempre está implícita en ésta, no sucede así en el orden de las *Meditaciones* donde, aclara <<conozco antes mi conclusión, porque naturalmente sólo presto atención a lo que experimento en mí>> (97).

De ahí que, si bien lleva implícito un silogismo, el *cogito* es antes que nada una intuición (98) y, como tal, su certeza no depende de la constatación de las premisas en él implícitas. Estas últimas, al contrario, son patentizadas y constatadas por él. Los "presupuestos" del *cogito* no son entonces, como quieren sus objetantes, algo todavía por fundar, sino más bien algo fundado de antemano en la evidencia indubitada de esta intuición privilegiada.

Otro enemigo del *cogito*, también poseedor de una gran autoridad entre nuestros contemporáneos, es el psicoanálisis. "Ciencia del alma" que, por principio de cuentas, diluye el objeto al que apunta su título en la obscura y ambigua otredad de un "aparato psíquico" en el que se nos arrebata el *Ego* del *Cogito-sum* (99).

Para Freud, que llega a la psicología y al psicoanálisis desde el "materialismo médico" imperante en la segunda mitad del siglo XIX, heredero de aquel Carl Vogt que sostenía que la relación cerebro-pensamiento era idéntica a la de hígado-bilis o riñón-orina (100), los "procesos psíquicos" no pueden ser otra cosa que el resultado de la interacción de fuerzas dentro de una especie de máquina, de "aparato" que, además, se puede distribuir en diversos "*topoi*", "lugares".

Por si fuera poco, sus investigaciones de las enfermedades psíquicas lo llevan a concluir que la conciencia no es sino la superficie de este aparato, cuya parte fundamental es lo que él llama el inconsciente. Descubre además, fundándose en el síntoma de la represión (101), que el sujeto está escindido, desgarrado. En ocasiones el "yo", la conciencia, rechaza las peticiones que le vienen del inconsciente, las reprime, entonces esta energía no liberada crea una tensión interna, un desequilibrio psíquico que se puede manifestar lo mismo en lo emocional que en lo fisiológico. El psicoanálisis se encargará de sacar a la luz esos oscuros impulsos para posibilitar la descarga de su energía; para ello el analista sólo dispone de lo que el "yo" del sujeto deja escapar, a través de la asociación libre y, sobre todo, a través del sueño. Pero lo que el paciente ofrece al analista en uno y otro caso sufre la inevitable mediación del lenguaje; como observa Paul Ricoeur, no es el deseo como tal y ni siquiera <<el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño>> (102), el problema del psicoanálisis deviene así en asunto de lingüística y hermenéutica.

Es por ello que el psicoanalista, situado en este complejo de mediaciones, cree poder refutar el *cogito* cartesiano alegando la imposibilidad de la absoluta transparencia del yo para consigo mismo; supone que no puede éste escapar a la mediación del lenguaje. Desde su perspectiva, el "yo" del <<yo pienso>> sería un significante más que interpretar según las reglas de un lenguaje transindividual fundado en el inconsciente y no en la conciencia.

<<Hablar equivale así --escribe el psicoanalista Daniel Gerber-- a desaparecer tras eso que se dice. No hay --por consiguiente-- identidad posible entre el sujeto del enunciado --el yo que se representa en el discurso-- y el sujeto de la enunciación, siempre excluido del mismo, sólo identificable a la pérdida de sentido inherente al acto de decir. El presupuesto cartesiano de plena unidad entre el yo de la existencia y el yo del sentido queda impugnado por la empresa freudiana>> (103).

Supone Gerber, siguiendo a Lacan, que hay aquí una distancia insalvable entre significante y significado. El significante "yo", afirma, sólo consigue eclipsar al verdadero sujeto, al sujeto del inconsciente, ese que demarca el psicoanálisis y que <<nunca se realiza en el enunciado, sujeto siempre por-venir>> (104).

En un intento por dotar de claridad filosófica la hostilidad de Freud hacia el *cogito* cartesiano, Paul Ricoeur establece un paralelismo entre estas reservas del psicoanálisis y las de la fenomenología de Husserl. Para este último, si bien el *cogito* es ineludible punto de partida, es también punto de llegada (105). No le cabe duda al fenomenólogo con respecto a la absoluta *apodicticidad* (106) del contenido estricto del *cogito*, pero no olvida ponerse en guardia frente a la posibilidad de aceptar precipitadamente lo co-asumido, lo presumido (107). Algo así, piensa Ricoeur, es lo que trata Freud de evitar; el psicoanálisis nos pone en guardia, dice, frente a un "falso *cogito*", frente a un "yo de placer", un "Cogito abortado" (108) que, introducido por nuestro narcisismo, sería asumido por nosotros antes de depurarlo por completo. Frente a este peligro, <<auténtico genio maligno a quien debe atribuirse la más extrema de nuestras resistencias a la verdad>> (109), opone Freud, sumándose al Copérnico que nos arrebató del centro del universo y al Darwin que nos desengañó de nuestro lugar central entre los vivientes, "el más duro golpe que se puede dar a nuestro narcisismo": quiere Freud que renunciemos incluso al dominio de nuestra propia psique y, por eso, en lugar

de una descripción de la conciencia nos ofrece, como nos quejábamos atrás, una topografía del aparato psíquico.

<<Pero no debo ya silenciar --concluye Ricoeur-- que tal táctica, perfectamente adaptada a una lucha contra la ilusión, condena al psicoanálisis a no llegar jamás a la afirmación originaria: Nada más extraño a Freud que la idea del Cogito estatuyéndose a sí mismo dentro de un juicio apodictico, irreductible a todas las ilusiones de la conciencia>> (110).

Cabría reprochar al psicoanálisis, como con menor justicia lo hizo Bourdin a Descartes (111), que a fin de evitarnos el catarro nos deja también sin nariz.

Sus críticas, pues, se dirigen más bien a ese "falso *cogito*" acompañado de prejuicios al que nos empujaría nuestro narcisismo si descuidáramos nuestro firme propósito (enunciado por Descartes en la primera de las cuatro reglas del método e implícito en el riguroso procedimiento de la duda metódica) de evitar a toda costa la precipitación, y de no aceptar como cierto nada que nos pueda ofrecer la más mínima sospecha de incertidumbre.

Husserl advierte que el *cogito* no nos permite asumir todavía como ciertos, entre otras cosas, el pasado del yo y la percepción exterior (112), pero eso ya nos lo impide de suyo el estricto proceder cartesiano a que aquí nos atenemos. En cuanto al escrúpulo de Freud, cabe señalar que si bien no estamos dispuestos a seguirlo hasta el extremo de renunciar al *cogito*, que para nosotros es absolutamente irrenunciable, no creemos que ello implique de suyo una caída en el narcisismo. No podemos dejar de señalar aquí que, si hemos de atenernos a los ejemplos que da el mismo Freud, el propio Descartes es uno de los más grandes superadores del narcisismo humano. Muy pronto se dio cuenta de que las costumbres de su pueblo no eran necesariamente las mejores ni las más cercanas a la razón, y concibió el firme propósito de no apearse a ellas al extremo de no poder cambiarlas por otras más razonables en cuanto las descubriera (113); si Copérnico nos quitó del centro del universo, no hay que olvidar que nos dejó todavía muy cerca de éste, y que no fue sino hasta Descartes que el rigor científico y filosófico vino a fundamentar definitivamente el universo sin límite y sin centro que tanto había predicado Bruno (114); y tampoco hay que esperar hasta Darwin para que el hombre deje de pensarse como la principal de las creaturas vivientes, el propio Descartes concibe al hombre como una más entre las otras y cree, por ejemplo, que la gracia de Cristo no tiene por qué serle exclusiva (115). No llega, desde luego, al extremo de equiparar al hombre con las bestias, que para él son meros autómatas sin alma, ni, como quiere Freud, a negar esto que constituye la más íntima esencia del hombre: el alma o *res cogitans*, pero, como muestra su propia filosofía, no sólo no es necesario sino más bien absurdo e irracional llegar a tales extremos.

En lo que precede, pues, hemos mostrado que la hostilidad de Freud para con el *cogito* cartesiano no es de ninguna manera razonable. ¿Qué hay empero del argumento que, según hemos visto, le oponen los psicoanalistas? Ellos alegan que el yo no puede ser una evidencia inmediata para sí mismo, porque siempre se nos ofrece a través de la mediación del lenguaje, mediación que, además, suponen insalvable debido a una barrera pretendidamente infranqueable entre significante y significado. Estamos aquí frente a una objeción extremadamente importante pues, siendo el lenguaje, como observa Ricoeur, <<un terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas>> (116), tal

objección se nos puede presentar desde casi todas las corrientes y no sólo desde el psicoanálisis.

No estamos, desde luego, en posesión de esa "gran filosofía del lenguaje" (117) que, como dice Ricoeur, anda buscando el pensamiento contemporáneo, pero no es menester semejante sabiduría para responder a esta objeción. No cabe duda de que en algunas de sus manifestaciones el lenguaje es extremadamente complejo, polívoco, laberíntico, pero no hay razón para tomar esta como una cualidad distributiva del mismo. Cuando el analista enfrenta el texto en el que el paciente le expresa un sueño que a su vez es expresión velada de deseos inconscientes, sin duda enfrenta una modalidad lingüística en la que le va a resultar extremadamente difícil dar con el significado de tal significante, pero este dista mucho de ser el caso que aquí discutimos. No se puede equiparar la interpretación de un discurso de doble sentido que se origina en otro a la de uno completamente unívoco que tiene su origen en uno mismo y que cada quien concibe con plena claridad y distinción.

Pero ni siquiera es este el caso del *cogito*; se está confundiendo aquí el pensamiento con el lenguaje, el concepto con la palabra (118); el *cogito* no es un asunto de lenguaje sino de pensamiento. Si por significante entendemos el signo sensible y por significado el concepto a que dicho significante apunta (119), podemos aquí prescindir por completo del significante, pues tenemos ya de antemano una relación inmediata con el significado y no nos interesa ahora la expresión sino sólo la intelección. No hay pues aquí, como se pretende, mediación alguna por parte del lenguaje.

No obstante, el pensamiento es siempre pensamiento *de* algo; es muy posible que ahora se le ocurra a alguien, probablemente apoyándose en la autoridad de Kant, objetarnos alguna supuesta distancia infranqueable entre el pensamiento y su objeto; no haría con ello otra cosa que repetir algo implícito ya en la duda metódica y que, como ésta, no afectaría de ningún modo a la verdad del *cogito* pues, como observa Jaspers:

<<Dado que el objeto de la evidencia es al mismo tiempo el sujeto del ser evidente, coinciden aquí objeto y sujeto; son lo mismo, algo que no es sujeto ni objeto, al mismo tiempo que es tanto sujeto como objeto>> (120).

La experiencia del *cogito ergo sum* implica unidad entre ser y pensamiento, inmediatez, necesidad, *inobjetividad*; como observa Martínez de Marañón, <<toda posibilidad de duda queda aquí excluida en principio, al superarse la dualidad de objetividad, condición de posibilidad de toda duda>> (121).

No obstante, si quisiéramos reunir todas las pretendidas refutaciones u objeciones que se le han hecho al *cogito*, no cabe duda de que tendríamos suficiente material para llenar volúmenes enteros; desde los contemporáneos de Descartes que alegaban que lo que éste llamaba pensamiento bien podía ser un movimiento corpóreo, hasta los modernos comentaristas que exigen se demuestre con otra cosa lo que sólo se puede demostrar (es decir, mostrar) por sí mismo (122), son muchos los que, al parecer, han dudado de lo que acabamos de declarar absolutamente indubitabile.

Para superar esta aparente contradicción debemos señalar que, mientras nosotros hablamos primordialmente de un "hecho" (123), de una vivencia, lo que ellos niegan o cuestionan es un mero enunciado, una proposición a la que dan el rango de cualquier otra. Cuando ellos atacan el *cogito* no atienden a esa vivencia propia que nadie que entienda lo que dice puede negar, sino a la proposición en que ésta se expresa y



que, para ellos, es sólo la opinión de otro; es por eso que, aunque se trata de una intuición, ellos terminan hablando de algo puramente formal, abstracto, desvían su mirada del punto en cuestión y terminan "refutando" un mero fantasma del *cogito*. Es cierto que dudan de lo indudable, que rechazan la apodicticidad de la más apodictica de las evidencias, pero, como observa Husserl, esto sólo es posible <<cuando, argumentando en términos generales, se salta con la palabra, esto es, con la vista, por encima de ella>> (124), en suma, cuando sin prestarle atención la sustituimos por otra cosa; sólo así es posible considerar al *cogito* conclusión de un argumento y discutir sobre si son sólidos o no sus presupuestos; sólo así cabe preguntarse si interpretamos bien el significado de tal expresión, y hasta, si se quiere, dudar de que su plena interpretación sea posible. Para dudar de la validez del *cogito*, insistimos, tenemos que pensar en otra cosa; en consecuencia, no es del *cogito* de lo que dudamos, el *cogito* es absolutamente indubitable.

### III.3. Alcance existencial y gnoseológico de la primera verdad.

Pero no sólo se ha cuestionado la validez del *cogito* sino también su importancia, su alcance. Küng, al oponer al <<*pienso, luego existo*>> de Descartes el <<*creo, luego existo*>> en que simboliza la postura de Pascal, advierte que la certeza intelectual no implica de suyo la seguridad existencial (125); Unamuno se queja, además, de que el *yo* que se funda en el *cogito* es demasiado abstracto, pensamiento y no vida (126). Más tarde tendremos ocasión de discutir con más calma el alcance existencial, no sólo del *cogito* sino de toda la filosofía cartesiana, por ahora sólo señalaremos que, si bien no una seguridad plena, como la que parece tener Küng en mente, el *cogito* bien entendido (es decir, bien experimentado), implica desde luego una seguridad indisolublemente conceptual y vital; contra lo que supone Unamuno, pensamiento y, al mismo tiempo, vida, vivencia de sí.

El que dice *cogito ergo sum*, sabe que piensa y sabe que es, y esto implica de suyo cierta seguridad existencial, aunque desde luego no total, plena. Sabe que es y que en esto no puede ser engañado por nadie, pero no sabe qué será de él, no sabe siquiera si seguirá siendo o perecerá; cierto, pero no debemos olvidar que el *cogito* es apenas el punto de partida; esa seguridad existencial es en efecto algo todavía por lograr, por conquistar y, hay que señalarlo, el *cogito* es condición de posibilidad de la búsqueda racional de la misma, y aun presupuesto implícito de la certidumbre que se adquiere a través de la fe.

Más cercana al curso explícito de las meditaciones cartesianas es la crítica referente al alcance gnoseológico del *cogito*. En este nivel, además del absurdo regateo de Voetius (127), que quería limitar el *cogito* a un mero <<*pienso, luego me parece que existo*>> al que basta agregar un <<*me parece que existo, luego existo*>>, encontramos las clarificadoras observaciones de pensadores como Vico o Husserl que, si bien no son realmente objeciones (porque Descartes no ha dicho lo contrario), resultan de suma utilidad para dar con el recto sentido de nuestro primer hallazgo.

Siguiendo a Vico tenemos que, si por ciencia entendemos el conocimiento que va de la causa a los efectos, la conciencia de sí que se alcanza en el *cogito*, que desde luego no es la causa de sí, la causa del sujeto, no puede ser la ciencia de éste (128). En efecto, si hemos de atenemos a este concepto de ciencia, no cabe duda de que Vico tiene

aquí toda la razón; sin embargo, si cambiamos de perspectiva advertimos que el conocimiento que con el *cogito* alcanzamos del yo es sin duda más perfecto, más cierto, que el que tendríamos de cualquier efecto al derivarlo de su causa; no hay, veíamos, evidencia más apodictica que la del *cogito*. Pero ahora hay que advertir, con Husserl (lo que de paso nos reconcilia con el reclamo de Vico al mostrarnos desde otra perspectiva por qué el *cogito* no es la ciencia plena del sujeto), que <<la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen por fuerza que ir de la mano>> (129), es decir, que pese a su insuperable grado de evidencia, de indubitabilidad, el *cogito* no implica un conocimiento adecuado (pleno, completo) del yo. El propio Descartes, inmediatamente después de formular el *cogito* en la "Meditación segunda", aclara que, con este, <<ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy>> (130).

### III. 4. El cogito como regla de verdad.

Ello no debe llevarnos, por supuesto, a menospreciar el valor de esta fundamental conquista. También aquí hay que insistir en que el *cogito* es apenas el punto de partida y que, lo mismo que en el caso de la certidumbre existencial, es condición de posibilidad de toda conquista ulterior. Si en su falta de adecuación no nos ofrece más que un átomo de ciencia, en su apodicticidad nos da, en cambio, el tan anhelado criterio de verdad que, con su absoluta indubitabilidad, nos abre el camino seguro de toda ciencia al alcance del espíritu humano.

Bástenos, para calibrar la importancia de esto último, tan sólo con recordar que no fue otra cosa que la falta de un criterio de verdad (*¿qué sé yo sobre lo que es posible o lo que es imposible?*) lo que nos llevó a la *síma* de la duda. Para superar el dominio del genio maligno hace falta una regla infalible que nos asegure que, si la cumplimos, es imposible que nos engañe cuando, por ejemplo, sumamos dos más tres. Gassendi y Leibniz, veíamos en II.1., critican el proceder de la duda porque se creen de antemano poseedores de un infalible criterio de verdad, con todo, como entonces dijimos, nada nos asegura en su caso que esto no sea también un mero prejuicio, un engaño pues, ¿bajo qué criterio de verdad habríamos de juzgar su pretendido criterio de verdad?: semejante duda bastaría para, a pesar de los reparos de uno y otro, arrojarnos, más que a la metódica duda cartesiana, a los callejones sin salida del escepticismo (131).

Nosotros en cambio, al seguir los pasos de Descartes, hemos dado con una verdad que es prueba de sí misma y que, por su propia naturaleza, se sitúa más allá de toda duda posible; de ahí que, en la medida en que podamos elevar a regla aquello en que se funda esta imperturbable certidumbre nuestra, estaremos ya en posesión de un infalible criterio de verdad.

<<En ese mi primer conocimiento --observa Descartes--, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría para asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente>> (132).

Gracias al *cogito*, pues, disponemos de una regla segura según la cual toda percepción clara y distinta, es decir <<presente y manifiesta para una mente atenta>>

y, además, <<precisa y separada>> (133), es absolutamente verdadera. Esto, que desde luego resulta por completo evidente para quien tiene percepciones claras y distintas, visto desde fuera, sobre todo si pensamos en nuestra manera de presentarlo como una "regla general", se puede prestar a equívocos y a reparos. Nada impide que, volviendo contra nosotros nuestra propia objeción, se nos pregunte ahora bajo qué criterio hemos juzgado nuestro propio criterio; se nos puede reprochar, además, el realizar aquí una demasiado ligera e injustificada generalización (134).

¿Cómo saber, en efecto, si nuestra regla de verdad es ella misma verdadera? Si aceptamos este planteamiento tal cual no podremos escapar al escepticismo pues nos veremos arrojados a una regresión *ad infinitum*, cada criterio supondrá a su vez la necesidad de otro criterio; de nada nos valdrá apelar, como hizo Herbert de Cherbury, a nuestra fuerte inclinación natural y al consentimiento universal o sentido común pues, además de que, como hemos visto, el engaño es muy común en ambos casos, tales criterios, alegará el escéptico, requerirán ser evaluados con otros y así sucesivamente. Semejante proceder es un callejón sin salida que sólo la duda metódica puede romper, superar; si asumiéramos el proceder de de Cherbury cometeríamos el grave error de disputar sobre la verdad sin atender a la verdad misma, desviando nuestra vista de ella como en el caso de quienes dudan del *cogito*. El error de este débil rival del escepticismo, observa Descartes en una carta a Mersenne del 11 de octubre de 1639, es ponerse a examinar qué es la verdad.

<<En cuanto a mí --dice-- nunca he dudado de ella, pues me parece una noción tan trascendentalmente clara que es imposible ignorarla: en efecto, tenemos muchos medios para examinar una balanza antes de emplearla, pero no tenemos ninguno para aprender lo que es la verdad si no la conociéramos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para asentir al que nos la enseñara si no supiéramos que es verdadera, es decir, si no conociéramos la verdad?>> (135).

Puesta nuestra atención en el *cogito*, en la verdad, podemos responder al escéptico que nuestro criterio es prueba de sí mismo, que *la verdad es prueba de la verdad* (136). Esto nos permite responder también a la segunda objeción: no se trata aquí de una generalización a la manera del argumento que la lógica formal llama inducción y que siempre es meramente probable, sino más bien de un reencuentro, tras los nubarrones de la duda, con la claridad trascendental de la verdad misma; no abstraemos las propiedades del *cogito* para formular una regla alejada de todo contenido y aplicarla después a los demás casos; sucede más bien que, al dar con el *cogito*, damos al mismo tiempo con nuestra noción innata e indubitable de lo que es la verdad, reencuentramos el criterio de verdad que nuestros prejuicios y nuestras dudas habían oscurecido, encontramos, como señala Hamelin (137), la primera y fundamental de las reglas del método, la de la evidencia: *todo lo claro y distintamente concebido es verdadero*.

Podría decirse, en una muy adecuada analogía, que si el escéptico, abrumado por dudas y prejuicios, es como el que engañado por la confusión del sueño no encuentra la forma de saber si está dormido o despierto, aquel que, por el contrario, gracias a la ascesis espiritual de la duda metódica ha dado con el *cogito*, es como el que al estar despierto sabe que lo está porque, cabe decir, ha despertado con ello a la verdad.

#### **IV. DEMOSTRACIONES DE LA EXISTENCIA DE DIOS**

#### IV.1 Tercera meditación: ¡Existe Dios!

Sé --vuelve a meditar cada uno de nosotros-- que soy, que esto es verdad y, por ende, que es la verdad; pero no sé todavía si existe algo además de mí mismo o si acaso soy yo lo único existente, si estoy solo; me siento fuertemente inclinado a creer que mis representaciones proceden de un mundo realmente existente, observo incluso, en apoyo de esta creencia, que tales representaciones no deben proceder de mí cuando, como sucede muy a menudo, se dan sin mi consentimiento y aun contra mi voluntad; pero aún sospecho que todo esto pueda ser obra de algún genio maligno que se complazca en engañarme. Cierto que ahora que sé lo que es la verdad dispongo de una regla segura para distinguir lo que puede de lo que no puede ser un engaño, pero debo proceder con suma precaución; este genio puede ser, como lo supongo, extraordinariamente astuto; se puede aprovechar de mi menor descuido y, por otro lado, puede traicionarme mi propia inclinación, mi anhelo de no estar solo.

Es muy cierto que percibo un mundo extenso compuesto de diversos objetos con formas y movimientos también diversos, con texturas y colores, con aromas sonidos y aun sabores, y también que me siento como fundido con uno de estos objetos, y que mis percepciones lo tienen siempre como punto de referencia, que en él siento frío y calor, placer y dolor, hambre y sed, y saciedad... Noto que, a pesar de la duda, mis percepciones no han cambiado, <<todo permanece como era, sólo que yo no lo tomo simplemente como existente, sino que me abstengo de toda toma de posición respecto del ser y la ilusión>> (138); percibo el mundo sí, pero su existencia no me resulta ni clara ni distinta.

Hasta aquí la única existencia de la que puedo estar completamente cierto es la mía propia; incluso la del genio maligno es un mero supuesto; debo cuidarme de él como si realmente existiera pero no debo olvidar que se trata sólo de una hipótesis, de una sospecha.

Lo único de que dispongo para investigar si acaso existe algo distinto de mí, pues, son mis propios pensamientos, es decir, todo lo que ocurre en mí de tal manera que soy inmediatamente consciente de ello y que, en cuanto tal, no me ofrece la más mínima posibilidad de duda (139); y, de entre mis pensamientos, como acabo de observar, mis representaciones o ideas son <<como imágenes de cosas>> (140); no son sólo modos de mi propio ser, como mi querer, mi temor o mi alegría, además de esta "realidad formal", hay en ellas cierta "realidad objetiva" (141) que apunta a un ser-ro-presentado, son representación de algo.

No puedo, con todo, concluir sin más la existencia real de todos los objetos que me representan mis ideas. Percibo claramente que su realidad objetiva debe tener una causa pero, ¿no podré yo ser la causa de la realidad objetiva de todas mis ideas como lo soy de la de mis ideas de la quimera y el pegaso y de todas aquellas que yo mismo compongo y que cabe llamar ficticias? También es cierto, como observé mientras dudaba, que los elementos simples de que está compuesta toda ficción deben ser reales, pero, cabe preguntarse aún, ¿no tendré yo la suficiente realidad como para tomar tales elementos simples de mi propio ser?, ¿habrá algo en mis ideas del cielo, de los árboles, de las estrellas y de los hombres y las otras cosas que creo percibir y cuyas ideas considero adventicias, que no pueda formarse también por combinación de lo real que hay en

mi? No lo sé, no me resulta claro ni que sí ni que no; lo que sí veo ahora con claridad es qué camino debo seguir para descubrir si existe algo además de mí: me resulta por completo evidente que <<debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto>> (142) y de ahí concluyo que

<<si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea>> (143).

Ni en mis ideas ficticias ni en las que antes consideraba adventicias hay tal realidad; cierto que las cosas extensas se me presentan como de una naturaleza muy diversa de la mía, pero no es claro y distinto que esa naturaleza no pueda estar en mí, si no formalmente o de la misma manera, al menos si eminentemente, es decir, de una forma incluso más perfecta que en ellas (144).

Pero también tengo otras ideas que no me parece haber tomado, como las que acabo de llamar adventicias, de la experiencia sensible o contacto con ese supuesto mundo exterior, y que, dada su claridad y distinción y la completa autonomía de su naturaleza, tampoco pueden ser consideradas como ficticias. Entre éstas, a las que me parece que puedo llamar innatas, la mayoría son como la del triángulo: aun cuando tienen una legalidad propia que me impide considerarlas como ficciones mías, no me permiten, a pesar de ello, concluir que lo que me representan exista realmente. Hay una entre ellas que, sin embargo, al poseer en sí misma tanta realidad objetiva como no alcanzan a tener todas las otras juntas, me lleva con toda necesidad a concluir la existencia real e independiente de mí de aquello que me representa, tal es el caso de la idea de Dios:

<<Por "Dios" entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita>> (145).

El júbilo me invade: ¡Existe Dios! No podría haber esperado superar con mayor triunfo el abismo de la duda. No sólo me he recuperado a mí mismo sino que, ¡máximo remedio a mi soledad!, ahora sé con toda certeza que existe Dios.

Pero el camino por el que he llegado hasta aquí es demasiado complejo y tanto mi atención como mi memoria son débiles, debo aprovechar este momento en que he alcanzado tan plena y pura lucidez para explorar y allanar todos los caminos que me puedan llevar a esta que es la cima de la verdad.

Consideraré ahora, sin tomar en cuenta la demostración anterior, si yo mismo, que tengo en mí la idea de Dios, podría existir aun en el caso de que Dios no existiera. Lo primero que debo hacer, en tal caso, es preguntarme de dónde me viene a mí mi propio ser, es decir, cuál es mi causa. ¿Acaso me habré creado yo mismo? Nada más absurdo; de ser así yo mismo sería Dios y nada me resulta más evidente que lo contrario (yo soy la indigencia y El es la plenitud, yo soy la duda y la incertidumbre y El la suprema

sabiduría). Si yo me hubiese dado a mí mismo el ser, la substancia, ¿qué me habría impedido darme además todos los atributos que concibo como pertenecientes a la substancia divina? Pero yo no soy Dios y sin embargo soy, existo. ¿Acaso existirá desde siempre y no necesitaré por ello de una causa? De ninguna manera, mi ser no sólo necesita de una causa que lo haya creado sino también de una que lo conserve, veo claramente que de mi actual existencia no se sigue que existirá en el momento siguiente, necesito, por decirlo así, ser recreado a cada momento. ¿Y no podré recibir el ser de otra causa distinta, de algo que no sea Dios? En tal caso ese algo, para ponerla en mí, debe a su vez tener la idea de Dios y, si es causa de sí, será Dios mismo, si tiene otra causa empero, esa causa a su vez deberá tener la idea de Dios y o es Dios o tendrá a Dios por causa.

<<Y es muy claro que aquí no puede procederse al infinito, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva>> (146).

¿Y si varias causas confluyen en mi creación y conservación, de tal manera que pueda yo tomar de cada una de ellas alguno de los atributos de Dios y conformar con todas esta idea de un ser perfecto e infinito? Tampoco esto es posible, <<la unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, es una de las principales perfecciones que en El concibo>> (147) y no puede llegarse a ella por mera acumulación. Por tanto:

<<debe concluirse necesariamente que, puesto que existo, y puesto que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia>> (148).

Al considerar juntas, pues, mi idea de Dios y mi noción absolutamente simple y evidente de la causalidad, puedo concluir con toda necesidad, partiendo de la inmediata evidencia de estos pensamientos míos, que Dios existe. Y no me es aquí posible sospechar que acaso el genio maligno me haya engañado, pues cada paso en esta inferencia es por completo evidente y necesario.

Mas veo ahora que cabe todavía una demostración más simple y más perfecta: la existencia necesaria de Dios se sigue de la sola inspección de su idea.

No es menester aquí argumento alguno, pero sí una atención sumamente concentrada y exenta de prejuicios (149); todo esto me lo permite ahora la purificación que ha operado en mí la duda metódica; de este modo, al inspeccionar en la idea de Dios percibo que <<no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos>> (150); que Dios existe es tan cierto y evidente, pues, como que el dos es un número par o que el triángulo tiene tres ángulos.

En todas mis otras ideas la existencia está separada de la esencia y su unión es sólo contingente, de ahí que al juzgar que las cosas que me representan existen en la realidad mi riesgo de ser engañado sea muy grande. Mi propia existencia queda fuera de toda duda porque, aunque contingente, es actual e inmediatamente evidente. La existencia de Dios es indubitable porque en El coinciden esencia y existencia.

<<La existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser

supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle>> (151).

¡Dios existe! No cabe la menor duda: tengo en mi su idea y sólo El pudo habérmela dado; existo yo que tengo su idea y sólo El puede ser causa eficiente y total de ambos; la sola inspección de su idea nos muestra que la existencia forma parte de su esencia.

Quiero ahora

<<...detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la otra vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida>> (152).

#### IV.2. Objeciones y respuestas.

Llegados aquí, todos aquellos que hemos meditado con Descartes estamos tan ciertos de la existencia de Dios como lo estamos de la propia desde que hemos arribado al *cogito*: <<yo soy, yo existo>>, <<existe Dios>>; así se expresa ahora cada uno de nosotros con plena convicción. Los caminos que hemos seguido hasta aquí son tan claros y distintos, tan seguros, que no podemos abrigar la menor duda al respecto.

No podemos ignorar, con todo, el hecho a primera vista desconcertante de que entre la mayoría de los hombres cultos se considere hoy la falsedad de todas las pruebas de la existencia de Dios como algo definitivamente resuelto, consabido. Existe el acuerdo casi general de que en la *Crítica de la razón pura* Kant ha dicho la última palabra sobre el asunto: sus objeciones <<son absolutamente certeras>> (153), declara Cassirer a principios de siglo (1906); <<desde Kant consta para todo pensador sincero --afirma Jaspers una generación después (1948)-- que tales pruebas son imposibles>> (154); el argumento ontológico, escribe Hans Küng no hace mucho (1978), <<es un procedimiento que hoy apenas puede convencer a nadie>> (155).

Se nos impone, como en el caso del *cogito*, la necesidad de responder a las objeciones que Kant y otros pensadores oponen a esta nuestra segunda verdad fundamental; y también es necesario, como entonces lo hicimos, dar cuenta del por qué una verdad tan clara y distinta, tan firme, escapa al dominio incluso de los pensadores más eminentes.

Las objeciones, que como en el caso del *cogito* han sido previstas y respondidas de antemano por el propio Descartes, sólo se pueden oponer, o bien a la idea misma de Dios, o bien a lo que permite el paso de ésta a la realidad: la noción de causa en que se fundan los dos primeros argumentos, y la existencia necesaria o "esencial" de que parte el tercero. Atengámonos aquí a este orden natural.

Respecto a la idea, desde luego, y aunque esto no tenga la suficiente seriedad como para que Descartes haya considerado necesario tratarlo en las *Meditaciones*, lo primero que se puede objetar es que no haya tal: <<es que no tenéis la idea de Dios, como tampoco la de un número o una línea infinitos>> (156), alega Mersenne; de El <<no



tenemos ninguna imagen, o sea, ninguna idea>> (157), *secunda* Hobbes; <<del infinito -- insiste Gassendi-- sólo pronunciais el nombre, porque no es posible percibir lo que está más allá de toda percepción>> (158).

Gassendi, Hobbes, y al parecer también Mersenne, sólo pueden alegar esto porque confunden la idea con la imagen, la intelección con la imaginación (ingenuidad en la que sólo puede incurrir aquel que no haya entendido una sola palabra de las *Meditaciones*). Sin embargo, y aunque quienes así piensan no se den clara cuenta de ello, no cabe duda de que para negar que se pueda concebir (imaginar) el infinito, hay que concebirlo necesariamente. Cuando afirman no tener la idea de Dios, si entienden lo que dicen, es decir, si sus palabras no son sólo sonidos sino además expresión de pensamientos, tienen necesariamente tal idea (aunque, en efecto, no puedan tener la imagen), <<niegan la palabra y afirman la cosa>> (159), puede decir Descartes devolviéndoles el reproche.

Leibniz, quien sin duda ha penetrado en el pensamiento cartesiano más profundamente que los anteriores, alega con todo que, para demostrar que Dios, a quien sugiere llamar "el Ente necesario", existe necesariamente, debe demostrarse antes que es posible, es decir, que su esencia no implica ninguna contradicción (160). Tal objeción no puede menos que parecernos absurda y ociosa. Es cierto sin duda que para que algo sea necesario tiene también que ser posible pero, ¿quién no ve que cuando hemos demostrado la necesidad de este algo hemos demostrado ya implícitamente su posibilidad? ¿Quién puede dudar de que lo (que es) necesario sea posible? ¿Qué contradicción puede haber, en suma, en una idea tan clara y distintamente concebida como la de Dios?

<<De una definición --alega Leibniz-- no puede inferirse con seguridad nada acerca de lo definido, mientras no esté claro que la definición expresa algo posible>> (161). De lo contrario, aclara, al definir a un animal cualquiera como "el animal absolutamente necesario" (162) no tendríamos más remedio que concluir la realidad de semejante absurdo. Su sutil objeción, pues, más que contra el argumento propiamente dicho se dirige contra la idea, punto de partida de éste, y no es otra que la que Descartes ha previsto y refutado ya en la "Meditación quinta" (163). No es que hayamos supuesto, aclara Descartes, que la existencia forma parte de la esencia de Dios como podríamos suponer que todas las figuras de cuatro lados se puedan inscribir en el círculo; la idea de Dios se me impone ella misma y sus atributos son intuitivos y no supuestos por mí. Es cierto, pues, como alega Leibniz, que no basta con la definición, que hay que probar la posibilidad o no contradicción de lo definido y que sólo entonces podemos inferir algo a partir de su esencia, pero dicha posibilidad o no contradicción queda probada, sin duda, en el momento en que una esencia se nos impone con toda claridad y distinción: tal es el caso de la idea de Dios.

Quien entiende lo que dice cuando habla de Dios, pues, tiene necesariamente tal idea --todos la tenemos-- y quien atiende suficientemente a ella sabe con toda certeza que Dios es, no solamente posible, sino también absolutamente necesario.

Y no es cierto, como también alega Leibniz, que quien habla del "movimiento más rápido de todos" (164) entienda lo que dice y sin embargo se equivoque y no tenga la idea de aquello que "entiende" (¿cómo puede entender algo si no tiene su idea?) y esto no prueba absolutamente nada contra ninguna de las demostraciones de la existencia de Dios. Como el propio Leibniz aclara enseguida y como sabe cualquiera que haya meditado con Descartes, lo que tenemos en este caso (y también en el de la suposición de que todos los

cuadriláteros se inscriben en el círculo) es una concepción oscura y confusa. Quien dice esto entendi desde luego parte de lo que dice, pero con tal confusión y oscuridad que no se percata de la incompatibilidad de las esencias que une.

Oscura y confusa es también, sin duda, la manera en que conciben a Dios quienes niegan su existencia o la evidencia racional de la misma: la consideran al mismo tiempo que a múltiples prejuicios y ello les impide dar con su natural claridad y distinción. A nosotros nos basta, como acabamos de ver, con atender a nuestra propia idea de Dios para saber de cierto que, pese a Mersenne, Hobbes y Gassendi, sí se la puede concebir; y al hacerlo sabemos también, pese a las sutilezas de Leibniz, que su esencia no implica ninguna contradicción.

¿Cómo dudar, en efecto, de que podamos concebir una idea que estamos concibiendo? No es posible dudar de que se piensa lo que se piensa. Incluso si concibo una quimera, y aun suponiendo que cierto genio maligno me haya inducido a ello con el propósito de engañarme, yo estoy con todo tan cierto de que la pienso como de que al pensarla existo, aunque la realidad de semejante ser sea dudosa y hasta contradictoria.

No cabe duda, pues, de que tenemos la idea de Dios y de que captamos su esencia. Se nos puede objetar aún, no obstante (aunque ello implique ignorar lo que acabamos de decir respecto a su claridad y distinción) que, como lo indica la negatividad del nombre "in-finito", la esencia de éste no sea sino la negación de lo finito y, por lo tanto, materialmente falsa: <<sólo concebís el infinito --alega Gassendi-- por la negación de lo finito>> (165).

Previendo esta objeción, Descartes explora la falsedad material de las ideas en la "Meditación tercera" (166); es posible, advierte ahí, que haya ideas que nos representen como algo lo que no es nada, como lo haría nuestra idea del frío si en realidad el frío no fuese sino la ausencia de calor. En tal caso, ciertamente tendríamos la idea del frío y captaríamos su esencia, pero ésta sería con todo una falsa esencia y el asentir a ella nos llevaría al error.

Pero, como advierte Descartes en seguida, este problema sólo se nos presenta frente a ideas tan oscuras y confusas como las del frío o el calor, y nosotros hemos logrado concebir la idea de Dios con toda claridad y distinción. La supuesta negatividad del in-finito, por otro lado, no se funda sino en la imperfección del lenguaje, forjado por el vulgo y no por los filósofos (el lenguaje lleva implícito en sus formas el falso prejuicio de que lo primario es lo sensible y no lo inteligible). La idea expresada por esta palabra negativa, con todo, no sólo es positiva sino que, además, es la absolutamente positiva, está en nosotros, observa Descartes, incluso como condición de posibilidad de toda otra idea:

<<La noción que tengo del *infinito* --dice en una carta a Clerselier-- está en mí antes que la de lo *finito*, puesto que con sólo concebir el *ser* o *lo que es*, sin pensar si es finito o infinito, lo que concibo es el *ser infinito*; pero para que pueda concebir un *ser finito* se requiere que saque algo de esta noción general del ser, la que, por consiguiente, debe precederlo>> (167).

La idea de Dios, pues, es anterior incluso al mismísimo *cogito*. Si cuando pensamos en nosotros mismos nos pensamos como finitos e imperfectos, es porque implícitamente nos comparamos con El. Su idea está en nosotros como el sello del artifice en su obra y, observa Descartes:

<<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 haya 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>> (168).

Una vez que hemos alcanzado una intuición clara y distinta de nosotros mismos, pues, sólo hay que profundizar en la misma para descubrir, tras ella y como su condición de posibilidad, a la idea de Dios, del ser perfecto e infinito frente al cual advertimos que nosotros no somos ni lo uno ni lo otro. <<En el fondo --concluye Martínez de Marañón-- existe sólo la intuición de la cogitatio que, profundizando en sí misma, llega a un contacto con el Infinito, como su propio subsuelo vital>> (169). Nuestra idea de Dios, pues, posee también la inobjetividad del *cogito* y es, como éste, una evidencia privilegiada.

Es completamente absurdo, por ende, alegar que no tenemos tal idea; no es ésta un supuesto o una mera definición arbitraria sino una idea clara y distintamente concebida, intuida; tampoco es materialmente falsa o negativa, es la idea más verdadera y positiva que puede haber.

Veamos ahora las críticas a la noción de causa, núcleo de los dos primeros argumentos con los que Descartes demuestra la existencia de Dios. Nos dice esta noción absolutamente clara, veamos, que <<debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto>> (170). No hay en nosotros, hemos observado en seguida, tanta realidad formal como para producir la realidad objetiva que hay en nuestra idea de Dios, luego ésta debe tener por causa algo distinto de nosotros en lo que haya tanta o más realidad que en ella misma; sólo Dios cumple este requisito y, por lo tanto, existe Dios. Más adelante, fundados en este mismo principio, hemos vuelto a demostrar que Dios existe puesto que existimos nosotros que tenemos su idea y sólo El puede ser nuestra causa eficiente y total.

Frente a esto Mersenne objeta que, además de que la idea de Dios la hemos tomado de la tradición y no de nosotros mismos, si se dan casos en los que el efecto tiene más realidad que la causa, como sucede con las moscas que, poseyendo la vida, son causadas por el sol, la lluvia y la tierra que no la poseen (171).

No es difícil responder a estas objeciones; basta aclarar, con Descartes (172), que aun si fuera cierto (a estas alturas nosotros estamos completamente seguros de que no lo es (173)) que debemos nuestra idea de Dios principalmente a la tradición y no a una noción innata, la tradición debería con todo haberla tomado de Dios mismo en algún momento y, por lo tanto, Dios seguiría siendo la causa absolutamente necesaria de la presencia de su idea en nosotros. Y en cuanto a las moscas, sólo hay que aclarar que el principio en cuestión habla de causa eficiente y *total* y que, por el mismo principio, resulta obvio que sol, lluvia y tierra no son en este caso causas totales (174).

El tomista Johan de Kater (Caterus), autor de las "Primeras objeciones", aun cuando acepta la segunda demostración porque piensa que puede reducirse a la "vía de la causalidad de la causa eficiente" (175) de Santo Tomás, rechaza la primera y lo propiamente cartesiano de esta segunda porque piensa que una idea no necesita de ninguna causa; no concibe cómo pueda requerir de ésta lo que para él es <<mera denominación y pura nada>> (176) y no ser en acto, realidad extramental.

No obstante, hemos de advertir con Descartes, aunque una idea no sea real en el mismo sentido que lo representado por ella, desde luego <<no es una pura nada>> (177) y, por ende, puesto que es y no es por sí ni por la nada, debe tener alguna causa.

Pero la objeción más frecuente en los lectores que se han tomado en serio la empresa cartesiana, aunque sin seguirla con la suficiente atención y profundidad, es aquella que, afectada por la inercia de la duda, no percibe el límite de la misma y quiere dudar aun de lo indubitabile. Lo mismo que hay quienes rechazan la *cogito*, los hay que no aceptan la noción absolutamente simple, clara y distinta de la causalidad porque, como Cassirer, piensan que <<no pasa de ser una afirmación puramente dogmática, un prejuicio que la duda metódica no ha podido desarraigar>> (178).

Lo mismo que respecto al *cogito*, en este caso sólo podemos, por un lado, apelar a la intuición de cada uno y, por el otro, señalar el carácter puramente formal, abstracto de semejante objeción. Así como para dudar del *cogito* hay que dejar de atender a él, para dudar de que a todo efecto le corresponde una causa y de que en ésta debe haber al menos tanta realidad como en aquél, es menester no pensar en ello con la suficiente atención. Quien ha decidido de antemano que tal principio es falso o dudoso, ya sea movido por una excesiva desconfianza escéptica o por una opinión preconcebida que se le opone --un dogma escéptico--, encontrará desde luego un tanto opacada su evidencia; pero quien quiera juzgar sobre el asunto serenamente y por sí mismo, sin pre-juzgar, encontrará que la verdad de este principio es trascendentalmente clara, que se impone por sí misma, que en sí misma es indubitabile.

Las dos primeras pruebas de la existencia de Dios, fundadas en este principio, son pues tan válidas como él; quien, concibiendo al mismo tiempo su idea de Dios y su noción de causa, sea capaz de abrirse desprejuiciadamente a su evidencia, sabrá con toda certeza (como Descartes, como nosotros) que Dios existe.

En cuanto a la tercera prueba, el célebre argumento ontológico, no podemos dejar de observar que, puesto que es independiente de las anteriores (179) y del principio de causalidad, debería ser aceptada incluso por aquellos que rechazan la absoluta apodicticidad de este último. Sin embargo, es hartó presumible que aquello que les opaca y les hace oponerse a una evidencia, les hará asumir la misma actitud frente a la otra. De hecho la oposición frente al argumento ontológico es mucho más amplia que la oposición al principio de causalidad, y ésta última bien puede considerarse como el correlato necesario de la radicalización de la anterior; no de balde hemos citado para ejemplificarla las palabras de un seguidor de Kant (180).

El argumento ontológico, que para ser estrictos no es argumento sino intuición (181), consiste básicamente en abrirse a la evidencia de que la existencia es esencial --necesaria-- en el caso de Dios. Ha sido puesto por Descartes, con clara intención pedagógica, en la siguiente forma silogística:

<<Puede afirmarse verdaderamente de una cosa aquello que, con claridad y distinción, concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe>> (182).

A nadie se le puede escapar, después de esto, que pensar a Dios como inexistente es una aberrante contradicción. Se alegrará con todo que el paso de una existencia pensada

a una existencia real es un salto injustificado. Desde el "león existente" de Caterus, el "ángel" de Mersenne y el "pegaso perfecto" de Gassendi (183) --resurgimiento un tanto variado de las "islas afortunadas" de Gaunilon (184)-- hasta el "animal absolutamente necesario" (185) de Leibniz y los "cien thalers" de Kant (186), se querrá mostrar la ilegitimidad de dicho paso equiparándolo, ilegitimamente desde luego, con casos patentemente absurdos. No obstante, como suele decir Descartes a sus objetantes, dichos ataques no harán otra cosa que mostrar mejor la singularidad y la patencia del caso en cuestión, pues mientras en todos ellos, por más que se recurra a fórmulas que digan perfección y necesidad, la relación entre esencia y existencia es sólo contingente o posible y en algunos hasta contradictoria o imposible, en el caso de Dios se trata de una relación de absoluta y patente necesidad; aquí la existencia es parte íntima de la esencia y no un mero agregado como en el compuesto "león existente" o en la mera definición verbal "animal absolutamente necesario" que, en rigor, ni siquiera es concebible como tal.

No se pasa de la existencia pensada a la existencia real, pues, sino cuando este paso se impone como absolutamente necesario, y esto sólo sucede en el caso de Dios. De la misma manera que al pensar en un triángulo tengo que atribuirle tres ángulos, al pensar en Dios tengo que atribuirle la existencia.

<<Pero la necesidad incondicionada de los juicios --alegará todavía Kant con todo el peso de su autoridad y, más aún, con el apoyo del general escepticismo y la costumbre-- no es una necesidad absoluta de las cosas>> (187). Instituyendo una brecha infranqueable entre nuestro pensamiento y la realidad en sí, Kant hará suya y radicalizará (o, mejor dicho, generalizará) la objeción que el propio Descartes se hacía en la "Meditación quinta"; al parecer, observaba ahí Descartes, <<de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas>> (188).

Como es sabido, Kant profesa una suerte de escepticismo mitigado o parcial para el que la objetividad es intersubjetividad y la naturaleza un conjunto de "fenómenos" formados a partir de complicados procesos de síntesis en los que, para poder percibirlos, adecuamos la realidad a nuestras formas puras a priori del entendimiento y la sensibilidad. La realidad en sí, el nóumeno, piensa Kant, en cuanto tal nos es inaccesible. Nuestro conocimiento, piensa, es inevitablemente mediado por nuestras estructuras mentales y éstas últimas, afirma, sólo adquieren contenido y relativa validez a través de la experiencia sensible que es, sostiene, la única modalidad de intuición posible para nosotros.

Generalizando demasiado pronto su modelo de experiencia, la referente a los objetos sensibles, niega el carácter de intuición, ilegitimamente desde nuestra perspectiva, a lo que él llama "formas" del fenómeno y nosotros ideas claras y distintas (189). Asumiendo el carácter mediato de todo conocimiento como dado de antemano, se exime de la empresa cartesiana (duda metódica-*cogito*-existencia de Dios-recuperación del mundo) y del encuentro que ésta implica de los límites de esa ilegítima generalización y de las intuiciones inmediatas (la del propio yo y la de la idea de Dios y su existencia necesaria) que la rebasan.

A partir de estos presupuestos, que nosotros desde luego no podemos compartir, le es imposible aceptar precisamente que se dé una experiencia que, por su inmediatez, supere la mediación de esa brecha que previamente ha generalizado a toda experiencia posible. Aquí está, alegaría Descartes, y no en el argumento ontológico, como se ha

dicho, la imposición de los resultados del pensamiento a la realidad, el sofisma. Con el argumento ontológico, en cambio, la existencia de Dios se nos impone inmediata y apodíctica, necesariamente.

<<Y no se trata --advirtió Descartes-- de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma --a saber, de la existencia de Dios-- la que determina a mi pensamiento para que piense eso>> (190).

El pensamiento no es libre, en efecto, de pensar una montaña sin valle, o un triángulo rectilíneo cuyos ángulos internos no sumen dos rectos, o un Dios sin existencia. En cada caso la esencia del ente en cuestión se impone ella misma con toda claridad y distinción, con toda evidencia.

La comparación, alegará Gassendi en seguida, <<no parece ser justa ni exacta>> (191); no aceptará este pensador que, cuando se trata de comparar esencia con esencia y propiedad con propiedad, se termine comparando, no existencia con existencia, sino existencia con propiedad. La existencia, sentenciará finalmente, <<no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones>> (192). No es distinto lo que quiere decir Kant cuando, en aquella famosa sección de la *Critica de la razón pura* que según se presume ha superado definitivamente el argumento ontológico, afirma que <<ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de alguna cosa que puede unirse al concepto de una cosa>> (193), sino más bien la posición de la cosa. Por lo mismo, como atinadamente observan Octave Hamelin y Joaquín Xirau (194), la respuesta que da Descartes al primero es igualmente válida en el caso del segundo:

<<No veo en este punto --observa Descartes un poco impacientado-- a qué género de cosas pretendéis que pertenezca la existencia, ni por qué no puede ser llamada una propiedad, como la omnipotencia, entendiendo por propiedad --como aquí se hace-- todo lo que puede ser atribuido a una cosa. Más aún, la existencia necesaria es en Dios una propiedad, tomando esta palabra en su sentido más estricto, pues a El solo le conviene, y sólo en El forma parte de la esencia>> (195).

Ni para Gassendi ni para Kant puede haber existencia constatable de otro modo que como se da en los entes que son objeto de la sensación; de ahí que no puedan aceptar, de principio, la demostración de la existencia de algo que, como Dios --es decir, el Infinito--, se sitúa por su propia naturaleza muy por encima del ámbito al que han restringido su concepto de existencia. ¿Pero con qué derecho instituyen y absolutizan semejante restricción? El considerar la separación entre esencia y existencia como un principio universal que, lo mismo que al resto de los entes, debe aplicarse también a Dios, ¿no es imponer a la realidad una necesidad que, por otra parte, ni siquiera puede legitimarse en el terreno mismo del pensamiento? Olvidan que en ningún momento se ha pretendido concluir del argumento ontológico una "existencia" en ese sentido restringido que dan al término y, en todo caso, como se es libre de dar a los propios términos el sentido que según la postura de cada uno convenga, nosotros podríamos decir de todos modos, adecuándonos como Joaquín Xirau a su manera de hablar, que <<aunque Dios no "exista" su "realidad" independiente puede ser indubitable>> (196) y es incluso más real que la de todo cuanto sólo existe.

Las objeciones de Kant, pues, pese al acuerdo casi general del que hablábamos atrás, no sólo no pueden, como alega un tanto tímida o prudentemente si se quiere el

mismo Xirau (197), considerarse como definitivas, sino que más bien deben rechazarse definitivamente. Como hemos visto, el autor de la *Crítica de la razón pura* se funda en una generalización ilegítima mediante la cual pretende negar al entendimiento humano, de entrada, *a priori* digamos, la posibilidad de cualquier intuición que no sea la sensible en la que, desde luego, la existencia es algo separado de la esencia y sólo se constata cómo unido a ella en la sensación (198). De este modo el conocimiento se le ofrece como inevitablemente mediado y no es capaz de encontrar la manera de salvar la brecha que en consecuencia se abre entre el entendimiento y la realidad en sí. El *cogito* y la idea de Dios, con todo, nos son mostrados por la empresa cartesiana como intuiciones de un tipo totalmente distinto y mucho más perfecto que las sensibles, y ajenas además a todo tipo de brecha o mediación.

No es legítimo, pues, rechazar el argumento ontológico sólo porque no se ajusta a las formas de experiencia a que nos restringen el uso y la costumbre. Como atinadamente observa Martínez Marañón:

<<La realidad existencial, la positividad y la immanencia-trascendencia radical del Infinito respecto a la cogitatio, determinadas por Descartes, exigen como modo de aprehensión de este Infinito una intuición de carácter peculiar y único. Muchas falsas interpretaciones del cartesianismo --concluye-- se deben a concebir la intuición finito-infinito según el modelo de otras intuiciones>> (199).

No hay razón alguna que nos impida, pues, afirmar con toda certeza y convicción que Dios existe. Las pruebas que hemos tomado de Descartes, como acabamos de ver, son completamente sólidas, legítimas. ¿Por qué entonces, se nos preguntará ahora, no son tales pruebas universalmente aceptadas y si más bien, como nosotros mismos hemos reconocido, casi universalmente rechazadas?

Tanto Küng como Jaspers (200) se niegan a aceptarlas en su calidad de pruebas alegando que no son certezas imperiosas como el teorema de Pitágoras o el movimiento de la tierra alrededor del sol que, afirman, a diferencia de éstas sí constriñen, obligan a la razón a que acepte su verdad. Mientras que la mayoría de los hombres cultos niegan hoy la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, podrían agregar, casi toda persona medianamente educada, por el contrario, está hoy convencida de que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es equivalente a la suma de los cuadrados de los catetos, y también de que la tierra gira alrededor del sol.

Cierto, pero hay que precisar ahora que, en rigor, ni la geometría ni la astronomía ni ninguna otra ciencia pueden jactarse de poseer verdaderas y sólidas demostraciones, a no ser que algo garantice la racionalidad de lo real y la confiabilidad de la memoria humana, único nexos entre la conclusión y los principios de que ésta parte, que no se ven sino que sólo se recuerda haber visto con claridad y distinción. Sin una demostración cierta y segura de la existencia de Dios, pues, no habrá manera de superar del todo el último grado de la duda metódica.

El científico ateo, en consecuencia, no posee conocimientos sino más bien, en el mejor de los casos, opiniones verdaderas (201). Incluso el hombre de ciencia que, como en el caso de Jaspers o Küng, cree y confía en Dios aunque no conozca con toda certeza que existe, tendrá sólo opiniones o, si se quiere, creencias verdaderas, pero no sólidos y verdaderos conocimientos.

El teorema de Pitágoras y el movimiento de la tierra, pues, no son en estos hombres verdaderas demostraciones, y mucho menos lo son en todas esas personas medianamente educadas que aceptan su verdad pero serían incapaces de dar una satisfactoria justificación de la misma.

Que la tierra gira alrededor del sol no puede ser más cierto que la existencia de Dios, y su casi universal aceptación no es ni prueba ni consecuencia necesaria de su verdad. (¿Acaso no fue universalmente aceptado durante miles y miles de años que la tierra reposaba en el centro del universo y todo lo demás giraba en torno a ella?). Es verdad que al imponer esta creencia la ciencia triunfa sobre el sentido común, y aun sobre la tenaz oposición de la opinión contraria, profundamente arraigada en el espíritu y las instituciones humanas anteriores al advenimiento de la ciencia moderna, pero también lo es que tal triunfo sólo se da en el momento en que esta verdad, en un principio crucial y por lo mismo honda y violentamente debatida, se convierte en una verdad completamente trivial.

Cuando los físicos nos dicen hoy que la luz viaja a una velocidad de trescientos mil kilómetros por segundo, nosotros (los que no somos físicos) no tenemos ningún inconveniente en aceptar su opinión como verdadera porque en nada o en casi nada nos afecta; cuando un filósofo nos dice, en cambio, que se puede demostrar la existencia de Dios, nuestra actitud es completamente distinta porque se trata de algo que afecta profundamente nuestras vidas. En el primer caso, abandonamos el asunto a la competencia de los especialistas, en el segundo no podemos dejar de involucrarnos.

Ahora bien, así como los sentidos habían llenado al hombre premoderno de prejuicios que le hacían sumamente difícil aceptar el movimiento de la tierra, los mismos sentidos --por no hablar del ambiente antimetafísico en que hoy nos movemos-- siguen provocando en el hombre moderno prejuicios que le impiden aceptar que sea posible alguna demostración racional de la existencia de Dios, y no cabe esperar, desde luego, que en algún momento pase ésta a ser una verdad trivial e indiferente a su resistencia.

Además, como observaba Descartes en la carta "A los señores decano y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París", mientras que frente a la geometría (cabe decir ahora: mientras que frente a la ciencia) se suele pecar aceptando demostraciones falsas aunque no se las entienda, porque no se quiere dar la impresión de no comprenderlas y porque se confía en que no se las consideraría verdaderas si no estuvieran sólida y rigurosamente fundadas, en y frente a la filosofía, al contrario, se da por supuesto que todo es problemático y se ataca incluso a las verdades más patentes, a pesar de que no se las entienda.

Y sin embargo, advierte Descartes ahí mismo, si algunas demostraciones de la geometría son tan complicadas que apenas unos cuantos hombres son capaces de comprenderlas, como <<hay menos personas en el mundo aptas para las especulaciones metafísicas, que para las de la geometría>> (202), es bastante presumible que muy pero muy pocos lograrán comprender las más importantes demostraciones de la filosofía, en cuyo centro, desde luego, se encuentran precisamente las de la existencia de Dios.

Y no es que en la geometría --o en la física contemporánea si se quiere, pensemos en la teoría de la relatividad-- no se puedan dar demostraciones más complejas e intrincadas que en la metafísica. La mayor dificultad de las referentes a esta última estriba más bien en la pureza intelectual a que hay que elevarnos para acceder a ellas. Si para



comprender la demostración einsteiniana de que la energía equivale al producto de la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz es necesario mantener una atención sumamente prolongada y atenta, para precatarse de la absoluta solidez y apodicticidad de las pruebas cartesianas de la existencia de Dios es preciso, además, haber experimentado con toda profundidad y seriedad la catarsis que es la duda metódica.

No es fácil, desde luego, apartarnos de la consideración de las cosas sensibles y de las opiniones a que durante tanto tiempo hemos dado crédito; es más cómodo y parece más seguro, además, adherirse a las creencias que gozan de prestigio y autoridad entre la mayoría, que preocuparse por aquellas que sólo defienden unos cuantos e incómodos solitarios. Mas la diosa verdad, hay que recordarlo, sólo se muestra a aquellos que logran elevarse por encima del *trillado sendero de los hombres*.

Así, lo mismo que en el caso del *cogito*, para que la evidencia de las demostraciones de la existencia de Dios actúe sobre nosotros es preciso que nos elevemos y nos abramos a ella; cuando logremos considerarla atenta y desprejuiciadamente, sin desviar la mirada, entonces quedaremos por completo persuadidos de su absoluta verdad.

Desafortunadamente, el camino hacia esta evidencia no sólo es poco transitado sino también muy propicio a los extravíos. Al igual que el *cogito*, nuestra intuición de Dios está implícita siempre en todas nuestras intuiciones; sin embargo, además de que, lo mismo que a éste, nos la opaca el atender principalmente a las cosas del mundo, es posible y muy frecuente que, como también sucede en el caso del *cogito*, el atender más bien a su inadecuación que a su apodicticidad nos lleve a desesperar, a "desengañarnos" y a considerar intransitable e inútil tal camino. La idea de Dios, ciertamente, es la más inadecuada de nuestras ideas.

Se cree así que, puesto que no podemos *comprender* a Dios, es imposible que sepamos con toda certeza que existe. Caterus recuerda, contra las demostraciones de Descartes, que <<lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido>> (203), y Gassendi alega que, estando Dios <<infinitamente por encima de toda comprensión>> (204), no podemos tener una idea que nos lo represente tal cual es y, por ende, es imposible demostrar racionalmente su existencia.

Aunque, quien ha seguido con toda atención y entrega las meditaciones cartesianas, al despojarse de todos sus prejuicios y ponerse frente a su idea del ser perfecto e infinito sea capaz de asimilar las pruebas de la existencia de Dios, y esté además en óptimas condiciones para darse cuenta de que no necesitamos *comprender* (conocer adecuadamente, "abarcarse", "abrazarse") a Dios para *entenderlo* (conocerlo con evidencia indubitable o apodicticidad, "tocarlo") y saber con seguridad que existe y es bueno y veraz, y que posee, en suma, todas las perfecciones que podamos pensar y más (205), quienes no han logrado alcanzar esta perspectiva, al contrario, no sólo no dispondrán de la claridad de pensamiento necesaria para adherirse a sus resultados, sino que además se verán envueltos, como acabamos de ver, por la posibilidad de confundir y extraviar el camino.

Que las pruebas de la existencia de Dios no sean universalmente aceptadas, pues, no sólo no contradice su naturaleza de verdaderas y sólidas demostraciones, sino que incluso es completamente compatible con este carácter y aun perfectamente previsible una vez que hemos considerado aquello que aparta de su recta comprensión a la mayoría de los hombres. <<Por mucha certeza y evidencia que yo encuentre en mis razones --advertía

el propio Descartes en la carta a los doctores de la Sorbona, por cierto publicada nada menos que a la entrada de las *Meditaciones*—, no puedo persuadirme de que todo el mundo sea capaz de entenderlas>> (206).

Accesibles a muy pocos y del interés de todos, las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, en sí mismas <<evidentísimas y certísimas>> (207), resultan en la práctica de una muy difícil y poco probable posibilidad de comunicación. A ello se debe la a primera vista paradójica actitud que asume Descartes al pedir a la Sorbona que apoye con su autoridad precisamente las meditaciones en que el principio de autoridad es radical y rigurosamente superado (208).

Las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, según la clasificación dada por Descartes en la carta a Picot que sirve de prefacio a la edición francesa de los *Principios* (209), son un conocimiento de quinto grado, el único propiamente filosófico o, mejor dicho, científico porque los conocimientos del quinto grado no son sólo filosofía sino verdadera y sólida sabiduría. La discusión en torno a ellas, sin embargo, no se da en este quinto (para todo aquel que haya alcanzado el quinto grado son absolutamente evidentes e indiscutibles) sino en el cuarto grado, es decir, no en el nivel del conocimiento claro y distinto sino en el de la opinión y la autoridad, no en el nivel al que sólo tienen acceso aquellos pocos que han logrado superar sus prejuicios y abrirse a la evidencia de los principios de la filosofía, sino en aquel en que se ubican todos aquellos que no han sido capaces de esto y, por ende, no pueden comprender tales demostraciones.

En el quinto grado, sobra decirlo, el apoyo de la Sorbona o de cualquier otra autoridad está de más, no es necesario porque en éste la verdad es prueba de sí misma. En el cuarto grado, sin embargo, la verdad no se presenta como tal sino sólo en calidad de opinión, y toda opinión requiere de algo que la justifique, requiere del apoyo de una autoridad. Lo mismo que los no versados en física aceptamos que la luz viaja a trescientos mil kilómetros por segundo o que la energía es igual al producto de la masa por el cuadrado de esta velocidad en virtud de que el grueso de la comunidad científica respalda y sostiene estas dos opiniones, aquellos que no pueden comprender las demostraciones de la existencia de Dios con un conocimiento de quinto grado necesitan la garantía de una autoridad que les permita confiar en su validez.

Es aquí donde hay que dar la razón a Jaspers y a Küng: las demostraciones de la existencia de Dios, en efecto, no han podido conquistar el casi universal asentimiento que, entre los hombres cultos (aquellos que poseen una gran erudición, es decir, un gran caudal de conocimientos de cuarto grado) y aun entre los hombres medianamente educados (cuyos conocimientos, aunque menos abundantes y completos, también alcanzan este cuarto grado) se concede hoy a la opinión de que la tierra gira alrededor del sol y de que la luna tiene un reverso. Mas aún, hay que coincidir también con ellos admitiendo que su triunfo en este nivel es bastante menos que probable y, en última instancia, tampoco resulta deseable (Jaspers observa que <<un Dios demostrado no es un Dios>> (210) y nosotros hemos señalado que cuando una verdad se impone sin resistencia entre el común de los hombres corre el riesgo de volverse trivial), pero no sin señalar al mismo tiempo que esto se debe, no a defecto alguno en las demostraciones, sino a que, insistimos, la discusión en torno a ellas se desarrolla en otro nivel que en el que son tales (211).

Cabe señalar, además, reconciliándonos con la defensa de Joaquín Xirau que atrás calificábamos de tímida y que en realidad es una defensa de cuarto grado (212), que si

bien no es probable que algún día tales demostraciones sean universalmente aceptadas, tampoco lo es que se llegue a olvidarlas y a rechazarlas del todo; siempre habrá unos pocos (213) que como Scheller, Grundler, Serra Hunter, Xirau o Martínez de Marañón las alcancen a comprender con un conocimiento de quinto grado y defiendan su validez frente a los demás.

Por otro lado, así como, hechas las precisiones del caso, nosotros hemos dado la razón a Kūng y a Jaspers, todos aquellos pensadores profundos y sinceros que, como ellos, se ocupan del asunto, aunque no abracen nuestras conclusiones nos dan de todos modos la razón, cada uno a su manera. Aunque las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios no convencen (y, en efecto, hemos reconocido ya nosotros, no convencen a todos como conocimiento de cuarto grado), de todos modos, observa Hoffman, <<son argumentos que dan qué pensar>> (214); <<las pruebas de la existencia de Dios --afirma Kūng-- han perdido hoy mucho de su poder de persuasión, pero muy poco de su fascinación>> (215). ¿Y por qué iban a fascinar y a dar qué pensar, cabe preguntar aquí, unos meros sofismas o paralogismos que han sido ya del todo superados? ¿No será más bien que, sin darse plena cuenta de ello, estos hombres se están "asomando" a la sobrecogedora evidencia que tales pruebas tienen cuando son un conocimiento de quinto grado? En el mismo texto en que rechaza, siguiendo a Kant, que se trate de verdaderas pruebas, Jaspers confiesa que para él las demostraciones de la existencia de Dios:

<<Significan un cerciorarse de la fe en los procesos de pensamiento que, cuando aparecen originariamente, por autoconvicción se adueñan del que piensa como el suceso más profundo de la vida, y que, cuando son pensadas con comprensión, hacen posible una repetición del cerciorarse. El pensamiento como tal --concluye-- opera en el hombre una transformación. El pensamiento nos hace como videntes>> (216)

El propio Kūng, para justificar el sí a Dios frente a las opciones del ateísmo y el nihilismo que, reconoce, en sí mismas son irrefutables (no se pueden superar recurriendo sólo a *meras* argumentos, ¡cuarto grado!) sostiene que quien se abre a este sí (ya hemos dicho nosotros que abrirse a la evidencia es el requisito fundamental para acceder al conocimiento de quinto grado) descubre en el acto que ha hecho lo correcto, que no hay empate, que el sí a Dios no es, frente a las demás, una opción arbitraria o irracional, sino más bien la única verdaderamente fundada.

<<Si yo no me cierro --afirma--, sino que me abro a la realidad, no me sustraigo al fundamento, soporte y meta, últimos y primeros, de la realidad, sino que me arriesgo a basarme y confiar en ellos, descubro *no antes*, ni *tampoco después*, sino *al hacerlo*, que estoy haciendo lo correcto, en definitiva, "lo más razonable">> (217).

Si al considerar las pruebas de la existencia de Dios como conocimiento de cuarto grado y rechazarlas porque no lograban convencer a todos Kūng creyó apartarse de Descartes, al asomarse a la evidencia de las mismas, al considerarlas en su calidad de conocimiento de quinto grado, termina (¿sin advertirlo? (218)) coincidiendo totalmente con la verdadera naturaleza de las pruebas cartesianas:

<<Pues eso mismo que de *antemano* no puede probarse --reconoce--, yo lo experimento *en la ejecución misma, en el mismo acto de conocer reconociendo*: la realidad se me manifiesta así en su auténtica profundidad; su primer fundamento, su soporte más hondo,

su última meta, su origen, sentido y valor primero se me manifiestan en cuanto yo mismo me abro a ellos>> (219).

Hemos dicho ya que si no se puede demostrar racionalmente que Dios existe la razón debe claudicar, que ningún conocimiento es propiamente tal a menos que, como sostenemos con Descartes, la existencia y la veracidad divinas sean indubitables. También hemos dicho que quienes en esto se apartan de las meditaciones cartesianas, lo mismo si son ateos que si sólo creen en Dios (este último parecía ser el caso tanto de Jaspers como de Küng), no pueden poseer, en rigor, verdaderos conocimientos sino, si por fortuna dan con la verdad, tan sólo opiniones o creencias verdaderas. A pesar de que participa con profundidad de la evidencia de Dios Jaspers sólo se atreve a hablar de fe racional o filosófica (220); Küng asume en cambio el nivel del verdadero conocimiento; aunque no parezca darse cabal cuenta de ello, en el fondo admite las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, coincide con ellas en este resultado fundamental:

<<Y a la vez --dice en la conclusión del párrafo que hemos estado comentando--, dentro de toda su problematicidad, yo experimento *la racionalidad radical de mi propia razón*: la confianza radical en la razón no es, pues, irracional, sino que está racionalmente fundada. ¡La realidad primera y última, Dios, aparece así como *la garantía de la racionalidad de la razón humana!*>> (221).

Hoffman, Jaspers, Küng y seguramente muchos otros, pues, rechazan un carácter impositivo que nuestras pruebas en efecto no pueden tener (y que el propio Descartes jamás pensó que tuvieran, hemos visto que en la carta a la Sorbona reconoce lo contrario), y aceptan en mayor o menor grado, más o menos explícitamente, el carácter de autoconvicción que, en última instancia, las constituye verdaderamente como tales.

Si en la primera parte de este capítulo, digamos para concluir, hemos logrado probar la existencia de Dios con un conocimiento de quinto grado, absolutamente indubitable para nosotros, en la segunda nos parece haber logrado justificar nuestra postura frente a su (esperamos que ya no tanto) desprestigiada posición entre los conocimientos de cuarto grado.

**V. LAS POSIBILIDADES EXISTENCIALES DEL  
RACIONALISTA: LA RELIGION NATURAL**

## V.1. Método e inclinación natural: recuperación del mundo.

<<Yo soy, yo existo>>, <<existe Dios>>; he aquí el centro y la periferia de nuestro laberinto, he aquí las verdades que, indubitables, son capaces de iluminar nuestro camino y rescatarnos de la selva oscura de la mera opinión y la incertidumbre. Veamos ahora, retomando el curso de nuestras meditaciones, si en verdad existen el mundo que nos representamos y el cuerpo al que nos sentimos tan íntimamente unidos.

Cuando nos dimos cuenta de la absoluta apodicticidad de nuestra existencia, al reencontrar y reexperimentar el *cogito* cartesiano, recuperamos en el acto nuestra noción innata e indubitable de la verdad y dimos con ello un gran golpe al hipotético genio maligno que, al menos en esto, no tenía ya ninguna posibilidad de engañarnos, por más que lo hubiéramos supuesto sumamente astuto y omnipotente. Después, al percatarnos de la existencia de Dios gracias a que tenemos su idea y a que sólo El puede ser causa de ésta y de nosotros, al inspeccionar su esencia y encontramos con que en El la existencia es absolutamente necesaria lo mismo que todas las demás perfecciones que concebimos como tales, la hipótesis del genio maligno y la consecuente sospecha de estar a merced de su supremo engaño, concebidas al considerar vaga y aisladamente el atributo de la omnipotencia, se han vuelto insostenibles, contradictorias. Sólo Dios es omnipotente y la omnipotencia está acompañada en El por todas las demás perfecciones. El ser que posee la suprema potencia posee a la vez la suprema sabiduría, el supremo amor, la suprema bondad y, también, al lado de todas las perfecciones que podemos concebir y las que no, la suprema veracidad: Dios no puede querer engañarnos.

¿Por qué entonces --debemos preguntarnos ahora-- estamos tan constantemente sujetos a engaño? ¿A qué se deben tantos errores que, descubiertos, nos han llevado tan lejos por la senda de la duda? Es preciso, antes de investigar la posible existencia del mundo material, que nos libremos de este último escrúpulo, que descubramos, ahora que poseemos conocimientos verdaderos e indubitables, cuáles son las causas de nuestros errores.

En seguida advertimos que Dios nos ha dotado de dos facultades o modos de pensar de las cuales dependen todos nuestros conocimientos y en cuyo análisis debemos encontrar las causas del error: el entendimiento y la voluntad (222). El primero es sólo nuestra capacidad de percepción, por él concebimos las ideas de las cosas e incluso las imágenes del mundo sensible cuando se aplica a los sentidos o a la memoria; como ya hemos advertido antes, aquí no hay posibilidad alguna de error pues ninguna percepción es en sí misma ni falsa ni verdadera; los juicios, en cambio, al afirmar o negar algo con respecto de algo admiten esta posibilidad: juzgar es una operación de la voluntad.

¿Habrá que concluir por esto que Dios nos ha dado una voluntad falaz? De ninguna manera, Dios no pudo habernos dado una facultad que positivamente nos llevara al error pues ello implicaría cierta malignidad que, como hemos visto, es absurdo (¡e impío!) atribuirle. La voluntad por sí misma no puede ser causa del error. Más, ¿por qué yerra entonces nuestra voluntad?

Una inspección más atenta nos hace notar que, a diferencia del entendimiento, que en nosotros es débil y sumamente limitado, nuestra voluntad es en sí misma

perfecta y completa (223); lo mismo en Dios que en nosotros ésta consiste en poder afirmar o negar, hacer o no hacer, aceptar o rechazar libremente y sin coacción una cosa u otra. Ahora bien, mientras que el entendimiento es divisible en cuanto a su amplitud y por ello podemos tener un entendimiento finito, la voluntad es por su propia naturaleza indivisible y no podemos tenerla de otra manera que entera y completa. Poseemos, pues, una voluntad mucho más amplia que nuestro entendimiento. Veamos ahora qué consecuencias tiene este desfase y si acaso en él se originan nuestros errores.

Juzgar, hemos observado hace un momento, es una operación de la voluntad; esto, cabe apuntar ahora, si bien es perfectamente libre, no puede ser, con todo, arbitrario. Libertad no es arbitrariedad. Nuestra voluntad juzga según es iluminada por el entendimiento o, como veremos más adelante (VI.2.), por la gracia. Cuando esto último sucede, y también cuando el entendimiento nos muestra algo con toda claridad y distinción, nos sentimos fuertemente inclinados a juzgar según una y otra luz y así lo hacemos (aunque siendo libres podemos no hacerlo, ello no obsta para que siempre que estas condiciones se cumplan nuestra voluntad se incline infaliblemente en favor de la certeza absoluta que se le presenta (224)). Cuando, por el contrario, el entendimiento sólo nos ofrece representaciones vagas y confusas, nuestra voluntad experimenta frente a ellas indiferencia e indecisión, nada hay que la dirija a una parte más bien que a la otra. Con todo, puesto que es libre, no está impedida aquí para juzgar pues, como ya hemos señalado, al ser infinita se extiende más allá de nuestro entendimiento finito y puede dejarse atraer por diversas razones (la costumbre, el asentimiento general, el capricho, etc.) hacia uno u otro lado; si lo hace, empero, estará obrando, por así decirlo, a ciegas e irresponsablemente (225).

La causa de nuestros errores, pues, es la precipitación de nuestra voluntad que, siendo más amplia que el entendimiento, no se contiene dentro de sus límites y se aventura a juzgar sobre aquello que no entendemos, corriendo así el riesgo de escoger el mal por el bien y lo falso por lo verdadero (226). No se deben éstos, por ende, a ninguna acción o don positivos de Dios, sino al mal uso que nosotros hacemos de la facultad de juzgar que El nos ha otorgado.

Así pues, si bien no nos ha dado Dios un entendimiento tan amplio como nuestra voluntad --lo que no debemos reprocharle porque nada le obliga a ello y quizás la mayor perfección de todo lo creado necesite de lo contrario (227)--, no sólo no nos ha hecho de tal forma que fatalmente debamos equivocarnos, sino que ha puesto incluso a nuestro alcance, al darnos la posibilidad de comprender la naturaleza de nuestros errores, un medio seguro y eficaz de evitarlos sin que para ello sea necesario, como creímos al llegar al punto culminante de la duda, una radical y total suspensión de todo juicio.

Ahora que sabemos en qué consisten la verdad y el error, estamos ya en condiciones de elaborar un método completamente seguro gracias al cual podremos, no solamente superar los restantes grados de la duda, sino también aumentar nuestros conocimientos y adquirir la ciencia de muchas cosas útiles para la vida. La primera regla de este método, la fundamental, consistirá en no asentir sino a lo evidente que, según hemos visto, es prueba de su propia verdad; en no permitimos juzgar, es decir, inclinar positiva o negativamente nuestra voluntad, en asuntos que el

entendimiento no nos muestre clara y distintamente (228). Ahora que sabemos con toda certeza que Dios existe podremos confiar, además, no sólo en la evidencia actual sino incluso en nuestra memoria de lo evidente pues, dado que El existe y es supremamente constante y veraz, lo que antes hemos concebido como verdad eterna e independiente del tiempo (el teorema de Pitágoras, por ejemplo) no puede haber dejado de serlo mientras nos hemos ocupado en pensar otras cosas, y la facultad por medio de la cual lo recordamos tampoco puede ser falaz (229). Las siguientes reglas de nuestro método consistirán en favorecer este tipo de intuiciones y su memoria. La segunda nos prescribirá el análisis de lo complejo que, descompuesto en sus elementos simples, tendrá por fuerza que resultamos claro y distinto; la tercera regla será la del orden, el cual, al ofrecernos en síntesis el objeto complejo antes analizado, nos permitirá una concepción lo más clara y distinta que de éste se pueda tener como un todo al mismo tiempo que nos facilitará su recuerdo; la cuarta y última regla, consistente en hacer exhaustivos recuentos y revisiones, tendrá precisamente por finalidad fortalecer y ampliar nuestra memoria.

Desechada por completo la hipótesis del genio maligno y detectada con toda claridad la causa de nuestros errores, explicitado y precisado, además, el método que en cierto modo había estado guiando ya nuestras meditaciones (230) y que ahora cuenta con la garantía de la veracidad divina que lo ratifica y perfecciona, hemos alcanzado ya, no sólo un punto de apoyo sino más bien una verdadera fortaleza desde la cual emprender el camino del verdadero conocimiento. Veamos ahora si, a partir de todo esto, nos es posible descubrir algo cierto con respecto al mundo material.

La existencia de éste no es, como nuestros prejuicios nos habían hecho creer, algo evidente de por sí. Nada hay en nuestras ideas del mundo que nos permita concluir, fundándonos sólo en ellas, la existencia real de aquello que nos representan. Es posible, no obstante, que si las consideramos al mismo tiempo que a la veracidad divina su existencia llegue a resultarnos evidente como consecuencia necesaria de la misma. Muchas y muy diversas son, no obstante, nuestras representaciones del mundo; conviene pues aquí, de acuerdo a las reglas segunda y tercera de nuestro método, que las analicemos y las consideremos en riguroso orden, a fin de posibilitarnos la evidencia que, de acuerdo a nuestra primera regla, nos permita concluir con certeza que semejante mundo existe.

Consideremos nuestras impresiones de un pedazo de cera: vemos en éste su color, su figura y su magnitud sensibles, gustamos su sabor a miel, aspiramos su olor a flores, al tocarlo lo sentimos frío y algo duro pero fácilmente manejable, si lo golpeamos, además, podremos escuchar el sonido que produce. Nos sentimos naturalmente inclinados a masticarlo y a olerlo, su contacto nos es agradable y nos despierta incluso un poco de hambre. ¿Qué pasa, empero, si lo acercamos al fuego? <<Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, a penas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno>> (231). Nuestra inclinación hacia él es ahora repudio, asco, la sola idea de llevárnoslo a la boca nos produce un sentimiento de rechazo muy cercano al vómito, su contacto, antes agradable, nos provoca ahora incluso un poco de dolor. Todas nuestras sensaciones de este objeto han cambiado y sin embargo nosotros seguimos pensando que se trata del mismo trozo de cera; a



pesar de la completa transformación de las imágenes que nos provoca, nuestro entendimiento sigue percibiendo en él exactamente lo mismo: <<algo extenso, flexible y cambiante>> (232).

Nuestras percepciones del mundo, pues, se pueden clasificar fundamentalmente en dos: aquellas que sólo involucran al entendimiento y que nos resultan del todo claras y distintas, y aquellas que involucran además a un cuerpo que sentimos íntimamente ligado a nosotros (con sentidos internos y externos) y que no son del todo claras y distintas, pero que despiertan en nosotros una fuerte inclinación natural.

Atendamos por ahora sólo a las primeras. Si bien toda idea clara y distinta implica una existencia posible, lo único que esto nos permite concluir es que <<probablemente hay cuerpos>> (233) y no que se dé en efecto alguno que realmente exista. Con todo, lo que frente a una idea clara y distinta no podemos ignorar es que a ésta le corresponde una realidad objetiva por la que apunta a un ser representado, y que tal realidad requiere de una causa que contenga en sí formal o eminentemente lo en ella representado.

Cuando en el apartado IV.1 nos planteamos este problema (234), la posibilidad de ser nosotros mismos causa eminente de nuestras ideas del mundo material no pudo ser ni aceptada ni rechazada porque entonces, si bien percibíamos claramente lo que éramos, no podíamos aún determinar con certeza lo que no éramos y no podíamos saber, en rigor, si había o no algo en nosotros que pudiera causar nuestras representaciones del mundo. Esta situación ha cambiado: como ya sabemos que existe Dios y que es omnipotente, ahora nos resulta indubitable que puede producir todas las cosas que concebimos con claridad y distinción tal y como las concebimos, y nos <<basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguros de que la una es diferente de la otra>> (235). Así pues, dado que nuestra concepción de nosotros mismos es sólo la de una cosa pensante y nos resulta del todo claro y distinto que los atributos de la materia no corresponden a ésta sino a otra substancia, ya no podemos aceptar la posibilidad de ser nosotros la causa de la realidad objetiva de nuestras ideas del mundo; su naturaleza, advertimos ahora, es del todo extraña a la nuestra.

Descartada la anterior, sólo nos quedan dos posibilidades: o bien nuestras ideas de la substancia corpórea son producidas en nosotros por algo en lo que éstas se den formal y efectivamente (es decir, por una substancia corpórea que realmente exista), o bien nos son dadas por Dios mismo o alguna otra creatura más noble que las contenga eminentemente.

Pensemos ahora en la veracidad divina. Dios no nos ha dado ninguna facultad que nos pudiera permitir identificar esa causa eminente de nuestras ideas del mundo y sí, al contrario, una fortísima inclinación a creer que nos son enviadas por un mundo realmente existente. <<Mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas>> (236), que existe el mundo que nos representamos clara y distintamente.

¿Qué hay, empero, del mundo de la sensación? Es claro que Dios nos ha dado, como una especie de agregado a nuestro entendimiento, esta facultad que hay en nosotros para percibir imágenes sensibles que, si bien es un modo que depende de

nuestra facultad cognoscitiva, de ninguna manera le es esencial. ¿Tendremos que juzgar que esta facultad especial que nos relaciona con un cuerpo al que sentimos íntimamente presente nos ha sido dada con el solo fin de engañarnos? De ninguna manera, Dios --volvámoslo a decir-- no puede ser falaz. Este cuerpo al que estamos como fundidos existe y existen también los cuerpos que provocan en él la sensación. Con todo, no parece claro que tales cuerpos tengan que ser tal y como nos los representan nuestras sensaciones (237).

Consideremos ahora estas últimas, es decir, las ideas que percibimos en relación al cuerpo que sentimos como nuestro y en el que estamos como mezclados y no meramente como un piloto en su nave. A través de estos <<modos confusos de pensar>> (238) la naturaleza nos enseña a buscar el placer y a evitar el dolor, a comer cuando tenemos hambre y a beber cuando tenemos sed, a buscar el contacto de los objetos cuyo olor, sabor, sonido, vista o tacto nos son agradables y a rechazar y rehuir el de aquellos que nos son desagradables. Advertimos enseguida que se trata aquí de las "certezas prácticas" de que hablábamos al principio del apartado I.1. y que, si bien no satisfacen los requerimientos de un conocimiento especulativo, no dejan por ello de ser sumamente útiles para la vida de este compuesto de cuerpo y alma del que formamos parte. Ahora bien, dado que por naturaleza no entendemos aquí otra cosa que el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas (239), su veracidad y su bondad nos garantizan también que podemos confiar en estas inclinaciones e impulsos (salvo en casos límite que no es imposible detectar y corregir, en los que los desfases connaturales a nuestro modo de ser compuesto, finito e imperfecto, pueden también incitarnos a errar, dado que la inclinación permanece incluso cuando la transformación de ciertas circunstancias hace que lo usualmente benéfico se torne inconveniente (240)).

Debemos cuidarnos, sin embargo, de no dar un carácter especulativo a esta inclinación natural y de no confundirla con ese hábito ingenuo que nos hacía juzgar, antes de que emprendiéramos el camino de la duda y nos purificáramos de todos estos errores, que todo existía tal y como lo ven nuestros ojos y que, por lo mismo, ahí donde éstos no perciben nada, nada podía haber, y otras cosas semejantes.

Dado que estas percepciones confusas no nos pueden dar conocimientos ciertos, hay que concluir que su valor es exclusivamente práctico y que sólo al entendimiento en cuanto tal (es decir, sólo al espíritu en cuanto espíritu y no al compuesto en cuanto compuesto) le corresponde conocer la verdad acerca de las cosas (241).

En cuanto a los motivos que antes nos hicieron desconfiar del testimonio de nuestros sentidos, ahora nos damos cuenta de que sólo son casos de excepción y de que, gracias a lo que ahora sabemos, podemos corregir con nuestras demás percepciones el error a que nos induce el defecto de una de ellas y regularlas, sobre todo, mediante el ejercicio de nuestro entendimiento. Si nuestra vista ve doblado el bastón que hemos sumergido en el agua, el tacto puede confirmarnos que éste sigue tan recto como antes y, al retirarlo de ahí y volver a verlo como de costumbre, nuestro entendimiento nos permitirá juzgar que sumergirlo en ese medio ha producido en nosotros una ilusión y podremos cuidarnos gracias a ello de no volver a ser engañados de la misma forma. Tampoco se nos puede sorprender ahora, como

cuando dudábamos, con la posibilidad de que estemos dormidos pues, si bien es cierto que hay instantes durante el sueño en los que no podemos evitar el engaño, también lo es que se trata sólo de instantes fugaces y, sobre todo, que cuando estamos despiertos sabemos con certeza que lo estamos. Por más que en el sueño lleguemos a experimentar impresiones de una claridad y una viveza muy cercanas a las reales, éstas no llegan nunca a la viveza y claridad de las que experimentamos en el estado de vigilia, y tampoco se dan en el perfecto orden e ilación que acompaña a estas últimas; sólo de las cosas que nos acaecen estando despiertos guardamos una fiel memoria, sólo a éstas las enlazamos y juntamos con el curso de la vida (242).

Ni existe, pues, un genio maligno que pueda engañarnos en todo, ni las ilusiones de nuestros sentidos o nuestros sueños pueden hacernos ya sospechar del resto de nuestra experiencia. Ahora sabemos que Dios ha creado un mundo del que formamos parte en cuanto somos un compuesto de alma y cuerpo, y que las inclinaciones naturales que nos ha dado con respecto a lo que en cuanto tales nos beneficia o nos perjudica, al venimos también de su suprema bondad, son generalmente confiables. Mas no sólo hemos recuperado el mundo hacia el que antes se inclinaba nuestra creencia, ahora podemos dar a esta experiencia su recto significado (el práctico) y, además, gracias al método de conocimiento y a las ideas claras y distintas que hemos encontrado, podemos aspirar incluso a conocer la verdadera naturaleza de este mundo y a penetrar en sus más íntimos secretos.

## V.2. El método y nuestras necesidades primarias: *hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza*

### A. La dimensión práctica de la teoría y el Proyecto Moderno

Tras la tierra movediza y la arena, pues, hemos dado con la roca inamovible. Sabemos ahora que existimos y que existe Dios, y sabemos también que, siendo El absolutamente veraz y concibiéndolos nosotros con toda claridad y distinción, existen <<cuerpos extensos en longitud, anchura y profundidad, que tienen diversas figuras y se mueven de diversos modos>> (243). He aquí los principios de la filosofía. Sobre esta firme roca es posible construir el gran edificio de la ciencia verdadera, para lo cual contamos ya con el auxilio de un método de conocimiento absolutamente confiable y seguro.

A partir de estos principios y de este método, Descartes (244) desarrolla toda una física capaz de dar cuenta de fenómenos tan variados y complejos como la circulación de la sangre y el movimiento de los astros, o como la refracción de la luz y la formación de las nubes, el rayo y las tempestades (245). Pronto se da cuenta de que estos nuevos conocimientos no sólo tienen un valor especulativo, de que no sólo son valiosos por la gran satisfacción que dan a quien los posee, sino que por añadidura resultan ser sumamente útiles a la humanidad. Si la *philos-sophia* lo llevó a encontrarlos, explica en la sexta parte del *Discurso del método*, la *phil-anthropia* lo lleva a comunicar y a desarrollar el aspecto útil de estos conocimientos; advierte que:

<<conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como

conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacemos como dueños y poseedores de la naturaleza>> (246).

El conocimiento claro y distinto que nos promete nuestro método, pues, no sólo rebasa el mundo antropomórfico de nuestras representaciones sensibles por el carácter especulativo de que ellas carecen, sino también en su utilidad práctica que, según veíamos, está en sus límites sujeta a desfases y a yerros. Conocer la verdadera naturaleza de las cosas debe permitirnos superar estos desfases ampliando los límites de lo que cae bajo nuestro dominio; gracias a nuestro método de conocimiento podremos ver y aun prever más allá de donde nos lo permiten nuestros ojos. Al tesentrañar las leyes que rigen el comportamiento de la naturaleza, al penetrar, por ejemplo, en las leyes del movimiento, podremos sin duda, prevé Descartes, desarrollar toda una tecnología capaz de liberarnos de tener que pagar con un arduo trabajo los frutos de la tierra, y de permitirnos dar a nuestra vida abundancia y comodidad. Sobre todo, y esto es lo que más entusiasma a Descartes, si logramos un conocimiento exacto de la naturaleza de nuestro cuerpo y de las leyes que lo rigen podremos <<librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá de la debilidad que la vejez nos trae, si tuviéramos bastante conocimiento de sus causas>> (247).

De este modo, la ciencia que nuestro método nos promete no es sólo una gran casa que viene a substituir el viejo y derruido edificio de la opinión y de la duda que antes habitábamos, sino también, como observa Descartes en la carta a Picot, un grande y frondoso árbol que además de gozo y cobijo nos da también inúmeros frutos.

<<Así --escribe-- toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral>> (248).

Nuestra propia luz natural nos ofrece, pues, en la posibilidad de una comprensión profunda y exacta de nuestro entorno natural, la posibilidad existencial de conseguir, al menos, que nuestra vida sea más fácil y llevadera. El cultivo de la mecánica nos promete fructificar en abundancia y comodidad y el de la medicina en salud y prolongación de la vida. Más aún, el estudio y la comprensión del complejo mecanismo de nuestras pasiones nos ofrece la posibilidad de alcanzar el dominio de nosotros mismos, de adiestrar nuestro cuerpo (249) para evitar que se sobreponga a nuestra voluntad.

Impecable en las raíces y vigoroso en el tronco, Descartes avanzó incluso por las ramas del árbol de la ciencia deseoso de poder ofrecer a quienes hemos vivido después de él algunos de sus frutos. Aunque accesible a muy pocos en sus niveles más profundos, la metafísica cartesiana aportó a las generaciones siguientes la clarificación de los principios y los conceptos fundamentales que permitieron el paso de la física de la cualidad, esclava de las imágenes sensibles, a la más amplia, más sólida y, sobre todo, más práctica física de la cantidad. Los conceptos claros, distintos, simples y cuantificables de extensión, figura y movimiento, y el método de la evidencia, el análisis, el orden y los recuentos desarrollado en geometría analítica, fundaron definitivamente y dieron un impulso decisivo a la fisicamatemática. La interpretación

de la vida como automatismo, como mero mecanismo (aunque complejo), permitió extender a la medicina el rigor y las aspiraciones prácticas que la física comenzaba a realizar ya en cuanto mecánica (250); y el origen de las pasiones del alma en el mecanismo corporal dio la pauta, incluso, para el desarrollo de una especie de física o fisiología de la moral (251).

No fue posible, dada la naturaleza en extremo compleja de los problemas terminales (las ramas), y aun de la propia física (el tronco), que los resultados cartesianos tuvieran aquí la misma definitividad que los alcanzados en la metafísica (la raíz). Pese a la apodicticidad de los principios y a la confiabilidad y eficacia del método no se puede llegar a los fenómenos concretos por deducción y esto Descartes lo sabía (252). Es preciso, frente a ellos, analizar, experimentar, enfrentarse a los efectos y tratar de llegar, a partir de ellos, a sus verdaderas causas; hay que ir, escribe Descartes en la sexta parte del *Discurso del método* <<al encuentro de las causas por los efectos>> (253). Semejante camino, desde luego, no puede ser recorrido por un solo hombre; cada fenómeno particular es un verdadero complejo de interrelaciones y los fenómenos que nos ofrece la naturaleza son vastos, interminables. Ante ello Descartes decide comunicar al público sus resultados y más que ellos su empresa y sus esperanzas para que otros las hagan suyas y las lleven adelante.

<<Empezando los últimos --propone-- por donde hayan terminado sus predecesores, y juntando así las vidas y los trabajos de varios, [llegaremos] todos juntos mucho más allá de donde puede llegar uno en particular>> (254).

La posteridad cartesiana a la que llamamos Modernidad asumió definitivamente esta empresa y la colocó en el centro mismo de sus magnas aspiraciones. <<El Proyecto Moderno --escribe Antonio Marino-- está constituido por la reinterpretación operada en la concepción de teoría y praxis a partir del surgimiento de la fisicamatemática>> (255). Los fines contemplativos de la ciencia quedaron opacados frente a sus fabulosas posibilidades prácticas. Sin preocuparse demasiado por las raíces metafísicas ni tampoco por la clarificación de los fines últimos del árbol de la ciencia, la Modernidad se dedicó afanosa al cultivo de la fisicamatemática y sus diversas ramas, a cosechar con avidez sus múltiples frutos, a conquistar y a dominar la naturaleza a través de las cada vez más amplias y eficaces aplicaciones prácticas de la ciencia.

<<Aquí tiene su origen --escribe Hans Küng responsabilizando a Descartes-- la actitud espiritual del técnico puro, que no ama la naturaleza, sino que trata de dominarla con el instrumento de su razón>> (256).

## **B. *Hybris* y Modernidad**

A más de tres siglos de distancia nosotros vivimos la realización parcial, desorientada y desarraigada, de las previsiones cartesianas. Existen hoy día en efecto poderosas maquinarias que facilitan y dan extraordinaria eficiencia al trabajo humano, y también diversos artefactos que nos entretienen y nos dan comodidad; la medicina ha logrado dominar gran parte de nuestras enfermedades y es capaz ya incluso de reparar y aun reproducir algunos de nuestros órganos; la psicología médica ha encontrado, en suma, drogas capaces de liberarnos del dolor e incluso de aminorar el efecto de nuestras pasiones más intensas. Ello no parece llevarnos, con todo, al

paraíso terrenal que desde Bacon han estado soñando, cada uno a su manera, todos los partidarios del Proyecto Moderno. El Verulamio (257) pensaba que la eficiencia técnica erradicaría la lucha por la subsistencia, que se producirían alimentos y bienes en abundancia y que ya no habría, por ende, lugar alguno para la guerra, que por fin podríamos vivir felices y en paz, todos satisfechos, plenos. Ninguna tecnología es capaz, sin embargo, de superar <<la infinitud del hedonismo>> (258). Lejos de eliminar la fatal rivalidad de los hombres y los pueblos, la ciencia moderna los dotó de armas potentísimas que maximizaron el poder humano de autodestrucción y dieron un rostro inusitadamente terrible al fantasma de la guerra. A cambio del paraíso común, la tecnología produjo pronto --ciega explotación de nuestro inagotable hedonismo!-- la ilusoria y radicalmente egoísta posibilidad de que cada quien adquiriera y perfeccionara y pusiera al día y a la moda su propio paraíso particular. Hoy luchan los hombres unos contra otros para adquirir múltiples bienes y artefactos productores de placer --espejismos de felicidad-- y sin advertirlo hacen de estos objetos ídolos de los que ellos devienen esclavos, idólatras. Así son de problemáticos los fabulosos logros de la ciencia mecánica. La medicina, por su parte, aleja pero no elimina nuestra muerte, y el olvido momentáneo que nos provoca la "psicología médica" o "física de la moral" que la continúa, mediante analgésicos y calmantes, no logra liberarnos verdaderamente ni del dolor ni de la profunda problemática de la existencia.

Decía Descartes que es mejor ir despacio por el buen camino que avanzar veloces por la vía incorrecta (259). La Modernidad --ironía del destino-- que debe en gran medida a Descartes su tremenda celeridad, al ser completamente ciega e incapaz de percibir los fines de la existencia humana, se ha precipitado constantemente por caminos equivocados.

Sin fundamento y sin sentido, tiene esta Edad cada vez menos de sueño y más de pesadilla. El paraíso que decidió construir de espaldas a lo divino se le convierte en infierno (260), en laberinto, en desesperanza... Más que a Prometeo el salvador, aquel que nos muestra Esquilo fortaleciendo al hombre frente a la deidad hostil y que hemos rememorado en el Descartes que nos lleva hasta el *cogito* a través del peligroso camino de la duda y frente al gemio maligno (pues con ello logra, como el Titán, que la esperanza comience a mostrar su rostro a los inciertos "seres de un día"; el método, además, es como el fuego que el hijo de Themis roba a los dioses para dar al hombre la industria y la comodidad), muchos ven ahora en Descartes, siguiendo a Heidegger (261), a Prometeo el impío, símbolo de la *hybris* humana, del mayor de los pecados. Ingentemente heroico desde la perspectiva de Esquilo, Prometeo es para Hesíodo el insensateo que, sobrevalorando su inteligencia, se atreve a desafiar a la máxima inteligencia divina con su *arte doloso* (262), y para el Protágoras del homónimo diálogo platónico (263) el ladrón que da a los hombres el fuego y la sabiduría artística de Hefesto y Atenea, pero no es capaz de dotarlos también de la sabiduría política --don exclusivo de Zeus-- que les impida terminar en la autoaniquilación.

La ciencia moderna, con su ciego abandono en las meras posibilidades de la tecnología y con su soberbio olvido de la filosofía, la piedad y la tradición es, sin duda, este último Prometeo o, mejor, como sugiere Antonio Marino en una

profunda meditación inspirada en la inmortal obra de Sófocles (264), el Edipo que, jactándose del poder de su sagaz inteligencia, se atreve a despreciar y a ignorar las advertencias de Tiresias, representante de la tradición y el saber sobrenatural. Como Edipo, la Modernidad ha desconfiado y ha olvidado las advertencias de la tradición, y, como él, queriendo salvarse a sí misma...

Mas la ciencia moderna, aunque para el técnico puro --el verdadero representante de esto que hemos estado llamando Modernidad-- no sea otra cosa que tecnología y posibilidades de usar y dominar la naturaleza, no se limita, no puede reducirse a esto que es bien poco cuando pensamos en las verdaderas necesidades existenciales del ser humano. Las posibilidades prácticas de la ciencia no pueden opacar su verdadero significado a aquellos hombres que se le acercan con verdadera profundidad. Contra Heidegger, contra el Hans Küng que lo responsabiliza del surgimiento de esta mera tecnología superficial, y de acuerdo con el Hans Küng que en otro lugar advierte que los grandes ilustradores de la Modernidad no deben identificarse con los vicios y los reduccionismos que en ellos se han fundado (265), nosotros pensamos que Descartes no es identificable ni con el Prometeo hesiódico o protagórico ni mucho menos con Edipo rey. Aunque en su obra se puedan hallar los cimientos de la soberbia y la superficialidad modernas, ni Descartes ni su filosofía (que es lo que en última instancia más nos importa) nos llevan, si la asimilamos con rectitud y profundidad, a semejante actitud y estado.

En el primero de aquellos sueños proféticos que vinieron a Descartes la noche del diez de noviembre de 1619 (266), después de haber decidido éste dirigirse a la capilla del colegio en busca de refugio, y de volver sobre sus pasos para saludar a un conocido frente al que había pasado de largo (¡para ocuparse del hombre!), un viento fuerte lo empujó hacia la capilla y alguien le anunció que debían entregarle un melón traído de tierras extrañas. El propio Descartes interpreta, al despertar, que aquel viento era <<el Genio Maligno que trataba de arrojarlo por la fuerza a un lugar al que tenía la intención de ir voluntariamente>> (267), y que el melón significaba <<los encantos de la soledad, pero sólo aquellos que brindan las preocupaciones puramente humanas>> (268). Ambas cosas en extremo parecidas, confundibles con lo que Descartes en realidad quería y debía hacer, pero en el fondo profundamente diferentes, opuestas a su vocación, a su misión:

<<Por esto Dios no permitió que pasara más adelante y que se dejara llevar, incluso en un lugar santo, por un Espíritu que él no había enviado: aunque estuviera muy convencido de que había sido el Espíritu de Dios el que le había hecho dar los primeros pasos hacia esa iglesia>> (269).

Heidegger tiene razón, como veremos más adelante (VI.3.A.), al relacionar los resultados del pensamiento cartesiano con el "humanismo" moderno, ese impío antropocentrismo para el que el hombre es la medida y el sentido último de todas las cosas y la ciencia y la filosofía <<preocupaciones puramente humanas>>, pero se equivoca al pensar que esto es lo propio del profundo pensamiento de Descartes. La posibilidad existencial que nos ofrece el uso metódico de nuestra luz natural, dilucidada por éste, puede en efecto desembocar, y así lo ha hecho históricamente, en esa suerte de humanismo deshumanizante que Heidegger repudia con plena razón; más se le escapa a este profundo pensador el que, como revelaron a Descartes

aquellos sueños venidos de lo alto, se da aquí una ambivalencia radical. La ciencia puede, es cierto, devenir en mera tecnología, en el mero uso y abuso de la naturaleza que nos deshumaniza y nos aleja de ésta maximizando nuestra soledad, nuestra carencia, nuestra des-ligión. Pero también puede la ciencia devenir en profunda *philosophia*. Si para el mero técnico el método es el ingenuo y sobre todo prometeico y edípico (270) deseo de construir una "totalidad" artificial --un paraíso sin dioses--, para el filósofo el uso metódico de su luz natural debe ser y es un medio para acercarse a la *Totalidad* real de la que tiene una profunda nostalgia, una clave para descifrar su divino lenguaje, para captar su secreta armonía, para dialogar-comulgar con ella, para religarsele (271).

Si Descartes, como han pensado muchos (272), fuese en efecto primordialmente un físico y un visionario de la técnica, y su metafísica no fuera en verdad sino un hallazgo fortuito e irrelevante, un mero apéndice a su actividad científica; si las posibilidades existenciales que nos ofrece su pensamiento se agotaran en las meras posibilidades prácticas que la Modernidad ha desarrollado y explotado; si su ciencia, en fin, no fuera otra cosa que mera tecnología --un mero instrumento ciego y vacío--, tendríamos entonces que dar la razón a aquellos filósofos de la existencia que lo consideran un superficial (273) y juzgarlo, siguiendo a Pascal, como radicalmente <<inútil e incierto>> (274).

Su método no habría logrado otra cosa, en efecto, que ampliar las certezas meramente prácticas de que hablábamos al inicio de estas reflexiones, y aunque con ello nos hubiera fortalecido frente a nuestras necesidades inmediatas --externas, superficiales--, habría dejado irresueltas sin embargo (o incluso agravadas si, como Edipo, hubiese rechazado soberbio toda tradición) nuestras necesidades verdaderamente profundas y esenciales de auténtica certeza, de sentido, de re-ligión. Pese a la funcionalidad práctica de su método tendríamos que reprocharle entonces, como Wittgenstein a Moore --ante su falta de efectividad existencial, ante su incapacidad para reconciliarnos con la realidad--, con un <<tú no sabes nada>> (275) que implicaría un desesperado y a estas alturas tremendamente desesperado y desesperanzador <<nosotros no sabemos nada>>.

Aquí sostenemos todo lo contrario. En los capítulos que preceden nos parece haber mostrado suficientemente la hondura existencial de la vocación filosófica de Descartes y el carácter indiscutible e insuperablemente radical --metafísico-- de la misma. Las posibilidades existenciales que nos abren las meditaciones cartesianas no pueden, por ende, reducirse a la mera tecnología, a la mera eficiencia instrumental en que la Modernidad ha fincado ciegamente todas sus esperanzas. Las meditaciones cartesianas tienen que arrojar luz sobre nuestras necesidades profundas y, desde ahí, clarificar el sentido de la existencia humana en todas sus dimensiones, incluso en aquella que la Modernidad y la tecnología han privilegiado.



### V.3. El método y nuestras necesidades profundas: clarificación y búsqueda del soberano bien.

#### A. Raíz y fines

Del uso metódico de nuestra luz natural se desprende, pues, la posibilidad de enfrentar más eficientemente nuestras necesidades primarias, de lograr que, al menos, nuestra existencia sea más fácil y llevadera. Y sin embargo, veíamos en el apartado anterior, los adelantos que a este respecto ha realizado la posteridad cartesiana no parecen ser muy alentadores. Aunque la Modernidad y su ciencia tecnológica hayan realizado ya buena parte de las previsiones prácticas de la filosofía cartesiana y al parecer seguirán progresando en su paulatina conquista, ello no parece acercarnos y sí más bien alejarnos de la verdadera salvación.

La realización actual de las previsiones cartesianas, veíamos en el apartado anterior, tiene más de la *hybris* de Edipo y de Prometeo el impío que de la heroicidad del Prometeo de Esquilo y el Descartes de las *Meditaciones*. Semejante "realización", hemos dicho siguiendo a Heidegger, termina llevándonos a un mundo cada vez más deshumanizado (o cada vez más encerrado en lo meramente humano) en el que nuestra des-ligión se torna cada vez más patente y radical.

¿Implica esto que debemos desengañarnos de las posibilidades de la razón humana? ¿que no hay, a estas alturas, un camino más legítimo que el de la creciente mitología que aqueja a nuestra tiempo? ¡De ninguna manera! Preciso es que aclaremos, frente a todo esto, que no se puede hablar con pleno rigor de una realización cabal de las posibilidades de la razón humana por parte de nuestra época, y que ni siquiera es justo considerarla como una realización estricta del solo proyecto cartesiano de abundancia y comodidad, salud y prolongación de la vida, y tranquilidad o dominio de las pasiones. No se trata sólo de que aún falte mucho por lograr, sino principalmente de que lo que se ha logrado ha sido, según hemos tenido ya el cuidado de decirlo, una realización desorientada y desarraigada de los frutos del árbol de la ciencia que, para el propio Descartes, estaba sin duda orientado a fines racionales y se alimentaba de sentido a partir de raíces firmes y profundas.

Abandonada a sí misma, es cierto, la tecnología es fatalmente ciega y de consecuencias nefastas, negativas, desmesuradas... Mas esto no es imputable a la razón y sí más bien a la *sinrazón*. Es un problema muy serio --quizá el problema político más importante de nuestro tiempo-- el de equilibrar la difusión de ese saber a medias que es la tecnología con la difusión pareja de la prudencia necesaria para la moderación de su uso que evite al hombre llegar a la autoaniquilación (276). No sabemos si sea posible transmitir a las masas instruidas por la técnica la verdadera sabiduría --¡quizás sea necesario para ello que el dios envíe a su mensajero! (277)-- pero sí sostenemos que, al menos para el filósofo, para el que busca con profundidad y seriedad en su propia luz natural, las posibilidades existenciales que de ella parten no son un callejón sin salida. Volvamos a Descartes y veamos si, en efecto, su empresa espiritual es capaz de llevarnos a alguna parte.

Son muchos, veíamos en el apartado anterior y también al inicio de este trabajo, los que piensan que no es así, los que suponen que su filosofía no tiene nada que ver con

la existencia y que no es sino un apéndice circunstancial y superficial a su fisicamatemática; los que, como Jaspers, consideran que si hay que estudiarlo es sólo <<para conocer el camino que debe evitarse>> (278); los que no han notado, pese a su indiscutible carácter de agudos pensadores --¡Pascal, Heidegger, el propio Jaspers!-- la profunda radicalidad y la elevada orientación final del pensamiento cartesiano.

Semejante situación, diríase, hace bastante inverosímil lo que aquí pretendemos defender. Mas no debe serlo tanto para quien ha seguido con cuidado el curso de nuestras reflexiones. Si consideramos atentamente que, como ya hemos visto, el significado profundo de las meditaciones cartesianas sólo es accesible a quien participe de ellas en su calidad de conocimiento de quinto grado (279); si recordamos que esto sólo es posible para quienes han experimentado con pleno rigor la ascesis espiritual que es la duda metódica, y que para ello se precisa partir de un estado de profunda empatía (280); y si a todo ello agregamos, finalmente, los escrupulosos cuidados que en sus propios escritos se ha tomado Descartes para deslindar lo epistemológico de lo existencial (281), el carácter generalmente inadvertido de estas fundamentales implicaciones de su pensamiento resulta, por el contrario, bastante más que verosímil.

El filósofo enmascarado (282) oculta cuidadoso a sus lectores la dimensión existencial de su aventura epistemológica porque sabe que es profundamente peligrosa y no quiere animar a seguirle a los hombres de espíritu débil y precipitado. La moral provisional y su insistencia en circunscribir el radical recurso de la duda solamente a lo especulativo, en evitar que la incertidumbre y la irresolución afecten la vida práctica y se transformen en desesperación existencial, son muestra eminente de la ejemplar cautela con la que Descartes enfrenta y participa a sus lectores la más delicada de las empresas. La profunda radicalidad de su pensamiento --radicalidad existencial además de metafísica-- queda así en gran medida disimulada por el temor que tiene el filósofo de dañar a los demás. Lo propio sucede, aunque en sentido inverso, con su orientación final: si Descartes no ha explicitado en sus obras principales todo lo que su filosofía puede dar de sí, no se debe ello solamente al rigor de su método que le impedía adelantar resultados; sus reservas se deben también, en buena medida, al justificado temor que el filósofo tenía de ser dañado él mismo por estos "demás".

Si recordamos que hacia 1634 la condena de Galileo le disuade de publicar su ya de por sí cauteloso --sólo proponía una fábula-- *Mundo o Tratado de la luz* (283), las razones que doce años después da a Chanut para justificar su silencio con respecto a los problemas morales no nos han de resultar demasiado sorprendentes y sí, en cambio, muy reveladoras; no ha tratado de ellos en sus obras, le escribe, porque

<<sería una imprudencia el hacerlo. Los señores regentes están tan animados en contra mía a causa de los inocentes principios de física que han visto... que, si después de eso tratara de la Moral, no me dejarían en paz. Si un P. Bourdin creyó encontrar motivo suficiente para acusarme de escepticismo, por mi afán de refutar a los escépticos, y si un Ministro se ha puesto a persuadir a la gente de que yo era ateo sin alegar más razón que mi intento de demostrar la existencia de Dios, ¿qué no dirían si yo tratara de examinar cuál es el justo valor de las cosas que pueden desearse o temerse, cuál será el estado del alma después de la muerte, hasta qué punto debe amarse la vida y cómo debemos ser para que no nos intimide la idea de perderla? En vano tendría yo las razones más conformes a la religión y las más útiles posibles al bien del Estado... Por eso, creo yo que lo mejor que

puedo hacer de hoy en adelante es abstenerme de escribir libros y no comunicar mis pensamientos sino a aquellos con los que pueda conversar en privado>> (284).

Donde muchos han visto cierto exceso de cuidados y algunos hasta cobardía, nos parece, lo que hay es una muy razonable y muy hábil prudencia. Si Descartes se hubiese precipitado a exponer desnuda y directamente ciertas ideas, aunque sólo fueran sus "inocentes" principios de física, no sólo se habría visto por ello enfascado, como explica en la sexta parte del *Discurso del método* (285), en discusiones enojosas e inútiles que le quitaran el tiempo, lo más probable es que le hubiese alcanzado también la persecución que el menos prudente Galileo atrajo tras de sí, y que ello le hubiese impedido decir y hacer tanto cuanto dijo e hizo.

Nuestro filósofo se las fue arreglando, con todo, para exponer sus novedosas ideas en el estilo más adecuado posible (286). En el *Discurso* y los *Ensayos* de 1637, como tanteando el terreno, dio a la publicidad una muy bien escogida y sugerente muestra de la gran riqueza de su pensamiento; cuatro años después compartía con el mundo sus monumentales *Meditaciones de prima philosophia* --sin duda una de las mayores cimas del espíritu humano-- y nos mostraba en ellas a todos (con las múltiples salvedades, claro, que este "todos" implica) el camino por el que habríamos de seguirlo para que cada uno, como él, alcanzara el verdadero origen del filosofar. Dilucidados el método y los principios de la verdadera filosofía, los lectores profundos de esta obra --los *philosophoi*-- estarían en condiciones de continuar, incluso sin su ayuda, en la conquista del árbol de la ciencia. Tres años más adelante, en 1644, encontró la manera y la oportunidad de dar a la luz pública las ideas de física y de cosmología que a raíz de la condena de Galileo había decidido no publicar sino póstumamente (287). Ahí mismo, en el prólogo dedicado a Elizabeth de Bohemia, ofrecía a sus lectores una breve y densa y muy atractiva y reveladora muestra de lo que debería ser la verdadera moral; aquella que, como parte culminante del saber y como sabiduría misma, vendría a superar tanto a la moral provisional del filósofo dubitante como a la moral imperfecta del vulgo y que, afirmaba ahí, la propia princesa comenzaba ya a encarnar.

Nunca llegó a escribir, sin embargo, un verdadero tratado sobre esta verdadera moral. Ni siquiera para que, como en el caso de la *Ética* de Spinoza, se le publicara póstumamente. Ello no se debió, desde luego, ni a la falta de interés ni a la supuesta incapacidad de su filosofía para enfrentar los problemas éticos; testifica lo contrario la abundante correspondencia que en los últimos años de su vida mantuvo al respecto con la princesa Elizabeth (288), y también con Chanut y Cristina de Suecia.

A pesar de lo que el título pudiera sugerir, el tratado de *Las pasiones del alma* que hacia 1646 comenzó a escribir <<para que fuese leído por una princesa>> (289), y que ante la insistencia del autor de la *grande lettre*, no sin antes someterlo a una detenidísima revisión (290), permitió publicar en 1649, no contiene la ciencia cartesiana de la moral. Lo que ahí desarrolla es una muy sugerente e importantísima fisiología de las pasiones que, con todo, está todavía del lado de la física y apenas roza el umbral de aquella <<moral más alta y perfecta, que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría>> (291); la cima y corona del árbol de la ciencia, según la carta a Picot de 1647 que sirve de prefacio a la edición francesa de sus *Principios* (292).

La muerte sorprendió a nuestro filósofo apenas unos meses después de la culminación y publicación de aquel tratado de psicofisiología (293). Sea que se dispusiera ya --como piensa Salvio Turró (294)-- a dar el paso decisivo en esta dirección, sea --como opinaba Hamelin-- que antes pensara ocuparse en el desarrollo de la mecánica y la medicina (295), lo cierto es que, desafortunadamente para nosotros, nunca escribió un tratado en el que expusiera sistemáticamente su sabiduría moral, en el que explicitara y esclareciera las, según hemos visto, absolutamente imprescindibles <<finalidades racionales que deben presidir el desarrollo humano>> (296).

No debe pues extrañarnos, visto todo lo anterior, el que tanto la radicalidad metafísica y existencial como la orientación final de la filosofía cartesiana suelen pasar desapercibidas, y ni siquiera el que muchos no puedan ver en él otra cosa que un visionario de la técnica y un pionero de la fisicamatemática aficionado a la metafísica. Con todo, y esto podemos decirlo con plena seguridad quienes nos hemos apropiado y hemos reexperimentado la empresa cartesiana, ésta implica necesariamente ambas cosas: surge de lo más profundo de la existencia y aspira a conquistar la más alta de las posibilidades de la razón humana.

<<Si nuestro análisis es exacto --para decirlo con palabras de Henri Gouhier--, uno no puede decir que Descartes ha encontrado en la metafísica una simple introducción a la ciencia: él la cultiva en principio por ella misma y él no cesa jamás de ver en ella una introducción a la religión>> (297).

El lector profundo de las *Meditaciones metafísicas*, quien las hace suyas, las encuentra en íntima conexión con la problematización de su propia existencia, y advierte también, al apropiarse de sus extraordinarios hallazgos, que éstos constituyen y fundan al mismo tiempo una elevada vía de salvación. Que tal era el significado que el propio Descartes daba a su filosofía se puede constatar, como hemos hecho nosotros en el primer capítulo de este trabajo, estudiando desde esta óptica los documentos biográficos y autobiográficos que tan elocuente testimonio dan de lo primero y, como haremos en seguida, prestando la debida atención a su correspondencia --en especial a la de sus últimos años-- que da fehacientes pruebas de lo segundo (298).

## **B. La moral cartesiana**

Jaspers afirma que el ideal ético ahí expresado por Descartes no tiene nada que ver con el árbol de la ciencia, que no se deriva ni de sus principios ni de la marcha metódica de la filosofía, y que su origen hay que buscarlo más bien en la personalidad del hombre Descartes y en la tradición antigua y humanista que en el horizonte abierto por las *Meditaciones* (299). Le apoya en esto la ausencia de aquel tratado sobre la moral que nuestro filósofo nunca escribió. Sin embargo, la inexistencia de un tratado sobre la moral definitiva en el que ésta se explicitara y fundamentara con toda minuciosidad, de ninguna manera implica la inexistencia total de dicha moral filosófica que, como atestiguan estos breves escritos y, sobre todo, la vida y los logros de aquel devoto investigador, se fue actualizando en el propio Descartes conforme éste avanzaba en el camino del conocimiento, de la sabiduría, de una manera casi connatural, necesaria. Contra lo que piensa Jaspers, en íntima y estrecha relación con la marcha metódica de la filosofía.

No es extraño que quien, como este agudo filósofo de la existencia, ha negado la radicalidad existencial del pensamiento cartesiano, no sea luego capaz de explicarse la fuente de un ideal ético que orienta y vivifica la existencia de un pensador cuya filosofía, se supone, no puede aportar semejante fruto. Sólo quien se ha abismado con toda radicalidad en la trágica situación humana puede adquirir una conciencia profunda de sus fines; sólo quien ha experimentado toda la crudeza de su des-ligión está capacitado para emprender con plena lucidez el camino de la salvación, de la re-ligión. La moral que no tiene este punto de partida es entonces forzosamente superficial y fatalmente vana, tal es el caso del grosero hedonismo en que ha venido a parar la Modernidad y que, para muchos, es el resultado natural de la filosofía del método y la fisicamatemática. El propio Descartes, sin embarwo, profesaba una moral bien distinta; una moral verdaderamente profunda y elevada que sólo es explicable en la medida en que se la conciba fundándose en una comprensión radical de la situación humana; de ahí que Jaspers busque sus fuentes en otro lugar y no en la filosofía cartesiana que él considera superficial.

El método convertido en fisicamatemática, como el propio Descartes afirma en varios lugares (300), es en efecto incapaz de penetrar en los fines de la naturaleza; puede descifrar las causas eficientes pero es completamente inútil cuando se trata de las causas finales. La fisicamatemática, sin embargo, no es el único fruto del método y la filosofía de Descartes, y tampoco se precisa, para penetrar en los fines del hombre, el conocimiento de los fines de la historia y la naturaleza. Si sólo Dios es capaz de comprender estos últimos, aquellos en cambio están inscritos en cada hombre y son, del mismo modo que los principios de la filosofía, trascendentalmente claros, evidentes para todo aquel que se abra a ellos atenta y desprejuiciadamente.

Frente a nuestra dolorosa situación de indigencia, de carencia, de insuficiencia radical, la finalidad existencial que la luz natural nos ofrece con toda evidencia es la de llenar nuestro vacío, cubrir nuestra desnudez, superar nuestra nada, transformar nuestra negatividad en positividad, en plenitud. De ahí que nuestro soberano bien consista, como escribe Descartes en octubre de 1645 a Elizabeth de Bohemia, <<en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre albedrío>> (301), en asimilar, como escribe a Cristina de Suecia poco más de dos años después, <<lo que nos pertenece de alguna manera y que es tal que tenerlo resulta para nosotros una perfección>> (302).

Ni el placer ni tampoco la felicidad son para Descartes el fin último del hombre. Lo que debemos buscar por encima de todo es la perfección, el enriquecimiento de nuestro propio ser. Ni el hedonismo ni el eudemonismo alcanzan en esto la suficiente profundidad. Placer y felicidad son ciertamente de una importancia vital, pero son sólo medios y no fines (303), podemos errar o quedarnos en la superficie si los buscamos por ellos mismos. <<El placer --comenta Hamelin--, siendo signo y efecto de la perfección, debe estimarse por su causa>> (304), y la felicidad, agrega, <<es el incentivo que nos determina a buscar el soberano bien, es el medio de ese fin supremo>> (305).

La luz natural de la razón, pues, despejada y reencontrada en toda su luminosidad por la empresa cartesiana, no nos deja en la obscuridad y la ceguera --¿cómo podría hacerlo si nos es dada por un Dios que es todo bondad!-- ante el supremo problema del sentido, de la posibilidad positiva de nuestra propia existencia. Nos enseña la razón que nuestro fin último es la conservación y aumento de nuestro ser, la perfección, la plenitud. Conducida metódicamente, además, nuestra luz natural no se ha de limitar a la

clarificación de nuestro fin último. A partir de principios prácticos trascendentalmente claros como el que nos impele a buscar el bien (clara expresión de nuestra finalidad fundamental), y como el que ante dos posibles bienes nos inclina a preferir el mayor y ante dos ineludibles males a aceptar el menor (necesaria consecuencia del principio precedente), la razón nos permitirá también discriminar los fines intermedios, diferenciar los mayores de los menores y elaborar, gracias a ello, una sólida escala de valores que oriente nuestras decisiones particulares, las de cada día.

De manera breve y más o menos general en una carta a Elizabeth del cuatro de agosto de 1645, y con mayor detalle y extensión (aunque ciertamente no mucha) en la ya citada carta a Cristina de Suecia del veinte de noviembre de 1647, nos ofrece el propio Descartes la formulación y justificación de esta estrictamente racional escala de valores.

El soberano bien considerado en sí mismo, explica ahí (306), no es otra cosa que Dios, es decir, el ser más pleno, el más perfecto. El soberano bien referido a nosotros, por ende, deberá consistir precisamente en participar en el mayor grado posible de la perfección, de la plenitud, de Dios. Ahora bien, como los hombres somos seres complejos, compuestos, es posible, mediante el análisis, diferenciar aquello que nos perfecciona en cada una de nuestras partes, de nuestras dimensiones, y determinar, mediante la jerarquización de aquello que nos constituye, una rigurosa jerarquía de valores. A este criterio ontológico agrega Descartes uno eminentemente práctico que le es, en última instancia, íntimamente cercano: el grado en que nuestros respectivos bienes dependen de nosotros, de nuestra libre voluntad (307). Así, un bien será superior, ocupará un lugar más alto en nuestra escala de valores y, por ende, en nuestra preferencia y nuestra praxis, según se refiera a nuestra parte mejor y según dependa su adquisición en mayor medida de nuestro propio concurso. No cabe duda de que, por ejemplo, en el orden de lo estrictamente corporal, nos perfecciona más el abundante y nutritivo alimento al que por cualquier situación azarosa somos convidados, que el menos perfecto y hasta deficiente que en determinadas circunstancias podamos adquirir por nuestros propios medios, sin embargo, y aun sin considerar el hecho de que este último vendría acompañado de bienes de otra índole (como el de la satisfacción personal que nos da el ser autosuficientes, por ejemplo), un bien que, como aquel gratuito manjar, es completamente fortuito y nada tiene que ver ni con nuestra voluntad ni con nuestras acciones libres, no puede evidentemente convertirse en regla de éstas ni, por ende, aparecer en una escala de valores cuya finalidad es orientar nuestras decisiones en orden al bien o a los bienes que de ellas dependen.

Así pues, de acuerdo a estos dos criterios, el ontológico y el práctico, el nivel más bajo de nuestra escala de valores deberá ser ocupado por los bienes de la menos importante de las partes que nos constituyen, y que al mismo tiempo resultan ser los que en menor grado dependen de nuestro concurso: los bienes del cuerpo y de la fortuna. Ello indica que debemos procurar la salud del cuerpo y aun intentar la prolongación de la vida, que es legítimo que busquemos la abundancia y la comodidad, la buena reputación, etc., pero sólo en la medida en que cada uno de estos bienes depende de nosotros y no significa un obstáculo para la adquisición de bienes superiores. Obra bien, por ejemplo, quien se cuida de poner los medios a su alcance para favorecer en su cuerpo una vida saludable y prolongada, pero la de aquel que hace de la salud y la prolongación de la vida una obsesión tal que no deja lugar ni en su mente ni en su vida para otra cosa, esa no es ya una

conducta razonable (308); está poniendo un fin intermedio en el lugar que sólo corresponde al fin último y desgasta inútilmente sus fuerzas en algo que escapa casi por completo a su control. Ni qué decir de aquellos que sacrifican su salud o la perfección de su alma por conquistar algo tan inseguro y tan ligero como el buen nombre, o tan inercial y esclavizante como el poder y las riquezas materiales.

Puesto que nosotros somos fundamentalmente espirituales, la razón indica que, por encima de los anteriores, debemos perseguir aquellos bienes que son propios del alma. Ahora bien, aunque el alma es ya en sí misma una substancia completa y simple, substancialmente indivisible, cabe clasificar y jerarquizar sus bienes aún en dos grupos según se refieran a su función intelectual o perceptiva, que es limitada y no obedece por completo a nuestro dominio («el conocimiento --escribe Descartes a Cristina de Suecia (309)-- está a menudo más allá de nuestras fuerzas»), o a la voluntad que, como ya hemos visto (310), es en nosotros tan perfecta y completa como en Dios mismo y, al ser absolutamente libre, es la única de nuestras dimensiones sobre la cual podemos ejercer un total y absoluto dominio. Debemos esforzarnos pues, por encima de todo, en la adquisición de los bienes del alma, en la conquista de aquello que nos perfecciona en la parte más íntima de nuestro ser. Debemos dar prioridad en nuestra escala de valores y, por ende, en nuestra praxis, a la *philosophia*, a la apasionada búsqueda de aquella parte de la sabiduría, especialmente si se refiere a Dios y a nuestro bien, que seamos capaces de alcanzar, y, siempre y principalmente, antes que nada, a la conquista, iluminación y conservación de «una firme voluntad de hacer el bien» (311) que es lo mejor que podemos tener en esta vida y, al mismo tiempo, lo que provoca en nosotros el mayor y el más dulce de los contentos. Debemos perfeccionar nuestro entendimiento y, principalmente, nuestra libre voluntad que es nuestra parte mejor y la que más nos dignifica.

Un bien hay, creemos, creía Descartes, que se debe colocar todavía por encima de los anteriores, pero de éste no nos da cuenta ya la sola luz natural: se trata de la beatitud sobrenatural que nos promete la religión revelada. El creyente ortodoxo, como Descartes (312), deberá coronar con este valor la escala anterior pues, según la teología cristiana (Descartes era católico), la adquisición de este supremo bien, aunque depende fundamentalmente de la gracia divina, no es de ninguna manera un don fortuito y compromete en sumo grado la libertad humana. Da fe de la confiabilidad de esta doctrina el hecho de que venga a coronar y a perfeccionar, y de ninguna manera a oponerse a los valores que nos muestra como tales nuestra luz natural.

No se agotan las posibilidades prácticas de la razón humana, por supuesto, ni en la sola clarificación de nuestro fin último ni tampoco en la pura jerarquización de nuestros bienes intermedios. El método convertido en fisicatemática y en tecnología, como ya veíamos en el apartado anterior, fortalece significativamente nuestra capacidad de adquirir los bienes del cuerpo y de la fortuna, eficientiza nuestros esfuerzos y nos da un mayor control sobre nuestras necesidades primarias, ilumina y perfecciona, en suma, nuestra práctica concreta. Esta es, veíamos, la posibilidad práctica de nuestra luz natural que la posteridad se ha apresurado a explotar, la única, según algunos, que aquella gran aventura espiritual puede dar de sí (posibilidad que por sí sola, abandonada a sí misma, carece de sentido, es casi un infierno veíamos también en el apartado anterior). Afortunadamente tan desalentadora restricción no corresponde a la verdad. La relación entre nuestra luz

natural, entre el método y los fines del hombre, no sólo se continúa sino que, además, se vuelve más eficiente, más ardua si, pero más segura, cuando se trata de nuestros fines últimos, de nuestras necesidades profundas. Para la adquisición de los bienes del espíritu, de los bienes del entendimiento y de la voluntad, para orientar y eficientizar también nuestras acciones concretas en este sentido, la filosofía cartesiana nos ofrece toda una estrategia racional en la psicofisiología del tratado de *Las pasiones del alma* y, sobre todo, en las reglas de la moral.

Encuentra Descartes que las posibilidades de perfeccionamiento de nuestro espíritu dependen, en buena medida, de que logre éste superar e invertir la estrecha dependencia y hasta esclavitud en que ha caído con respecto al cuerpo. Como en el mito platónico del carro alado (313), el auriga (el espíritu) debe conquistar el gobierno de sus caballos, es decir, de sus impulsos. Debe encausar adecuadamente las energías de su corcel de buena raza (de sus emociones o "movimientos" que sólo conciernen al alma o espíritu (314)) y, sobre todo, debe imponer mesura a los apetitos desenfrenados del otro caballo, del que es imperfecto y tira hacia la tierra (de sus pasiones que, precisa Descartes, tienen un origen estrictamente físico, corporal (315)), y encauzarlos también, servirse de ellos en su búsqueda de la perfección.

Hablábamos, al final del apartado V.1., de cierta inclinación natural intrínsecamente buena que, sin embargo, debido a los desfases propios de nuestra naturaleza compuesta, puede errar y, por ende, causarnos daño si nos abandonamos a ella irreflexivamente. Un ejemplo de esto es la sed o impulso de beber que sentimos cuando nuestro cuerpo necesita agua. Esta inclinación natural y muchas otras por el estilo posibilitan e nosotros, no ya la conservación de la salud, sino la subsistencia misma puesto que nuestra necesidad de agua no puede esperar hasta que nuestro entendimiento se percate de ella con toda claridad. En un hidrópico, sin embargo, ciertos desajustes fisiológicos provocan ese mismo impulso de beber aun cuando éste le es sumamente dañino. Ciertas enfermedades, por el contrario, provocan en nosotros la ausencia de la inclinación correspondiente a alguna de nuestras necesidades vitales, como cuando perdemos por completo el deseo de comer. Dicha inclinación natural, que regula nuestra vida en condiciones normales, resulta ineficiente y hasta dañina en situaciones irregulares como las anteriores, y también más allá de ciertos límites que, desafortunadamente, no son tan amplios como para que no los estemos rebasando constantemente. Ciertos alimentos, por ejemplo, una vez que los hemos consumido con suficiencia, provocan en nosotros un sentimiento de hartura que nos impide excedernos; hay otros, sin embargo, cuyo exquisito sabor impide o retarda demasiado la llegada de dicho sentimiento regulador, los consumimos desmesuradamente y ello nos causa daño.

La satisfacción de nuestras necesidades primarias depende en buena medida de esta inclinación natural que, como acabamos de ver, no se basta a sí misma y, por ende, requiere del auxilio de la inteligencia. De esto último surge una nueva complicación. El espíritu, que desde muy temprano (desde el nacimiento o incluso antes) opera como una especie de prolongación de nuestra inclinación natural, corre el riesgo de quedar absorbido por esta función, de convertirse en mero servidor, en esclavo de su propio cuerpo. En tal caso, no sólo resultarán atrofiadas las posibilidades de satisfacer nuestras necesidades profundas, la escasa luz de una inteligencia en semejante estado servirá de muy poco incluso frente a nuestras necesidades primarias. Semejante situación terminará



llevándonos fatalmente, o bien a un nivel ínfimo de existencia, o bien a la total autoaniquilación.

En el tratado de *Las pasiones del alma* Descartes desentraña el secreto mecanismo que regula nuestras inclinaciones naturales (316). Al arrojar su luz en estos dominios oscuros y confusos el método de la claridad y la distinción fortalece significativamente nuestra posibilidad de liberarnos de la tiranía del cuerpo y de alcanzar el gobierno de nosotros mismos. Aunque seamos esencialmente espíritu --*res cogitans*-- nuestro actual modo de existencia implica estar unidos a un cuerpo, y no a la manera del piloto en la nave sino de un modo mucho más íntimo e interdependiente: como la araña en su red (317). El más mínimo movimiento de su tela dispone del arácnido, que lo capta inmediatamente porque es casi una misma cosa con sus hilos, a la acción que se precisa para devorar, reparar o huir, según sea el caso. El cuerpo humano es una tela asaz compleja cuyos múltiples hilos se comunican de alguna manera con el alma (318) provocando en ella percepciones (sentimientos, emociones (319)) directamente relacionadas con su estado y necesidades presentes (las del cuerpo) e incitándola a que actúe en consecuencia (320). Existe una especie de lenguaje elaboradísimo (321) mediante el cual, según veíamos, cuando el cuerpo necesita agua provoca en el alma el sentimiento de la sed. Esta es, sin embargo, una de sus manifestaciones más simples. La alegría o el pánico, cuyos efectos ni siquiera se refieren a una determinada región del cuerpo (como sucede en los casos del hambre o la sed) sino que más bien <<se sienten como en el alma misma>> (322), son ya manifestaciones extremadamente más complejas (y, por ende, más lábiles también) de este mismo lenguaje a las que Descartes prefirió llamar, no ya simplemente inclinaciones naturales como a las anteriores, sino más bien, quizá por recuperar el en este caso intenso lenguaje de la tradición (pues el sentido propio del término es mucho más amplio (323)), pasiones del alma.

Así pues, las pasiones del alma son cifras de este intrincado lenguaje cuyo principal efecto es incitarla y disponerla a querer las cosas para las que se prepara el cuerpo, <<de suerte que el sentimiento del miedo incita a huir, el del valor a luchar, y así en otros casos>> (324). Un hombre sin pasiones, cual lo habría deseado algún estoico, se vería despojado de un mecanismo verdaderamente imprescindible para nuestra actual modalidad de existencia. El que, por el contrario, se abandonase por completo a la guía de su corcel terrenal, como sabían muy bien no solamente los estoicos sino hasta los propios hedonistas epicúreos, se estaría condenado a sí mismo a fracasar, pues las pasiones suelen ser guías engañosos, sobre todo en los casos extremos e intensos, pero también en las cosas de cada día. <<Tanto los bienes como los males que representan --observa Descartes--, los representan como mucho más grandes y más importantes de lo que son>> (325). Nos hacen desdichados mostrándonos espejismos de placer y felicidad tras los que, a la larga, lo que abunda es el sin sentido y el dolor; <<por eso debemos servirnos --concluye, concluimos-- de la experiencia y de la razón para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar uno por otro y no dejarnos llevar a nada con exceso>> (326).

Semejante tarea, desde luego, no es nada sencilla. Aunque la naturaleza humana es tal que nuestra libre voluntad tiene siempre el poder suficiente para sobreponérseles, estamos en extremo habituados a dejar que las pasiones gobiernen buena parte de nuestras vidas. Constantemente olvidamos los desengaños del pasado y, más preocupados por los

bienes de carácter inmediato y de evidencia tangible --sensible, corporal-- que por los verdaderamente sólidos y profundos, volvemos una y otra vez a morder el cebo. Por otro lado, además de las pequeñas pasiones que toman su fuerza principalmente de la costumbre que hace de nuestra libre voluntad su pasiva aliada, existen otras cuyo poder e intensidad es tal que, aunque sea por muy breves instantes, son capaces de imponérsenos incluso en contra de nuestra propia voluntad.

La estrategia que el pensamiento cartesiano nos ofrece para superar esta situación es doble, porque doble es el problema. Debemos buscar la forma de controlar la fuerza de nuestras pasiones para evitar que se nos sobrepongan, y a ello nos debe ayudar la psicofisiología que acabamos de esbozar; pero lo que por encima de todo debemos hacer es fortalecer nuestra propia voluntad para que pueda imponerse al inmenso mar de las pequeñas pasiones de cada día, y aun a las tempestades que de vez en cuando se nos presentan; este último es un problema moral.

Encuentra Descartes que, si bien cada volición nuestra se halla íntimamente asociada a un movimiento especial de esa complejísima telaraña que es nuestro cuerpo (327), semejante asociación no es tal que no pueda ser modificada y moldeada por industria o por hábito. Podemos adiestrar este complejo mecanismo --y eso lo sabe muy bien la reciente psicología conductista-- de la misma manera que se adiestra a los perros de caza, por naturaleza inclinados aincar sus dientes en la presa, a que nos la traigan intacta. Lo que accidentalmente vemos que ocasionan en nosotros o en los demás ciertas impresiones particularmente fuertes (una persona aficionada a cierto manjar, por ejemplo, si lo llega a consumir en mal estado o mezclado con algo dañino y reacciona, digamos, con un severo ataque de vómito, repudiará en el futuro el sabor que tanto apreciaba, porque lo asociará a los muy desagradables efectos con que en esa ocasión se relacionó (328)), eso mismo puede lograrse también a través de la constante repetición. Si nuestra voluntad o la de nuestros "adiestradores" (329) consigue vencer repetidas veces tal o cual efecto de nuestra inclinación natural, logrará finalmente que a esos estímulos en particular asociemos otros impulsos (desplazando su "significado" original) esta vez supervisados por la razón. Podremos adquirir de este modo una serie de hábitos buenos (Aristóteles) en los que una especie de nueva inclinación natural entre en alianza con la virtud.

Lo que no pudo la naturaleza, sin embargo, tampoco puede lograrlo la industria por más que en un amplísimo margen la corrija y la supere. Es imposible prever y programar de manera infalible qué conductas o reacciones nos serán convenientes en todas y cada una de las situaciones que habremos de enfrentar a lo largo de nuestras complicadas vidas. A esta estrategia de largo plazo hay que agregar pues una que sea efectiva para enfrentar nuestras pasiones, y aun nuestros hábitos adquiridos, en cada situación concreta, singular.

Hemos dicho ya que una pasión es fundamentalmente una representación que determinada disposición corporal provoca en nuestro entendimiento, y a la que la naturaleza (o el hábito como acabamos de ver, e incluso algún suceso fortuito particularmente intenso) asocia un impulso determinado. Como cada quien puede experimentar en sí mismo, no basta con que la voluntad se oponga a tal o cual pasión para que ésta desaparezca, del mismo modo que no basta, por ejemplo, que queramos dilatar las pupilas para que éstas se dilaten. No hay traducción directa para tales voliciones y al cuerpo hay que hablarle en su propio lenguaje. Para dilatar las pupilas hay que tener la

volición de ver algún objeto lejano (330), y para contrarrestar la pasión que nos aqueja es preciso provocar en nosotros otra pasión que le sea contraria, precisamente pensando -- las pasiones son representaciones-- aquellas ideas o imágenes contrarias a las que la provocan (331). Si la idea de morir en el campo de batalla provoca un intenso miedo en este o aquel soldado, la estrategia a seguir es que piensen en aquello que pueda despertarles el sentimiento del valor (332). La voluntad puede, entonces, contrarrestar los efectos de cada pasión singular, si no directa, al menos si indirectamente, provocando un impulso de sentido contrario y de igual naturaleza. Esta segunda estrategia complementa pues a la anterior y, bien vistas las cosas, forma también parte de ella, pues es claro que para adiestrar nuestras pasiones es necesario primero contrarrestarlas.

Siempre queda, sin embargo, la posibilidad de que algo provoque en nosotros pasiones particularmente intensas (una cólera incontrolable, un deseo brutal, un ataque de terror, etc.) Podemos sin duda intentar en estos casos la estrategia atrás descrita, contener movimientos, resistir (333)... Pero, sobre todo, podemos no consentir. Una pasión intensa puede arrebatar nos el dominio del cuerpo pero nunca la autonomía de nuestra propia voluntad. Si no consentimos, pase lo que pase, ello no será obra nuestra y no tendremos por qué experimentar luego la culpa, que es la más amarga de las pasiones (334).

No consentir, sin embargo, no es ya una estrategia psicofisiológica, sino un acto eminentemente moral. Para sobreponerse al embate de las pasiones y dominarlas, para poder al menos resistirse y no consentir, nuestra voluntad necesita, apuntábamos atrás, fortalecerse a sí misma. ¿En qué consiste, preguntémosnos ahora, el poder de la voluntad?

A esta fundamental facultad nuestra, que también podemos llamar libertad o libre albedrío (335), es inherente cierta indiferencia positiva por la que siempre y en cualesquiera condiciones podemos actuar o no actuar, juzgar o no juzgar, consentir o no, sea que para ello sea determinante (coaccionante, constriñente) ningún factor externo a nosotros; por la que siempre y en todo momento somos causa eficiente y total de nuestros actos. En este aspecto nuestra voluntad es, digámoslo así, absolutamente invencible. Estamos expuestos, sin embargo, debido a la limitación de nuestro entendimiento, a otro tipo de indiferencia, a una indiferencia de carácter puramente negativo (336) que provoca en nosotros indecisión, vacilación e inconstancia. En ella radica la debilidad que puede apoderarse de nuestro libre albedrío o voluntad disminuyendo sus posibilidades a su grado más ínfimo.

Para que nuestra voluntad, que naturalmente sólo quiere lo que percibimos como bueno, se manifieste a favor o en contra de algo, es preciso que la informe el entendimiento (337). Si lo que éste le presenta es clara y distintamente lo mejor, no habrá indiferencia negativa alguna y se inclinará a favor de ello en el acto, decididamente (338). En la medida, sin embargo, en que el entendimiento disminuya la evidencia y la completud de sus informes, la voluntad irá experimentando un grado cada vez mayor de este tipo de indiferencia. Ahora bien, si en las cuestiones especulativas, según hemos visto ya en V. I., evitamos el error suspendiendo todo juicio cuando carecemos de evidencias claras y distintas, ello no es igualmente posible en el ámbito de la praxis; la vida no admite demora y debemos arriesgar nuestras decisiones también en aquello de lo que sólo tenemos percepciones imperfectas e incompletas. O bien encontramos, pues, la forma de superar nuestras indiferencias negativas y sus efectos prácticos, o bien sucumbimos a ellas; no podemos esquivarlas.

Imaginemos a un hombre de poca virtud a la mitad de una gran batalla. Tersites en el asedio a Troya, por ejemplo. Las tropas se han dispersado por toda la llanura en un complicado juego de avances y retrocesos, de alternadas persecuciones y huidas. Una flecha perdida hiere a tal o cual jefe troyano y nadie sino Tersites lo nota. La oportunidad es preciosa pero él no sabe qué hacer, su entendimiento no es capaz de mostrarle qué partido debe tomar. Vacila. Vienen en su auxilio, no obstante, sus guías acostumbrados, sus pasiones. Lo posee de repente una gran ambición, se ve a sí mismo portando aquella riquísima armadura y honrado por los mismísimos jefes aqueos. Corre decidido a apoderarse de ella. De pronto se detiene y retrocede algunos pasos; ha considerado la posibilidad de que aquel hombre que yace en tierra tratando inútilmente de detener la sangre que se le escapa presurosa conserve aún alguna fuerza y pueda defenderse; el miedo lo impele a guardar su distancia, a huir. Otro miedo contrario a éste se apodera de él entonces: se imagina que a lo lejos es visto por Odiseo o por Diomedes y que si éstos advierten su cobardía le darán una paliza. Considera lo complicado de su situación y se llena de rabia, blasfema contra los dioses que lo han llevado a Troya y que ahora lo ponen frente a tal dilema y se lanza contra el troyano que es el único al alcance de su ira; aquel se da cuenta de la presencia de Tersites que corre hacia él agitando sus armas innobles y lo mira de frente sin quitarse las manos de la herida, esta mirada vuelve a paralizar a nuestro valiente guerrero. Por fin se derrumba el troyano evidenciando que está por completo indefenso, Tersites corre y ya comienza a quitarle la armadura cuando a lo lejos una nube de polvo, ruido de carros y caballos, y una gran gritaría, le hacen saber que el ejército de Héctor se impone y los suyos están en retirada. Su miedo y su ambición se equilibran, quiere correr para ponerse a salvo pero no quiere perder aquel rico trofeo, la indecisión lo congela y la nube de polvo que Ares levanta se acerca.

La indiferencia negativa, pues, encadena nuestra libre voluntad con los grillos de la indecisión. La naturaleza nos ofrece entonces la guía de las pasiones que, al destacar la presencia de algún bien o de algún mal, son capaces de llevarnos a la acción inmediata. Salvo las muy pero muy intensas, sin embargo (como la cólera de Aquiles cuando la agiganta la muerte de Patroclo (339) y que, desde luego, apoya su firmeza en una no menos firme voluntad), las pasiones son extremadamente inconstantes, contradictorias; nos atraen sucesivamente, según su fuerza, a uno y otro partido; nos traen y nos llevan como las diversas corrientes traen y llevan un barco a la deriva que, a pesar de ellas y por ellas, sigue estando a la deriva.

Volvamos al Tersites que acabamos de imaginar. Hallamos en él un claro ejemplo de cómo la indiferencia o las fluctuantes pasiones pueden esclavizar e inutilizar una libre voluntad. Ha tenido muchos impulsos y ha emprendido muchas acciones pero ninguna con éxito porque las unas se oponen a las otras, al final un equilibrio entre pasiones contrarias lo vuelve a su primer estado de indiferencia negativa y lo pone a merced de un inminente peligro. La indecisión y la inconstancia son los males que debilitan su voluntad. Tiene que decidirse, para salir con bien de su aventura, entre la huida inmediata o la rápida obtención de aquel trofeo de guerra (la armadura, el escudo, la espada, aquello que le sea posible cargar mientras escapa), pero tiene que decidirse ya y no vacilar más. La *areté* (340) de la voluntad, ahora resulta muy claro, es la constancia, la firmeza y resolución con que debe desenvolverse una vez que, tras deliberarlo suficientemente (con el detenimiento o la presteza que la situación y los informes disponibles le exijan), se ha inclinado hacia algún

partido, por más inseguro que sea. Precisamente de este modo (como firmeza, resolución y constancia de la voluntad) define Descartes la esencia misma de la virtud en la citada carta a Elizabeth del cuatro de agosto de 1645 (341).

El poder de la voluntad --su virtud, su *areté*-- consiste pues en el acuerdo de ésta consigo misma. Una voluntad vacilante es esclava, no es libre, apenas es voluntad. Con la guía del conocimiento seguro o sin ella la libertad radica en que podamos imponernos a la indiferencia negativa. La voluntad que avanza a tientas debe, heroica, apostar por alguno de los caminos y jugársela con vigor, con eficiencia. Sólo si surge un conocimiento nuevo, que no una nueva pasión, debe permitirse recapacitar; hacer tal cosa en cualquier otra circunstancia es traicionar la decisión tomada, es caída, es debilidad, e implica peligro o al menos ineficiencia. La regla central de la moral debe ser, por ende, actuar siempre con firmeza y sin vacilamientos.

Pero no es la voluntad que se yergue del vacío de conocimiento en una heroica apuesta la más fuerte, la más perfecta pues, si bien ejerce toda la perfección que de ella depende en tales circunstancias (342), en lo subjetivo sigue siendo muy vulnerable a la duda y las pasiones y en lo objetivo tiene siempre frente a sí la posibilidad no superada de equivocarse y fracasar.

Para que la voluntad alcance una perfección completa, a la vez subjetiva y objetiva, es preciso que se apoye en la perfección del entendimiento. Como ya veíamos, si éste logra percibir clara y distintamente lo que en determinadas circunstancias es lo mejor (o bien, sobre todo, lo que es mejor en cualesquiera circunstancias), la indiferencia negativa queda por completo superada (pues no podemos ser indiferentes a lo mejor, es decir, al bien que es nuestro fin último (343)) y la voluntad obra entonces con infalible presteza y decisión. Sólo mediante el conocimiento claro y distinto de lo bueno, pues, que es perfección del entendimiento, se alcanza la verdadera perfección de la voluntad (344). La verdad clara y distintamente intuida elimina toda indecisión, toda vacilación y toda duda, y nos eleva a nuestro más alto grado de libertad: <<Y conoceréis la verdad --afirma Jesús en una de las frases más bellas y profundas de su Evangelio-- y la verdad os hará libres>>(345).

Nada pueden los confusos alegatos de nuestras pasiones frente a la sobrecogedora convicción que despierta en nosotros la percepción clara y distinta (presente, patente) del bien verdadero. Cierta que semejantes intuiciones son extremadamente difíciles de alcanzar y no se pueden mantener en su presencia pura durante mucho tiempo (después de meditar hay que volver al tráfigo de la vida y a las múltiples representaciones, las más de ellas insuperada y quizás insuperablemente oscuras y confusas, que lo constituyen (346)), pero la memoria puede guardarlas dándoles la forma de imperativos morales cuya nitidez y fuerza dependerá de que constantemente volvamos a meditar al respecto para reencontrar su fuente. No podemos abstraernos de todo y lograr una intuición clara y distinta, desde luego, cuando somos invadidos por una intensa pasión que nos empuja, digamos, a matar al miserable que hemos sorprendido torturando a una persona amada, pero sí podemos contrarrestar la fuerza de esta pasión oponiéndole la norma en que hemos concretado meditaciones anteriores gracias a las cuales nos hemos dado cuenta del valor absoluto e incondicional que toda vida humana tiene (347). Tales <<juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal con arreglo a los cuales la voluntad ha decidido conducir las acciones de su vida>> (348) son verdaderas armas que

la fortalecen frente a la indecisión y las pasiones y que el entendimiento puede irle dando cada vez con mayor completud y patencia en la medida en que progresa hacia su propio perfeccionamiento.

Jaspers niega la pertenencia de la moral cartesiana al árbol de la ciencia quizá porque, sin advertir lo anterior, espera verla surgir completa y acabada --"definitiva"-- hasta el lejano momento en que a nuestro árbol le crezca la última de sus ramas (349). Pero no hay que abusar de las comparaciones. De la misma forma en que la mecánica comienza a dar sus frutos sin que en la física se haya dicho la última palabra (¿y cómo se la va a decir si el conocimiento humano es por esencia inadecuado?), la moral comienza a desarrollarse y a crecer desde el momento mismo en que el conocimiento se pone en marcha. Como atinadamente sugiere Hamelin (350), la moral cartesiana es esencialmente un conocimiento activo, es decir, la perfección del entendimiento se va traduciendo en perfección de la voluntad. <<Basta juzgar bien para obrar bien>> (351), escribe Descartes en la tercera parte del *Discurso del método*, justamente cuando, después de esbozar su moral provisional, expresa su intención de transformarla paulatinamente en una moral definitiva.

La virtud es pues firmeza de la voluntad y la voluntad más firme aquella que se apoya en el entendimiento de lo bueno; de ahí que, en otro texto dirigido también a la princesa Elizabeth (el ya mencionado prólogo a la primera edición de los *Principios*), Descartes afirme que, exceptuando aquellas cuyo origen es una pasión (352), a todas las virtudes auténticas se les puede dar con toda propiedad el nombre genérico de sabiduría. La segunda regla de nuestra moral, primera desde un punto de vista objetivo y primera también en lo subjetivo por cuanto la buena voluntad radical es la de conocer el bien (353), debe consistir entonces en <<que cada uno trate de servirse siempre, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que debe hacer o no en todas las circunstancias de su vida>> (354).

Una tercera norma viene a completar nuestra moral y en general la estrategia que la luz natural nos ofrece para eficientar nuestra búsqueda de la perfección: esforzarnos antes por vencer y gobernar nuestros propios deseos que por oponernos, siguiéndolos, a la inevitable fortuna. La mayoría de los hombres, poseídos por un egoísmo tremendamente narcisista, se esfuerzan inútilmente por someter a sus propias normas o caprichos cuanto les rodea --afán soberbio, inútil y aniquilante-- o viven al menos lamentándose de que este más o menos inconsciente anhelo suyo nunca se realice. A nosotros la luz natural nos enseña que, tras reconocer con humildad el verdadero puesto que ocupamos en el cosmos, podemos y debemos renunciar a todo aquello que rebasa el alcance de nuestro mayor esfuerzo (355). El poder de la voluntad, fatalmente anulado cuando ésta se impone a sí misma una meta imposible, recobra su eficiencia, su pleno estado de libertad cuando, enfrentándose a su absurdo deseo de controlar la fortuna, que en cuanto es tal no se puede controlar, se libera al mismo tiempo del uno y de la otra. Quien desea, por ejemplo, conseguir la aprobación y estima de todos cuantos le rodean, vivirá constantemente afligido por no poderlo conseguir, frecuentemente se arrepentirá de sus acciones porque no alcanzaron tal efecto, y quedará reducido, en suma, a tan absurda --pues es voluntaria-- esclavitud. Si aplica la tercera regla de nuestra moral, en cambio, le será fácil vencer ese deseo suyo en la medida en que cobre conciencia de su imposibilidad, y la indiferencia de los demás dejará de afectarle (356), no le preocupará el no ser admirado o querido por

este o por aquel como no le preocupa no ser el primer ministro de China o el presidente de México.

He aquí el camino que debemos seguir para superar nuestra insuficiencia radical, para ir transformando nuestra negatividad en positividad, nuestro vacío en plenitud, en perfección. A través de la tecnología la luz natural de la razón nos fortalece, en lo que cabe, frente a nuestras necesidades primarias, y a través de la moral (a la que auxilian las estrategias que le brinda la tecnología psicofisiológica) nos permite avanzar también, mediante el conocimiento, la constancia y la economía de la voluntad, hacia la satisfacción de nuestras necesidades profundas, hacia la religión.

### C. La religión natural

Hemos caracterizado la situación humana como desnudez, como indigencia radical, insuficiencia, inanidad, vacío, soledad, nada... Como carencia de Dios, como indigencia-de-plenitud, como des-ligión en suma. Más allá de los afanes diarios en que nos sume el estar unidos a un cuerpo, a una porción ambigua de esa realidad que incluso en él sentimos ajena, cuando nos enfrentamos con nosotros mismos, cuando a la intemperie nos hacemos cargo radical de nuestra propia existencia, entonces todo nos envuelve y acosa cual inmenso laberinto, letal enigma (357), vasto silencio y abismal soledad. <<El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra>> (358), ha escrito Pascal expresando magistralmente tal experiencia. Borges no le es inferior (359):

No habrá nunca una puerta. Estás dentro  
Y el alcázar abarca el universo  
Y no tiene ni anverso ni reverso  
Ni externo muro ni secreto centro.  
No esperes que el rigor de tu camino  
Que tercamente se bifurca en otro,  
Que tercamente se bifurca en otro,  
Tendrá fin. Es de hierro tu destino  
Como tu juez. No aguardes la embestida  
Del toro que es un hombre y cuya extraña  
Forma plural da horror a la maraña  
De interminable piedra entretejida.  
No existe. Nada esperes. Ni siquiera  
En el negro crepúsculo la fiera.

Todo se torna nada, y esta nada nos aprisiona y nos hiela. Nuestro mal es inasible, no tiene rostro y es por ello más abominable que la bestia más abominable. Nada pasa. Nuestra capacidad para soportar es infinitamente superada y el terrible juez que así nos castiga guarda silencio... Dado que la nota esencial de esta primordial perplejidad es la carencia, la separación, la des-ligión, nuestra salvación consiste en el encuentro de Aquello-Aquel de quien carecemos (360), de quien hemos sido o estamos separados (361), des-ligados. Nuestra salvación consiste en la re-ligión, concepto que aquí y en todo este trabajo hay que entender en este sentido estricto y amplio.

Cuando el fragor de la vida no es suficiente para ocultarnos la ausencia de Aquello-Aquel que buscamos, decíamos, el mundo se torna laberinto, prisión infinita, indescifrable, sin puerta. Ahora bien, todo laberinto es en primera instancia un enigma, es la manifestación física de un enigma, y el enigma es un laberinto conceptual. Nuestra carencia, pues, para escándalo de todos aquellos "existencialistas" que ven en el pensamiento un frío y etéreo agregado a la existencia, a lo que somos, nuestra carencia radical y fundamental es en primera instancia carencia intelectual (recuérdese que, como las meditaciones cartesianas han mostrado, nosotros somos primordialmente algo que piensa; somos cuerpos desnudos sí, pero primordialmente somos intelectos desnudos (362)), nuestra carencia es de conocimiento, de certidumbre, es incertidumbre.

Se nos abre, por ende, una posibilidad, una esperanza [la que rige estas meditaciones desde el principio (363)]: la búsqueda de la certeza, del significado, del sentido de cuanto es y acontece y nos acontece. Interrogarlo todo hasta dar con el hilo de Ariadna que nos permita descifrar el enigma-laberinto y transformar así el caos en cosmos, la "maraña interminable de piedra entretejida" en vasto, en inmenso y cálido hogar; "el silencio eterno de los espacios infinitos en íntimo y fraterno diálogo, en comunión... Ya al final del apartado V.2. hemos aludido a esta fundamental ambigüedad: las cosas del mundo pueden opacarse y hacérsenos laberinto, obstáculo, velo que nos impida el acceso a Aquello-Aquel en quien radica nuestra salvación; la ciencia de las cosas del mundo, además --nuestra esperanza--, puede claudicar a su alta misión y devenir en mera tecnología y, por ende, opacar aún más el velo que oculta al que anhelamos. Pero la ciencia, hemos advertido en el mismo lugar, puede también devenir en profunda *philosophía*, y su método en hilo de Ariadna, en clave para descifrar las cosas del mundo y su secreta armonía que, desde esta perspectiva, son lenguaje divino, son manifestación de lo divino, acontecer de lo divino, *aletheia*.

La ciencia, la verdadera ciencia, la *philos-sophía* es, pues, religión. La filosofía nos salva cada vez que nos abre el δῖα, cada vez que nos permite, en palabras de Alfredo Troncoso, <<seguir la pista de la realidad dentro y a través de todas las cosas>> (364). La filosofía, religión natural, ejercicio de nuestra luz natural que es religión, es lucha constante contra la perplejidad [bifurcamiento, embroyamiento del camino, estado de quien habita el laberinto], pero sobre todo es búsqueda y conquista y goce del asombro, de la comunión con la realidad en que Aquello-Aquel se manifiesta (365).

Es por ello que, como descubre Borges en el oncenno tomo de una ficticia enciclopedia, los metafísicos de Tlön, habitantes de un mundo diverso de aquel en que cree el sentido común, no buscan la "verdad" y ni siquiera la verosimilitud, sino el asombro (366). Las ideas que son también afecciones --afecciones positivas en este caso, activas-- en palabras de Spinoza (367); las ideas que un perfeccionan, que aumentan nuestro ser (368). Es por ello que Descartes considera que debemos buscar, más allá de los alimentos del cuerpo, la verdadera sabiduría, que es alimento del espíritu (369).

Los bienes del entendimiento, pues, no sólo nos perfeccionan, según hemos visto en el subapartado precedente, cuando se concretan en un impulso o en una norma moral; no sólo son medios para la virtud, para el perfeccionamiento de la voluntad; también son fines. El modo de religarse propio del entendimiento, su fin, es conocer y, más propiamente, conocer a Dios (370). La teología natural es la religión del entendimiento.



Mas no hablamos, debemos apresurarnos a precisar, de ese frío cálculo en el que el concepto de Dios es tratado como el apático estudiante de geometría trata el concepto de círculo (371). Consideramos, en cambio, que el verdaderamente profundo y apasionado estudio de las figuras geométricas o de cualquier otra manifestación de Aquello-Aquel --cuya divisa, insistimos, es el asombro-- es ya a su modo teología natural. Recuérdesse una vez más la fundamental ambigüedad de cuanto al hombre se refiere (372).

¿Practicó Descartes esta religión natural, la vivió a fondo, alcanzó esta elevada forma de comunión con lo divino? ¿Nos lleva la filosofía cartesiana --que es lo que en última instancia más nos debe importar-- a esta profunda reconciliación con lo divino? ¿O más bien, como le reprochan Jaspers y tantos otros, sólo recurre a Dios para apoyar en El su criterio de verdad [o (Pascal) para que le dé "un capirotazo" al mundo, en el caso de su física]? (373). A estas alturas de nuestra exposición tales preguntas resultan casi ociosas.

Hacia 1629, hemos visto al concluir nuestro primer capítulo, acosado por una profunda crisis epistemológico-existencial, la definitiva, Descartes se retira a meditar a un solitario castillo holandés, en Franeker. Emprende ahí, heroico, la duda metódica, y emerge de aquella oscura sima totalmente transformado; posee, por fin, el auténtico hilo de Teseo. El laberinto no es laberinto ya más. Sus escritos y su correspondencia de entonces testifican esta transformación (374). Todo indica que la muy ardua y apasionada búsqueda de aquel espíritu errante lo llevó por fin al ansiado puerto, término de la zozobra espiritual que lo aquejaba y principio de un nuevo y dichoso caminar. Una forma de vida seguramente muy elevada lo retendrá ya definitivamente en la "soledad" de aquel país extranjero donde, le escribe a su amigo Balzac, <<miro a los hombres que encuentro como miraría los árboles o los animales de sus bosques. El mismo rumor de su tráfico no interrumpe el curso de mi imaginación más de lo que lo haría el murmullo de un arrollo>> (375).

¿Qué, sino una radical insatisfacción ante las formas de vida ya establecidas, puede llevar a un hombre a una crisis y a una búsqueda similar? ¿Y qué, sino la esperanza primero y el goce después de un bien superior, de una forma de vida realmente superior, puede apartar a un hombre definitivamente de la senda que trillan los demás, de sus falsos bienes, y entregarlo por completo a una actividad tan excéntrica y tan sobreaabundante como la que ocupó a Descartes en su "aislamiento" (376)? <<Sólo quien ha consagrado su vida a objetivos análogos --escribe Einstein después de plantearse esta misma pregunta en relación a Kepler y a Newton-- tiene una idea viva de lo que animó a tales hombres y les dio fuerza para seguir fieles a su meta pese a innumerables fracasos. La religiosidad cósmica --responde, la religión natural-- es la que comunica semejante energía>> (377). El propio Jaspers reconoce que <<en Descartes se encuentran juicios que por sí mismos atestiguan no solamente su religiosidad sino también la relación de su pensamiento total con la trascendencia>> (378).

¿Puede alguien, a pesar de todo esto, poner en duda la religiosidad de este hombre y de su pensamiento? ¿Puede alguien seguir alegando que su empresa espiritual fue inútil e incierta? Más allá de estas persuasivas conjeturas y más allá también de las que sin duda pueden tejerse en oposición a ellas, el lector profundo de Descartes --aquel que, insistimos, ha hecho suya la empresa cartesiana-- sabe por experiencia propia que las meditaciones metafísicas son una vía inmejorable hacia el asombro; sabe, como Martínez de Marañón, que gracias a ellas se puede elevar a un <<estado" que, por encima de toda

"evidencia de claridad y distinción", es un *permanecer en intuición, admiración y adoración*>> (379).

Aunque, por las razones que hemos esbozado ya en este apartado, Descartes no escribió sobre este fundamental asunto una obra tan completa como la *Ética* de Spinoza -- a quien no puede por ello disputar su universal título de campeón de la religión natural (380)--, no parece de todos modos que éste sea tan original en ello como supone el entusiasmo de sus discípulos (381). La filosofía cartesiana no sólo encuentra y allana el camino hacia Dios por el que habrá de caminar luego este santo sin fe; también lo transita. Una lectura atenta de su obra nos mostrará que Descartes siempre estuvo plenamente consciente de la dimensión que su quehacer tenía como religión del entendimiento. En la primera de sus *Reglas para la dirección del espíritu*, por ejemplo, se esfuerza por dejar bien claro que la verdad misma en cuanto tal --la perfección del entendimiento, su modo de re-ligarse-- es el último fin de la investigación; ahí mismo nos habla del elevado goce que acompaña a la consecución de semejante fin, del <<placer que se encuentra en la contemplación de la verdad y que es casi la única felicidad pura de esta vida>> (382); en la tercera parte del *Discurso del método* recuerda que la satisfacción del encuentro de la verdad en este o aquel asunto le daba tal contento que lo restante le resultaba indiferente (383); al término de la "Meditación tercera", en suma, concluye que la contemplación racional de Dios <<nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida>> (384).

La doctrina del amor intelectual a Dios, tan cara a Spinoza, es ya una doctrina cartesiana. Tres años antes de morir, en una carta escrita <<con rapidez>> (385) --directa, espontáneamente--, Descartes le confía a Chanut sus ideas a este respecto. El amor puramente intelectual, al que de entrada distingue de la pasión o disposición corporal que se le asocia, <<consiste --escribe-- en que cuando nuestra alma percibe algún bien, presente o ausente, que juzga serle conveniente, se une a él mediante su voluntad, es decir, se considera a sí misma con este bien como un todo del cual él es una parte y ella la otra>> (386). La posesión de tal bien provocará en el alma alegría, su carencia tristeza, y deseo la posibilidad de alcanzarlo (387). Dios, ya lo hemos dicho, es nuestro bien supremo y, más que eso, la fuente de la que mana todo bien; el Bien en sí, como lo llamó Platón; ante El nuestras emociones se maximizan: no hay tristeza mayor que la que nos provoca la ausencia de Dios, no hay mayor hambre que el hambre de Dios, no hay mayor alegría que la de la unión con Dios y, sobre todo, no hay amor más grande ni más perfecto que el que podemos llegar a sentir por Dios.

Pareciera, sin embargo, que el estar unidos a un cuerpo y a sus imperiosas necesidades constituyese un obstáculo insalvable para alcanzar semejante perfección, que nuestra composición fuese siempre un rival y nunca un aliado en este supremo intento por elevarnos hasta el amor divino, que ante tal emoción sólo hubiesen en nuestro cuerpo pasiones contrarias (388); de ahí que muchos pensadores cristianos hayan creído que, sin el supremo misterio de la Encarnación del Hijo de Dios, de Jesucristo (en el que, pese a su infinitud, se muestra El a nuestros ojos, a nuestra imaginación y, por ende, nos permite amarlo con todo nuestro ser), todo intento en este sentido fuese inútil y estuviere condenado, al buscar algún auxilio sensible, a degenerar en la idolatría.

Descartes es también, a su modo, un pensador cristiano. No ignora la incomparable ventaja que nos brinda la Encarnación y tampoco, naturalmente, el riesgo de

la idolatría. Piensa, con todo, que la imaginación dispone de un medio natural para provocar en nosotros una pasión aliada del amor intelectual a Dios: la contemplación de <<la inmensidad de las cosas que ha creado>> (389). Podemos, pues, concluir el filósofo, <<amar verdaderamente a Dios sólo por la fuerza de nuestra naturaleza>> (390).

<<De ningún modo aseguro --agrega-- que este amor sea meritorio sin la gracia; dejo la solución de esto a los teólogos (391); pero me atrevo a decir que en lo referente a esta vida es la pasión más arrebatadora y más útil que podamos sentir; e incluso puede ser la más fuerte, aunque para ello se necesite una meditación muy atenta, porque nos distrae continuamente la presencia de los demás objetos>>.

Al igual que Spinoza, pues, y antes que él, Descartes supo que, desde el punto de vista de la filosofía, de la razón, nuestra salvación consiste en amar a Dios, en unimos a El por todos los medios a nuestro alcance (392). En la misma carta a Chanut a que nos hemos estado refiriendo, con una vehemencia no menor a la del Spinoza de la quinta parte de la *Ética*, Descartes describe el camino que nuestra luz natural, nuestro entendimiento y en lo posible también nuestra imaginación, debe seguir para llegar a la suprema beatitud del amor divino:

<<Si estamos atentos a la infinitud de su poder, por el que ha creado tantas cosas de las que no somos más que la parte menor; a la extensión de su providencia, por la cual ve con un solo pensamiento todo lo que ha sido, es, será y podría ser; a la infalibilidad de sus decretos, que aunque no perturben nuestro libre albedrío no pueden, sin embargo, ser modificados de ninguna manera; y por último, por un lado a nuestra pequeñez, por el otro a la magnitud de todas las cosas creadas, advirtiendo de qué modo dependen de Dios y considerándolas de un modo que se relacione con su omnipotencia, sin encerrarlas en una esfera, como hacen los que quieren que el mundo sea finito: la meditación de todas estas cosas llena de una alegría tan extrema al hombre que las entiende bien, que lejos de ser injurioso e ingrato hacia Dios, hasta el punto de desear estar en su lugar [lejos de incurrir en la *hybris* del hombre moderno], piensa haber vivido ya lo bastante, puesto que Dios le hizo la merced de llegar a tales conocimientos; y uniéndose por entero y gustosamente a él lo ama con tanta perfección que no desea nada más en el mundo sino que se cumpla la voluntad de Dios. Por lo cual no teme ya la muerte, ni los dolores, ni las desgracias, porque sabe que no le puede ocurrir nada más que lo que Dios ha decretado; y ama a tal extremo ese divino decreto, estima que es tan justo y necesario, sabe que debe depender tan enteramente de él, que aun cuando espere la muerte o algún otro mal, si, cosa imposible, pudiera cambiarlo, no tendría la voluntad de hacerlo>> (393).

La perfección del entendimiento nos lleva así, de nuevo, a la perfección de la voluntad. El conocimiento de Dios nos mueve a amarlo, la reconciliación intelectual o representativa provoca la reconciliación volitiva, la re-ligión del entendimiento da pie a la re-ligión de la voluntad que, si tenemos en cuenta que se trata de la dimensión más propia y elevada de nuestro ser (394), es la que más importa.

Porque tenemos voluntad es que somos personas y en ello radica nuestra mayor dignidad. No podemos concebir un modo de ser más elevado que este (395). Dios mismo es esencialmente personal y es en esto en lo que somos imagen y semejanza suya. Sólo en tanto que persona nos mueve el Infinito a unimos a El íntegramente; el *Aquel* de la religiosidad cósmica deviene, para quien lo afronta desde esta elevada perspectiva, un *Aquel*, un *El*, un *Tú*. (396)

Lo decisivo en el drama humano, el factor del que dependen la pérdida o la salvación de cada hombre es, pues --Descartes lo dijo repetidas veces a lo largo de su obra (397)--, la voluntad, el ejercicio de ese supremo don y esa suprema responsabilidad de ser libres, de ser lo que somos --personas, individuos autónomos-- y estar cada uno solo delante de Dios (398), y poder rechazarlo o aceptarlo. Aquí radica el nihilismo, esa terrible posibilidad de volverse a la nada y de consumirse uno en el supremo dolor de su propia miseria, que precisamente por ser una opción tan absolutamente primaria es irrefutable, no se puede superar con argumentos (399) (es este el abismo que --algunos lo han advertido y el propio Descartes siempre fue consciente de ello (400)-- rozan las meditaciones cartesianas); y aquí radica también toda re-ligión, pues el sí a la Voluntad divina no sólo perfecciona la unión que con El podemos tener en las dimensiones del entendimiento y la imaginación, es también su condición de posibilidad, pues quien no quiere hacerlo no "ve" a Dios, no se abre a su evidencia.

La religión de la voluntad es, entonces, más profunda y más importante que la del entendimiento. De ella dependen y en ella alcanzan su cima las posibilidades existenciales del racionalista, del que se guía a sí mismo mediante su propia luz natural. Alcanzada esta perspectiva advertimos que Descartes no sólo no se ha quedado por debajo de Spinoza, lo ha superado incluso --al penetrar en esta profunda dimensión de lo humano que él se empeñó en negar (401)-- en lo que ahora se nos revela como fundamental.

He aquí hasta dónde es capaz de llevarnos la empresa cartesiana. Y hay más todavía. Nuestro Vigilio, lo mismo que el de Dante, nos aproxima también al umbral de la teología cristiana y, con ello --aunque esto es ya cuestión de fe--, a la posibilidad de alcanzar una religión aún más perfecta. Ya hemos aludido a esto en la breve digresión teológica a que nos llevó en este subapartado la carta a Chanut. Conviene que ahora retomemos el asunto con algún detenimiento.

## **VI. LA FE Y LA RELIGION SOBRENATURAL**

## VI. 1. ¿Otra vía de salvación?

### A. El Oriente y la renuncia

Aunque, en la medida en que <<nada hay más antiguo que la verdad>> (Justo alegato de ese gran innovador que fue Descartes) (402) —y en la medida también, según la teología cristiana, en que la naturaleza es anterior a la gracia (403)—, la vía hacia Dios que nuestras meditaciones nos han abierto pueda ser considerada como la verdaderamente original y, por ende, reclamar para sí el respeto que corresponde a su venerable antigüedad, su manifestación concreta en la historia de la humanidad es, con todo, significativamente reciente. Durante miles y miles de años, muchísimo tiempo antes de que los griegos optaran por la *theoria* e inauguraran la teología natural y, con ello, la propia religión natural —la "vía griega" (404)—, los hombres del resto de las civilizaciones (405) han contado con sus propias formas de afrontar el destino humano.

Diversas religiones positivas procedentes de ese trasfondo no occidental nos salen al paso, dicen saber la causa de nuestros dolores y nos prometen, si consentimos en abandonarnos confiadamente a su tutela, devolvernos la salud y aun conducimos, al final, al lugar de la felicidad, al paraíso.

Es demasiado lo que piden y, por más que no deje de ejercer sobre nosotros cierta fascinación en algunas de sus formulaciones, muy vago lo que prometen. Cada una de estas religiones ofrece, sin duda, un paraíso a la medida de al menos algunos de los más fundamentales anhelos humanos que, puesto que somos hombres, no puede resultarnos del todo indiferente. Si han persistido, unas aquí y otras allá, durante tanto tiempo, es porque de algún modo han logrado mantener satisfechas, o en todo caso eficientemente paliadas, las necesidades espirituales de sus fieles. Habrán dispuesto, siempre que emergiese una pregunta, de un porqué y un paraqué (406). Para quien se ha abismado, sin embargo, en el más profundo fondo de la existencia, para quien se ha desnudado del todo, no basta con una u otra respuesta (con la de esta o aquella religión), quienes hemos tocado fondo queremos, necesitamos *la* respuesta (407). No podemos abandonarnos a ninguna de esas religiones particulares porque ello implica claudicar a nuestro más profundo anhelo, a nuestra vocación universal. El Oriente nos fascina sí, pero a la vez, con mayor fuerza en la mayoría de los casos, nos repugna. Nos ofrece una segunda vía de salvación tras la que promete colmarnos, saciarnos, llevamos a la plenitud; pero nos pide a cambio —impiedad de impiedades— que abandonemos la nuestra.

Lo que los especialistas nos dicen luego sobre la estructura espiritual de ese conjunto de religiones viene a confirmar definitivamente nuestra primera impresión: el filósofo, y aun el hombre en cuanto hombre, no puede abrazarlas sin realizar con ello una renuncia inadmisiblemente antinatural.

El hombre, lo acabamos de ver al final del capítulo anterior, es un ser personal, es un individuo autónomo; es libre y en ello radica su mayor dignidad. El precio de ésta, empero, también lo hemos visto, es inmenso, de dimensiones heroicas: ser libres es ser responsables ante Dios y ante nosotros mismos. La libertad implica que cada una de nuestras acciones es nuestra y sólo nuestra. No cualquiera soporta esta responsabilidad; pocos hombres se atreven a ser hombres. La mayoría huye de sí.

Pues bien, justamente este huir de sí, el "terror a la historia", al tiempo profano, al que es irrepitible y se funda en la responsabilidad personal del hombre libre en cuanto tal es lo que, según el destacado historiador de las religiones Mircea Eliade (408), constituye el elemento común de las religiones no occidentales. El hombre de las "culturas" primitivas (409), en un aporético empeño por liberarse de su propia libertad y sus consecuencias, se esfuerza por vivir en y para una suerte de paraíso en el que pueda estar al abrigo de sí, en el que pueda dejar de ser lo que es --una persona-- y convertirse en el mero reflejo de un antepasado mítico que desde siempre ha decidido ya lo que en cada caso se tiene que hacer y lo libera, por ende, del terrible peso de la responsabilidad. <<En el detalle de su comportamiento consciente --escribe Eliade--, el "primitivo", el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros>> (410). La rígida observancia de múltiples rituales (para comer y para cohabitar, para cazar, para pescar, para sembrar y para cosechar, para hacer la guerra, para... (411)) mantiene al hombre primitivo en el ámbito de lo sagrado, de lo que "es de veras" y está *in illo tempore, ab origine* (412); lo funde en el tiempo y el lugar en el que un dios o un héroe realizaron lo mismo; le permite ser él aquel dios o aquel héroe en aquel tiempo y aquel lugar, y encarnar así una eterna repetición con la que pretende conjurar el devenir, transmutar en estanque al río del tiempo.

Una anulación tal del cambio y de la singularidad de cada individuo, sin embargo, no puede ser perfecta. La programación no puede ser total y, por muy completa que sea la que se tenga, tampoco es posible que se la respete siempre de modo infalible. El tiempo y la persona se cuevan en el paraíso de los arquetipos y es preciso exorcizarlos. Este es el fin de los rituales de año nuevo que se practican en todas las "culturas" y de los que, aunque secularizados, existen todavía vestigios en la nuestra. El fin del ciclo es una oportunidad para que el individuo confiese sus "pecados" o acciones libres (personales) y para abolir así los cambios que con ellas se han introducido. Se realizan entonces diversas ceremonias de purificación (413) y, al final, se procede a recrear el cosmos, a restaurar el paraíso.

A medida que las sociedades adquieren mayor complejidad las oportunidades de que la persona "caiga" en actitudes profanas o imprevistas van aumentando, y la necesidad de abolirlas se vuelve más intensa. Es por ello que este tipo de ceremonias se torna cada vez más patente y complejo conforme nos adentramos en las grandes civilizaciones "históricas" (414). Al final de esta evolución de la resistencia contra la evolución nos encontramos con el mito del eterno retorno de lo mismo para el que todo devenir y toda libertad quedan conjurados de antemano, para el que, dado que el tiempo es absolutamente cíclico, <<todo comienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva>> (415).

Ante tal paraíso nuestro primer impulso es rechazar, con Borges --ese ciudadano de la Europa espiritual que tanto amó al Oriente-- <<la idea más horrible del universo>> (416). Eliade se empeña, no obstante, en mostrárnosla como altamente positiva: <<como el místico --escribe--, como el hombre religioso en general, el primitivo vive en un continuo presente>> (417). El hombre primitivo, dice, es un hombre religioso y, más aún,

el hombre religioso, que también imita un modelo y aspira a vivir (o vive) un presente intemporal, es un hombre primitivo (418).

He aquí un reto para nosotros. ¿Pretende acaso convencernos de que es más perfecto, de que está más cerca de Dios quien ha renunciado a su calidad de persona? ¿Puede tener la misma calidad el tiempo de quien se niega a asumir la realidad y el de quien vive en un constante esfuerzo por "llenarla", por darle un sentido, por hacerla plena? ¿Acaso no parece la de aquél una paradójica "plenitud vacía"?

Alega Eliade que nuestros momentos más dichosos no implican la presencia de la persona «¿Qué hay de "personal" y de "histórico" —pregunta— en la emoción que se experimenta escuchando música de Bach, en la atención necesaria para la resolución de un problema de matemática, en la lucidez concentrada que presupone el examen de una cuestión filosófica?» (419) ¿Quizás que quien lo vive es una persona! Tal es nuestra respuesta. La presencia de lo otro es en estos casos tan evidente, tan intensa, que ciertamente uno queda como oculto, pero se está ahí. La mejor manera de superar este argumento, nos parece, es recordar que la religión de la voluntad es mayor que la del entendimiento, e invocar un buen ejemplo de ésta: ¿Qué hay de personal, preguntamos nosotros, en el acto de quien decide arriesgar su vida por una causa que considera justa? ¿Qué hay de personal en el heroísmo de Héctor o en el de Sócrates? ¿Qué hay de personal en la maravillosa caridad que, por ejemplo, en la entrañable imaginación de Wilde inunda y transforma al "Gigante egoísta"? ¿Qué hay de personal en esas "Pobres gentes" que, según nos cuenta Tolstoi, deciden, pese a su miseria, amparar la orfandad de la criatura que han arrancado de los brazos de una muerta? (420).

No se puede hablar de plenitud cuando se excluye lo más importante. El "paraíso" de los arquetipos y la repetición hace pensar en el del místico tanto como la inmovilidad hace pensar en el vuelo; se le parece tanto como la nada al ser que, pese a la engañosa cercanía con que puedan presentarse al espíritu (Hegel), no son en absoluto la misma cosa. Es preciso aguzar la vista, hace falta un "esprit de finesse" (421) para captar una diferencia tan vital y tan sutil. Afortunadamente, insistimos, hay en nosotros una fundamental rebeldía, un impulso que no se resigna a claudicar, que de algún modo "siente" el sofisma que hay en ese paraíso de la renuncia.

Permítasenos contar un mito: Hubo un tiempo en el que los hombres gozaban de todo lo que ahora nosotros anhelamos porque vivían en armonía con Dios y con el mundo, porque habitaban el paraíso (422). Su felicidad, sin embargo, no se basaba en una férrea necesidad; eran libres y poseían la facultad terrible de romper tan maravilloso acuerdo (423). En el centro de aquel vasto jardín se elevaba un árbol que representaba la absoluta soberanía de Dios; se llamaba «árbol de la ciencia del bien y del mal» (424) porque sólo de la voluntad divina depende que algo sea bueno o sea malo (425); y Dios les había prohibido a los hombres que comieran de él porque sabía que no podían ser ellos su propio fundamento, y que si la soberbia les llevaba a querer ser autónomos quedarían a merced de la muerte. Vino luego el tentador en forma de serpiente, y perturbó el entendimiento de la mujer para poder luego pervertir su voluntad (426): «comed --les dijo-- y seréis como dioses» (427); y la mujer cayó, y cayó con ella el hombre. Traicionaron a Dios, rompieron el equilibrio de la creación y perdieron por ello el paraíso, el mundo se les tomó valle de lágrimas y se vieron arrojados a la miseria de su propia desnudez.



Una vez más vino a ellos el tentador. Se les presentó en su desgracia con otro disfraz y quiso coronar con otra su astucia primera. Los hombres ya no querían ser dioses y estaban asustados de su libertad que los había arrancado del paraíso. <<Si, postrandoos, me adoráis y sometéis a la mía vuestra voluntad --les dijo-- yo os devolveré el paraíso>> (428). Quiso el soberbio Satanás ocupar el lugar del Altísimo y se aprovechó de la cobardía y la ignorancia de los hombres. Se burló de ellos. Les prescribió la observancia de innumerables e impíos rituales y, para rematar su fraude, impuso al hombre la prohibición de preguntar; evitaba así que la ciencia del bien y del mal que emana de Dios pudiera venir a liberarlos (429). Envidioso del hombre y de su familiaridad primera con el que todo lo puede, tendió Satanás la trampa y lo atrapó y lo humilló hasta lo más bajo; consiguió que el rey de la creación abdicara de su entendimiento y de su voluntad para confundirse con las bestias (430).

Prometeo --ese heroico Prometeo que es Occidente-- se atrevió un buen día a preguntar y dio con ello muerte al tirano. Honró su espada con la muerte del falso dios, del usurpador de Dios, y probó del fruto ilegítimamente prohibido que es el conocimiento. Se dio cuenta de que el pecado no está en la voluntad sino en la mala voluntad y supo así que la salvación estaba en la reconciliación y no en la negación de sí. Rescató al individuo humano (431) de aquel falso paraíso y su falsa plenitud, le restituyó su dignidad personal, y lo puso en el camino de la verdad, de la salvación. Hasta aquí el mito.

El de la negación, pues, el de la renuncia no es el verdadero paraíso; su plenitud es una plenitud ficticia, un paliativo a su vacuidad. Definitivamente no es ésta una vía que pueda abrazar consecuentemente quien, como todo miembro auténtico de la Europa espiritual, ha optado por la vía de la religión natural y se ha entregado a la tarea infinita de la verdad. Nosotros no podemos dejar de preguntar.

Ni pretendemos ni nos es lícito, desde luego, satanizar a todas las religiones del Oriente. Lejos de nosotros la intención de promover un fanatismo contra ellas. Es cierto que cuanto nos muestra el esquema general al que aquí hemos recurrido es reprobable, y hay que tener el valor de decirlo. ¿Quién puede ignorar que hay algo negativo y obscuro en esas religiones del pasado que se caracterizan por los sacrificios humanos y/o las bestiales orgías? ¿Acaso la anulación del individuo y de su libertad, cuya práctica subsiste, es por menos palpable y espectacular menos atroz? Mas también es cierto que, hecha en lontananza, nuestra valoración no se debe precipitar. Hay que reconocer, como lo hace Spinoza, por ejemplo, después de acosar al calvinista Blijenber con un montón de reproches contra la superstición, que nosotros no podemos <<determinar todos los medios que Dios tiene para guiar a los hombres a su amor, es decir, a la salvación>> (432). Alguna luz se manifiesta también en algunas de aquellas religiones. No podemos condenar a Quetzalcóatl junto a su perverso Huitzilopochtli (433), por ejemplo. Los grandes sabios del Oriente, desde Zaratustra hasta Confucio o Lao Tse, desde Nezahualcóyotl hasta el reciente Don Juan Matus --cuya doctrina difundió el antropólogo Carlos Castaneda, su discípulo (434)--, desde el Buda hasta el budismo que hoy abrazan millones de almas, aquellas grandes búsquedas y doctrinas que desde luego no son el puro error y la pura negatividad, nos inspiran un gran respeto a la vez que una gran extrañeza. Aunque nosotros no podamos serlo --porque no podemos transigir con su «todo o nada» y porque, insistimos, estamos persuadidos de la legitimidad y, más todavía, ¿por qué no decirlo?, de la superioridad de nuestra vía-- no podemos reprobar del todo a quienes se

hacen sus discípulos. ¿Qué miembro de la Europa espiritual con la cabeza bien puesta sobre los hombros aceptaría internarse en un monasterio budista y renunciar al camino del conocimiento que su vigorosa tradición le ofrece para que lo maltraten y lo humillen con el fin de que, si tiene éxito, al final llegue a la conclusión de que ni él ni nada existe? (435). ¿Qué pensador occidental que no desconociese las grandes cimas de su propia tradición y que no careciera de inteligencia y dignidad podría admitir el trato que, para "iniciarlo", le dio Don Juan a Carlos Castaneda? Lo que de tales prácticas se obtiene, sin embargo, no deja de ser admirable. ¡Hay que ver lo que hizo Don Juan de aquel tímido antropólogo! Los santos budistas, por su parte, aparecen dotados de una muy atractiva serenidad. Su nirvana no parece ser una pura nada y su negación no parece finalmente ser tan negativa (436); hay en ella incluso, según Eliade, un ejercicio positivo de la libertad espiritual que, como en las doctrinas órficas y pitagóricas (y aun en los mitos de Platón que, desde luego, no puede ser acusado de abogar por la renuncia a la dignidad personal (437)), se esfuerza por sustraerse al eterno ciclo de las reencarnaciones y los sufrimientos de la vida material (438).

Nosotros, en definitiva, no podemos ser discípulos del Oriente. Jamás, si lo comprendemos en su justa dimensión, como dice Husserl (439), vamos a cambiar nuestro camino por el de ninguna de aquellas sabidurías o civilizaciones. Podemos, empero, enriquecernos entablando con ellas un diálogo serio, interrogándolas (440). Comprender al hombre en su diversidad espiritual es, después de todo, parte del camino de la interrogación y el conocimiento, parte de la tarea de la verdad. Podemos aceptar incluso, a la manera de Spinoza, que algunas de esas religiones, en la medida en que promuevan una escala de valores que se aproxime a la que nos enseña la luz natural, constituyan una vía alternativa de salvación para quienes no son capaces de elevarse por el camino de la filosofía (441); con respecto a nosotros, empero, definitivamente no son ellas otros caminos que, en cuanto tales, podamos abrazar sin renunciar al nuestro.

## **B. Un "Oriente" peculiar**

¿Por qué, pues, las religiones orientales de las que acabamos de hablar no pueden ser una segunda vía de salvación para quienes hemos optado por la vía griega? ¿Qué condiciones debe cumplir una religión positiva para que tal complementariedad sea posible y, más aún, deseable? Es indudable, en primer lugar, que no podemos renunciar a una riqueza evidente, real e intensamente vivida, por la vaga promesa de otra supuestamente superior pero etérea, intangible, oscura y confusa. Pascal y Spinoza actúan sabiamente cuando deciden apostar los falsos bienes de la vida ordinaria a favor de la posible existencia de un bien verdadero, cuando se juegan la nada ante el infinito (442); en este caso, sin embargo, no hablamos de ningún falso bien. Lo que las religiones de las que nos hemos ocupado en el subapartado anterior nos piden abandonar es, antes que nada, una vocación y un don divinos que es impío rechazar, una manera de relacionarnos con Dios que puede no ser ni absolutamente plena ni definitiva (443) pero que de todos modos es tal y nos salva cada vez que acontece, y nos va perfeccionando intelectual y moralmente, y le va dando sentido a cuanto antes no lo tenía y, aunque la vida nos arrastra y caemos, cada vez permanece más. Una vía por la que, <<dentro y a través de todas las cosas>>, la puerta se nos abre y nos es dado participar de esa sobrecogedora comunión que es el asombro al ser testigos

del acontecer de lo divino, de la *verdad*. <<Verdad que --como ha dicho Alfredo Troncoso-- no nos sacia en su acabamiento pero nos maravilla en su acontecer>> (444).

El filósofo, pues, que se sabe y se quiere imagen y semejanza de Dios en su calidad de ser personal, que se quiere libre e inteligente y ya tiene una elevada forma de religarse con su creador, sólo puede aceptar otra religión en la medida en que no le pida renunciar a las perfecciones que ya tiene, y ello principalmente por razones de piedad. Tal religión, para empezar, tendrá que mostrar que no es contraria en modo alguno a la razón que, como dice Spinoza, es la primera e más íntima manifestación de Dios (445); y luego, además, que no se agota en ésta pues, si nada le agrega, o bien se reduce a ella misma o bien le es inferior. Debe, sin contradecir a la *verdad natural*, proponer una *verdad mayor* y más perfecta, y ofrecer también un bien superior sin exigir que se renuncie a los bienes verdaderos que ya se tienen; debe además, finalmente, persuadirnos de su legitimidad, de su origen divino (446).

Retomemos el mito que iniciamos en el subapartado anterior: Prometeo no fue el único en liberarse del tirano. Mientras él preguntaba y disimulaba así al impostor escuchó Abram la voz del Dios verdadero que le decía: <<Vete de tu tierra... a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré... Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra>> (447), y Abram obedeció. <<Yo soy el Dios de lo alto --le dijo una vez más aquella voz-- anda en mi presencia y sé perfecto>> (448), y Abraham comenzó así a estar como persona delante de Dios. Descadenó Yahveh la voluntad de Abraham, la arrancó de las garras del enemigo y la sometió a prueba (449) a fin de que se perfeccionara en la fe y la reconciliación. Le prometió una descendencia numerosa y Abraham y su esposa envejecieron sin concebir. Le dio por fin un hijo en la vejez y, después de llevarlo al edén de esa dicha, sometió su fe, el vigor y la fidelidad de su voluntad, a una última y definitiva prueba. Dios mismo decidió tentar a Abraham y le dijo «¡Abraham, Abraham!» El respondió: "Heme aquí". Dijo: "Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécele allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga">> (450), y partió Abraham hacia Moria y preparó el sacrificio y tomó con decisión el cuchillo para descargarlo sobre su amadísimo Isaac, y el Angel de Yahveh lo detuvo y lo bendijo por haber dado tal prueba de fidelidad, y bendijo también a su descendencia y, a través de ella, a todos los linajes de la tierra.

Ante Abraham y sus descendientes Dios se ha revelado plenamente en su calidad de ser personal, ha manifestado ante ellos su Voluntad absolutamente soberana, impredecible y, por ende, inasible a todo intento de domesticarla bajo rituales y mitos de eterna repetición. Su relación con Yahveh arrancó a estos hombres del falso paraíso de lo subpersonal y de la falsa anulación del tiempo de las sociedades tribales y los situó en la historia (451), en el tiempo irreplicable que exige del hombre el ejercicio de su responsabilidad --<<heme aquí>>--, de su libre voluntad y, por ende, de su dignidad personal.

La vía inaugurada por Abraham, como la que seguimos los hijos de la Europa espiritual, pues, también rescata al individuo humano del falso paraíso de la renuncia y lo restituye en su dignidad primera y esencial. Como ésta, además, también permite aquélla a quienes la siguen (452) el desarrollo positivo de una de las potencialidades fundamentales de su ser (Occidente se concentra principalmente en el entendimiento, el pueblo elegido en la voluntad). Ambas vías contrastan por igual con las del resto de los

hombres y desde ya se advierte entre ellas una asombrosa cercanía, una fundamental afinidad. Si acudimos de nuevo a los especialistas veremos cómo nuestra apreciación es confirmada por el estudio imparcial y detallado de la constitución fundamental de una y otra.

Werner Jaeger, uno de los helenistas más importantes de nuestro siglo, filólogo eminente que no carece de la profundidad del filósofo, señala que lo que fundamentalmente distingue a los griegos del resto de las civilizaciones es la valoración radical del individuo que ellos proponen frente a la brutal anulación que del mismo se da en el Oriente. El propio Jaeger reconoce que en esto los griegos son iguales y hasta superados por el cristianismo, la religión en que culmina la vía abierta por Abraham (453). Gracias a esta nueva valoración del hombre, continúa Jaeger, los griegos han sido capaces de desarrollar la verdadera educación humana, pues no se limitaron ya, como el resto de las civilizaciones, a reproducir, siempre idéntica a sí misma, su constitución física y espiritual grupal; pusieron al centro de todo al individuo, a cada individuo, y la educación tuvo por primera vez como fin voluntario y consciente la perfección del hombre, su *formación* de acuerdo a un ideal, a un *Kalón*. Superaron la orientación utilitaria en que hasta entonces había estado hundido el quehacer humano y colocaron al centro de todo la búsqueda y la conquista de ese ideal; se propusieron, como meta central de todos sus esfuerzos, <<la formación de un alto tipo de hombre>> (454), <<la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser>> (455), inauguraron la verdadera cultura. Semejante tarea, finalmente, en la medida en que se funde con la tarea de la verdad que Husserl destaca como el constitutivo central de nuestra cultura, y de la que difícilmente se le puede distinguir (456), desencadena una dialéctica en la que los modelos de hombre y las instituciones sociales que buscan su realización se transforman cada vez para aproximarse más a la perfección, que es su meta infinita. En este humanismo y en esta tarea de la verdad que heredamos de los griegos se funda la peculiaridad espiritual de Occidente, ahí radican su salud y su misión histórica, la *areté* de su *philautía* (457).

Veamos qué nos dicen los estudiosos sobre la constitución espiritual esencial de la tradición judeocristiana. Del agudo y muy autorizado análisis de Mircea Eliade en el que nos hemos estado apoyando se desprende, por lo pronto --¡y no es poco!--, que con la de Occidente y muy próxima a ella se separa y se destaca esta actitud espiritual de entre las demás precisamente en lo que él ha considerado como factor determinante e hilo conductor de la historia de las religiones: su concepción del hombre y del tiempo. En un breve ensayo cuya finalidad es cerrar un ciclo de conferencias que diversos orientalistas dictaron en la Universidad de Chicago a propósito de las civilizaciones antiguas y cuyo significativo título es "La emancipación del pensamiento", los esposos Frankfort llegan a la siguiente conclusión: <<los hebreos --afirman--, al igual que los griegos, rompieron los moldes por los que la especulación había corrido hasta su tiempo>> (458). Se refieren con ello principalmente a la superación de las concepciones "naturalistas" de las civilizaciones arcaicas que identificaban lo divino con las fuerzas y los objetos de la naturaleza y hacían del hombre un objeto natural más (459). Henry Duméry, especialista en filosofía de la religión que analiza las instituciones judía y cristiana auxiliándose del método riguroso e imparcial que le presta la fenomenología de Husserl (460), es todavía más contundente. Observa que, frente al paganismo naturalista del resto de las

civilizaciones, la mitología grecorromana representa un paso decisivo hacia la humanización o personalización de lo divino y lo humano, pero no su culminación; ésta corresponde a los hebreos para quienes, como también advierten Eliade y los Frankfort (461), Dios se revela como Voluntad y comunica sus designios ante <<individuos históricos, personas de carne y hueso>> (462). Yahveh, lo hemos visto al relatar la historia de Abraham, se manifiesta a los hombres como Voluntad absolutamente impredecible y soberana e inicia con ellos ese intenso diálogo que es la historia; sólo a través de esta interpelación se da la verdaderamente íntegra revelación de lo divino. Como en el caso de los griegos, el fundamento hebreo del devenir histórico es una meta infinita, <<la honrosa tarea --escriben los Frankfort-- de realizar la voluntad de Dios>> (463), de establecer, explica Duméry, superando la naturaleza y abriéndose a la gracia, <<una verdadera república de los fines>> (464), el Reino de Dios. También los herederos de Abraham, pues, superaron la orientación utilitaria que castra a la gran mayoría de los hombres poniendo al centro de todo, como los griegos hicieron con la formación del hombre ideal, el ejercicio de esta santa obediencia. A la libre crítica que entre los griegos evita el estancamiento corresponde en el pueblo elegido el constante acicate de la Voluntad divina que los profetas no dejaron de anunciar e interpretar hasta la venida del mesías. Si la educación y la cultura de los griegos giran en torno al *Kalón*, al modelo, la religión de judíos y cristianos hace lo propio (465); el Antiguo Testamento ofrece en Abel, en Noé, en Abraham, en Jacob, en José, en Moisés, en Job..., "tipos" humanos en los que se irán encarnando las diversas virtudes que, para los cristianos, llegarán a su cima en el máximo modelo, en aquel que vivió sin pecado y que dijo a sus discípulos, acentuando el mandato que Yahveh había hecho a Abraham (466), <<sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial>> (467), reverso total de aquel <<seréis como dioses>> (468) con el que inició nuestra caída y que muestra al hombre que, para engrandecerse de veras, debe acercarse a Dios y no tratar de suplantarlo, debe entregarse a esa suprema e infinita tarea que es la religión.

El camino de reconciliación que inaugura la fe de Abraham y que se perfecciona en Cristo, pues, no sólo no es contrario al telos griego, le es fundamentalmente afín en su esencial humanismo, en su vocación histórica, y hasta en la intención universal de aquella promesa que Yahveh le hizo al patriarca de bendecir en él a todos los linajes de la tierra y que, a partir del Nuevo Testamento, comenzará a realizarse en una Iglesia universal y no en la particularidad de un solo pueblo (469).

Esta religión no nos exige, como las demás, que renunciemos a ser hombres para abrazarla; no nos pide que reneguemos de la revelación divina que hay en nuestra propia luz natural; al contrario, y así lo manifiesta expresamente el apóstol Pablo en su *Epístola a los romanos* (470), la presupone y la respeta. Tampoco es, por ende, contraria a la razón. Las imágenes de un Dios antropomórfico que constantemente nos ofrece el Antiguo Testamento son justamente eso, imágenes, no se las debe interpretar en su sentido literal (471). La semana de la creación al principio del *Génesis*, por ejemplo, no debe hacernos pensar que el autor concebía especulativamente a Dios como un ser encerrado en el tiempo. No es que se reduzca lo divino a lo humano, se habla de lo divino en su relación con lo humano. <<Esta imagen --comenta al respecto el teólogo Romano Guardini-- se refiere al mundo de la existencia del hombre, y cimienta la ordenación de su vida>> (472), nos enseña la dignidad del trabajo y la necesidad de honrar a Dios en el *sabbat*, el *Génesis*

no es un tratado de cosmología. Lejos del antropomorfismo del que se le acusa y en el que sin duda han caído muchos de sus intérpretes, la concepción de Dios que en la Biblia aparece siempre al lado de tan riquísimas imágenes es al menos tan elevada como la de la más desarrollada teología natural. La Revelación llama a Dios Yahveh o Jehová, nombres que implican el verbo ser en todos los tiempos, es decir, la plenitud del ser. Cuando Moisés pregunta a Dios su nombre en el Sinaí <<yo soy el que soy>> (473) es lo que obtiene por respuesta. En Occidente hay que esperar hasta Parménides para que la especulación racional cobre clara conciencia de semejante plenitud.

Mas, ¿no resulta irracional acaso que, por ejemplo, aquel que puso en nuestros corazones el imperativo de no matar, pida al padre de la fe, contradiciéndose a sí mismo, que dé muerte a su hijo Isaac? La luz natural nos enseña, más tarde insistiremos en ello (474), que la Voluntad divina está por encima de todo, que es ella la que funda la razonabilidad. El supuesto del relato es que Yahveh manifestó a Abraham un mandato de su Voluntad absolutamente soberana, y que no cabía duda de que era el propio Yahveh quien lo manifestaba. ¿Qué puede ser, en tal caso, más razonable que obedecer? Por lo demás, el propio texto de la Escritura nos muestra que la intención de Yahveh era probar la fidelidad del patriarca, y no que éste matara a su hijo; no hay pues contradicción alguna. Dogmas como los de la Trinidad y la Encarnación, finalmente, tampoco son contrarios a la razón, no repugnan al entendimiento, lo rebasan (475), son misterios.

Naturalmente no podemos desarrollar en estas breves páginas una exégesis y una apología completas de los contenidos de esta doctrina. Podemos empero apelar, por ejemplo, a los griegos que tres siglos antes de cristo veían en esa peculiarísima nación del oriente, que como Platón y Aristóteles tenía una concepción tan elevada de Dios, a una "raza filosófica" (476); podemos apelar al testimonio de todo el orbe occidental que siglos después se convirtió al cristianismo sin abandonar la paideia griega, a todos aquellos grandes filósofos que, desde Orígenes hasta San Agustín, se hicieron cristianos y, fundiéndola con la griega, fundaron la paideia cristiana. Séguramente nada de esto habría sido posible si tal religión no los hubiese persuadido de su razonabilidad.

Contra esto se puede alegar, digamos, que quizás nuestros testigos sean parciales (aunque difícilmente se puede considerar parciales a buscadores tan sinceros y tan intensos como San Justino o el propio San Agustín); que la coyuntura histórica --la decadencia del imperio romano y su urgente necesidad de adoptar una nueva fuente de unificación-- y no la afinidad espiritual determinó su éxito (aunque para esto se pierda de vista que tal efecto requiere precisamente esa afinidad espiritual, que por lo demás ya quedó en lo que precede suficientemente evidenciada); que, en fin (aunque ello implique ignorar el gran arte cristiano, las catedrales y la pintura didáctica, y la música, la gran liturgia, y por supuesto la teología y la filosofía que se continuó en ella, en fin, el tomismo y la *Divina comedia*), tal fusión no produjo paideia sino obscurantismo, etc., etc.

Por fortuna contamos con un testimonio todavía más convincente; mucho más febaciente por cuanto viene de uno de los más radicales críticos que la vía de la que aquí nos ocupamos haya tenido jamás. Spinoza juzga que, aunque la mayoría de sus seguidores la hayan substituido por una burda superstición que sólo se le parece en lo externo y superficial, aunque la hayan degenerado al grado de querer fundar en ella la intolerancia y la persecución y el odio más encarnizado, la esclavitud de la conciencia y

hasta las fratricidas guerras de religión, <<la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos>> (477), es verdadera.

Aunque nunca se adhirió a los contenidos sobrenaturales (478) de esta doctrina, y aunque en más de alguna ocasión criticó a sus seguidores muy duramente (sobre todo cuando alguno tuvo la impertinencia de predicarle como si se tratara de un ignorante y de un impío (479)), siempre estuvo consciente de la coincidencia de las verdades fundamentales de la moral cristiana con las de su propia filosofía, con las de la razón. En la proposición XLVI de la cuarta parte de la *Ética*, por ejemplo, Spinoza afirma que <<quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede por compensar el odio, la ira, el desprecio, etcétera, que otro tiene hacia él, mediante el amor o la generosidad>>, porque no debe permitir que el odio mutuo los destruya. ¡Con cuanto respeto y adhesión habrá leído aquel mucho más enérgico y expresivo y seguro de sí mismo «amad a vuestros enemigos» (480) que pronunció el galileo en el sermón de la montaña! No es gratuito el hecho de que, tras romper con la comunidad judía, Spinoza se haya ligado estrechamente a los colegiantes de Rijnsburg, cristianos liberales, tolerantes y abiertos, un tanto cartesianes y después también un poco spinozistas, de los que en cierto modo llegó a considerarse miembro (481). Si alguna filiación podía tener aquel gran solitario los indicados eran ese grupo de cristianos de los que tan cerca estaba intelectual y, sobre todo, éticamente. Alguna vez, si hemos de confiar en la copia que Leibniz hizo de la carta 76, se habrá incluido, seguramente pensando en su relación con este cristianismo ecuménico, entre <<los que profesamos el nombre de cristianos>> (482).

Desde luego que nunca fue Spinoza un cristiano en el sentido estricto de la palabra; no penetró en su dimensión sobrenatural, en la fe. Recuérdese que no es en calidad de creyente que hemos apelado a su testimonio, como puro filósofo apoya mejor la tesis que aquí defendemos. Spinoza no partió del Evangelio, más bien se emparejó hasta cierto punto con lo que de verdad natural hay en él. Tan razonable encontró la religión del Nuevo Testamento que leyó ahí su propia doctrina (483). Consideró que el cristianismo venía a superar a la religión judía en el mismo sentido que su propia filosofía; que, dejando atrás la mera vía de la imaginación y la obediencia (484), se elevaba hasta la religión del entendimiento, es decir, del conocimiento y del amor de Dios; que si la vigorosa imaginación de los profetas había dotado a los seguidores de Moisés de leyes eficaces y hasta cierto punto quizás salvadoras, la sabiduría de Cristo que divulgaron los apóstoles <<más como doctores que como profetas>> nos ofrecía la verdad liberadora.

<<Cristo —escribe nuestro filósofo— percibió verdadera y adecuadamente las cosas reveladas; de ahí que, si alguna vez las prescribió como leyes, lo hizo por culpa de la ignorancia y la pertinacia del pueblo. En este caso, hizo las veces de Dios, en cuanto que se acomodó al ingenio del pueblo (...) No cabe duda que a aquellos a los que había sido concedido entender los misterios celestiales, les enseñó las cosas como verdades eternas y no se las prescribió como leyes; y, en este sentido, los liberó de la esclavitud de la ley>> (485).

La religión de la imaginación y la obediencia, piensa Spinoza, es siempre externa e indirecta, heterónoma. Nace de fuera y por ende no puede poseer la fuerza liberadora de aquella que, tal es el caso de la del entendimiento, surge de nuestro propio interior (486). Sus motivos, el miedo al castigo y la ambición del premio, son evidentemente equívocos; los siervos de la ley se someten a ella en función del infierno o del paraíso, no los mueve,

como a quienes experimentan la religión del entendimiento, un amor absoluto e incondicional hacia el propio Dios. La religión de la obediencia, desde esta perspectiva, es un substituto imperfecto, una vía inferior de salvación en la que las pasiones son atemperadas por pasiones, en la que el miedo frena al odio y la ambición vence a la cobardía para conseguir al menos un equilibrio más útil que dañino (487). El cristianismo, sin embargo, es una religión interior, un impulso que mana de dentro, de lo más íntimo.

<<No creo, pues --observa Spinoza en función de su estricto análisis de la Escritura--, que ningún otro haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excepción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente, hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea. Por eso, la voz de Cristo, al igual que aquella que oyera Moisés, puede llamarse la voz de Dios. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación>> (488).

Spinoza desconoce la gracia sobrenatural y no sabe de otra forma de religión interior y liberadora que la que él mismo experimenta a través de la filosofía. ¿Acaso el camino del conocimiento lo ha llevado a él a una perfección comparable a la del ungido? Nada impide que un hombre participe muy por encima de los demás en el atributo pensamiento, y Jesús de Nazaret bien puede ser un filósofo perfectísimo de modo que en él encarne la sabiduría divina como en ningún otro (489).

<<No obstante --adelanta Spinoza--, es necesario advertir aquí que yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego, pues confieso gustosamente que no lo entiendo (490)>>.

También Spinoza, pues, a su manera y aunque no lo cruce él mismo, nos lleva al umbral de la fe cristiana. Se mantiene reacto frente al misterio de la Encarnación del Hijo de Dios en cuanto tal, es cierto, pero, ¿se puede pedir más a la pura razón? Que conste por lo pronto que el filósofo Spinoza, quizás el crítico más radical y más serio que la religión revelada haya tenido jamás, testifica la razonabilidad y aun la excelencia de la doctrina cristiana.

Su filosofía, empero, justamente en relación a este dogma fundamental, a la vez que nos aproxima a él con su reconocimiento de la sobreabundancia espiritual de Cristo, nos provoca un escrúpulo gigantesco que bloquea el paso a la fe y que es preciso disipar antes de seguir adelante. Su metafísica, con la que desde el estricto terreno de la razón no podemos estar totalmente de acuerdo pues oscurece la realidad de la persona que la vía cartesiana nos ha mostrado con toda claridad (491), adolece también del inconveniente de establecer una brecha a priori infranqueable entre Dios y sus creaturas. Para Spinoza un insalvable abismo metafísico impide toda relación directa entre la *Natura naturans* y la *natura naturata*; los entes singulares y finitos se relacionan sólo con entes singulares y finitos (492), el Infinito se expresa de igual forma (si bien en mayor o menor cantidad) en cada uno de ellos, con ninguno puede relacionarse directamente y en tanto que Infinito. Así las cosas, los supuestos fundamentales de judíos y cristianos, la Revelación y la Encarnación en cuanto tales, deben ser considerados una falsedad, una mera imaginación. Tal relación directa entre Dios y sus creaturas, piensa Spinoza, es absolutamente imposible. <<No parece muy lógico afirmar --escribe-- que una cosa creada, dependiente



de Dios lo mismo que las demás, pudiera expresar real o verbalmente la esencia o la existencia de Dios o explicarla a través de su persona, diciendo en primera persona "yo soy Jehová, tu Dios">> (493). Ni la voz que escuchó Moisés en el Sinaí ni Jesús de Nazaret pueden ser, desde esta perspectiva, lo que la Escritura dice de ellos. Para Spinoza decir que Dios ha asumido en Cristo la naturaleza humana, no como metáfora sino en sentido estricto, no significando sólo que se trata de un hombre muy santo sino que literalmente es Dios, resulta tan absurdo como decir <<que el círculo ha revestido la forma del cuadrado>> (494). Es imposible.

Desde luego no podemos reprocharle a Spinoza el que no crea en la divinidad de Cristo; puesto que no tiene fe, pecaría contra la razón si lo aceptara (495); lo que sí podemos reprocharle, en el estricto terreno de la filosofía, insistimos, es que se atreva a decir tajantemente "es imposible" ahí donde debiera limitarse siempre a decir "no entiendo cómo". Spinoza, que no experimentó, como Descartes, una purga escéptica, tiende a caer a veces en el dogmatismo. ¡Cómo se atreve a ponerle límites a Dios! (496) Cuando percibimos clara y distintamente que algo es contradictorio y sólo entonces podemos afirmar su imposibilidad, y ciertamente es imposible que el círculo sea cuadrado y que el Infinito sea finito; mas, ¿acaso la Escritura afirma que Dios sea la voz del Sinaí en tanto que voz y Jesús de Nazaret en tanto que hombre? Por supuesto que no, lo que ahí se afirma es que a través de esas dos creaturas se nos manifiesta la Persona misma de Dios. ¿Es esto último claramente contradictorio? No; es oscuro y confuso si lo consideramos con la pura razón, es un maravilloso misterio si lo contemplamos con el auxilio de la fe. Pero, ¿no contradice acaso un principio muy claro de la metafísica de Spinoza? Tampoco. Su descripción de las relaciones de los entes finitos entre sí y con Dios ignora la realidad de la persona y, por ende, es insuficiente, no se aplica a la totalidad de lo que es. Si, como él supone, todo fenómeno cósmico (lo humano incluso), si todo acontecimiento respondiese a una rígida necesidad provocada directamente por los acontecimientos anteriores e inmediatamente conectados con él (497), no resultaría razonable (¡y que conste que de esta falta de razonabilidad a la positiva imposibilidad si que media un abismo!) una intervención directa de Dios. ¿Qué hay, empero, de la absoluta espontaneidad de las acciones del ente libre, de la persona? Spinoza las niega pero nosotros vemos clara y distintamente que sin razón; nada nos resulta más evidente (498). Esto último, según se ve, modifica radicalmente las cosas. Si no resultaba razonable que la causa absoluta y primerísima se relacionara directamente con un efecto singular que sólo requiere de su causa próxima, ¿qué puede haber más natural, en cambio, que la Persona relacionándose en cuanto tal con las personas? He aquí un maravilloso misterio al que nos elevamos con las puras alas de la razón, pero que sólo alcanza su pleno sentido mediante la fe. He aquí despejado una vez más el camino hacia la fe.

La religión de la Biblia, pues, no es incompatible con la de la razón; no le pide al hombre que renuncie a su calidad de persona ni que deje de buscar los bienes verdaderos con que se perfeccionan el entendimiento y la voluntad; recorre, a su modo, el mismo camino del conocimiento y de la virtud que nos ha abierto nuestra luz natural. Tampoco se agota en ello; va más allá. El supremo misterio cristiano de la Encarnación del Hijo de Dios rebasa con mucho todas nuestras expectativas estrictamente racionales: ¡Dios, nos dice el Evangelio, no permanece indiferente ante nuestras miserias! ¡Nos ama y a tal grado se apiada de nosotros que ha asumido nuestra propia carne para vencer en ella a la muerte

y al pecado, para redimirnos y adoptarnos como hijos suyos, para que gocemos de su gloria y formemos parte de su reino! <<El que beba del agua que yo le dé --nos ha dicho el Verbo de Dios-- no volverá a tener sed>> (499).

Desde la pura filosofía, insistimos, no se puede afirmar la verdad de lo que la rebasa; se puede sí, y esto es lo que aquí hacemos, considerar su grado de razonabilidad. La filosofía no puede probar la verdad de la religión cristiana, pero sí puede, ante ella, percibir la bondad y la grandiosidad de su mensaje y pronunciar el *dignum intrare*. Ciertamente hay muchos malentendidos que lo impiden. El filósofo que, no obstante ellos, alcance esta clara inteligencia de la buena nueva cristiana, tendrá ya, por así decirlo, un pie puesto en los terrenos de la fe, contará con una disposición adecuada para que en él actúe la gracia.

### C. Razón y fe

Las empresas griega y cristiana, motores de las dos únicas tendencias históricas, en el sentido propio y estricto del término (aquel que se sitúa en las dimensiones del proyecto y de la libertad), de las que tenemos conocimiento, pronto confluyen y, dada su radical afinidad, comienzan a andar juntas el mismo camino, a influirse mutuamente, y a reaccionar la una frente a la otra. Aunque en ambos casos se trata de algo fundamentalmente íntimo, personal, su primer contacto se realiza, naturalmente, en la superficie de las instituciones sociales en que han encarnado, la iglesia y la escuela o secta filosófica, y a través de los dogmas o "verdades propuestas" (500) en las que se exteriorizan.

No pocas veces ese contacto ha sido choque, incomprensión, reprobación y rechazo mutuos. Desde Tertuliano a Lutero y desde Calvino a Karl Barth los fideístas han rechazado a la razón creyéndola contaminada y contraria al mensaje revelado; desde Porfirio y en general los últimos representantes de la cultura antigua que presenciaron el triunfo creciente de la religión cristiana sin ser ellos mismos persuadidos de su verdad, y desde *les libertins*, Spinoza y la Ilustración hasta la cultura contemporánea, nuevamente distinta y hasta contraria al cristianismo después de un gran paréntesis de completa fusión, infinidad de representantes de la tradición racional, profundos algunos y más o menos superficiales los más, han rechazado a la fe creyéndola una pura superstición.

Para que la razón y la fe se entiendan y puedan llegar a ser la una el complemento de la otra tienen que entrar en contacto estos dos hechos profundos en cuanto tales, y para ello se precisa que convivan ambos en la intimidad de una sola conciencia, en un hombre que, a la vez que filósofo verdadero, sea también un verdadero creyente. Semejante conjunción, aunque difícil, no ha dejado de ocurrir desde los comienzos mismos de la era cristiana. Algo entendían de filosofía ya el apóstol Pablo y San Juan evangelista; San Justino y San Agustín llegaron a la fe a través de la filosofía; los grandes doctores medievales, San Anselmo y Santo Tomás, llegaron a la cúspide de una y otra; algunos de los grandes pensadores de la modernidad, Descartes, Pascal, Leibniz, Berkeley, Kant... fueron también creyentes convencidos, y aunque poco a poco los nombres de los más famosos se fueron apartando del cristianismo, pues con la época que les dio su fama creyeron necesario emanciparse de la fe a la vez que lo hacían respecto de las ataduras con las que se hallaba asociada (501), no dejaron nunca de existir pensadores

cristianos importantes y profundos; hombres como Max Scheler y Gabriel Marcel, íntimamente conectados con las tendencias filosóficas más relevantes de su tiempo, son buen ejemplo de ello; en el ámbito cristiano de nuestra cultura (hablamos principalmente del católico), además, desde luego no desapareció del todo la actitud filosófica porque las circunstancias le aislaron de las vanguardias del pensamiento, la autodenominada *filosofía perennis* ha engendrado pensadores serios y profundos como Etienne Gilson, por ejemplo; teólogos como Romano Guardini y Hans Küng han entablado, además, un diálogo sereno y penitente con las diversas tendencias espirituales de la Modernidad y aun de la postmodernidad; aquí y allá, en fin, sin que su influencia rebase el ámbito de su cátedra o su universidad, su ciudad o su país, su lengua, no faltan, aunque ciertamente no son multitud, hombres profundos en los que se desarrollan juntas y en armonía ambas tareas.

Razón y fe, empero, no suelen aparecer de buenas a primeras con toda su iluminadora y perfectamente compatible claridad. El conocimiento natural debe ser conquistado por el paciente y constante esfuerzo del investigador, y en ello caben diversos grados de éxito; no todos los miembros de la tradición que se atiene a semejante empresa, además, son investigadores de verdad, la mayoría no piensa por su propia cuenta. La fe, por su parte, si bien a veces emerge de súbito en algunos elegidos (el apóstol Pablo convertido por la visión que tuvo camino de Damasco, por ejemplo (502)), en general también tiene que ser buscada, implorada; uno puede aprender de los predicadores o los textos los dogmas o verdades propuestas por esta vía, pero no basta con ello para penetrar en su sentido más profundo, hay que orar y hay que meditar, es preciso purificarse y perfeccionarse, obrar el bien... Las luces del pensamiento natural y de la Revelación pueden y suelen convivir en un solo individuo teniendo cada una diversos grados de perfección y claridad, de tal manera que no es imposible que surjan en él malentendidos, e incluso desgarradores conflictos; la mala inteligencia de un determinado dogma, la lectura literal de alguno de los textos sagrados desmentida por los avances de la ciencia, y hasta el abuso de algunos predicadores que quieran llevar la autoridad de la fe más allá de donde les es lícito, por ejemplo, pueden provocar en el fiel terribles dudas, escrúpulos; hasta habrá quien se sienta culpable de preguntar y, sin embargo, no pueda dejar de hacerlo (503).

Así pues, el equilibrio no es nada fácil para quien opta por ambas vías. *Lo bello es difícil*, como se decía sabiamente en los tiempos de Platón. Por lo demás, tampoco se crea que la estrechez del fideísta o del que sólo acepta la razón faciliten demasiado las cosas. El equilibrio es difícil para todos de cualquier manera. No hace falta que factores externos nos vengán a complicar las cosas, el principal obstáculo para la consecución de toda meta elevada se encuentra ya en nosotros mismos, en nuestra esencial debilidad, en esa constante y cobarde y perezosa tendencia nuestra a claudicar, a transigir con la pasividad que en todo momento nos tienta. Cualquiera sabe a qué nos estamos refiriendo: el campesino que se siente atado al calor del fogón y retarda su imperiosa partida hacia una fría y húmeda labor, el guerrero que quisiera descansar en muelle lecho y no estar ya más en la pesada vigilia de lo que harán sus enemigos, el que baja el escudo y se ofrece al golpe del contrario porque no le quedan ánimos para continuar, el escritor o el artista en general que deciden esperar otro momento más propicio, el profesor que prefiere transigir con la mediocridad de sus alumnos y no se atreve a presionarlos ni a presionarse porque le

resulta cómoda la mutua complacencia, el esclavo que se acurruca en la dura y áspera cobija de su servidumbre y no se atreve a enfrentar la intemperie de la rebelión...

Es principalmente contra esta poderosísima gravedad y las sutiles tentaciones que nos inspira que hay que luchar cuando trepamos a lo alto para mantener el equilibrio y no resbalar pues, como el Satanás de nuestro mito, es capaz incluso de fraguar falsos paraísos para distraernos de buscar el verdadero. Lo que más esfuerzo exige de nosotros es la libre iniciativa, lo imprevisto, la creatividad, la responsabilidad; las tareas exentas de todo esto nos resultan siempre mucho más fáciles. Pues bien, con la repetición constante y la costumbre que genera, las labores primarias todas, las que son imprescindibles para nuestra subsistencia material y aun social, sobre todo si como en el caso de las civilizaciones-religiones primitivas las regulan rígidos rituales y doctrinas de eficaz resistencia contra las preguntas y los cambios, pueden llegar a convertirse en rutinas mecánicas y cómodas que nos lleven a la meta deseada sin tenernos que esforzar de verdad, simplemente dejándonos llevar. Los filósofos, los filósofos creyentes y aun los fideístas, sin embargo, perseguimos una meta que, puesto que es infinita, no se puede consumir y no puede por ende repetirse y devenir en mera rutina; ni el cristianismo ni la filosofía pueden pactar en cuanto tales con la pasividad, ambas vías implican un perpetuo estar en pie de lucha, un volverse a levantar cuando se cae, una constante afirmación y un ejercicio positivo de nuestra libertad. Le queda a esa mala tendencia nuestra, no obstante, la infame posibilidad de confundirnos con metas meramente finitas que se les parezcan o se les asocian, aunque sólo sea de modo superficial --¡la superficie es la que engaña!-- Al filósofo, por ejemplo, le puede hacer que pierda de vista la tarea de la verdad si, sutil, le arroja y le prepara lechos como el de la fama universal, o siquiera el medianísimo respeto y el sueldo y la comodidad de una cátedra constantemente repetida. Al cristiano, sobre todo cuando se inscribe en una compleja organización de estratificaciones tan arropadoras para los subordinados que se pueden fiar de sus superiores y para los superiores en quienes se pueden fiar sus subordinados, y más aún cuando dispone de una serie de ritos y expresiones externas, de apariencias, desde luego no le faltarán tentaciones por el estilo. La tibia rutina y el seductor halago o siquiera aprobación de los demás pueden hacer al filósofo y al cristiano que, aunque nunca dejen de hablar sobre ellos, se olviden de Cristo y de la filosofía, se olviden de luchar. Aunque su punto de partida sea una meta infinita y aunque constantemente haya verdaderos luchadores dándoles ejemplo de perseverancia, los hombres, las comunidades sobre todo, llevan mucho lastre y tienen prisa por descansar, por alcanzar el paraíso e instalarse en él de inmediato, de modo que eso hacen apenas creen que lo han logrado. La pereza y la cobardía humanas suelen hacer del *Kalón* un arquetipo (504) y de las doctrinas verdaderas una superstición.

No es imposible que, pese a su ímpio e imprudente rechazo de la razón, en la medida en que se atienen a una doctrina, la cristiana, muy elevada y perfectamente razonable, algunos fideístas consigan llevar una vida virtuosa y hasta sabia y perseveren a su modo en la búsqueda de la perfección (505). Sin el acicate de la libre crítica, empero, ¿qué protegerá a los muchos seguidores de estos pocos de degenerar en la más burda superstición? ¿Nuevos profetas como a los judíos? En el supuesto de que la Providencia les envíe semejante auxilio (<<no tentarás al Señor tu Dios>> dice la Escritura) (506), ¿cómo, si no han sido capaces de reconocer la presencia de Dios en su propia luz interior, lograrán distinguir a los verdaderos de los falsos profetas? (<<si la luz que hay en ti es

oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!>>) (507). Pronto reducirán la doctrina heredada a sus meras fórmulas superficiales y creerán que sus más bajas pasiones son señales que les vienen del mismísimo Dios, y llegarán a sentirse tan a gusto y tan orgullosos de semejante privilegio, que no dudarán en perseguir (y hasta en crucificarlo si pueden) a cualquiera que se atreva a hablarles de las rectas enseñanzas de aquel a quien se jactan de tener por maestro.

Aquellos que se atienen a la razón, por su parte, desde las antiguas sectas o escuelas filosóficas hasta las modernas universidades o comunidades científicas, si bien no en el mismo grado que los anteriores, no están exentos de semejante degeneración. Aunque no carezcan estos grupos de la guía de algunos pocos investigadores de verdad, la mayoría de sus miembros solamente son "creyentes" de las doctrinas que han tomado de otros y que guardan casi con el mismo celo con el que se guarda un credo religioso. Si alguna vez surge entre ellos un verdadero genio, uno que alcance gran elevación en la tarea del conocimiento y la virtud, su doctrina, las proposiciones en que exprese sus intuiciones más profundas, tarde o temprano pasará a la mente de discípulos prontos al descanso y reacios al pensamiento en calidad de dogmas insuficientemente comprendidos, abstractos, vacíos, pero con toda la apariencia de su grandeza primera. La historia sabe que en todos los órdenes los revolucionarios del pasado terminan por engendrar a los conservadores del presente. Toda gran doctrina llega a las manos de discípulos cómodamente instalados en ella y dispuestos a defenderla contra las audaces iniciativas de aquellos "herejes" que pugnen por superarla o siquiera por reprisararla (508). Lo que no va hacia lo alto, sin embargo (recuérdese que todo lo humano está sujeto a una poderosísima gravedad), no puede evitar la decadencia. Cuando se trata de los más fundamentales bienes del espíritu obran muy mal quienes prefieren detenerse a conservar lo ya logrado y rehuyen el riesgoso intento de superarlo; nuestra salud radica en la ininterrumpida marcha de quien va al infinito.

Las comunidades de quienes han optado a la vez por la fe y por la razón deberán cuidarse de ambas perversiones: aunque, como la iglesia católica, expresamente rechacen todo fideísmo, no podrán evitar que subrepticamente surja éste en su propio seno y provoque actitudes fanáticas en no pocos de sus miembros; sí, por otro lado, se da entre ellos un gran filósofo, sobre todo uno que muestre cómo la razón y la fe concuerdan y se apoyan mutuamente, tratarán también de proteger y conservar su doctrina y de evitar que osados innovadores intenten correr el riesgo de someterla a crítica, así sea para perfeccionarla.

La muy lamentable oposición del magisterio eclesiástico romano ante el empuje espiritual de la cultura moderna (el caso Galileo y todos los demás, el consecuente rezago, y hasta la "propiciación" de la ignorancia mediante la exaltación de la fe del burdo carbonero), ¿acaso no se debe en buena medida a que la iglesia (su parte humana y lastrada) se hallaba precoz y cómodamente instalada en una explicación de los problemas científicos, filosóficos y teológicos, la de la gran síntesis aristotélico-tomista, lo bastante completa y elevada como para arriesgarse a dañarla en el intento de corregirla? El que desde los tiempos de Erasmo de Rotterdam hasta los de Hans Küng y nuestros muchos cristianos católicos nos hayamos visto orillados a preguntar, al sentir el poderosísimo llamado de la vía del pensamiento autónomo, si se podía seguir siendo cristiano a la vez que auténtico hombre, católico fiel a la vez que filósofo libre y crítico (509), ¿no es señal

de que considerables capas de la cristiandad han querido hacer con lo ya logrado otro falso paraíso?

Nuestra salvación radica en que no nos detengamos: no podemos conformarnos con nada que no sea Dios (<<no habrá para ti otros dioses delante de mí>>) (510). Tenemos que luchar sin tregua contra nuestras pasiones y los obstáculos externos que la fortuna nos oponga y , sobre todo, contra el pesado y peligroso lastre de nuestra pasividad; no podemos claudicar. Es preciso marchar siempre hacia lo alto, levantarnos y continuar si caemos, perseverar. Y perseverar principalmente en los caminos del conocimiento natural, y de la fe en su caso, pues, según hemos visto al hablar de la moral (511), sólo venciendo la indiferencia negativa en que nos sume la ignorancia adquiere vigor nuestra voluntad. Es preciso que perseveremos para poder perseverar, para que nuestra voluntad sea verdaderamente libre y dueña de sí misma y se esfuerce por avanzar en el camino de la reconciliación.

Todo hombre debe, para salvarse, asumir su absoluta responsabilidad sobre sí mismo y vigilarse y vigilar a quienes van con él en la medida de sus posibilidades para evitar las trampas de la pasividad. Aunque la mayoría, absorbidos por las diversas ocupaciones propias de la mera subsistencia, necesiten de la guía de los demás, aunque nadie haya tan sabio que pueda ser independiente y en mayor o menor grado todos tengamos que confiar los unos en los otros, es preciso hacerlo sin abandonarse del todo, sin renunciar; <<aunque los ignorantes hacen bien en seguir el juicio de los más capaces, tocante a las cosas cuyo conocimiento es dificultoso --observa Descartes--, es preciso, sin embargo, que su percepción les enseñe que son ignorantes y que no lo son tanto aquellos cuyos juicios van a seguir, pues, de no ser así, harían mal en seguirlos, y obrarían más bien como autómatas o brutos que como hombres>> (512). Hay que estar alerta para esquivar los sofismas de nuestra mala tendencia y no sucumbir al estancamiento. Es responsabilidad principalmente del filósofo realizar una constante y universal <<crítica de toda vida y de todos los fines vitales>> (513), sacudirse y sacudir, molestar y molestarse como lo hacía Sócrates, <<es obra de misericordia suprema --escribía Unamuno-- despertar al dormido y sacudir al parado, y es obra de suprema piedad religiosa buscar la verdad en todo y *des-cubrir* dondequiera el dolo, la necesidad y la inepticia>> (514).

Sin cometer el error de quienes hacen del escepticismo un dogma, sin rechazar la legítima orientación que nos ofrecen (y sobre todo ofrecen a los demás) las doctrinas filosóficas o científicas que nos preceden, quienes hacemos nuestra la magna empresa de la *philosophia*, la tarea de la verdad, tenemos la necesidad y el deber de rechazarlas en su calidad de dogmas establecidos. Contra la autoridad de los filósofos antiguos hay que oponer la indiscutible autoridad de la evidencia, toda doctrina debe ser revisada, re-pensada.

Sin incurrir en la absurda soberbia de quienes suponen que todo ha de ceñirse al arbitraje humano, sin menospreciar <<la justa persuasión de quienes creen con prudencia>> (515), es preciso asumir, frente a toda autoridad eclesiástica, que la luz natural de la razón es lo primero y que toda creencia debe ser cuestionada. No podemos aprobar el fideísmo (516). Aun en el caso de una fe elevada y verdadera, lo acabamos de ver, las tergiversaciones son bastante más que posibles. Como el Pascal de *Las provinciales* el filósofo debe asumir aquí una actitud a la vez respetuosa y rebelde (517), pues frente a sí tiene a lo divino mezclado con lo humano. El filósofo, sin perder de vista

los límites de su propia competencia, tiene la imperiosa necesidad y aun el deber social y moral de vigilar que el sacerdote tampoco olvide los de la suya (518).

En la medida en que se dirige a todos los hombres, lo mismo al menos educado carbonero que al más eminente pensador, la Revelación no puede consistir en un estricto y arduo y conceptual tratado de teología que se limite a enunciar aquellas verdades que rebasan las posibilidades de nuestra luz natural. La gran mayoría de los hombres, ya lo dijimos, necesita incluso que las verdades naturales más indispensables le sean propuestas por alguien (519), y aun que se le presenten de tal manera que las pueda asimilar y confiar en que son verdaderas apoyándolas en alguna autoridad. Unas y otras verdades (las que, naturales o sobrenaturales, son nuestra guía indispensable hacia la salvación) han de proponérsenos a través de poderosísimas imágenes que, para llegar a cada hombre y a todo hombre, se servirán de la común configuración del mundo que nos ofrecen nuestros sentidos, y hasta, en su caso, de las diversas opiniones de cada profeta o receptor inmediato en particular (520). Así las cosas, Descartes lo advirtió en algún lugar de sus *Observaciones sobre el programa de Regius* (521), debemos distinguir tres clases de cuestiones al hacer el deslinde de autoridad entre la fe y nuestra luz natural: las que sólo alcanzamos y creemos en virtud de la primera y que la razón no puede ni probar ni refutar, como los misterios de la Trinidad y la Encarnación; las que, como los imperativos morales y la existencia de Dios, nos son reveladas aunque estén al alcance de la investigación humana; y, finalmente, aquellas que, no siendo indispensables para la economía de la salvación, no conciernen a la fe sino exclusivamente a la luz natural, no obstante que los autores humanos (522) de los textos sagrados hayan deslizado algunas opiniones a este respecto, exclusivamente suyas o de su contexto cultural y por ende exclusivamente humanas, al exponer las verdades reveladas.

En el primer caso la autoridad de la Revelación es absoluta. Cuáles sean, por ejemplo, las relaciones de las tres Personas divinas entre sí, es algo que sólo ella y la tradición que la guarda (523) pueden determinar. La intromisión de los innovadores y de la libre especulación humana es aquí totalmente ilícita y aun abominable (524); ¿con qué derecho se atreverán a proponer cualquier cosa? El filósofo tiene el derecho y el deber sí de cuestionar estas verdades, pero no el de manipularlas; debe esforzarse ante todo por entenderlas. Con mucha mayor razón si es creyente además de filósofo; el *credo ut intelligam* de San Anselmo adquiere aquí pleno sentido.

Respecto al segundo tipo de cuestiones la situación es doble: aquellos a quienes estas verdades les vienen de fuera en calidad de "verdades propuestas" harán bien al confiar en quien les parezca tener mayor autoridad; lo más razonable es que crean en ellas porque así lo enseñan la Revelación y la Iglesia y sus múltiples testigos y no que sigan a pensadores puramente humanos que pueden equivocarse (ciertamente no son pocos los que las han negado). Quienes las encuentran empero inscritas en su propio fuero interno sabrán que en lo que a ellas respecta la máxima autoridad es nuestra propia luz natural y tendrán incluso la capacidad de juzgar con ese parámetro (como lo hicimos nosotros en el subapartado anterior) si tal o cual religión es o no razonable en la medida en que las confirme o las ignore e incluso las contradiga.

En el tercer caso, si bien el poder temporal que se asoció a la Iglesia llegó a inmiscuirse y hasta a imponerla mediante la violencia, la Revelación en cuanto tal no tiene nada que decir, carece de competencia, de autoridad; <<querer inferir de la Sagrada

Escritura el conocimiento de verdades que únicamente pertenecen a las ciencias humanas y no sirven para nuestra salvación --escribió Descartes no mucho después de que la Iglesia condenara las doctrinas astronómicas de Copérnico y también a su obstinado expositor y defensor Galileo Galilei--, no es más que utilizar la Biblia para unos fines para los que Dios no la ha dado en absoluto y, consiguientemente, manipularla>> (525).

Tal actitud es un abuso, una tiranía contra la que habrán de pelear todos los filósofos sinceros, lo mismo si son ajenos al cristianismo como el osado autor del *Tratado teológico-político* que diseccionó las Escrituras en el ara de la libertad del pensamiento que si son ferventísimos cristianos como aquel que concibió el muy ambicioso proyecto de apologética del que nacieron los *Pensamientos*. De esta violenta e ilegítima intromisión ha surgido el innecesario y muy empobrecedor cisma espiritual de la cultura moderna. El abuso de autoridad de los representantes de la fe y la desmesurada reacción de la mayoría de los pensadores y científicos que se le opusieron han dado pie al todavía no superado divorcio entre la Iglesia y la cultura, al desequilibrio (526).

A nivel individual y colectivo, pues, el deslinde que aquí se propone es de vital importancia; saber quién tiene la máxima autoridad en cada ámbito nos da la pauta para superar las dudas, los escrúpulos y los conflictos. Respetaremos la legítima y exclusiva competencia de la Iglesia en las cuestiones sobrenaturales, y aun su intervención en aquellas cuestiones naturales importantes para la salvación humana siempre que no se olvide de que en esto ya no tiene la primacía; no le reprocharemos el que se oponga a las opiniones humanas que en este ámbito se desvían de la verdad, al materialismo por ejemplo, ni que ejerza contra ellas una legítima censura (527); la Iglesia tiene el derecho y el deber de reprobear públicamente aquellas doctrinas humanas que se aparten, digamos, de la recta moral, y conviene que las desautorice ante sus fieles; lo que en tales casos procede con mayor propiedad, empero, es apelar al tribunal de la razón y rechazar los argumentos con argumentos. Si, en cambio, alguno de sus expositores hace a la Revelación contradecir directamente algún sólido conocimiento natural, clara y distintamente intuido o probado, habrá que rechazarle sin vacilamientos y recordarle que, en aquello que está a su alcance, ningún tribunal supera al de nuestra propia luz natural y que, como escribe Descartes en su ya citada censura de las opiniones de Regnais, <<dado que nacemos hombres y posteriormente somos hechos cristianos, no es creíble que alguien acoja seriamente y de buena voluntad aquellas opiniones que estima contrarias a la recta razón, la cual caracteriza al hombre, para adherirse a las opiniones de la fe, en virtud de la cual es cristiano>> (528). En el tercer tipo de cuestiones que hemos deslindado, finalmente, en las cuestiones propias y exclusivas de la ciencia humana que nada tienen que ver con la economía de la salvación, la opinión de teólogos, papas y aun profetas no tendrá mayor valor que la de cualquier otro y los razonamientos o la experimentación serán los únicos capaces de dirimir diferencias.

La vigorosísima polémica que Pascal sostuvo contra los jesuitas y aun contra el papado en torno al jansenismo resulta particularmente ilustrativa a este respecto. Hallándose él bajo la guía espiritual de los de Port-Royal las diferencias entre éstos y los discípulos de San Ignacio se agudizan; la fe, observa Hans Küng (529), entra en pugna contra la fe, el nudo se retuerce y aquel agudo pensador se ve atrapado en él y orillado por las circunstancias a la nada fácil tarea de resolverlo. El jesuita Nicolas Cornet formula cinco proposiciones sospechosas de calvinismo que dice haber extraído del *Augustinus* de



Jansenio y las somete a la consideración del Papa (530); Inocencio X las declara heréticas y las condena. Nada objetan los jansenistas al legítimo ejercicio que el Papa hace de su autoridad al reprobarlas, pero niegan que tales afirmaciones les pertenezcan (531). Los jesuitas insisten y, mientras el autor de las *Provinciales* los ridiculiza y critica duramente su licenciosa casuística, consiguen que Alejandro VII ratifique la bula condenatoria de su predecesor y declare expresamente que las proposiciones en cuestión se hallan en el libro de Jansenio y se condenan plena y explícitamente en el sentido del autor (532). El cristiano católico Pascal reacciona esta vez contra el propio Papa; en las cuestiones de hecho, alega, el pontífice romano carece de autoridad (533). Las cartas decimoséptima y decimotercera ofrecen varios ejemplos y testimonios de cómo la iglesia ha errado y se ha enmendado antes en este tipo de cuestiones, como cuando el Papa Hormisdas condenó, por haberla entendido mal, una proposición de dos monjes de Escitia que su sucesor Juan II leyó bien y reivindicó (534).

<<Fue también en vano --remata-- que obtuviérais (los jesuitas) contra Galileo aquel decreto de Roma que condenaba su opinión respecto al movimiento de la tierra; no será eso lo que pruebe que está quieta; y si se tuviesen observaciones indiscutibles que demostrasen que es ella la que gira, todos los hombres juntos no le impedirían girar, ni podrían evitar girar también con ella. No os imaginéis tampoco que las cartas del Papa Zacarías para la excomunión de San Virgilio, con motivo de su afirmación de que había antipodas, hayan destruido aquel nuevo mundo; y aunque hubiese declarado que esta opinión era un error muy peligroso, al rey de España le ha ido mejor creyendo a Cristóbal Colón que venía de allí, que la opinión de aquel Papa que jamás había estado; y para la Iglesia ha sido un gran beneficio ya que ha dado el conocimiento del Evangelio a tantos pueblos que, de lo contrario, hubiesen perecido en el error>> (535).

Pascal se niega a someterse en este punto, y no solamente por ese a veces excesivo afán suyo de tener razón que Romano Guardini ha puesto de relieve atinadamente (536), sino por una legítima cuestión de conciencia. Cuando más tarde se impone a todo Port-Royal la firma de una retractación y los paladines del jansenismo transigen él permanece firme en su negativa; obedecer a tal grado le parece degenerar en la superstición (537); <<la fe --alega-- dice lo que los sentidos no dicen, pero no lo contrario de lo que ven; está encima, no contra>> (538); <<es a tal punto imposible que la fe destruya la certidumbre de los sentidos, que sería por el contrario destruir la fe queriendo poner en duda la información fiel de los sentidos>> (539). Pascal está convencido de que su posición es justa y de que las decisiones del Papa son ilegítimas al invadir terrenos que no son de su competencia, y no las acepta y no deja por ello de considerarse un fiel católico y sigue viviendo (<<*ad tuum domine Jesu tribunal appello*>>) (540) y muere como tal. Cuando su enfermedad se agrava se confiesa, comulga y recibe la extremaunción sin que el no retractarse le provoque el más mínimo escrúpulo. <<¡Que Dios no me abandone jamás!>> fueron sus últimas palabras (541).

#### **D. Religión natural y religión sobrenatural desde la perspectiva católica**

Aunque la ortodoxia cristiana acepta y asimila en su propio seno la tarea de la verdad, aunque los padres de la Iglesia consideraban a la filosofía una preparación para el cristianismo y a los grandes filósofos griegos no los tenían en menos que a Moisés (542),

hasta hace muy poco el problema que Descartes turnaba a los teólogos en la carta a Chanut de la que nos hemos ocupado al final del capítulo anterior (543), el de si el amor a Dios que se alcanza mediante la filosofía es meritorio sin la gracia, habría obtenido sin duda una respuesta desconcertantemente negativa.

Para el cristiano la suya no es una religión entre las religiones, es *la* religión. Pensemos en que, si el propio Hijo de Dios tuvo que lavar con sangre nuestro pecado, resulta verdaderamente abominable pensar siquiera en la existencia de otros medios de redención independientes y menos costosos. El Señor mismo lo dijo con toda claridad y contundencia cuando, según el testimonio de San Juan, al despedirse de sus discípulos la víspera de su pasión y anunciarles que iría a preparar para ellos un lugar donde su Padre, habiéndole preguntado Tomás cómo llegar hasta El, respondió: <<Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí>> (544). San Mateo y San Lucas registran una declaración similar realizada por El en otro contexto: <<el que no está conmigo --dijo--, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama>> (544).

Desde el siglo II, con San Cipriano, la tradición teológica establece que <<*extra ecclesiam nulla salus*>> (546), que no hay salvación posible fuera del seno de la Iglesia. Se asume que sin la mediación de la Iglesia histórica (la católica, apostólica y romana), y sin el rito bautismal mediante el cual los hombres se incorporan a ella, nadie puede alcanzar el cielo porque persistirá en él el pecado original (quienes no renuncien-mueran al pecado-rebelde de Adán, ciertamente, no podrán renacer con Cristo a la nueva solidaridad con el Padre). Las virtudes de los no cristianos quedan así radicalmente disminuidas; para los más condescendientes carecerán de suficiencia y para los más intransigentes no serán sino vicios disfrazados (<<*virtutes paganorum, splendida vitia*>>). Según una muy añeja tradición los no bautizados que no son reos de condenación eterna son puestos en el limbo, un lugar intermedio sin pena ni gloria, sin castigo y sin premio. El propio Dante, pese al gran respeto y la enorme admiración que sin duda le inspiran, si bien les hace la mínima justicia de imaginar un *nobile castello* que los honre y los distinga de quienes simplemente no pecaron, se encuentra a las grandes sombras de la antigüedad, agobiadas por un deseo sin esperanza, en el borde del círculo primero del infierno (547); ni siquiera al divino Platón le es dado participar de la contemplación a la que siempre estuvieron encaminados todos sus esfuerzos; a Virgilio, que le guía, a nuestra luz natural, no se le permite avanzar más allá del purgatorio (548). El XVII Concilio Ecuménico (Florenia, 1442) se expresa a este respecto con una insuperable dureza: todo hombre, dice, <<irá a parar al fuego eterno dispuesto para el demonio y sus ángeles, si no se incorpora al seno de la Iglesia antes de su muerte>> (549). Pascal creía en el *extra ecclesiam nulla salus* y lo interpretaba de este modo, lo cual da un tinte particularmente trágico a la batalla de las *Provinciales* (550). Durante la misma, en noviembre de 1656 (551), en una carta a Charlotte de Roannez, escribe: <<sabemos que todas las virtudes, el martirio, las austeridades y todas las buenas obras son inútiles fuera de la Iglesia y de la comunión con la cabeza de la Iglesia que es el Papa. No me apartaré jamás de su comunión; por lo menos ruego a Dios que me conceda esa gracia, sin la cual estaría perdido para siempre>> (552).

¿Es todo esto razonable?, ¿el supremo amor de quien lo dio todo por nosotros estará condicionado a que nos incorporemos a una determinada institución y a que nos sometamos a determinado rito?, ¿de veras podemos pensar seriamente que las virtudes de

los no cristianos no son virtudes?, ¿nos atreveremos a decir, por ejemplo, que el sublime Sócrates, mártir de la verdad, no tuvo ningún mérito?, ¿no es este un punto en el que la pura razón nos habla con toda claridad?, si no podemos discutir con el teólogo en lo que se refiere al más allá, ¿vamos a ignorar que, independientemente de la fe, la filosofía es capaz de salvarnos y de relacionarnos con Dios en esta vida?, ¿le vamos a permitir al teólogo que ignore la realidad salvadora del amor de Dios al que nos lleva la filosofía? Spinoza le responde por nosotros en sus propios términos cuando cita y pone como epígrafe a su *Tratado Teológico-Político* las siguientes palabras de San Juan: <<en esto conocemos --dice-- que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros: en que nos dio de su Espíritu>> (553). Dondequiera que estén el amor y la virtud que éste inspira ahí está el Espíritu de Dios (554). Volviendo una vez más a los terrenos del teólogo (sólo para preguntar), ¿debemos acaso creer que Dios es menos comprensivo e indulgente que nosotros y que condenará al castigo eterno a quienes no tuvieron oportunidad de conocer su Iglesia y su Evangelio?

Aunque los dogmas de la fe cristiana son verdades absolutas e incommovibles en su núcleo esencial (*quoad substantiam*), el progreso y aun las correcciones son perfectamente posibles en la comprensión de los mismos y de sus consecuencias (*quoad accidens*) (555). Las palabras del Señor, por supuesto, no admiten la menor réplica. Una lectura más atenta de las mismas y de su contexto, empero, nos muestra que ha sido un error el atribuirles un sentido excluyente cuando su sentido propio es más bien incluyente. La declaración que recogen San Mateo y San Lucas la hizo el Señor ante la acusación que algunos fariseos le hicieron de que expulsaba a los demonios con el poder del príncipe de los demonios para mostrar el absurdo de ésta (<<todo reino dividido contra sí mismo queda assolado>>) (556) y para revelar a la vez que El era el soberano del reino contrario. ¿Acaso, cabe preguntar a la postura teológica recién expuesta (y a los fideístas y teólogos radicales que, a su modo, aún la sustentan) (557), el príncipe de los demonios se expulsa a sí mismo y a sus súbditos (a la ignorancia y a los vicios) mediante la filosofía?, ¿acaso la religión natural y lo que la posibilita pueden ser obra del enemigo?, ¿acaso la virtud de los sabios humanos, que está contra el demonio, puede estar también contra el Cristo? En otra ocasión, recuerda el propio San Lucas (y San Marcos también) (558), Juan denunció ante el Maestro a uno que, no yendo con ellos, expulsaba también a los demonios invocando su nombre: <<no se lo impidáis --le respondió--, pues el que no está contra vosotros, está por vosotros>> (559).

El contexto de la frase que hemos tomado del Evangelio que escribió este último apóstol arroja todavía más luz sobre el punto en cuestión. San Juan destaca en todo momento la dimensión ontológica del Cristo, Hijo y Verbo de Dios, <<luz verdadera que ilumina a todo hombre>> (560), y la imprescindible intervención de la gracia para que los hombres nos unamos a El (<<el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios>>) (561), <<nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae>>) (562), de modo que no violentamos la declaración del Señor al darle igualmente un sentido cósmico y no uno mera y restrictivamente psicológico (563). Asumimos que todo aquel que va al Padre, aunque nada sepa del Jesús histórico porque se lo hayan impedido el tiempo o la geografía, e incluso si tiene una mala opinión de él por haber recibido muy tergiversado su mensaje y hasta porque los que se hacen llamar cristianos le hayan ofrecido un mal ejemplo, un mal testimonio, va al Padre por Jesús de Nazaret que es el Verbo de Dios

hecho carne y le ha redimido en la cruz abriéndole paso a la gracia sin la cual es imposible que se salve. El Verbo es la luz del mundo, la sabiduría que salva; luego entonces todo aquel a quien salva la sabiduría es salvado por el Verbo. Todo filósofo o amante de la sabiduría, además, está a la búsqueda de ella, del Verbo, por el impulso que le da la gracia. Platón, que no pudo sospechar siquiera al Jesús histórico, advierte en la *República* que, sin la sabiduría o un especial "instinto divino", nadie puede perseverar en la virtud (564); que para que alguien se salve en un mundo tan corrompido hace falta una especial intervención de la Providencia; que, ante todo lo que puede corromper y desviar a los posibles filósofos, hace falta un auxilio divino para que alguien siga el camino de la sabiduría; hace a Sócrates que recuerde que a él lo guía una "señal demoníaca" peculiar (565). Visto todo esto desde un punto de vista cristiano, nos parece que Platón da aquí testimonio de la universal acción del Verbo y de su gracia.

Sin la mediación de Cristo y de su Iglesia, es cierto, no puede haber salvación, pero no sólo quienes profesamos el nombre de Jesús tenemos contacto con Cristo y no sólo los bautizados con el rito y la fórmula indicados formamos parte de su Iglesia. Felizmente en los últimos años la teología católica ha progresado en el entendimiento de este dogma y ha dejado atrás aquella tradicional dureza que ofendía a la infinita misericordia de Dios (566). Debemos, con el Concilio de Florencia, condenar a todos aquellos que abandonan el seno de la Iglesia católica, apostólica y romana conciéndola suficientemente (pues hay en ello un positivo rechazo de la Voluntad de Dios) (567), <<pero también hemos de tener presente con la misma seguridad —declara Pío IX en la *Singulari Quadam* de 1854— que, a los ojos del Señor, no será reo de esta culpa quien viva en un desconocimiento insuperable de la religión verdadera>> (568). Más aún, en la medida en que la esencia del bautismo por el que uno pasa a formar parte de la Iglesia de Cristo es morir con él al pecado y acatar la Voluntad del Padre, debemos creer, con el Concilio Vaticano II (1962-1965), que <<en todo tiempo y lugar son aceptos a Dios los que le temen y practican su justicia>> (569), que, aunque la Iglesia una, santa, católica y apostólica es principal y propiamente aquella que gobiernan los sucesores de Pedro, esto no impide que <<puedan encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen a la unidad católica>> (570), que, en fin, <<los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el impulso de la gracia en cumplir con las obras de su Voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna>> (571).

El amor a Dios que se alcanza mediante la filosofía, pues, desde una perspectiva teológica completamente ortodoxa, católica, es perfectamente meritorio, pero no sin la gracia sino más bien mediante ella. La religión natural, cuyos fundamentos están suficientemente grabados en el interior de cada hombre, aunque tremendamente oscurecidos y como debilitados por nuestra ignorancia, nuestras pasiones, las circunstancias de la vida y esa mala tendencia nuestra hacia la pasividad de la que recién hemos hablado, recibe de la gracia ese impulso vital que le hace falta para realizarse, es rescatada también por la sangre de Cristo y, por ende, no es esencialmente distinta de la sobrenatural, tiene ya ella misma un apoyo sobrenatural (572).

¿Para qué entonces predicar el cristianismo a quienes ya tienen una vía válida hacia Dios? ¿No es una impertinencia incluso el querer enseñar esta religión a quienes ya

practican una que también es verdadera y santa? Aunque los modos hayan sido a veces inadecuados y hasta impertinentes, como cuando Burg se dirigió a Spinoza de manera tan torpe y tan carente de respeto (recordemos que entonces estaba en boga la interpretación restrictiva del *extra ecclesiam nulla salus*) (573), la respuesta es un contundente no. Los no católicos, incluso si son cristianos, sólo pertenecen a la Iglesia parcialmente y sólo parcialmente participan de sus dones (574); es preciso que se incorporen de lleno a la Iglesia una, santa, católica y apostólica para que la Revelación que ésta custodia complete la iluminación de su estado y su destino y para que los sacramentos que administra fortalezcan en ellos la presencia de la gracia. El amor al prójimo y el mandamiento explícito que nos hizo el Señor (<<id y enseñad a todas las gentes>> (575)), pues, nos impelen a no dejar de evangelizar a nadie, ni siquiera a los más sabios de entre los hombres cuyos altísimos logros sólo mediante la fe podrán adquirir su verdadera plenitud.

Como ya dijimos en la sección B de este apartado, el filósofo no puede abrazar ninguna religión positiva que no sea compatible con la que le ofrece su propia luz natural y que no la supere además, pues sin lo primero aceptarla sería una impiedad y sin lo segundo una sujeción totalmente inútil. El reconocimiento de la religión natural por parte de la teología cristiana fortalece la razonabilidad de esta última ante los ojos del filósofo y completa lo que en ese subapartado hemos argumentado al respecto. Algo hemos dicho ahí mismo sobre la superioridad de la religión revelada pero muy brevemente; conviene que ahora nos detengamos un poco más en ello.

La reconciliación intelectual que se consigue mediante el conocimiento de Dios, veíamos al final del capítulo anterior (576), no implica de suyo una reconciliación también corporal, imaginativa. Aunque la contemplación del cielo estrellado, de una puesta de sol, del inmenso mar o de un hermoso valle visto desde las montañas, aunque alguna de estas raras experiencias nos lo permita de vez en vez, no nos resulta nada fácil aliar una pasión corporal al amor intelectual que la filosofía nos hace sentir por Dios. Las más de las veces lo que la imaginación hace es rivalizar con el entendimiento (577) y para elevarse a la contemplación de la verdad el filósofo tiene que superar las distracciones con las que constantemente le urge (el hambre, el cansancio, el ruido...) y, sobre todo, desprenderse de los engañosos prejuicios que le inspira, salvarse no mediante ella sino más bien a pesar de ella. Empero, advierte atinadamente Pascal, <<cuando sólo se cree por la fuerza de la convicción y el autómatas está inclinado a creer lo contrario, no es bastante. Hay que hacer que crean nuestras dos piezas>> (578). Las musas dan a sus elegidos el señorío sobre las imágenes pero pocas veces les dan también la sabiduría a la que es preciso aliarlas y es muy pero muy raro el buen uso de tan poderosísimo *phármakon* (579). La conjunción de la sabiduría más completa con las imágenes más poderosas, ya lo veíamos en el subapartado anterior, es uno de los principales méritos de la Revelación. El gran arte cristiano, gracias a la fe que lo ilumina, participará también de esta virtud. La Encarnación del Verbo es la cima de este riquísimo proceso mediante el cual el Infinito se nos hace visible y gracias a ella y a los sacramentos en que se actualiza, en la Sagrada Eucaristía principalmente, la religión cristiana supera y completa y lleva a una perfección insospechada los esfuerzos de la religión natural por abarcar al hombre completo, por ser integral. Si para Platón el cuerpo no parecía sino la cárcel del alma, el cristianismo nos enseña en cambio que, mediante la gracia, puede esta problemática parte nuestra llegar a constituirse nada menos que en Templo del Espíritu Santo.

La religión sobrenatural, pues, para empezar, es más amplia y más completa que la natural. Como acabamos de ver la supera infinitamente en su capacidad para llegar al hombre todo. Más al alcance de la constatación general está su también maravillosa e insospechable capacidad para llegar a todo hombre, para comunicar las verdades más elevadas a todo tipo de hombre. <<De aquello de lo que Platón no pudo convencer a unos pocos hombres escogidos e instruidos --observa el autor de los *Pensamientos*--, una fuerza secreta convence a cien millares de hombres ignorantes por la virtud de unas pocas palabras>> (580). Si bien es cierto que la gran mayoría de sus adeptos sólo viven esta religión de un modo superficial, también lo es que muchísimos hombres, mujeres y niños, gente sencilla y sin talento para las altas especulaciones, alcanzan mediante ella grados de elevación moral y aun de sabiduría (la sabiduría de las almas simples) capaces de provocar el asombro de los filósofos (581). Esto no implica, apresurémonos a precisarlo, que se trate de un mero sucedáneo espiritual para quienes no pueden avanzar por la vía griega y que simplemente se le aproxime o la iguale, el cristianismo es una buena nueva lo mismo para el labriego o el pescador que para el más elevado de los pensadores pues, como observa Romano Guardini, <<las ideas de la fe pueden penetrar incluso en la persona más simple, si su corazón está abierto; pero ningún espíritu las agota, por poderoso que sea>> (582).

El cristianismo supera a la filosofía también porque, a su manera, mediante la confianza en la Revelación, "sabe" más. Aunque todos podamos percibirlo --¡y lo sentimos!--, la razón no nos puede explicar por qué la creación está como perturbada, por qué las injusticias, por qué el dolor, por qué la muerte. La filosofía, es cierto, nos permite reconciliarnos con Dios y con su obra en medio y a pesar de semejantes circunstancias (pensemos en Sócrates forzado injustamente a beber la cicuta y, no obstante, feliz y sereno ante la muerte) mas, ¿por qué es preciso, además y principalmente, que nos reconciliemos?, ¿por qué Dios al principio nos es ausente? <<Nacemos tan contrarios a este amor de Dios --escribe Pascal--, y es tan necesario, que sería preciso que naciósemos culpables, o Dios sería injusto>> (583). Pues bien, según la revelación cristiana (y en esto, hay que decirlo, muchas otras venerables tradiciones están, con mayor o menor claridad, próximas a ella; piénsese en las decadentes edades hesiódicas, por ejemplo, y en la también hesiódica versión del mito de Prometeo), en este radical absurdo se encuentra la clave de todos nuestros absurdos (584). Las cosas no se encuentran en el estado en que han sido creadas porque el hombre cometió un pecado original que las fracturó, porque se rebeló contra Dios y cayó y quedó atrapado en su propia miseria (<<vuestras principales enfermedades son el orgullo que os aparta de Dios, (y) la concupiscencia que os ata a la tierra>>) (585). El cristianismo sabe además (y en esto se encuentra sólo por encima de toda otra tradición y de toda otra sabiduría) que necesitamos ser rescatados y que Dios, que nos ama, nos ha entregado para tal efecto a su propio Hijo (<<la Encarnación demuestra al hombre lo enorme de su miseria por lo enorme del remedio que se ha necesitado>>) (586). El cristianismo sabe que la historia, en la que a los ojos profanos parecen triunfar las injusticias y no haber en suma ningún sentido, es un complicado proceso que, del abismo de nuestra caída, se eleva progresivamente a las alturas de nuestra redención (587).

La filosofía nos muestra (588) que, puesto que en tal dimensión radica lo más propio y profundo de nuestro ser y del ser de Dios, del ser personal, la re-conciliación más

elevada y más propiamente tal es la reconciliación de la voluntad. No es cuando lo percibimos sino cuando lo amamos (589) y, sobre todo, cuando obramos el bien, cuando hacemos nuestra su Voluntad y en cooperación con El la realizamos, que de veras nos unimos a Dios. La Revelación está en perfecto acuerdo con todo esto. El Supremo Maestro resume toda la ley en el imperativo del amor: amar a Dios por encima de todo y con todo nuestro ser y a nuestro prójimo como a nosotros mismos, he ahí el mensaje central de la Escritura (590). San Juan nos enseña que <<quien no ama no ha conocido a Dios porque Dios es amor>> (591), y Santiago que el verdadero amor es el que fructifica en obras (592). No las obras por las obras (593), precisa San Pablo, sino las obras como vehículo del amor, como realización externa del amor, extensión del amor al todo de nuestra realidad. <<Si no tengo amor --escribe categórico--, nada soy>> (594). Sólo por el amor, en efecto, puede el hombre superar su radical indigencia; sólo el amor es verdadera religión. Acabamos de ver que, por su capacidad para aliar en ello a todo nuestro ser mediante la verdad, las imágenes y los sacramentos, la religión revelada nos ofrece una vía hacia el amor más amplia y más completa que la de la natural. En la medida en que la religión de la Biblia es la religión de la voluntad, debemos agregar ahora, en la medida en que no sólo conoce y reafirma los mandatos divinos en que se funda la religión natural sino que además los rebasa, en la medida en que se trata de una manifestación especial de la Voluntad divina, es preciso reconocer que la religión sobrenatural supera también y principalmente a la puramente natural en lo que la propia razón reconoce como esencial y decisivo.

Según la Revelación el hombre se alejó de Dios voluntariamente cuando, confiando en los embustes del tentador, decidió hacerse el centro de sí mismo; cuando desobedeció al Altísimo y apartó de la suya su propia voluntad quedando a merced del maligno, del <<príncipe de este mundo>> (595). La redención, pues, también tenía que partir de la voluntad. Sólo un acto de radical y suprema obediencia que superara todas las trampas del enemigo sería capaz de rescatarnos de sus garras, y sólo el propio Hijo de Dios sería capaz de realizarlo. La obediencia de Abraham y la obediencia de María (596) prepararán un pueblo y un vientre al Redentor que, asumiendo nuestra carne, realizará por nosotros la máxima obediencia que nos abrirá el camino para reconciliarnos con el Padre. El Cristo tiene que ser entregado a la furia de sus enemigos y morir por nosotros para que podamos, siguiéndolo, vencernos a nosotros mismos y a la muerte. El Cristo tiene que morir en la cruz después de recibir humillaciones y tormentos. El Cristo, que a la vez que verdadero Dios es verdadero hombre, sufre de veras toda la indecible dureza de la prueba. <<Mi alma está triste hasta el punto de morir --dice a sus discípulos más queridos en Getsemaní cuando todo está a punto de cumplirse--, quedaos aquí y velad conmigo>> (597). El Cristo experimenta en toda su crudeza el miedo que a los hombres nos inspira la muerte y, suplicante, ruega así ante el Altísimo: <<Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero sino como quieres tú>> (598); <<Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad>> (599); <<hágase tu voluntad>>. El Padre confirma su duro mandato y el Hijo, que lo ama y sabe que nada hay más santo ni más elevado que la absolutamente soberana Voluntad de Aquel (<<Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra>>) (600), lo obedece y se entrega a sus enemigos que llegan a prenderle armados de espadas y palos.

Como El, todos los cristianos debemos también enfrentar las pruebas (601) que el Padre nos envía y prestar obediencia. <<Si alguno quiere venir en pos de mí --no dijo--, niéguese a sí mismo, tome su cruz de cada día, y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará>> (602). Desde sus orígenes el cristianismo es una religión que transita por la dura vía del sacrificio y de la penitencia, en todos los tiempos sus verdaderos seguidores han renunciado al mundo y a sus placeres para mejor obedecer al señor, sus testigos --sus mártires-- han perdido la vida para salvarla...

Aquí, sobre todo si pensamos en las sombrías tradiciones que ha llegado a inspirar todo esto, nos sale al paso el mayor escrúpulo que se puede oponer al cristianismo: el de si no es acaso una religión de la negatividad cuando Dios es la pura positividad, el de si no se aferra enfermizamente a la tristeza y al temor cuando la verdadera religión debe llenarnos de alegría y de confianza. <<Nada, en verdad --escribe Spinoza--, sino la torva y triste superstición prohíbe deleitarse... Ningún dios ni nadie sino el envidioso se deleita en mi impotencia y malestar, ni nos toma por virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas de esta índole que son signos del ánimo impotente>> (603).

¿A quién no le repugnan esas prácticas de autocastigo y hasta de autodestrucción que el vulgo "cristiano" realiza consuetudinariamente en nombre de la fe? (604) ¿Cómo aprobar esos castrantes puritanismos que por apartarse del pecado se apartan también de la vida? Hay ciertamente en todo esto mucho más de perversión que de realización del recto cristianismo, pero no resulta nada fácil hacer el deslinde. El cristiano Pascal, por ejemplo, que nada tenía de vulgar y que sobreabundó demasiado en vida y en valor como para que alguien se atreva a ver en él a un cobarde y cohibido puritano, ¿no practicó en calidad de cristiana una ascesis cuyo rigor, al menos a primera vista, hoy nos parece harto excesivo y hasta patológico? No conforme con la ya durísima prueba que le representaba su propia enfermedad (que desde los dieciocho años no lo había dejado de torturar un solo día), nos cuenta su hermana Gilberte, decidió privarse rigurosamente de todo tipo de placer y de goce "superfluos" (605), sólo comía para subsistir (siempre una cantidad rigurosamente determinada por él mismo y sin hacer caso de lo agradable o desagradable de los sabores), ¡se esforzaba por evitar que incluso sus familiares le tomaran afecto y apego (<<yo no soy el fin de nadie>>)! (606), y, por si al hablar con alguien sobre la ciencia, la filosofía o la fe la admiración que invariablemente despertaba le provocaba alguna satisfacción, tenía bajo sus ropas un cinturón dotado de pinchos que oprimía para recordar que se lo había prohibido.

Nietzsche, para quien el cristianismo es en definitiva una religión de la debilidad y de la negatividad (pues las agudas sospechas de este gran pensador engendran siempre dogmáticas certezas), piensa que Pascal es <<la más aleccionadora víctima>> (607) de tan funestísima doctrina. <<Jamás deberá perdonarse al cristianismo --escribe-- el haber arruinado a hombres como Pascal. Jamás deberá dejarse de condenar en el cristianismo ese terco propósito de quebrantar las almas más fuertes y nobles>> (608). No hace falta la agudeza de este gran genio alemán para percibir que estamos ante un juicio parcial y precipitado. Una mirada más serena y más sutil (invoquemos de nuevo al pascaliano "*sprit de finesse*" (609)), para empezar, descubrirá que tras la aparente negatividad del ascetismo palpita una vigorosa positividad. El propio Nietzsche, radical y contumaz oponente (¿también en la práctica?) de esta actitud espiritual, desde luego no lo ignoraba.



De sobra sabía que los más grandes espíritus que la historia registra han sido todos rigurosos ascetas y que en su caso tal modo de vida se asocia a la búsqueda de <<un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad>> (610), que <<al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella>> (611). <<Humildad, pobreza y castidad --escribe el nietzscheano Gilles Deleuze al hacer el panegírico de Spinoza-- son su (del filósofo) manera de ser un Gran Viviente y de hacer de su propio cuerpo el templo de una causa demasiado orgullosa, demasiado rica, demasiado sensual>> (612); es decir, positiva pese a su aparente negatividad, sobreabundante pese a su exterior pobreza. ¿Por qué, si esto es válido para la vida filosófica, no lo habría de ser también y sobre todo para el cristianismo que, ya lo vimos, la reafirma y la supera? Con su doctrina de la caída la revelación cristiana nos ofrece incluso la clave de esta contradicción esencial que hay en nosotros. Nietzsche lo vislumbra pero no lo acepta: <<el ideal ascético --observa-- nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera... es una estratagema en la conservación de la vida>> (613). Nietzsche se ha enamorado de la ingenua idea de que, al lado de los caídos, de los "enfermos", puede haber hombres "sanos" que no necesiten salvarse por esta vía, que no necesiten salvarse en absoluto (614). Cualquiera que considere todo esto sincera y serenamente sabe que, si bien hay hombres grandes y hombres pequeños, no hay tal cosa como hombres "sanos", todos somos enfermos, *caídas* (excepto Jesucristo al que, sin embargo, Nietzsche considerará enfermo de compasión y le reprochará su carácter de redentor, de médico). Aceptada esta, que es la condición de todo hombre, el propio Nietzsche reconoce el fundamental acierto de tales posturas aparentemente negativas (y del cristianismo implícita y eminentemente): <<la falta de sentido del sufrimiento -- escribe--, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, --y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!>> (615). <<¡Todo mi respeto para el ideal ascético, en la medida en que sea honesto!>> (616).

Debemos insistir nuevamente en la fundamental ambigüedad de cuanto al hombre se refiere. Es perfectamente posible, y en efecto se da, una perversión de los ideales ascéticos a la que Nietzsche y Spinoza denuncian y atacan con toda justicia. Hay ciertamente una "mala tristeza", una "tristeza según el mundo", una tristeza resentida y negativa que es totalmente nociva, mortal. Pero también, nos enseña la Revelación, hay una tristeza positiva que Dios nos envía para que nos arrepintamos y nos salvemos (617), una tristeza liberadora que abate nuestro orgullo y rompe las cadenas de la concupiscencia y nos libera y nos dignifica (618). Así nos lo enseña, además, nuestra propia y más íntima experiencia: nunca se siente uno tan elevado y tan digno como en los momentos de mayor sufrimiento: <<la coincidencia de un decaimiento y de un engrandecimiento --observa Víctor Hugo--, todo hombre ha podido observarla en sí mismo>> (619), a Borges no se le ha escapado la admirable paradoja de que la derrota posea una dignidad desconocida para la ruidosa victoria (620). Sucede, para decirlo en lenguaje bíblico, que la victoria según el mundo puede ser derrota según el espíritu y viceversa.

La supuesta negatividad del cristianismo, pues, si se nos permite glosar aquí la jerga de los lógicos, es negatividad sí, pero negatividad de la negatividad y, por ende, oculta y profunda positividad. Es el rodeo que se nos impone a causa de la caída. La religión fundada por el Verbo hecho carne, es cierto, nos pide renunciar a determinados

bienes (nos pide incluso "perder" la vida, "negamos" a nosotros mismos, cargar la cruz), pero sólo en la medida en que éstos son obstáculos para la adquisición de otros infinitamente mayores (ganar la verdadera vida, afirmarnos en Dios, reconciliarnos con Dios).

<<Si, pues --nos enseñó el Maestro--, tu mano o tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo y arrójalo de tí; más te vale entrar en la vida manco o cojo que, con las dos manos o los dos pies, ser arrojado en el fuego eterno. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de tí; más te vale entrar en la vida con un solo ojo que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehenna del fuego>> (621).

Hay que estar dispuestos a renunciar a todos los bienes relativos que nos aparten del Supremo Bien por más dura que nos resulte tal renuncia. Si, por ejemplo, nos hemos entregado a la búsqueda de la fama con tal fervor que ya casi es ésta una parte nuestra, hay que tener el valor de arrancámosla como, si de ello dependiera nuestra salvación, habría que tenerlo para arrancarnos uno cualquiera de nuestros miembros (622). La luz natural de la razón, ya lo vimos (623), también nos aconseja tal economía. El propio Spinoza reconoce que, <<bajo la guía de la razón, de dos bienes perseguiremos el mayor y de dos males, el menor>> (624), que, más aún --y nótese que con esto acepta la perfecta razonabilidad, si se cree en ella, de actuar conforme a la escatología cristiana--, <<bajo la guía de la razón preferimos un bien mayor futuro ante uno menor presente, y un mal presente menor ante uno futuro mayor>> (625).

Más allá de si se excedió o no en su práctica concreta (cuestión de la que por ahora podemos y quizás debamos prescindir (626)), Pascal no entendía de otra forma la ascesis cristiana. A Nietzsche le espanta verlo sucumbir al dolor y quisiera verlo sucumbir al placer; él sabía empero que sólo en el primer caso permanece uno dueño de sí mismo (627) y, más aún, que por el camino opuesto al de ese placer ficticio que hace sucumbir al hombre se va al verdadero placer, a la verdadera positividad. Los cristianos, escribe, <<no abandonaríamos nunca los placeres del mundo para abrazar la cruz de Jesucristo si no encontrásemos más dulzura en el desprecio, en la pobreza, en la indigencia y en el rechazo de los hombres que en las delicias del pecado>> (628). En la vida cristiana hay tristeza, sí, pero no es esta circunstancia lo decisivo sino la verdadera alegría a que nos conduce (629). Pascal nos recuerda que, como enseña San Pablo (630), los cristianos debemos estar siempre alegres.

La religión revelada, decíamos, es más amplia, completa, sabia y profunda que la natural. También la supera por los bienes que nos promete pues, además de, al lado de la filosofía, salvarnos en aquellos momentos de asombro y de caridad que nos son dados en esta vida, nos da la esperanza de una perfecta beatitud sobrenatural para después. ¡Nos promete que habrá un después! <<Yo soy --nos dijo el Cristo-- la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás>> (631). Más allá de esos breves "momentos de eternidad" a los que nos conducen el pensamiento profundo y la alta poesía (632), el cristianismo nos habla, dando así respuesta cabal a nuestro más esencial anhelo, de la posibilidad de alcanzar la efectiva eternidad de nuestro ser individual, de resucitar como Nuestro Señor resucitó y de participar en su gloria sin dejar de ser quienes somos (633).

La religión sobrenatural nos ofrece una beatitud sobrenatural, una contemplación de Dios incomparablemente más perfecta que cualquiera que en esta vida podamos

alcanzar (634). <<Ahora vemos --escribe San Pablo-- en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido>> (635). Más allá incluso de nuestros más sublimes momentos de caridad, que como ya vimos constituyen el grado más alto de re-ligión al que en esta vida podemos elevarnos y que se consiguen sobre todo siguiendo el ejemplo de Cristo, la beatitud sobrenatural deberá llevarnos a una perfecta y permanente unión personal con Dios.

Así pues, de la misma forma en que la vía griega o religión natural es perfectamente aceptada por la teología cristiana, la religión que fundó Jesús de Nazaret cumple eminentemente con todas las condiciones que nuestra luz natural exige para poder confiar razonablemente: no es contraria en modo alguno a la razón y tampoco se agota en ella, es en verdad venerable porque nos conoce como nadie, es amable porque, además de todos los verdaderos y legítimos bienes naturales, nos ofrece la posibilidad de alcanzar el máximo bien; su origen, finalmente, no puede no ser divino; la religión cristiana, dada su extraordinaria sabiduría, su insuperable bondad y su belleza, es ella misma un verdadero milagro, un "milagro doctrinal" (636).

Entre ambos caminos hacia Dios, pues, no hay oposición alguna sino, al contrario, una fundamental complementariedad. El filósofo es más perfecto filósofo en la medida en que se hace cristiano y, a su vez, pues para <<ser perfectos como es perfecto nuestro Padre celestial>> hay que desarrollar todas nuestras posibilidades y la del conocimiento eminentemente, pues para mejor comprender la revelación especial de la Voluntad divina conviene conocerle antes en su dimensión natural, el cristiano es más perfecto cristiano en la medida en que se hace filósofo.

### E. ¿Descartes cristiano?

Henos aquí adentrados en otra vía de salvación que, lejos de oponerse a la que encontramos de la mano de Descartes, la continúa y la perfecciona de un modo a la vez anhelado por todo hombre e insospechable para la luz natural de todo hombre. Se nos impone, para finalizar este extenso apartado, sobre todo porque no son pocos quienes lo niegan, responder a la pregunta de si Descartes mismo rebasó los límites de la mera filosofía para abrirse a la luz sobrenatural de la Revelación, de si fue cristiano de veras.

El responde que sí en todo momento. Si bien es cierto que defendió como nadie la autonomía del quehacer filosófico frente a todo tipo de autoridad extrínseca a éste, incluyendo a la teológica (637), sí, como le dijo a Burman, escribió su filosofía de manera que pudiera ser aceptada lo mismo por turcos que por cristianos (638), también es verdad que siempre que se le presentó la oportunidad de hacerlo reconoció la legitimidad de la fe y su gran importancia para la salvación humana, y que tanto en sus obras publicadas como en sus escritos íntimos y en su correspondencia siempre se consideró a sí mismo un fiel cristiano. En el *Discurso del método*, ya lo vimos en el primer apartado de este trabajo, la religión cristiana es, al lado de la moral provisional, el refugio espiritual de quien emprenderá la duda metódica (639), los sueños del 10 de noviembre de 1619 reflejan esto mismo con toda fidelidad: cuando el viento de la duda más lo abate busca refugio en una capilla y al despertar ora a Dios --al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob-- para pedirle que lo proteja; en la sección de su diario titulada "Préambulos" anotó que <<el temor de Dios es el comienzo de la sabiduría>> (640). Cuando en la tercera de las *Reglas para la*

*dirección del espíritu* sostiene que la intuición y la deducción son los únicos caminos legítimos al verdadero conocimiento, se apresura a aclarar que ello <<no impide, sin embargo, que creamos como más ciertas que todo conocimiento las cosas que han sido reveladas por Dios, puesto que la fe en ellas, por referirse a cosas oscuras, no es acto del entendimiento sino de la voluntad>> (641); cuando en la carta a Picot clasifica los cinco grados de la sabiduría aclara que, si no incluye entre ellos a la Revelación divina, es porque <<ésta no nos conduce por grados, sino que nos eleva de una vez a una creencia infalible>> (642) (porque su centro es la voluntad y no el entendimiento y porque no es sabiduría natural sino sobrenatural); en *Principios* I, 25 afirma que <<debemos creer en todo lo que Dios ha revelado, aunque exceda nuestra capacidad>> y, por si fuera poco, en *Principios* I, 76, la proposición con la que cierra la exposición de su metafísica, declara incluso que <<debemos anteponer la autoridad divina a nuestra percepción>>; <<que sea evidente--escribe en la carta a Hyperaspistes de agosto de 1641-- que las cosas reveladas por Dios deban ser creídas y que debe preferirse la luz de la gracia a la luz de la naturaleza, no puede ser motivo de duda o de asombro para nadie que verdaderamente tenga fe católica>> (643).

Pese a todo esto la postura religiosa de Descartes pronto fue objeto de dudas, de negaciones y de controversias. Su retiro a la protestante Holanda daba mucho qué decir a los católicos sobre su ortodoxia y, entre los protestantes, su acérrimo enemigo Gisbert Voët (Voetuis) no tuvo reparo alguno para de plano acusarlo de ateísmo (644) y conseguir que las universidades holandesas prohibieran la difusión de sus obras, medida que pronto fue adoptada por el propio Sínodo Reformado de Holanda. La Iglesia Católica, en 1663, a trece años de haber muerto el filósofo, colocó sus escritos en el índice *donec corrigitur* (hasta ser corregidos).

A los cristianos cómodamente instalados en el tomismo este "soberbio e impertinente" crítico del infalible Doctor Angélico y del casi casi canónico Aristóteles naturalmente no les simpatizó ni les simpatizará jamás; todavía hoy se pueden leer o escuchar, en los medios católicos, las poco objetivas y en exceso virulentas disertaciones que, a propósito de Descartes (y en general de todo el pensamiento moderno), realizan algunos muy doctos y muy ortodoxos varones que no honran ni al catolicismo ni a Santo Tomás (645). Contribuye bastante a la credibilidad de tales invectivas la inercia secularizadora y anticlerical de la cultura moderna que, ya en la Ilustración pero sobre todo en el siglo pasado, reconoce a Descartes como "el gran emancipador" y llega a ver en él incluso a un precursor del ateísmo, el ateísmo moderno se apropia de Descartes como de un símbolo (646) y asume así que su postura frente a la religión y frente al cristianismo fue, como la de ellos, definitivamente negativa. Añese a todo esto la sutileza de algunos eruditos que, probablemente para poder jactarse de haber hecho verosímil lo que no lo era y de haber abatido una de las verdades más aparentes, quieren hacernos creer que Descartes ha sido un *philosophe au masque* y que ellos son los genios originalísimos que han descubierto el engaño; para éstos Descartes fue un pensador sin fe que, por miedo a la inquisición, disfrazó hábilmente de ortodoxia todos sus escritos, en el fondo muy pero muy heterodoxos.

A los tomistas hay que recordarles que ya el propio Santo Tomás separó claramente los dominios de la teología y de la filosofía y que, como justamente alegaron los grandes cristianos modernos Descartes y Pascal, apartarse de él en la filosofía no

implica necesariamente un rechazo del núcleo esencial de su teología, que no es preciso ser aristotélico-tomista para ser cristiano católico. A los humanistas ateos que hacen de Descartes uno de los suyos hay que advertirles que su juicio es en extremo precipitado (actitud ciertamente muy poco cartesiana) y que, como atinadamente observa Henri Gouhier, si bien es cierto que se ajusta al muy escueto y simplista esquema de su no por muy generalizada indiscutible (hoy incluso en crisis) filosofía de la historia, ello no implica que sea cierto para la historia (647), no implica que el Descartes de carne y hueso sea, como su Descartes simbólico, el simple antecedente de esa posteridad suya que lo reclama para sí. Frente a la sutileza de sus supuestos desenmascaradores caben las siguientes sutilezas: es cierto que, dado el ambiente de persecución e intolerancia que todavía imperaba, había razones más que suficientes para que los no creyentes se fingieran creyentes ortodoxos y que en efecto muchos se vieron obligados a obrar así, pero, ¿implica esto que todos fingían?, ¿implica esto que Descartes fingía? También es cierto que su caso no era el de cualquier otro pues Descartes era un radical innovador, y no es ningún secreto que debido a esto tuvo que ser en extremo cuidadoso y hasta "avanzar enmascarado" (648), pero, ¿implica esto que sus innovaciones eran estrictamente anticristianas y anticatólicas? Más allá de las ficciones desenmascaradores que se pueden construir con todas estas sospechas es preciso partir de un estudio serio y profundo del propio Descartes que no ignore ni su biografía ni mucho menos su filosofía. Si se le estudia desde la tan sutil como superficial y prejuiciada óptica de sus "desenmascaradores", es cierto, se encontrarán muchos pasajes propicios a tal sospecha (el de la primera regla de la moral provisional, por ejemplo, si lo desligamos de las vivencias que lo confirman y si lo "iluminamos" con la declaración que le hizo a Burman de haberlo escrito <<para evitar que los pedantes y otros tales dijeran que carece de religión y de fe, y que quería subvertirlas con su método>> (649); o la aparente exageración de *Principios* I, 76 que, mal leído, parece contradecir su propia filosofía (650)), si tal perspectiva es llevada a sus últimas consecuencias, empero, todo se viene abajo, se da lo que los lógicos llaman reducción al absurdo: hay quienes llegan al extremo de sostener que el propio núcleo de las *Meditaciones metafísicas*, indiscutiblemente próximo al cristianismo a la vez que base irrenunciable del pensamiento cartesiano, es también una mera máscara, ¡que la metafísica cartesiana es una mera máscara! (651). <<Si ella no tiene por fin demostrar la existencia de Dios y la inmaterialidad del alma --pregunta justamente perplejo Henri Gouhier--, ¿entonces qué ha querido hacer Descartes?>> (652). Resulta en extremo revelador el que, al querer despojar al cartesianismo de toda coincidencia con la religión cristiana, se tenga que llegar al extremo de despojar al cartesianismo del mismísimo cartesianismo.

Había, repetimos, razones para fingir pero no para fingir a tal grado. Insistamos en que no sólo se declaraba cristiano en sus escritos publicados, sino también en su correspondencia que, si bien se puede alegar que no era totalmente privada (653), desde luego no era totalmente pública y ajena a su control. Si pudo ocultar a sus amigos y corresponsales durante mucho tiempo el lugar exacto de su residencia (654), también habría podido, de ser necesario, mantener un intercambio epistolar secreto con aquellos a quienes pudiese confiar, de tenerlas, ideas que la prudencia aconsejase mantener ocultas. De hecho su correspondencia con Mersenne sobre la condena de Galileo y el *Tratado de la luz* o sobre su firme decisión de, si se le oponían, hacerles la guerra a los jesuitas (655),

por ejemplo, muestra que si se podía sincerar en sus cartas y que en efecto lo hacía, si bien no sobre las terribles herejías que quisieran leer sus desenmascaradores. Los documentos dicen incontestablemente que, siempre que se tocaba el tema y aun si al hacerlo se arriesgaba a no agradar a su interlocutor, como cuando le escribe a la calvinista Elizabeth de Bohemia no reprobar como ella la conversión de su hermano Eduardo al catolicismo (656), Descartes manifiesta inequívocamente su celo por la religión católica (657). ¿Quién se atreverá a sostener el abominable absurdo de que, no digamos ya un hombre de la estatura espiritual de René Descartes (un *philosophos*, un amante de la verdad), sino un hombre cualquiera pueda llevar a cabo el fingimiento a tales extremos? En ese caso habría que decir que Descartes se engañaba incluso a sí mismo pues sus diarios y aun sus sueños (¿no son los sueños el lugar donde lo más oculto sale a la luz?) son los de un cristiano. Repasemos una vez más su decisiva experiencia del cuartel de Ulm: en el primer sueño busca refugio en una capilla y al despertar de éste invoca al Dios a quien se reza pidiéndole su protección y el perdón de sus pecados, viene luego el segundo sueño cuyo terror atempera recurriendo a la filosofía (<<a razones tomadas de la filosofía>>) (658), y finalmente el sueño que le revela su misión histórica; al término de todo esto vuelve a encomendarse a Dios a quien ruega nunca deje de manifestarle su Voluntad y pide a la Virgen su intercesión; decide incluso ir en peregrinación al santuario de Loreto y así lo hace en cuanto se le presenta la oportunidad. Desde el principio, pues, el joven filósofo entiende y ubica su magna empresa en un trasfondo claramente cristiano.

Si bien escandalizó a los suyos al refugiarse en la herética Holanda (lugar que le brindaba la soledad necesaria para sus profundas ocupaciones y que además, por qué no decirlo, lo mantenía a una prudente distancia de los inquisidores a los que no era necesario ser hereje para querer lejos de sí (659)), también procuró siempre residir en la mayor proximidad de los templos católicos a los que acudía regularmente a cumplir sus deberes y a recibir la divina asistencia. Si bien no a la manera de un San Ignacio, un San Francisco, un Pascal (¿acaso todos debemos coincidir en todo y no solamente en lo fundamental? ¿no tiene acaso cada uno su propia forma de andar el camino uno y único hacia Dios?), Descartes fue un fiel católico, un creyente cristiano que, además, era el mayor filósofo de su época (lo que explica que, sin pecar de indiferente, fuera mucho más tolerante que cualquiera de sus contemporáneos). Descartes fue un pensador autónomo y a la vez un miembro de la Iglesia. El sabía que una cosa no se oponía a la otra e, incluso, aspiraba a ofrecer a sus contemporáneos la gran apología de la religión que tanto necesitaban partiendo única y exclusivamente de su propia luz natural, de su propio y celosamente independiente quehacer filosófico. Al escribir el *Discurso* y luego las *Meditaciones* debió experimentar una gran satisfacción de que el mismísimo núcleo de su pensamiento se aviniese tan bien a lo que sus maestros de *La Flèche* y luego explícita y personalmente el cardenal Bérulle le habían encomendado. Apoyándose sólo en la luz natural de la razón él había demostrado que Dios existe y también que el alma es distinta del cuerpo y que, por ende, no tiene por qué morir con él y es perfectamente razonable la esperanza de una vida futura (660); de acuerdo con su física, mientras que el cuerpo humano es un mero modo de la única substancia extensa que compone el universo y "muere" (sin aniquilarse) cuando las partes que lo componen dejan de estar organizadas en una relativa unidad, el alma es ella misma una substancia que, como el universo todo, sólo puede perecer si Dios le niega su ordinario concurso (661) (pues, como ya lo había enseñado Platón, es una unidad

absoluta que no se puede disolver). Por si esto fuera poco, su pensamiento también resultaba enormemente ventajoso como instrumento de la teología pues sus conceptos claros y distintos eliminaban al menos la obscuridad puesta ahí por los hombres; a este respecto tranquiliza al teólogo Arnauld explicándole que su rechazo de las ya inadmisibles "cualidades sensibles" de la escuela no afecta la credibilidad del milagro de la transubstanciación y que, al contrario, su propia física se le adecuaba mucho mejor (662); la distinción que hace entre la indiferencia positiva y la indiferencia negativa clarifica en lo fundamental el problema tan controvertido de las relaciones entre la gracia y la libertad (663); en fin, en su correspondencia podemos encontrar agudas dilucidaciones de problemas tales como la conciliación entre nuestra absolutamente indeterminada autonomía y la pre-ciencia y aun preordenación divina de nuestros destinos, del hecho mismo de la oración frente a un Dios que, desde luego, ni ignora nuestras necesidades ni va a cambiar sus atemporales decisiones por lo que nosotros le digamos como un rey humano lo haría al ser conmovido por los ruegos de alguno de sus súbditos (664).

Cuando, en 1645, nos cuenta Gouhier, el joven sobrino de Chanut tiene la oportunidad de conocer al ilustre amigo de su familia, un escrúpulo no le permite estar del todo contento: ¿será él, se pregunta, un buen cristiano? su inquietud se disipa pronto pues, apenas comienza a investigar, se entera de que tan lo es que un antiguo protestante le atribuye en parte su conversión (665). Baillet nos habla de ateos y protestantes a quienes su manera de hablar de la religión los había estimulado a reconciliarse con la Iglesia (666), y la propia Cristina de Suecia, que en 1654 renuncia al trono para ingresar al catolicismo, considera que su finado maestro no ha influido poco en tan importante decisión (667). Cuatro años antes, nos cuenta Baillet, el filósofo cae enfermo víctima de los intensos fríos de Estocolmo. En la fiesta de la purificación de la Virgen siente deseos de confesarse y comulgar y así lo hace; pocos días después la fiebre lo abate y lo aparta de su realidad, lo entrega a un prolongado estado de delirio. <<Durante todo este tiempo de transporte -- escribe su ya citado biógrafo--, los que se le acercaban, observaban una singularidad bastante particular para un hombre que muchos creían que no había tenido la cabeza llena, toda su vida, más que de filosofía y matemáticas, y es que todas sus divagaciones no tendían más que a la piedad ni miraban más que a las grandezas de Dios y la miseria del hombre>> (668). Antes de llegar al momento crucial recobra la conciencia y sigue hablando en los mismos términos. Cree que Dios le llama y que por eso, al quitarle la lucidez, le ha impedido utilizar sus conocimientos médicos para combatir él mismo aquella pulmonía, y acepta gustoso su Voluntad. Cuando el sacerdote que ha mandado llamar llega a asistirlo, aunque ya no puede hablar, se encuentra perfectamente lúcido; le pregunta éste si desea recibir la última bendición y, para responderle, el filósofo levanta los ojos al cielo.

A nosotros todo lo anterior nos persuade de que hay que responder afirmativamente a la pregunta que titula y motiva este subapartado, nos da de ello una gran certeza moral. Por encima de esto, empero, lo decisivo es que su propia filosofía, como hemos tratado de mostrar en este trabajo, es ella misma, en la medida en que prepara y despeja el camino hacia la fe (669), una filosofía cristiana.

## VI.2. La fe según la razón iluminada por la fe

La explicación de este peculiar fenómeno, la fe, naturalmente no será la misma para quienes la experimentan en su propia interioridad que para quienes sólo perciben sus manifestaciones externas. Desde fuera y desde una actitud comprensible pero poco propicia al entendimiento, los humanistas ateos del siglo XVIII y sobre todo los del XIX no verán en ella sino un injusto e inhumano mecanismo de dominación y de enajenación del que es preciso liberarse y liberar a los demás, un <<opio del pueblo>> dirán Feuerbach y Marx; para Freud no será otra cosa que la proyección de nuestros deseos y también de nuestros temores más íntimos, una ilusión infantil; para Nietzsche, en fin, no diferirá demasiado de la vil claudicación de quienes quieren escapar a toda costa de la responsabilidad de ser libres, de ser voluntades (670). Spinoza, probablemente el "infiel" que con mayor serenidad y profundidad se ha ocupado de la fe, la percibe como una especie de razonamiento vago que, vertido en poderosísimas imágenes y mezclado con las más variadas opiniones del vulgo, contiene extrañamente en su núcleo unas cuantas verdades fundamentales y, lo que es todavía un mayor prodigio, es capaz de mejorar la vida de las grandes multitudes que no tienen acceso a la salvación que nos brinda la filosofía; es algo así como una inclinación espiritual benigna que continúa a la meramente corporal inclinación natural de la que nos habla Descartes.

Vista desde dentro, en cambio, desde su propia esencia y no meramente a partir de manifestaciones externas que quizás no le pertenezcan del todo (no olvidemos que, según los propios especialistas en historia de las religiones admiten, tras el aparente cristianismo de muchos grupos pervive una religión o actitud espiritual pre y anticristiana (671)), la fe se muestra radicalmente distinta.

Descartes la encuentra más próxima al conocimiento que a la mera inclinación natural; para él, como para el pensamiento propiamente cristiano en general, la fe es, más que una mera inclinación, una forma especial y elevadísima de sabiduría. Ya en las *Reglas para la dirección del espíritu*, como en las obras posteriores que las continúan y perfeccionan, la epistemología cartesiana incluye, si bien con la clara conciencia de moverse en el umbral de la teología y por ende en un terreno que ya no le es totalmente propio, una suerte de teoría de la fe sin la cual la enumeración de las posibilidades cognitivas del hombre quedaría incompleta y se violaría uno de los preceptos fundamentales del método.

El conocimiento, explica la regla XII, involucra al sujeto que conoce y a los objetos conocidos. El sujeto es un espíritu con entendimiento y voluntad; con una facultad receptora o de representación que se auxilia, en el caso de los objetos corporales, de los sentidos, la imaginación y la memoria que son como prolongaciones suyas en el cuerpo o como puentes que le permiten representarse los objetos del mundo; y con una facultad activa o de decisión que le permite emitir juicios a partir de sus representaciones. Los objetos, o son simples y por ende los concebimos clara y distintamente y nuestros juicios sobre ellos son infalibles, o bien son compuestos, en cuyo caso la representación que de los mismos tenemos no siempre es satisfactoria. Si la composición es tal que, como en el caso de los objetos simples, podemos intuirlos con claridad y distinción, seguiremos juzgando con toda seguridad, como cuando al ver simultáneamente tres o cuatro eslabones unidos los consideramos miembros de una misma cadena (672); si la



composición es más compleja y no podemos reducirla a una sola intuición nuestra participación en la constatación de que los eslabones están unidos aumenta y ya es posible que incurramos en el error, es preciso, por ende revisar cuándo y cómo es que juzgamos que unas representaciones hacen unidad o se relacionan con otras, cuándo y cómo las encadenamos o las juzgamos partes de una misma cadena. Descartes enumera tres tipos de composición: aquella que realizamos por impulso, la que hacemos por conjetura, y la que descubrimos como totalmente cierta por una deducción necesaria. En el último caso nuestro juicio también es completamente seguro y, como ya se dijo en la Regla III, sólo en éste y en la intuición clara y distinta es legítimo hablar de ciencia; la conjetura es un razonamiento meramente probable frente al que, si mantenemos nuestras reservas, si no lo tomamos por una deducción, no cometeremos error alguno; la composición que realizamos por impulso se divide a su vez en otros tres tipos.

<<Componen por impulso sus juicios acerca de las cosas --escribe Descartes-- aquellos que por su propio ingenio son movidos a creer algo, sin ser persuadidos por alguna razón, sino solo determinados, o por alguna potencia superior, o por la propia libertad, o por una disposición de la fantasía; la primera nunca engaña, la segunda rara vez, la tercera casi siempre; pero la primera no pertenece a este lugar, porque no cae dentro de los dominios del método (673)>>.

Las composiciones que realizamos impulsados por las disposiciones de nuestra fantasía suelen engañarnos porque, como ya hemos visto (674), las imágenes sensibles tienen una función práctica (inclinación natural) y no una especulativa; los juicios que realizamos por una simple inclinación de nuestra voluntad quizás fallen rara vez, nos atrevemos a conjeturar, porque al partir de lo más profundo de nuestro ser suelen estar bien orientados; los juicios a los que nos impulsa "una potencia superior" nunca fallan porque esa potencia superior es la gracia de Dios, tales juicios son las verdades de la fe y por eso rebasan al ámbito de la filosofía y de su método, son ya objeto de la teología (675).

En la "Meditación cuarta", a más de una década del inconcluso trabajo de juventud (o, si se quiere, de temprana madurez, de arribo a la madurez) que acabamos de revisar, Descartes analiza nuevamente, para exorcizar el fantasma del error que parecía contradecir a la recién invocada veracidad divina (676), los fundamentos del juicio cierto. Juzgar, nos explica, es una operación de nuestra absolutamente libre e indeterminada voluntad que sólo actúa con total certeza cuando se halla "libre" (677) de toda indiferencia negativa, cuando no le cabe la menor duda respecto de su elección, y esto sólo ocurre cuando el conocimiento natural (mediante una intuición clara y distinta o una deducción rigurosamente desarrollada, necesaria) o la gracia divina nos muestran algo como inequívocamente verdadero o preferible (678).

Cuando el conocimiento natural nos pone frente a una verdad totalmente clara y distinta es la propia verdad la que infaliblemente nos mueve a efectuar un juicio cierto, a asentir con toda decisión y sin vacilamiento alguno a lo que por naturaleza buscamos y tan perfectamente se nos ofrece; en este caso, ya lo dijimos (679), de la perfección del entendimiento nace la perfección de la voluntad. Las verdades de la fe, empero, las que le son exclusivas (la Encarnación, la Trinidad), son imperfectas desde el punto de vista intelectual, son oscuras y confusas, rebasan nuestra capacidad de intelección (680) y, sin

embargo, el creyente se inclina hacia ellas con pareja certidumbre y con la misma total decisión; en este segundo caso la perfección de la voluntad tiene otra fuente:

<<cierta luz interior --escribe Descartes en las "Respuestas del autor a las segundas objeciones"-- 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 El, siendo enteramente imposible que mienta y nos engañe>> (681).

Las proposiciones de la fe pueden ser oscuras y confusas, pero <<aquello en cuya virtud las creemos no es oscuro, sino más claro que toda luz natural>> (682). La gracia divina nos aparta de toda indecisión, de toda indiferencia negativa, con una eficacia en nada menor a la del conocimiento natural. La fe cristiana no es pues una creencia en el sentido vulgar de asentimiento subjetivo e infundado (el mero "yo creo algo" que usamos cuando carecemos de bases suficientes para decir "yo sé algo"), la fe sobrenatural no es una preferencia arbitraria o ciega, es un *confiarse a Dios*, es un *creerle a Dios* que se sitúa en nuestra dimensión más íntimamente personal.

Descartes siempre ha destacado a la voluntad como nuestra dimensión fundamental (es por ello que somos imagen y semejanza de Dios) y siempre ha considerado que la fe radica eminentemente en ella (683). Para la teología católica contemporánea está ya muy claro que lo especial de la fe en tanto que conocimiento, por encima de su imperfección intelectual, es su positiva y eminente ubicación en lo personal: <<fe --escribe Heinrich Fries-- es la manera como accedo cognoscitivamente a la persona y reconozco esta persona *en cuanto persona*>> (684). El análisis fenomenológico (Marcel (685)) nos enseña que las personas humanas sólo se conocen unas a otras realmente cuando, trascendiendo la mutua cosificación, superan la dimensión del mero e indiferente *él*, para intimar como dos *tú*s, abriéndose y prestándose mutua confianza, mutua fe. <<La persona --observa Fries-- sólo puede ser conocida como tal, en su realidad auténtica e íntima, si ella misma se da a conocer, si se revela>> (686) lo cual, además, sólo puede ser visto por quien se deja guiar a esa interioridad, por quien ama y confía, por quien tiene fe. Esto vale eminentemente en nuestra relación con la Persona, con Dios. Sólo quien le ama y tiene fe en El, sólo quien le entrega su corazón puede acceder cognoscitivamente a su realidad más íntima. <<Crear --concluye Fries-- significa entregarse a la manera de pensar y de ver de aquel en quien se cree y a quien se cree>> (687); en el sentido estricto del término, en su sentido teológico, pues, <<*crear significa poder conocer con Dios, poder saber con Dios, poder ver con los ojos de Dios*>> (688).

Más allá del *tener por verdaderas* ciertas proposiciones dogmáticas, pues, más allá del asentimiento a la "verdad propuesta", la fe sobrenatural es en cierto modo una "verdad abierta" (689) que tiene como vehículos al amor y a la confianza, es un *creerle a Dios* y un *ver a través de sus ojos*. Pascal, que sitúa el convencimiento de los primeros principios naturales (espacio, tiempo, movimiento, etc.) en el corazón, sitúa asimismo en el corazón el convencimiento de las verdades de la fe sobrenatural propiamente dicha:

<<aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento de corazón --escribe-- son bienaventurados y están muy legítimamente convencidos. Pero a aquellos que no la tienen, nosotros sólo podemos dársela por razonamiento, en espera de que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin el que la fe no es más que humana, e inútil para la salvación>> (690).

La fe puede ser presentada a los hombres como un puro razonamiento muy verosímil, como "verdad propuesta" muy útil y razonable, como una serie de conjeturas incluso capaces de proporcionar consuelo, pero no es en esto en lo que propiamente consiste la fe. Ya Descartes se atrevió a decir que si sólo hubiese esto uno haría mal en hacerse cristiano (691), que tiene que haber y que hay algo más. <<El corazón --escribe Pascal-- es el que siente a Dios y no la razón. He aquí en lo que consiste la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón>> (692). Es decir, que la fe no puede nacer de meros razonamientos (que no radica en la razón discursiva que es lo que Pascal entiende cuando dice razón), sino que esencialmente es un don gratuito de Dios (693) que nos afecta de manera análoga a como nos afectan los primeros principios del conocimiento natural, que nos afecta, cabe decir, de manera análoga a las verdades abiertas por la vía natural.

Como Descartes, si bien no con su rigor y exhaustividad, Pascal también enumera nuestros modos de creer algo para ubicar entre ellos la fe sobrenatural en su estricta especificidad. <<Hay --afirma-- tres maneras de creer: la razón, la costumbre, la inspiración>> (694). A la intocable inclinación que nos hace creer en la realidad de los primeros principios (corazón-intuición clara y distinta) hay que agregar la persuasión que nos provocan las pruebas (razón-deducción) (695) e incluso la costumbre, pero por encima de todo, y sólo por ello somos de veras cristianos, está la inspiración sobrenatural (que también nos afecta, como los primeros principios, en el corazón) (696). La verdadera fe es inspiración que viene de Dios y mana de lo más profundo de nuestro ser.

La fe, pues, vista por el pensamiento creyente, vista desde dentro, desde su intimidad, se nos revela como radicalmente distinta de las diversas inclinaciones y tendencias ajenas e incluso contrarias a ella que las perspectivas anticristianas usualmente le asocian; se nos muestra, sobre todo, como radicalmente más rica y profunda de lo que sus genuinas manifestaciones externas (su expresión en dogmas oscuros y confusos, digamos), pueden hacer pensar al no creyente que, como Spinoza, las ha identificado; la fe, vista desde dentro, se nos muestra como divina, como una luz divina dada a los hombres por el amor y la misericordia infinitos de su creador, que gratuitamente actúa ante ellos, ante nosotros, como una Persona ante las personas, como un entrañable Tú que nos revela su intimidad y nos atrae hacia sí.

### VI.3. Consecuencias religiosas del racionalismo cartesiano

#### A. Negativas: de la expulsión de los dioses al antropocentrismo moderno.

Las consecuencias religiosas de la gran aventura espiritual que compartimos con Descartes, ya lo sabemos (mostrarlo ha sido preocupación central de este trabajo, mostrárselo al lector y, principalmente, al autor), son altamente positivas. El cartesianismo auténtico (o, dicho de otro modo que también es válido, el racionalismo auténtico), el intelectual y existencialmente radical, profundo, es religión del espíritu, es reconciliación con Dios y con la realidad que nos lo manifiesta, es, más aún, el descubrimiento y el encuentro de Dios en tanto que Persona, es incluso un puente hacia la fe. ¿Por qué pues dedicar este apartado especial a un asunto que venimos abordando desde el principio y que en lo fundamental ya está resuelto? Porque una doctrina filosófica, y menos todavía una tan importante como la que nos ocupa, no sólo existe en y para sí misma, porque también existe para los otros y en la interpretación que de ella hacen los otros (697). El racionalismo cartesiano, en tanto que interpretación más o menos externa de la filosofía de Descartes, tiene en sí mismo una extraordinaria importancia histórica en todos los niveles. En el próximo apartado nos ocuparemos sumariamente de su papel en la crisis actual de nuestra cultura, ahora conviene, para cerrar este capítulo, que valoremos sus efectos, tanto negativos (698) como positivos (lo cual tendrá que ver con qué tan en su superficie o en su corazón nos movamos), en nuestro desarrollo o evolución específicamente religiosa.

En las primeras líneas de *Los meteoros* Descartes manifiesta su intención de, con el auxilio de su método, explicar incluso aquellos fenómenos que mayor admiración despertan en los hombres. Si poetas y pintores ven en las nubes el trono de Dios y <<hacen que utilice sus propias manos para abrir y cerrar las puertas de los vientos, para derramar el rocío sobre las flores y para lanzar el rayo sobre los altos picos rocosos>> (699), él se propone descubrir qué son ellas realmente y cuáles son las causas fisicomecánicas de tales portentos. El universo físico todo, *en cuanto tal*, es despedido por su nueva perspectiva lo mismo de las oscuras y confusas entidades que las ciencias antigua y renacentista habían introducido para explicarlo (lugares naturales y especies sensibles, simpatías y antipatías) que de la presencia imaginaria de los espíritus (las almas vegetativas y sensitivas de la ciencia aristotélica que también caen bajo el rubro anterior), ángeles o dioses subalternos (pensemos en gnósticos y cabalistas, pero también en las aristotélicas inteligencias de las esferas de *Lamda VIII*, y en el neoplatonismo, y en los árabes) y manos divinas como supuestos motores de los seres vivos, los meteoros y las esferas celestes (700). Si la antigua concepción culta o científica del mundo pactaba fácilmente con la imaginación y con nuestra natural tendencia, más o menos sofisticada, al antropomorfismo, si la tierra esférica de Dante y Ptolomeo, como la tierra plana de Homero y los antiguos en general, podía albergar en su seno a los abismos infernales, a la sub-terránea morada de los muertos, y si, más allá del firmamento o de la última de las esferas celestes, como todavía lo hacían eminentes científicos de la incipiente modernidad como el copernicano inglés Thomas Digges, podía el hombre imaginarse un "cielo teológico" cuasi físico en el cual ubicar a "la corte del gran Dios", nada de esto es ya posible en el universo infinito y homogéneo de la física cartesiana. Como la materia es

extensión, es idéntica a la extensión, ya no hay espacio para lo inmaterial y el cielo de las Escrituras no puede ser un lugar; como la materia es esencialmente la misma en todas sus partes tampoco es legítimo, como hacían los aristotélicos y los antiguos en general, considerar a un lugar cualquiera como inferior a todos los demás para ubicar en él al infierno; no hay un centro vil ni tampoco una periferia divina en el universo de la fisicamatemática que es infinito y que no tiene ni centro ni periferia.

Aunque todo esto en nada afecte al fondo esencial de la verdadera religión (cielo e infierno son estados y no lugares, las almas son substancias de naturaleza radicalmente distinta a la material y los atributos de esta última, el "dónde", no le son apropiados, Dios, en fin, tal como lo concibe el entendimiento, es una realidad infinitamente más rica que la del mero soberano de las nubes o del emperio) e incluso, en la medida en que es más cierto, le sea más afín que las creencias anteriores, no todos los hombres son capaces de verlo así; la mayoría, cuando pierden el apoyo de la imaginación, se sienten arrojados al vacío. Para quienes no pueden concebir a Dios sin antropomorfizarlo un universo infinitamente extendido regido por leyes estrictamente naturales equivale a la eliminación de lo divino (701), a una nada de Dios (quien se ha quedado sin función ni lugar imaginables), al ateísmo (702). El neoplatónico Henry More, de Cambridge, teórico de los espíritus que lo mismo se nutría de la tradición filosófica que de la hermética u ocultista, estudioso de la cábala e, inspirado en ella, precursor de la concepción newtoniana del espacio absoluto, lector entusiasta de Descartes y uno de sus primeros partidarios en Inglaterra, disintió del gran filósofo, trató de disuadirlo en una persistente correspondencia (703), y lo atacó después justamente en relación a este punto. Para More la extensión no podía ser atributo exclusivo de lo material pues, de ser así, ¿dónde estarían las almas, dónde los ángeles, dónde Dios?; More siente que la física cartesiana expulsa a Dios y a los espíritus de la realidad y se esfuerza por recuperarlos atribuyéndoles una suerte de "extensión penetrable" (un cuerpo no puede ocupar el mismo lugar de otro pero un espíritu sí, varios espíritus pueden ocupar el mismo lugar, el espacio absoluto que concebimos al hacer abstracción de todo cuerpo imaginable es la omnipresencia de Dios) que, como la luz, se extiende a través de la materia sin ser ella misma material, y ocupa el mismo lugar que, por ejemplo, ocupa ya el cristal transparente (704). More abrazó con entusiasmo las pruebas cartesianas de la existencia de Dios pero terminó atacando a Descartes y a los cartesianos por su "nullibismo", por su expulsión de Dios y de los espíritus del espacio, por su ateísmo.

Desde el punto de vista histórico es un hecho que de la separación cartesiana de los mundos del espíritu y de la extensión, si bien contra el propio Descartes que tuvo pronto la oportunidad de reprobárselo en la persona de su discípulo Regius, nació un mecanicismo que tuvo la osadía de concebirse autosuficiente (cuando Laplace ofrece a Napoleón el primer volumen de su *Tratado de mecánica celeste* y el emperador le pregunta por el papel de Dios, su respuesta es: <<señor, no me hizo falta tal hipótesis>> (705)), un mecanicismo divorciado de lo espiritual que, al no necesitarlo, terminó por negarlo, por hacerse materialismo y ateísmo. María Zambrano, en la introducción a un profundo librito sobre *El hombre y lo divino* que publicó a mediados del presente siglo, observa que, si bien Descartes prueba la existencia de Dios y apoya en Él todo el edificio de su metafísica, a partir de sus doctrinas <<el horizonte quedaba despejado de su presencia>> (706). Desde esta perspectiva debemos reconocer que, si bien sus

argumentos son malos y muestran principalmente que no entendió bien a Descartes, animicamente al menos no carecía de motivos la alarma de Henry More.

También es un hecho histórico innegable el que, bajo el influjo de Descartes y de su liberación del saber natural con respecto a la tutela de la teología, lo que en él todavía es armónica complementariedad pronto se convierte en divorcio, en resentida lucha primero y después en una muy empobrecedora indiferencia mutua, que la autonomía de la razón engendró pronto un mero racionalismo (en el sentido decadente que ya hemos denunciado en VI.1.C., en el sentido de un superficial reduccionismo) que, como el orgulloso Edipo, satisfecho de su sagacidad despreció al saber divino y se hundió en <<un yermo de falta de fe como en la historia no había ocurrido hasta entonces>> (707).

Incluso el bienestar material en el que la tecnología moderna, que es hija del método cartesiano, ha colocado hoy en mayor o menor medida a la mayoría de los hombres (que en sí mismo desde luego no es negativo y que Descartes previó con justo entusiasmo) tiene efectos notablemente contrarios a la religión. Fortalece de un modo considerable a la rutina, a la tibieza que, decíamos en VI.1.C., se aviene tan bien con nuestra inercial preferencia por la pasividad; nos acaricia con <<pequeños placeres para el día y pequeños placeres para la noche>>, con la "pequeña felicidad" del tiempo ordinario y con la "felicidad programada" de los fines de semana y las vacaciones, con la televisión y los guías de turistas; la tecnología y la bonanza que ésta produce hacen del nuestro casi casi un "mundo feliz". <<¡Ay! --se lamenta el Zarustra de Nietzsche previendo todo esto-- ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar!>> (708), el tiempo en el que el hombre estará satisfecho de sí y no querrá oír ya más de las grandes empresas, en el que ya no querrá que le salven. <<¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos>> (709), dice el Evangelio, y nosotros nos empeñamos en hartarnos.

En cierta ocasión, nos cuentan los sinópticos (710), un joven rico alcanzó al Señor y le preguntó qué debía hacer para salvarse. Como la fórmula mediante la cual se dirigió a El fue la de "Maestro bueno", Jesús comenzó por acentuarle que lo único verdaderamente bueno es Dios, y agregó que, ya que según le decía siempre había guardado los mandamientos, lo que le faltaba para conquistar la vida eterna era desprenderse de todo y seguirlo solamente a El. Al oír esto el muchacho se marchó entristecido <<porque tenía muchos bienes>> (711). Tener muchos bienes es un mal y la tecnología nos ha llevado, con su caótica economía de sobreproducción y de sobreconsumo, justamente a poblar nuestro horizonte de muchos bienes que, los tengamos o no, la publicidad se encarga de hacernoslos permanentemente presentes (712). La desmesurada proliferación de los bienes que nos apartan del Bien, su hoy abrumadora espesitud, es otro efecto negativo de la tecnología (y de la fisicamatemática y, por ende, del racionalismo cartesiano) (713).

Heidegger nos ofrece, en su conferencia "La época de la imagen del mundo", un profundo análisis de la impiedad moderna y de su relación con la metafísica y, principalmente, con el racionalismo cartesiano. Mientras que para Heráclito y Parménides, explica, el ser era presencia y la verdad la desnudez de esa presencia (714) (condición de posibilidad del asombro, de la religión del entendimiento, según hemos visto), mientras que <<el hombre griego es al percibir lo existente>> (715), el moderno se atreve --impía insensatez-- a invertir la relación.

La primordial apertura al *logos* divino (al *logos* común, al de los despiertos, al que nos manifiesta lo que es) comienza a trastocarse, piensa Heidegger (716), en la metafísica de Platón y Aristóteles que se aproxima al ser en cuanto divisible, clasificable y comunicable, en cuanto objeto dócil al interés humano. Heidegger piensa que la definición aristotélica del hombre como *zoon lógon échon*, como "animal que tiene el *logos*", es el preludio de la técnica moderna que hará del *logos* un mero instrumento al servicio de nuestra animalidad. El punto culminante de tal proceso de perversión, piensa, es la metafísica cartesiana; en ella <<se determina por vez primera lo existente como objetividad del representar y la verdad como certidumbre del representar>> (717) y, así, el hombre se transforma en "sujeto", en *subjectum (hupoqueimennon)*, en <<lo que se halla presente, que como fundamento lo concentra todo en sí>> (718), <<el hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente como tal>> (719). En un sentido mucho más profundo que el de More, Heidegger también piensa que el cartesianismo opera una expulsión de lo divino. Es a Descartes y no a Protágoras, afirma, a quien conviene atribuir, tal y como hoy la entendemos, la impía declaración de que <<el hombre es la medida de todas las cosas>> (720). Con el cartesianismo, desde esta perspectiva, la "verdad abierta" de los presocráticos y la "verdad revelada" de los medievales (<<testimonio revelado, aunque impenetrable del lucir oculto>> (721)) degenera en una mera "verdad de representación" que tiene al "sujeto" humano como centro, como "señor". El mundo despejado de todo rastro divino pasa a ser "imagen del mundo" y <<lo existente en conjunto se coloca como aquello en que se instala el hombre, lo que, en consecuencia, quiere llevar ante sí, tener ante sí y de esta suerte colocar ante sí en un sentido decisivo>> (722). El hombre usurpa el lugar de lo divino y, en su afán de dominio, tal es el castigo de su *hybris* terrible, se ve encerrado en sí mismo y en su propio laberinto. Según Heidegger, <<con la interpretación del hombre como "subjectum", Descartes crea la premisa metafísica para la futura antropología de toda clase y dirección>> (723), para el "humanismo" (para el humanismo negativo) o antropocentrismo que es como nuestro pecado original.

Heidegger tiene razón, pero no tiene toda la razón. Su profundísimo análisis sólo ha tomado en cuenta la parte negativa del *phármakon* y, los griegos lo sabían muy bien, todo *phármakon* es ambiguo, todo *phármakon* tiene un uso positivo del que el malo es perversión. Es muy cierto que a partir de Descartes resulta fácil concebir al hombre como centro y fundamento y que históricamente se siguió su inercia en ese sentido, pero es completamente falso que Descartes haya concebido al hombre como *hupoqueimennon* de todas las cosas; para Descartes el hombre es una substancia (un ser en sí que subyace a sus modos) pero Dios es la Substancia, la fuente de todo ser, el verdadero centro y la verdadera periferia. Contra lo que More, Zambrano y Heidegger piensan Descartes no ha expulsado a Dios, al contrario, ha clarificado su presencia. También es cierto que Descartes descubrió y asumió con entusiasmo la posibilidad de, mediante la tecnología, <<hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza>> (724), pero, insistimos (el autor del *Génesis* lo sabía <<y bendijoles Dios y dijoles Dios: "sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla">> (725)), tal cosa no es necesariamente mala ni tampoco necesariamente antropocéntrica. El propio Heidegger recomienda, para evitar sus efectos negativos, <<usar los objetos técnicos como es debido usarlos y al mismo tiempo dejarlos

a sí mismos como lo que no es atinente para nosotros en lo más íntimo y propio>> (726). No podemos renunciar a los beneficios de la tecnología ni tampoco abandonamos a ella y a su modo de relacionarnos con las cosas ("usarlas" nos salva en lo material, la salvación profunda, la espiritual, radica en *pensar al ser*), debemos buscar el equilibrio, el buen uso del *phármakon* que, si es posible para nosotros, con mayor razón lo fue para Descartes (727) a quien aún no le abrumaron las máquinas y los artículos con los que hoy convivimos y que, principalmente, caló como nadie en el origen del filosofar (728).

¿O es que vamos a creer que, lo que lograron los presocráticos, no pudo también a su manera lograrlo Descartes? ¿estamos acaso fatalmente encerrados en la historia del pensamiento como en un milenario error, como en un oscuro y prolongado túnel desde el cual el tren que se encuentra ligado a sus vías no puede sino recordar la luz de su pasado y aspirar a la luz de su porvenir? Frente a la estrecha perspectiva diacrónica de Heidegger, que desde luego no menospreciamos, nosotros proponemos la preeminencia de la perspectiva sincrónica. Una filosofía no sólo se relaciona con la inercia de las que la preceden, también y principalmente (y esto vale para Descartes más que para cualquier otro) se relaciona con lo que la hace ser tal, con lo que la hace ser *philos-sophia*, con lo que la mueve. Lo que Heidegger encuentra al remontarse a los orígenes de nuestra tradición nosotros lo encontramos al remontarnos a lo profundamente original del pensamiento cartesiano, lo encontramos *dentro y a través del propio corpus cartesiano* cuando nos aproximamos a él en actitud filosófica, cuando lo interrogamos o, mejor dicho, cuando bajo su impulso interrogamos (nos interrogamos, interrogamos a nuestras representaciones) en actitud filosófica.

El antropocentrismo, el mecanicismo ateo, el mero racionalismo reduccionista y demás perversiones del cartesianismo, pues, son precisamente eso: *perversiones*. No hay doctrina que no las genere (¿cuántas herejías no han surgido, para dar sólo un cregio ejemplo, del propio cristianismo?). Que el bienestar material nos afecte negativamente, que la abundancia de bienes nos abruma y nos haga olvidarnos del verdadero bien no es, recordemos lo visto en V.3.A., responsabilidad del pensamiento cartesiano. Todo lo humano es ambiguo y un remedio poderoso, si se lo usa mal, engendra un veneno poderoso.

## **B. Positivas: depuración y clarificación de nuestro concepto de Dios.**

La filosofía cartesiana, vista desde dentro, reemprendida, reexperimentada, insistimos, es ella misma una empresa religiosa, es, como toda *philos-sophia* propiamente dicha, religión del espíritu; es un radical hacerse cargo de nuestra condición existencial (de nuestra condición gnoseológico-existencial) que, rigurosa, metódicamente conducido hacia ella y abierto a su encuentro, da con la clave del laberinto, da con la religión natural, se torna religión natural. Sus consecuencias religiosas de carácter positivo no son algo que se le añada, como en el caso de las de carácter negativo, por su interacción con el exterior, le son esenciales y se hacen presentes en su interacción con el exterior sólo si ese exterior atiende a su intimidad y en la medida en que ese exterior atiende a su intimidad.

Aunque la de Dios es en sí misma la más clara y distinta de todas nuestras ideas, y la más universal (en IV.2. hemos visto que la noción de Infinito subyace a todas nuestras representaciones), también es la menos adecuada, la más rica en contenido y la que, por



ende, más nos rebasa. Múltiples prejuicios, además, múltiples errores, tentaciones, claudicaciones y perversiones nos la oscurecen, de tal modo que, a la vez que la más cercana, es la más lejana de nuestras ideas, la que más difícil nos resulta concebir con toda claridad y distinción. Nuestro camino hacia el pleno conocimiento de Dios, pues, en sí mismo ya infinito, externamente se halla además sujeto a evolución, a perfeccionamiento, a depuración y a clarificación. El paulatino progreso humano hacia una mayor aproximación intelectual a su creador (inseparable de la consecuente aproximación volitiva) bien puede ser considerado el hilo conductor de nuestra historia espiritual.

De hecho la filosofía nace como superación de la teología mitopoeítica que, si bien había logrado aprehender lo divino en excelsas y poderosísimas imágenes, se hallaba por un lado excesivamente contaminada de antropomorfismo (o al menos fácilmente degeneraba en él) y, por el otro, era incapaz de justificarse a sí misma y de satisfacer el nuevo y más exigente anhelo de verdad de aquellos hombres insólitos que inauguraron el camino de la interrogación. Jenófanes de Colofón, el primer filósofo que bajó al terreno de los poetas dispuesto a darles la batalla (729), les reprochó a Homero y a Hesiodo el que hubieran antropomorfizado a los dioses al grado de atribuirles nuestras acciones más bajas (<<el robo, el adulterio y el engaño mutuo>> (730)) y, a la vez que proponía una concepción más elevada de lo divino (un Dios único y metafísico, todo visión y todo oído, todo pensamiento (731)), procuraba disipar las supersticiones a que habían dado pie las imágenes poéticas, expulsar de la naturaleza a los falsos dioses de los poetas, como Descartes, mediante explicaciones (<<lo que se llama Iris --decía-- no es más que una neblina>> (732)). Al común de los hombres, sin embargo, que no podían comprender el nuevo concepto de Dios que se les ofrecía y sí en cambio que el suyo les era negado, tales afirmaciones les olieron a ateísmo. Los atenienses persiguieron a Anaxágoras por afirmar que el sol era una piedra y condenaron a muerte a Sócrates, al piadosísimo Sócrates, bajo el cargo de impiedad. Si para los filósofos los dioses populares pecaban de demasiado humanos, para el resto de los hombres el Dios de los filósofos aparecía, al contrario, excesivamente alejado de lo humano, inaccesible.

La imaginación, por ser el horizonte al que de ordinario nos hallamos volcados todos los hombres, aquel en el que incluso los mayores especuladores permanecen la mayor parte del tiempo y del que el común de los hombres nunca salen, es en efecto un medio importantísimo para que lo divino se nos haga presente y para que su presencia pueda resultarnos cercana, familiar. De ahí que, si bien desde su retorno al entendimiento (a lo más íntimo y propio de nuestra facultad cognoscitiva) los filósofos pudieron advertir, junto a la relativa pobreza de la teología anterior (superada por sus nuevos hallazgos), el carácter ambiguo y tan propicio a la interpretación antropomórfica de su vehículo propio, las imágenes poéticas, no hayan considerado conveniente el prescindir de ellas por completo; en guardia frente al lado negativo del *phármakon*, buscaron el auxilio de su poder positivo. <<Una sola cosa --afirma Heráclito--, lo sabio, quiere y no quiere llamarse con el nombre de Zeus>> (733). Como dijimos ya en V.I.D., la Revelación posee la insólita virtud de ofrecernos los más elevados contenidos teológicos mediante las más poderosas imágenes, el más elevado concepto de Dios en las formas más capaces de, sin llevarnos al antropomorfismo ni a la idolatría, hacernos sentir su cercanía, su proximidad. <<Es sumamente significativo --observa a este respecto el teólogo Miguel Benzo-- que el Antiguo Testamento haya prohibido tan rigurosamente la fabricación de imágenes divinas

y, sin embargo, haya afirmado al mismo tiempo que el hombre es imagen de Dios>> (734). Las Escrituras saben que, si bien hay que evitar esa excesiva familiaridad que ya no nos habla de Dios sino de los ídolos que en su lugar se atreve a colocar el hombre, nuestra comunión con El requiere de imágenes que nos lo aproximen. <<Cuando se comprende que Dios no puede tener apariencia, ni palabra, ni aspecto sensible --escribe Duméry--, no se ve ningún peligro en hacer que tenga apariencia, en hacerle hablar, en comprometerlo en lo sensible. Es el único modo de trasladar al plano del discurso lo que excede a todo discurso>> (735), y de aprehender, en suma, desde el horizonte de la imaginación, al que se encuentra por encima de toda imagen, al que es infinito.

Siempre queda, sin embargo, el peligro de olvidar su carácter auxiliar y de interpretar literalmente a las imágenes de lo divino, de que el hombre dependa excesivamente de ellas, lo cual tendrá que ver precisamente con qué tan claro tengamos el que Dios no pueda tener apariencia, ni palabra, ni aspecto sensible, con qué tan claro y distinto sea nuestro concepto de Dios. En el subapartado anterior hemos visto cómo la física cartesiana es acusada de ateísmo por desplazar la muy depurada imagen de Dios de Henry More que, si bien no tenía ya los ingenuos rasgos humanos de los dioses del vulgo y los poetas, seguía dependiendo de un dónde para ser concebida, de un lugar.

La filosofía, pues, incluso en la medida en que nos permite desentrañar mejor el contenido teológico implícito en las imágenes de las Escrituras (736), juega un papel importantísimo, es central para la historia (desarrollo, progreso) de la teología, del recto conocimiento de Dios. Ya en sus propios terrenos, lejos de la literalidad de las imágenes poéticas aunque quizás no tan lejos de su influencia, se desarrolla una polaridad muy similar a la anterior: la de quienes esforzándose por superar todo rastro de antropomorfismo terminan proponiendo un Dios despersonalizado y de quienes, frente a ellos, defienden el carácter personal de Dios aun a costa de antropomorfizarlo.

Spinoza es un acérrimo enemigo de que se rebaje a Dios a lo meramente humano, de que se lo conciba según nuestras propias medidas; frente al Dios legislador, juez y príncipe de las Escrituras y del vulgo, de la imaginación, él propone, aferrándose al entendimiento puro, un Dios Substancia que expresa su esencia en infinitos atributos y en infinitos modos de estos atributos. Para Spinoza el hombre es un modo de Dios entre otros modos de Dios y no tiene más derecho que cualquier otro modo a considerarse imagen y semejanza de Dios ni, en consecuencia, a concebir a Dios como a un mero superhombre, como a la eminente y perfecta realización de la esencia humana; <<el triángulo --escribe--, si tuviera la facultad de hablar, diría eso mismo, que Dios es eminentemente triangular>> (737). Hablar de Dios como de un rey que actúa según su voluntad espontánea y soberana y que, desde ésta, establece las leyes de su reino, conduce a sus súbditos a determinados fines, atiende misericordioso a nuestras plegarias y hasta hace milagros, piensa el más radical de los sucesores de Jenófanes, sólo es válido en relación a la incapacidad del vulgo para concebirlo tal cual es (738). De acuerdo a la teología de Spinoza, desarrollada principalmente en la primera parte de la *Ética*, no existe ninguna voluntad absoluta o espontánea, toda volición es un efecto y, en cuanto tal, está determinada por una causa, <<Dios no produce sus efectos por libertad de la voluntad>> (739) sino por necesidad de su propia esencia (740), Dios mismo está inmanentemente determinado a actuar como actúa y su voluntad <<no es capaz de ser de otra manera>> (741), según Spinoza <<las cosas no pudieron ser producidas por Dios de ningún otro

modo, ni en otro orden que aquellos en que han sido producidas>> (742). Las leyes de Dios, pues, lo mismo las morales que las físicas, se desprenden de esa misma impersonal necesidad, son "verdades eternas"; como Dios es la absoluta plenitud, además, nada puede apetecer, no puede proponerse fines, todas las causas finales nada son sino ficciones humanas (743); tampoco puede ser afectado, conmovido por nosotros, por nuestros ruegos, y mucho menos contradecirse a sí mismo, a sus leyes o verdades eternas, haciendo milagros. Aunque no sea el caso (pues Spinoza, si bien se aferra a interpretarla en su clave determinista y despersonalizante, aunque la obscurezca no puede eliminar del todo nuestra dimensión personal, y ahí está la quinta parte de la *Ética*) (744), aunque debamos de reconocer que la de Spinoza es una de las más sublimes teologías a que jamás se haya elevado el entendimiento humano, uno no puede menos que sentir, después de leer tales declaraciones, que el universo infinito y el Dios que en él se expresa no son sino una fría e inhumana maquinaria radicalmente inferior a eso que, pese a la implacable argumentación de Spinoza, nosotros sabemos con toda certeza que somos, a la persona. ¡Dios no puede ser impersonal! (745).

A Newton y sus seguidores, que la perciben no sólo en el entonces (principios ya del siglo XVIII) universalmente repudiado Spinoza (746) sino en general en todo el cartesianismo, tal postura les parece definitivamente atea. Frente al Dios máquina de sus oponentes ellos defienden, a su manera, al Dios de la Biblia y de la Cábala; <<un dios sin dominio, providencia y causas finales --escribe Sir Isaac-- no es sino Hado y Naturaleza>> (747). Al igual que Henry More, Newton y sus discípulos rechazan la física cartesiano-leibniziana por considerar que en ella, en su mecanicismo autosuficiente, Dios carece de todo lugar y de toda función y, por ende, ha sido completamente desplazado, por considerarla radicalmente materialista y atea. Para salvar la presencia de Dios en el mundo, siguiendo a More, le atribuyen extensión y duración, sostienen la existencia del espacio y el tiempo absolutos como atributos de Dios, de tal forma que Dios se extiende infinitamente y *dure* para siempre. Para salvar su papel de absoluto soberano, de Señor, para poder atribuirle esa voluntad absolutamente espontánea que Spinoza considera ilusoria, se creen precisados a romper la estructura necesaria del mecanicismo. Newton sostiene que <<el bellissimo sistema del sol, los planetas y los cometas sólo podría proceder del designio y dominación de un ser inteligente y poderoso>> (748) ya que no se le puede explicar a partir de causas puramente mecánicas; la gravedad es, para Newton y su escuela, un indicio ciertísimo de que en el mundo intervienen también agentes no mecánicos, imateriales, libres; si un cuerpo atrae a otros sin tener con ellos ningún contacto debe ser, piensan, porque algo incorpóreo les imprime tal disposición, porque así lo quiere libremente Dios. <<Sin ninguna duda --escribe Roger Cotes en su prefacio a la segunda edición de los *Principia* de Newton--, este mundo, tan diversificado con esa variedad de formas y movimientos que en él hallamos, no podría surgir de nada que no sea la perfectamente libre voluntad de Dios que dirige y preside todo>> (749).

La bien intencionada teología de tan eminentes científicos incurría en ingenuidades demasiado graves y evidentes como para que un metafísico de la talla de Leibniz, el principal heredero del racionalismo cartesiano que presenció y resistió el creciente auge de tales doctrinas (750) (rival personal de Newton, además, por haberle éste disputado la gloria del descubrimiento del cálculo infinitesimal y por haberlo acusado de plagio sus partidarios), dejara de advertirlas y de atacarlas. En la *Teodicea* (1710) y en una carta a

Hartsoeker de mayo de 1712 publicada en el semanario *Memoires of literature* (751) critica Leibniz a la física newtoniana por retroceder, mediante la introducción del concepto de gravedad, a las cualidades ocultas precartesianas, y por un excesivo y poco científico recurso a los milagros. Cotes pone a Newton al tanto de tales ataques y arremete él mismo, en su ya citado prefacio a la segunda edición de los *Principia*, contra el fluido sutil que, en la física de Descartes y también en la de Leibniz, es postulado para explicar justamente el fenómeno de la gravedad (tal fluido invisible, alega, si que es una cualidad oculta (752)) y, sobre todo, contra <<ese infame rebaño que ha soñado que todas las cosas están gobernadas por el hado y no por la providencia>> (753). Leibniz, por supuesto, no deja de responder; en noviembre de 1715 le escribe a la princesa Carolina de Gales manifestándole su preocupación por el avance del materialismo en Inglaterra y por las ideas un tanto bajas que Newton y sus seguidores propagan a propósito de Dios, pues consideran que requiere extenderse por el espacio para relacionarse con las cosas y, peor aún, <<según su Doctrina, Dios Todopoderoso necesita dar cuerda a su reloj de vez en cuando, pues de lo contrario dejaría de moverse. No ha tenido, al parecer, la previsión suficiente para hacer que se mueva perpetuamente>> (754), Dios no ha sido capaz, según ellos, de hacer del universo un mecanismo perfecto y autosuficiente. Samuel Clarke, al parecer comisionado y asistido por el propio Newton (755), asume la responsabilidad de representar a su escuela y de defender sus ingenuas tesis (que para fortuna suya y de la polémica él no cree tan ingenuas) frente a los ataques del sabio alemán. Insiste en que el Dios de los mecanicistas es un Dios ausente del mundo y en que su reinado sobre un mundo que funciona perfectamente sin necesidad de su continuo concurso es sólo un reinado nominal y perfectamente prescindible, sugiere que, si el Dios-relojero de Leibniz es tan hábil como para crear una maquinaria autosuficiente, comete un grave error al construirla pues una vez terminada se quedará sin empleo alguno y será desplazado por su propia obra (756). En su respuesta Leibniz le señala a su antagonista, a sus antagonistas (que han recurrido a la "filosofía matemática" para argumentar, en contra del mecanicismo, que la materia es la parte menor del universo y que por ende existe el espacio sin materia), que la discusión no es de carácter meramente físico o matemático sino que se sitúa de lleno en los terrenos de la metafísica y que, por ende, debe atenderse a los principios de ésta, en especial al de razón suficiente que difícilmente se aviene al Dios tan caprichoso y tan falto de previsión que ellos sostienen; les aclara, además, que la relativa autonomía del universo postulado por el mecanicismo no implica la eliminación de Dios, pues sigue dependiendo de El, si bien no a la manera en que la máquina finita e imperfecta depende de su operario. Clarke expresa con toda contundencia, gracias al recién expuesto planteamiento de Leibniz, el único punto verdaderamente sólido de su postura que, al mismo tiempo, es el punto flaco de su en todo lo demás prácticamente invulnerable oponente: *¡y por qué no habría de ser la sola y libérrima voluntad de Dios una razón suficiente!*

Digan lo que digan los newtonianos, su espacio absoluto es el espacio de la imaginación y, como trasfondo del movimiento absoluto, necesariamente tiene que estar compuesto de partes distintas las unas de las otras y, por ende, es absurdo considerarlo atributo de Dios (757), y lo mismo sucede en el caso del tiempo, su Dios está encerrado en el tiempo y en el espacio (se llegan a preguntar qué pasaría si Dios hubiera creado el mundo algunos millones de años antes del tiempo en el que lo creó, como si Dios hubiera

creado el mundo estando El *en el tiempo*); su defensa de la absoluta autonomía de la voluntad de Dios, empero (si bien no su modo de interpretarla), es perfectamente legítima. Leibniz, en su empeño por defender frente al de la antropomorfizadora imaginación a un Dios perfectamente racional se aproxima demasiado a la despersonalización operada ya por Spinoza, y hasta a una antropomorfización de sentido inverso por cuanto quiere que Dios se ajuste a las verdades eternas, al principio de razón suficiente, del mismo modo en el que tenemos que hacerlo los hombres y el resto de las creaturas. Leibniz parece pensar, como los rivales del voluntarismo en la Edad Media (758), que hay reglas del juego externas e independientes del mismísimo Dios; niega que haya elecciones sin motivo y se atreve a sostener que, en ausencia de razones para elegir, el propio Dios sería incapaz de actuar. <<Esta idea --advierte Clarke con toda agudeza en su respuesta al documento de Leibniz que la expone, al cuarto-- lleva a la *Necesidad y Hado* universales al suponer que los *Motivos* mantienen con la *Voluntad de un Agente Inteligente* la misma relación que los *Pesos* con una *Balanza*, de manera que un Agente inteligente no pueda escoger entre *dos cosas absolutamente indiferentes*, del mismo modo que una balanza no se puede mover cuando son iguales los pesos en ambos lados. Mas la diferencia está aquí>> (759). Leibniz suaviza su postura en el quinto y último de sus escritos distinguiendo la "necesidad moral" de la necesidad puramente pasiva y mecánica, sigue hablando, empero, de *necesidad*, sigue suponiendo una legalidad externa a Dios que, moralmente, lo mueve a obrar bien, como si con respecto a Dios se pudiese hablar con propiedad de una *bien obrar*. Aquí es definitivamente Leibniz quien antropomorfiza.

En la segunda sección de su *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, al plantearse el problema de "La nueva concepción de Dios" que exige nuestro tiempo, Hans Küng, desde una perspectiva panorámica (su libro es, en lo que cabe, un exhaustivo análisis del pensamiento moderno que se apoya en un sólido manejo de los pensamientos antiguo y medieval) que complementa lo aquí expuesto y a la vez pone de manifiesto su decisiva y hasta urgente actualidad, concluye precisamente que el gran reto consiste en superar los desequilibrios que aquí nos ocupan (760). En el plano ético-teológico, nos recuerda, de la perspectiva antropomórfica de quienes aislaron la Voluntad divina del Entendimiento divino, como quien dota de absoluta soberanía y de absoluto poder a una voluntad humana, surgió la monstruosa doctrina agustiniano-protestante de la predestinación, de que los hombres se salvarían o se condenarían según se le diera a Dios su real gana (761). De la perspectiva opuesta o reactiva (no carecía de motivos, insistimos, la inquietud de More y de Newton), surge una concepción de Dios en mayor o menor grado espectral o cosificada, impersonal. <<El Dios de los Padres y de Jesucristo, el Dios de la gracia --escribe Küng-- no tiene que ver con esa concepción bíblica ingenua de un Dios dominador, absolutista y omnipotente que en su ilimitado poderío se comporta con el mundo y el hombre como se le antoja. El Dios de la gracia tampoco tiene que ver con esa concepción deísta ilustrada de un Dios monarca que gobierna, por así decir, constitucionalmente, que por su parte está obligado a una constitución de leyes naturales y morales, pero, a la vez, retirado de la vida concreta del mundo y del hombre>> (762).

Aunque Küng no lo advierte (como tampoco advirtió, según hemos visto al final de IV.2., que su propia forma de justificar el sí a Dios coincide en lo fundamental con la de las vías o "demostraciones" de Descartes), en la teología cartesiana se encuentra ya el

equilibrio, la nueva concepción de Dios (o al menos su firme, claro y distinto punto de partida) que exige nuestro tiempo (763). Frente al Dios impersonal de Spinoza cabe el argumento cartesiano de que quien nos da el ser a las personas tiene que ser necesariamente una Persona (764) (y como el ser personal es incomparablemente más rico que el ser de las figuras geométricas, sin ignorar que Dios es eminentemente ordenado o geométrico, tenemos pleno derecho a pensarlo principalmente como eminentemente personal); la voluntad absolutamente espontánea, que es real en nosotros según nos lo enseña nuestra experiencia más íntima, clara y distinta, es pues real también y sobre todo en Dios, y como Dios posee la Voluntad soberana, sin interpretarlo al modo humano como hacen Newton y sus discípulos, es legítimo considerarlo Rey.

En cuanto a las verdades eternas, que según Leibniz y Spinoza le habrían impedido actuar de cualquier otra manera, Descartes piensa (según le escribe a Mersenne en abril de 1630, aproximadamente tres años antes de redactar su *Mundo* o *Tratado de la luz*, la primera exposición de la cosmología mecanicista en que Spinoza y Leibniz se inspiran) que <<han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas. En efecto --argumenta--, decir que estas verdades son independientes de él es hablar de Dios como de un Jupiter o Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos>> (765). Para Descartes <<es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino>> (766) y quien las ha puesto en nuestros entendimientos, además, como un rey sabio grabaría sus leyes en el corazón de sus gobernados si pudiera hacerlo. Spinoza alegraría frente a esto (de hecho lo hace en el escolio a la proposición XVII de la primera parte de la *Ética*) que, de ser así, Dios podría hacer que de la naturaleza del triángulo no se siguiera que sus ángulos internos sumasen dos rectos, y que tal cosa es absurda, repugna a nuestras mentes; nosotros, en efecto, no podemos concebir un mundo en el que falle cualquiera de las verdades eternas (en el que se den montañas sin valles, digamos), pero esto no contradice la tesis cartesiana, al contrario, si no podemos hacerlo es porque Dios no lo quiere, porque es absurdo que no se cumpla cualquier verdad que Dios ha querido como eterna (la doctrina teológica de la predestinación nos repugna porque contradice a lo que Dios quiere y ha puesto en nuestros corazones, si tal fuese en efecto el designio de Dios no nos repugnaría). <<Le dirán a usted --continúa Descartes en la citada carta a Mersenne-- que si Dios ha establecido estas verdades, las podría cambiar como un rey hace con sus leyes; a lo que hay que responder que sí, si su voluntad puede (i.e., quiere) cambiar. --Pero yo las comprendo como eternas e inmutables. --Y pienso lo mismo de Dios>> (767). Un rey o un gobierno cualquiera cambian sus leyes porque al ser imperfectas siempre admiten y exigen correcciones, tal caso nunca puede ser el de Dios. ¿Por qué habría Dios de modificar sus perfectísimas leyes? Leibniz diría que, puesto que son las mejores leyes posibles, Dios tiene el compromiso moral de no cambiarlas nunca, pero tal interpretación es errónea, nada es nada con independencia de Dios y las verdades eternas son buenas porque Dios las quiere y no las quiere Dios porque sean buenas. <<Aunque Dios haya querido que algunas verdades fuesen necesarias --explica Descartes en una carta a Mesland de mayo de 1644 (a casi cuatro años de la publicación de sus *Meditaciones* y a unos meses de que se impriman sus *Principios*, es decir, en plena madurez)--, esto no significa que las haya querido necesariamente, pues es completamente diferente querer que fueran necesarias y quererlo necesariamente, o estar necesitado a quererlo>> (768).

Descartes sabe perfectamente que Dios es la espontaneidad absoluta y hace de esto la clave de su teología (769), frente al dogmatismo en el que caen sus continuadores al ignorar esta verdad fundamental, él tiene siempre presente que, como le dice a Merenne en la carta que venimos citando, el poder de Dios nos rebasa infinitamente, para nosotros es esencialmente incomprensible y, por ende: <<generalmente podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que podemos comprender; pero no que no puede hacer lo que no podemos comprender; pues sería temerario pensar que nuestra imaginación tiene tanta extensión como su poder>> (770). Y no cae Descartes en el antropomorfismo de los físicos ingleses porque, de la misma forma que no comete el error inverso con Spinoza y Leibniz, tampoco aísla la Voluntad divina del Entendimiento divino (pues sabe que la voluntad y el entendimiento son en Dios la misma facultad) (771), ni del entendimiento humano que percibe sus designios como verdades eternas. En Descartes se llega a Dios por la vía del conocimiento y no, como en Newton y en muchos otros científicos, por la vía de la ignorancia.

En relación a las causas finales la postura cartesiana se rige por el principio crítico que acabamos de mencionar. Dios, como atinadamente señala Spinoza, al ser la perfecta plenitud no carece de nada, no apetece nada; de esto, empero, no se sigue que no pueda proyectar nada. Si en relación a nosotros --personas finitas-- las causas finales generalmente tienen como punto de partida nuestras carencias, en Dios sólo pueden partir de su sobreabundancia. Mas precisamente tal sobreabundancia resulta incomprensible para nosotros y, como explica Descartes en su respuesta a Hyperaspistes, <<es manifiesto por sí que no podemos conocer los fines de Dios a no ser que Dios nos los revele>> (772), de tal forma que, si en las reflexiones de carácter moral (aparte, claro, de las concernientes a la religión revelada, su lugar más propio) es válido conjeturar sobre los fines que Dios se propuso en relación a los hombres, ni en física ni en metafísica, donde se persigue siempre un conocimiento de carácter apodíctico y se rechaza el meramente conjetural, hay lugar para tales consideraciones. En filosofía, leemos en *Principios*, I, 28, <<no hay que examinar las causas finales de las cosas creadas, sino las eficientes>>, pues nuestra luz natural sólo nos permite obtener conocimientos claros y distintos en este último caso. Leibniz objeta que, <<en general, cuando veamos que una cosa es especialmente útil, podemos asegurar que Dios al crearla se propuso, entre otras, el fin correspondiente, para que ofreciera esa utilidad, puesto que conoció y procuró la función de la cosa>> (773). Descartes se conformaría con subrayar ese "entre otras" que nosotros hemos subrayado, pues es claro que todo cuanto acontece se ajusta a la Voluntad de Dios, y luego señalaría justamente nuestra ignorancia con respecto a esos "otros" fines de Dios. Descartes rechaza, con igual energía que Spinoza (y sin sus excesos), las consideraciones antropocéntricas de los fines de Dios. Aunque es verdadero en relación a nosotros, explica en la citada respuesta a Hyperaspistes, que puesto que el sol nos ilumina ha sido hecho para iluminarnos, y debemos por ello dar gracias a Dios y alabarle, <<sería, sin embargo, pueril y absurdo si alguien afirmara en Metafísica que Dios, como un hombre muy soberbio, no ha tenido otro fin al crear el universo que el de ser alabado por los hombres, y que el sol muchas veces más grande que la tierra no ha sido creado con otro fin que el de dar luz al hombre que ocupa una mínima parte de la tierra>> (774).

El Dios de Descartes tampoco hace milagros en el sentido de intervenir en los acontecimientos del mundo pasando por alto las leyes de la naturaleza que El mismo ha

impuesto, es decir, pasándose por alto a sí mismo --¡Dios es la completa armonía!--. Con todo, contra lo que piensan More, Newton y todos aquellos que lo interpretan desde una perspectiva antropomórfica (ya dijimos algo al respecto siguiendo a Leibniz), el Dios de Descartes, el creador de esa maquinaria perfecta --perfecta en tanto que maquinaria-- que es el universo infinito, no es un Dios ausente del mundo sino un Dios íntimamente presente en su obra. No sólo le dio a la máquina del mundo su primer empujón, como le reprocha Pascal (775), sino que la recrea a cada instante, está en ella y en las personas y en cuanto es en todo momento de su existencia. No es Dios, como cree Newton, sino el mundo lo que está encerrado en el tiempo, y justamente este estar en el tiempo del mundo es lo que le permite a Descartes mostrarnos como íntimamente dependiente de Dios. Cada instante del tiempo, nos recuerda en la segunda de sus demostraciones de la existencia de Dios, es en cierto modo independiente de los que lo preceden, no se sigue de los que lo preceden, <<y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y --por decirlo así-- me cree de nuevo, es decir, me conserve>> (776). Si el mundo todo existe en el momento presente es porque Dios lo mantiene en el ser en el momento presente. Dios permanece en su obra, pues, no como el engranaje fundamental que Newton imagina, sino de otra forma mucho más excelsa, mucho más digna de quien es Dios.

Lo anterior no impide, empero, que el Dios de Descartes, que también es el Dios de Moisés, haga milagros en el sentido propiamente bíblico y ortodoxo del término. La teología católica contemporánea reconoce que fue un error el interpretar a los milagros como "sobrenaturales" en el sentido de una interrupción del orden natural: <<lo que se percibe en el ámbito vital de la Sagrada Escritura como "milagro" --escribe Romano Guardini-- no es la transgresión de los límites de lo natural, en cuanto tal. Ante todo, porque la Escritura no conoce la medida para tal distinción, es decir, el concepto de Naturaleza que nos es familiar>> (777). La Revelación no se ocupa del mundo en tanto que Naturaleza sino en tanto que Historia, en tanto que manifestación de la Voluntad de Dios, en tanto que acontecer de lo personal. Para las Escrituras un milagro es un *signo* de Dios, un acontecimiento mediante el cual Dios le dice algo a alguien, interpela directa y personalmente a alguien (778), revela a alguien su presencia sobrecogedora. Ni siquiera es necesario que un fenómeno rebasa las posibilidades ordinarias del acontecer natural para que constituya un milagro, Küng nos recuerda que la crítica histórica ha mostrado que muchos de los milagros del Exodo pueden reducirse a fenómenos ordinarios y frecuentes en Palestina (779), Guardini que en el cuarto capítulo de sus *Confesiones* San Agustín dice haber percibido ese *signo* de Dios en la súbita desaparición (apenas se puso de rodillas para implorarlo) de un intenso dolor de muelas (780). Lo cual no quiere decir que Dios se tenga que limitar a las posibilidades ordinarias del acontecer natural. Sin violar sus propias leyes, las leyes de la naturaleza, Dios puede hacer con ella cosas admirables y extraordinarias (tal es el sentido del latín *miraculum*), elevarla a grados insospechadamente más altos de perfección. Si desde la perspectiva de las posibilidades físicas de una piedrecilla que cae al suelo y es cubierta por la tierra, explica Guardini (781), nutrirse de ella y de la lluvia para convertirse en una planta resulta verdaderamente impensable, no sucede lo mismo en el caso de una semilla. <<La realidad --afirma-- está construida en grados. Desde el grado inferior nunca puede determinarse qué es posible en el más alto, pues este es soberano en esencia respecto a aquél>> (782). Jesucristo rebasa



con mucho las posibilidades de cualquier otro hombre pues en El está encarnada la segunda persona de la Trinidad, y por eso puede dar órdenes a los mismísimos elementos (<<¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?>>) (783) y dar vida a los muertos y resucitar El mismo después de haber muerto, y nada de esto tiene por qué interrumpir las leyes de la naturaleza.

La naturaleza y sus leyes son el ámbito de las acciones libres de las Personas y de las personas. Así como nuestras voliciones, que rebasan las conexiones de causa y efecto del mundo físico, se realizan en él sin violentarlo, el milagro tampoco es una intrusión violenta en la ensambladura del mundo y es vehiculado naturalmente por el propio mundo y su ensambladura. <<El acto que lo realiza como tal pertenece a la pura iniciativa de Dios --explica Romano Guardini-- y por tanto es previo al dominio de adecuación de toda ley natural. Pero en cuanto se ha realizado, su efecto se amolda con absoluta exactitud a la ensambladura del mundo. Es asumido por sus leyes e insertado en sus conexiones objetivas>> (784). En tanto que medio de la acción de las personas y de las Personas, como concluye Guardini, <<el mundo está dispuesto para el milagro: lo aguarda>> (785).

En su *Mundo*, al final del capítulo en el que habla de las leyes de la naturaleza, el VII, Descartes pide a sus lectores que, para salvaguardar la armonía del mundo hipotético que están construyendo, supongan que en él <<Dios no hará nunca ningún milagro, y que las inteligencias o las almas razonables que luego podremos suponer en él, no turbarán de ninguna manera el curso ordinario de la naturaleza>> (786). Aunque a primera vista tales declaraciones parecen contrarias a lo que acabamos de exponer, si pensamos por un lado en que está hablando de milagros en el primer sentido, en el que hemos rechazado (el de violación de las leyes de la naturaleza), y, por el otro, en que no cabe duda de que para el Descartes maduro (basta pensar en *Las pasiones del alma* y en la hipótesis de la glándula pineal) nuestras voliciones se conectan con el mundo y lo modifican sin alterar su legalidad propia, el texto citado resulta, por el contrario, perfectamente conforme a la teoría de los milagros que la teología contemporánea ha desarrollado, por cierto, en gran medida gracias a sus propias doctrinas o bajo la presión del influjo de sus propias doctrinas.

Tal armonización de ese diálogo o comunicación interpersonal que finalmente son los milagros con la inalterable legalidad del mundo, además, coincide esencialmente con la que Descartes propone entre ese diálogo o comunicación interpersonal que es la oración y la inalterable Voluntad de Dios. Aunque Dios no pueda ser conmovido a la manera humana, aunque de antemano sepa ya todo sobre nosotros y no necesitemos decirselo para que lo tome en cuenta, aunque El se encuentre en su eternidad y nosotros en el tiempo, Dios hace milagros en el tiempo y nos mueve a dialogar con El desde el tiempo, le explica Descartes a la princesa Elizabeth en una carta del 6 de octubre de 1645, <<para que obtengamos lo que ha querido desde toda la eternidad que obtuviéramos mediante nuestras plegarias>> (787). <<¿Por qué ha establecido Dios la oración?>> --se pregunta Pascal-- <<Para comunicar a sus criaturas la dignidad de la causalidad>> (788), se responde. Orar no es sensibilizar a Dios frente a nosotros y a nuestras necesidades, es abrirnos, es sensibilizarnos a nosotros mismos frente a Dios, abrirle las puertas de nuestras almas para que actúe en nosotros, colaborar con su gracia, gracias a su gracia.

Así pues, el Dios de Descartes, como el de Küng, como el que exige la madurez espiritual del hombre que, gracias a la ilustración auténtica y profunda de la que él mismo

es uno de los principales conquistadores y promotores (y que hay que distinguir, con Jaspers, de esa superficial y arrogante falsa ilustración hoy justamente en crisis con la que casi todos los agudísimos pensadores contemporáneos la confunden) (789), ha dejado atrás ya su "minoría de edad" y se atreve a escuchar y a interrogar a su propia luz natural, y a escuchar y a interrogar a la Revelación desde su propia luz natural, no es ya más el Dios antropomórfico de la imaginación sobrepuesta al entendimiento ni tampoco el Dios impersonal del entendimiento reactivo (y por ello demasiado dependiente aún) de la imaginación. El Dios de Descartes y de Küng, de la Biblia y de la filosofía, el Dios en el que se puede creer en nuestro tiempo, <<el Dios de la gracia --como leemos en *¿Existe Dios?* inmediatamente después del pasaje citado páginas atrás-- es simplemente ese Dios viviente en el mundo mismo, presente-inencontrable, immanente-trascendente, cercano-lejano, intramundano-supramundano que siempre va por delante de nosotros sosteniéndonos, conduciéndonos y abarcándonos en toda nuestra vida y movimientos, avances y caídas, que precisamente en lo que no *debe ser* pero realmente *es*, precisamente en su libérrima gracia es, como también dice la Biblia, no el Dios irracional, sino el Dios fiable, el Dios constante, el Dios fiel>> (790).

La filosofía cartesiana, pues, además de haberle planteado a la teología, desde sus repercusiones históricas, problemas que la forzaron a superarse y a buscar una concepción más elevada de Dios, nos ofrece ella misma tal concepción. La teología cartesiana está a la altura de los problemas teológicos que su propia filosofía le plantea al hombre de nuestro tiempo. La concepción de Dios que encontramos en Descartes es la nueva concepción de Dios que exige nuestro tiempo. No en vano le pide a Mersenne, en la ya citada carta sobre las verdades eternas del 15 de abril de 1630, con toda convicción y con sobrio y sereno entusiasmo, que no dude en difundir sus ideas al respecto para que <<la gente se acostumbre a oír hablar de Dios más dignamente>> (791).

## **VII. LA FILOSOFIA RACIONALISTA Y LA PERSPECTIVA CONTEMPORANEA.**

## VII.1. Europa, Descartes, el Proyecto Moderno y la postmodernidad.

No podemos cerrar este trabajo, esta exposición-apropiación-prolongación del pensamiento cartesiano, esta actualización del pensamiento cartesiano en las postrimerías del siglo XX, sin reivindicarlo frente a su hoy aparente caducidad y anacronismo. En el próximo apartado, completando lo que hicimos ya en IV. 2., expondremos y superaremos la pretendida refutación que de la filosofía racionalista --de su fundamento mismo en las *Meditaciones metafísicas*-- circula hoy como consagrada y consabida, como definitiva. Aquí vamos a desarrollar esa mínima confrontación de nuestra postura con el debate filosófico sobre la postmodernidad que exige el actual auge de este último y el que en él se hable justamente de que el cartesianismo, de que la razón ha fracasado.

La actual realización de lo que se previó a principios de nuestra época, veíamos en V.2.B. (<<¡Ay, ay! --exclama Tiresias-- ¡Qué triste es darse cuenta cuando no le trae a cuenta al que se da cuenta!>> (792)), viene acompañada de un profundo desencanto. El triunfo de la sagacidad humana más bien parece un fracaso (793). El paraíso terrenal que la tecnología construye no es lo que de lejos parecía...

La ilustración y la revolución francesa, como es sabido, transformaron los sueños de Bacon y los hallazgos de Descartes en un pujante programa político y, más que eso, en una vigorosa religión secular, en el decidido afán de alcanzar a la tierra y en la historia (en el tiempo) la emancipación de la humanidad. Los enciclopedistas difundieron los nuevos conocimientos para liberar a las conciencias y los ejércitos de la república enfrentaron por toda Europa al antiguo régimen. El siglo de las luces quiso que todos los hombres participaran de lo que unos cuantos habían vislumbrado en el siglo del genio y, armado con la razón y con la nueva ciencia, construir por fin un sistema político en el que de veras reinaran la justicia y la igualdad. En 1789, en nombre de la razón (que nos enseña que en esencia todos los hombres somos iguales), el pueblo francés realizó para sí mismo y para los demás una Declaración de los Derechos Humanos. Quedaba así completado lo que propiamente podemos denominar Proyecto Moderno y que, en sus diversas y hasta encontradas versiones (el liberalismo, los socialismos, el marxismo, el anarquismo...), ha marcado el derrotero a nuestra cultura y también al resto de las civilizaciones y sociedades que han entrado en su vertiginoso cauce hasta el presente. Consiste éste en lo esencial, según lo resume Lyotard, en la fe común a todas sus variantes de que <<el progreso de las ciencias, de las artes y de las libertades políticas liberarán a toda la humanidad de la ignorancia, de la pobreza, de la incultura, del despotismo y no sólo producirá hombres felices sino que, en especial gracias a la Escuela, generará ciudadanos ilustrados, dueños de su propio destino>> (794).

Hoy esta gran utopía padece una profunda crisis, sobre todo en las conciencias de aquellos que ven con mayor proximidad sus logros, sus fabulosos adelantos. Para muchos es ya un cadáver en descomposición (otros piensan, con Habermas (795), que todavía es susceptible de tratamiento). Lyotard considera que después de Auschwitz --¡el ilustrado pueblo alemán exterminando a los judíos como si fuesen animales!-- el Proyecto Moderno está definitivamente liquidado (796), que ya no hay lugar para el optimismo iluminista después de semejante bestialidad, que ya no se puede creer, como quería Hegel, en la astucia de la razón, que no todo lo real es racional (797).

El proyecto de realización de lo universal se autotraiciona y engendra los más inhumanos e irracionales particularismos: la Alemania nazi es todavía el ejemplo más elocuente pero por desgracia dista de ser el último; hoy somos testigos del enconado resurgimiento de las rivalidades étnicas en los recién caídos regímenes socialistas de la Europa oriental y, lo que quizás sea peor, de la irrupción de violentos grupos neonazis nada menos que en la Europa occidental en proceso de unificación (incluso los fanáticos fundamentalismos del mundo musulmán disponen de avanzadísimas armas occidentales); el estilo económico triunfante, por otro lado, el neoliberal, parece apuntar fatalmente a la constitución de una especie peculiar y poderosísima de particularismo: el de las grandes empresas transnacionales que se disputan los mercados y subordinan por completo a sus fines a todo su "personal", es decir, a sus "recursos humanos" (798).

Hoy, así sea fragmentariamente, el paraíso terrenal al que apuntaba el Proyecto Moderno es para muchos una realidad tangible, ya podemos prever el rostro que tendrá. Olvidémonos por un momento tanto de esas pequeñas naciones de bárbaros excomunistas y de terroristas musulmanes como de las pandillas reaccionarias que no se quieren apegar a las normas en las naciones civilizadas y confiemos en la sagacidad (y en el poder también) de nuestros políticos neoliberales: la transformación del planeta en un Estado global parece inminente (Alexandre Kojève (799) lo proclamó incluso antes de las muy recientes y significativas acciones que en este sentido han realizado los Estados Unidos de Norteamérica y el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas). ¡Eureka! ¡He aquí el triunfo del Proyecto Moderno! Como la tecnología sigue avanzando ininterrumpidamente (¿acaso no testimonia suficientemente su maravilloso poder casi todo lo que hoy nos rodea?) podemos dar ya por un hecho nuestro triunfo sobre la naturaleza, ya somos sus amos y señores, ¡la felicidad está cada vez más próxima!... Mas, ¿cuál es el rostro que nos muestra desde su proximidad? ¡Oh desencanto! Es precisamente ese rostro vil y despreciable que ya Nietzsche y Huxley habían anunciado, el de la felicidad de los infrahombres que (<<telas tragicómico y paradójico de la historia>>, observa Antonio Marino) (800) han conquistado a la naturaleza volviéndose ellos mismos meramente naturales, meros "automatas satisfechos", "avejas" de una "colmena global".

Hoy los subhombres o "últimos hombres" pueden hablar de *fin de la historia* porque tienen a la vista el "mundo feliz" que siempre anhelaron y los hombres "postmodernos" porque la expectativa de arribar a tan vacua meta ya no es capaz de estimular y darles sentido a sus afanes. Los *metaréclits*, los grandes relatos de salvación, de redención final, ya no son creíbles, ya no arropan sino a los ingenuos. Los hombres postmodernos ya no tienen por qué luchar ni a dónde ir. Apostaron todo a las magníficas posibilidades de la razón moderna, la de la fisicamatemática, y ésta los defraudó, puso efectivamente en sus manos infinidad de medios pero, concentrada en éstos, nada supo decir sobre los fines, descubrió los secretos de la naturaleza y la conquistó pero se volvió ignorante respecto de sí misma y de la *humanidad*; se diluyó, y con ella el hombre, en la mera naturalidad. La modernidad enfermó en su propia médula, en su propia esencia (801).

Y ni siquiera la victoria pírrica del "último hombre" está garantizada; si no renuncia a tiempo a su *hybris* moderna y occidental quizás la naturaleza ya no quiera volver a recibirlo en su seno. En un artículo muy reciente "El antiguo Japón le señala el camino a la postmodernidad" (802), el suyo propio (803) (por fortuna mientras nosotros

nos volvíamos soberbios ellos conservaron su natural humildad). <<Guiado por la filosofía cartesiana --advierte apremiante el pensador Takeshi Umehara--, el mundo moderno está diezmando la vida no humana y amenaza también con traer la muerte a la especie humana>> (804). La madre naturaleza, fecundada antinaturalmente por su propio hijo, engendra una prole abominable, maldita, mortífera. Tras la superación de la guerra fría y, con ella, del fantasma de la guerra nuclear, los desastres ecológicos (incluyendo desde luego a los que se originan del uso de la energía atómica) han pasado a ser el nuevo "jinete del Apocalipsis", la mayor y más seria amenaza contra la supervivencia de plantas y animales, y del propio hombre. Hoy es por todas partes evidente el daño que las industrias modernas le han hecho a la biósfera y, en efecto, si nada lo frena las expectativas no son muy prometedoras. Si queremos salvarnos, afirma Umehara, debemos retornar al Oriente, renunciar a la antinatural estructura temporal del proyecto y del progreso (de la historia) y retornar a la de la estabilidad (al tiempo cíclico) además de (ética "mutualista") volver a subordinar los intereses de la persona a los de la colectividad pues, afirma, <<nuestra responsabilidad esencial no es la expresión de nosotros mismos ni la libertad personal sino legar la vida a la posteridad>> (805). Umehara quiere, en suma, que retrocedamos al paraíso de los arquetipos, la repetición y la impersonalidad que (cfr. VI.1.A.) nosotros hemos rechazado por subhumano, quiere que Prometeo se arrepienta y acepte dócil su derrota.

Para Umehara, como para la gran mayoría de los pensadores occidentales que se han ocupado del asunto, el fracaso del Proyecto Moderno es también el fracaso del cartesianismo y, con él, del mismísimo Occidente, de la Europa espiritual. Enseguida veremos que semejante conclusión es falsa e ilegítima; desde ya podemos decir que claudicar, como nos sugiere el Oriente que pervive en las naciones no occidentales y aun en las entrañas de Occidente mismo, nos parece más abominable que cualquiera de los peligros a los que supuestamente nos sustraeríamos por ese medio, incluyendo el de nuestra propia extinción. ¿Es que de veras --alegraría Popper (806)-- la supervivencia de la especie vale el que renunciemos a nuestra dignidad personal? Nuestra especie se va a extinguir de todos modos, como las demás, tarde o temprano; el habernos atrevido al intento de ser hombres de verdad bien vale el riesgo de acortar la existencia de nuestra animalidad; preferimos, como los héroes homéricos nos enseñaron, una *vida breve y gloriosa* a la vaga expectativa de una prolongada subsistencia (807). <<¡Antes el tormento que la beatitud cobarde! --declara Vasconcelos lleno de fervor por nuestra civilización-- ¡Antes el dolor que la mentira! ¡Sigamos atormentándonos, pero con la ambición puesta en el infinito!>> (808).

Que el Proyecto Moderno como ingenua e impía aspiración del hombre a la autosuficiencia haya fracasado y fracasaría de pervivir o de volver a presentarse no nos parece necesario discutirlo; sí rechazamos, en cambio, que de ahí se quiera concluir el fracaso del cartesianismo --¡de la razón!-- y de la Europa espiritual. Quienes reducen a Occidente al mero Proyecto Moderno cometen el mismo error que aquellos judíos que se figuraban al Mesías que había de venir como a un gran general que los haría señores de sus vecinos; también Occidente, como el Salvador, es más profundo y más sutil.

Ya en V.3.A. hemos visto que no se puede responsabilizar a Descartes por lo que ha sucedido con la Modernidad, que es preciso hacer algunos distinguos. Si el gran renovador de la filosofía previó que las aplicaciones de su fisicamatemática podrían

traducirse en abundancia y comodidad, en salud y *prolongación* de la vida, e incluso en dominio de las pasiones, no por ello podemos atribuirle la ingenua e impía idea de que el hombre puede prescindir de Dios y construir su propio paraíso en la tierra; para él, insistimos, como para Spinoza y el cristianismo, el hombre sólo se salva religándose a Dios, aproximándose a Dios, reconciliándose con Dios. La impiedad, la desorientación y la deshumanización en que ha desembocado el antropocéntrico hombre moderno, si son deudas de Descartes, no por ello son cartesianas.

Perseguir el progreso de la humanidad en lo material y en lo político desde luego no es irracional. ¿Qué hay más adecuado al reconocimiento de la dignidad humana que caracteriza a Occidente y a la filosofía que un régimen en el que todos los hombres podamos vivir en libertad, igualdad y fraternidad bajo la guía de la razón? Lo que ya es irracional, antioccidental y anticartesiano es la precipitada interpretación que de esto han realizado, proclamado y propugnado los diversos historicismos (en el sentido popperiano de doctrinas "proféticas" que anuncian el final retorno del hombre a una "feliz" sociedad cerrada, tribal); tanto el liberalismo de Smith como el idealismo de Hegel y el marxismo, y el positivismo y el anarquismo y demás versiones, *en tanto que se agotan en el mero Proyecto Moderno como fin de la historia en el tiempo, en tanto que a todo lo que aspiran o conducen es al "último hombre", al que se limita a <<parpadear ante la felicidad>>*, al que no tiene ni quiere ya un pastor y conforma un solo y perfectamente uniforme e inerte rebaño (809), en tanto que ya no aspiran al inalcanzable superhombre y han dejado de albergar infinitudes intencionales en lo más profundo de su ser y de su hacer, han traicionado a la Europa espiritual, han claudicado, se han dirigido de antemano a ese paraíso de la renuncia desde el que nos llama generoso Takeshi Umehara. <<La metafísica historicista --observa Popper-- permite aligerar a los hombres del peso de sus responsabilidades>> (810); <<el historicismo es en sí mismo, con mucho, una reacción contra el peso de nuestra civilización y su exigencia de responsabilidad personal>> (811). El Proyecto Moderno en cuanto tal, abandonado a sí mismo, pues, no sólo no es idéntico a Occidente, es incluso radicalmente antioccidental. El fracaso de semejante aberración no puede implicar el fracaso de la Europa espiritual.

Y no porque (desde un punto de vista esquemático y simplista) al Proyecto Moderno Descartes le venga tan bien como símbolo (cfr. VIIe) vamos sin más a considerarlo una fiel expresión de su pensamiento. Regius, digámoslo de nuevo, nos ofrece un pronto y oportuno ejemplo de que no todo lo que se funda en la vigorosa doctrina del padre de la filosofía moderna es fiel a sus principios fundamentales (812). Ya dijimos (V.3.A.) que el des-arraigo y la desorientación en que naufragó el Proyecto de la Modernidad no son en modo alguno imputables a Descartes, tampoco lo es el proyecto mismo en tanto que predicción o profecía, en tanto que historicismo. El racionalismo cartesiano es un racionalismo rigurosamente crítico, no se permite rebasar, en cuanto tal, sus propios límites. Descartes sabe muy bien que nuestra luz natural no posee la ciencia de las causas finales y que, en consecuencia, a menos que Dios mismo nos lo revele no podemos saber qué destino quiera El dar al concierto de los libres hechos de los hombres (813).

De acuerdo a la ética cartesiana, además, según hemos visto en V.3.B., los hombres no debemos ocuparnos de lo que no depende de nosotros sino hasta cierto grado. La búsqueda de los bienes sujetos a la fortuna (que ahora sabemos gobernada por

la Providencia divina) se debe subordinar siempre a la de aquellos que sí dependen enteramente de nosotros y que nos afectan en lo más íntimo de nuestro ser (814). Antes que por realizar una sociedad justa el hombre debe preocuparse por hacerse él mismo una persona justa, antes que por la realización de una república ilustrada, por alcanzar él mismo la sabiduría.

La Modernidad, que se abandonó confiada a una profecía secular y que apostó a favor de su proyecto (y en especial por su carta más fuerte, por la tecnología y sus maravillosas conquistas) con tal vehemencia que todo lo demás se le oscureció, si desde el punto de vista técnico es deudora de Descartes, desde los puntos de vista epistemológico y ético es radicalmente anticartesiana. Su fracaso, contra lo que la mayoría piensa, lejos de refutar a Descartes confirma sus propias enseñanzas.

<<También yo estoy convencido --afirmaba Husserl en su famosa conferencia de 1935-- de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Más esto --agregaba-- no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna>> (815). Y entonces advirtió este nuevo Descartes que el fracaso de la razón era sólo aparente, que lo que en verdad estaba declinando era el irracional iluminismo que, en su precipitación, había terminado enajenándola en el naturalismo y el objetivismo para los que devenía en mero proceso fisicomecánico, natural, objetivo, tragicómico según decíamos (816). <<Me parece que yo, el presunto reaccionario --observaba el filósofo con justa y hasta profética ironía--, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras>> (817).

La perspectiva del "hombre total", como sabiamente señala Vasconcelos, dista mucho de la de los meros "siervos de su presente", esos hombres parciales que se agotan en sus tareas y aspiraciones finitas y se pueden clasificar en optimistas y en pesimistas según crean o dejen de creer en la posibilidad de la dicha en la tierra (818). Al hombre total su "pesimismo alegre y heroico" le impide conformarse con finitudes y le mueve a buscar con mayor amplitud y profundidad. Para el hombre total que hay en cada verdadero miembro de la Europa espiritual y en cada cristiano verdadero (lo ideal es la conjunción de ambos) la historia como misión dadora de sentido (819) no se agota ni con el triunfo ni con el fracaso del Proyecto Moderno. Auschwitz y Bosnia Herzegovina podrán defraudar a quien confió en el hombre pero no a quien confía en la razón ni tampoco a quien tiene fe. El Estado global hacia el que al parecer nos dirigimos, de realizarse, o bien será esa monumental tiranía que previó Leo Strauss (820) y por ende un nuevo reto para Prometeo (al parecer el postmoderno Lyotard opone ya a esta modalidad una rebelde resistencia) (821) y una prueba más para nuestra fe, o bien, como todo lo finito, un Estado imperfectamente justo al que de todos modos le faltará recorrer un camino infinito para llegar a la perfección y que tendrá que ser constantemente superado y corregido aquí y allá (822), y en el que las tareas infinitas de la reconciliación, el humanismo y la verdad (parece que podemos ubicar en este último rubro, el de la tarea de la verdad, a la tímida o débil opción que asume Vattimo en la estela de Nietzsche y Heidegger, la del *andenken*, rememoración piadosa o "fiesta de la memoria" (823)) seguirán vigentes.

El telos de nuestra civilización, a diferencia del del mero Proyecto Moderno precipitadamente asumido e interpretado (824), es en sí mismo inagotable; no debemos



temer el quedarnos sin metas sino el perderlas de vista, el claudicar: <<el peligro más grande que amenaza a Europa --escribe Husserl-- es el cansancio>> (825). A cada momento, como individuos y como cultura, corremos el riesgo de caer en la tentación de la pasividad, de dejar de luchar y degenerar en la subhumanidad o en la barbarie. No es el retorno al Oriente al que nos exhorta Umehara lo que puede salvarnos, sino más bien el mantenernos fieles al esencial impulso de nuestra propia cultura, un nuevo renacimiento, uno más, que reanime nuestra fe en la <<misión humana del Occidente>> y que, <<de las cenizas del enorme cansancio>>, nos transforme en <<el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro grande y lejano>> (826). Es cierto que, si nuestro fin es infinito, nuestros medios no participan de la misma cualidad, que le hemos causado mucho daño a la naturaleza y que si queremos subsistir debemos mesurar nuestras rapiñas, respetarla como las otras civilizaciones nos exigen que lo hagamos, pero es más cierto todavía, insistimos, que lo primero es nuestra dignidad personal. No sabemos si será posible evitar que nuestra especie se destruya a sí misma al agotar las posibilidades del planeta como tampoco sabemos si su destino es progresar hacia una organización política más justa y racional; si sabemos que, sin renunciar a estos legítimos logros (haciendo, como dice Künig, la *aufhebung* de la Modernidad, superándola sin renunciar a ella, asumiéndola, conservando su fuerza crítica y dejando atrás sus reduccionismos (827)), nuestro deber es esforzarnos por la consecución de ambas metas. También sabemos, por supuesto, que no debemos cometer el error de absolutizarlas; que antes que nada, como nos enseñaron Sócrates-Platón y el cristianismo, como nos enseña la luz natural de la razón en la ética cartesiana y en las meditaciones de Husserl sobre la naturaleza y el sentido de nuestra civilización, está la salvación del espíritu, <<pues únicamente el espíritu es inmortal>> (828).

## VII. 2. Respuestas a las últimas objeciones

### A. Consideraciones cartesianas a propósito de la recepción del cartesianismo en la historia de la filosofía.

Hemos de insistir aquí (ya lo dijimos al final de IV.2. y al inicio de VI.3.A.) en que uno es el nivel en el que se mueve la filosofía cartesiana propiamente dicha y muy otro aquel en el que se discute con y a propósito de ella. El conocimiento humano, en efecto, Descartes nos lo explica en la muy didáctica y clarificadora carta a Picot que sirvió de prefacio a la versión francesa de sus *Principios*, admite diversos grados: uno, el primero, al que corresponden aquellas verdades de razón o primeros principios implícitos en todo pensamiento (v.g. los de identidad, no contradicción y tercero excluso) que poseemos sin necesidad de buscarlos; un segundo grado en el que hay que ubicar lo que nuestra propia experiencia sensible, la de cada uno, nos permite conocer; y dos niveles más para la información que adquirimos, o bien de nuestras conversaciones con la gente común (tercer grado), o bien (cuarto) a partir de personas o libros muy eruditos que poseen y nos ofrecen sistematizada y ordenada una gran cantidad de información. Exceptuando a la Revelación divina, que por su carácter sobrenatural no pertenece a la clasificación que nos ocupa, <<toda la sabiduría que se suele tener --observa Descartes-- no se adquiere más que por estos cuatro medios>> (829). La duda metódica nos ha mostrado, empero, que en

ninguno de ellos está la verdadera sabiduría: el conocimiento de primer grado, aunque es plenamente apodíctico, indubitable, de suyo no nos permite avanzar en el conocimiento de las cosas existentes (830); la experiencia sensible, fundamento directo de los conocimientos de segundo grado e indirecto de los de tercero y cuarto, no posee ella misma la apodicticidad.

La verdadera *philos-sophia*, pues, en la medida en que aspira a la auténtica sabiduría, tiene su dimensión propia en otra parte, en otro nivel. La empresa cartesiana es la búsqueda explícita y, más aún, la conquista efectiva de un conocimiento de quinto grado que a la vez que apodíctico es también referencial porque consiste en intuiciones intelectuales claras y distintas a propósito de seres realmente existentes (a propósito de Dios, de la conciencia y de la extensión) que sirven, ahora sí, de verdaderos principios de la filosofía, que son verdadero conocimiento y que nos permiten progresar en el verdadero conocimiento.

La recepción del cartesianismo en esa complejísima corriente de pensamientos que es la historia de la filosofía se toma sumamente problemática en la medida en que, aunque no le falten a ésta los profundos niveles que le son propios (sin los cuales carecería de sentido) (831), lo preponderante en ella es su curso casi meramente verbal, indirecto, de cuarto grado. Si se lo separa de las intuiciones en que se funda, del quinto grado del conocimiento, el cartesianismo ya no es el cartesianismo. El caso es que, mientras la verbalización del conocimiento de segundo grado en los grados tercero y cuarto, gracias a que las diversas sensaciones funcionan como los términos de una suerte de idioma natural común a todos los hombres (832), no ofrece mayores problemas en lo referente a su comunicación (es fácil hablar sobre los rinocerontes con quienes jamás los han visto siempre que no ignoren lo que es un cuadrúpedo, un cuerno, una coraza, etc.), con los conocimientos del quinto grado pasa todo lo contrario. Si la mayoría de los hombres conocemos la mayoría de las sensaciones básicas muy pero muy pocos, en cambio, hemos meditado lo suficiente para aislar y contemplar en toda su apodicticidad a alguna intuición intelectual (las descripciones a propósito de los rinocerontes, como es sabido, terminaron engendrando las leyendas de frágiles y delicados unicornios; ¿en qué no podrán terminar, ante quienes no saben de qué se les habla, las descripciones a propósito de la intuición intelectual?).

Descartes, como atinadamente concluye una discípula de Jaspers (Jeanne Hersch, que al parecer lo entendió mucho mejor que su maestro), <<no puede comunicar sus resultados>> (833), no puede transformarlos en moneda corriente para el cuarto grado del conocimiento porque, como con igual tino observa Kolakowski en su crítica de la empresa cartesiano-husserliana, <<una certeza mediatizada en palabras no es ya más una certeza>> (834). Lo verdaderamente importante de los textos cartesianos, en consecuencia, no es lo que en este nivel (en el cuarto, en el que de ordinario se mueven las aguas de la historia de la filosofía) comunican sino a dónde comunican, el servimos de estímulo y de puente hacia el conocimiento de quinto grado.

Descartes va a nuestro encuentro, al oscuro reino de la opinión en el que todos nos movemos, nos muestra luego su insuficiencia, su problematicidad, y así, paso a paso, nos conduce de lo ordinario a lo extraordinario, de lo vago a lo clara y distintamente concebido. Tal es la explícita intención de su estilo analítico:

<<El análisis --les explica a los autores de las "Segundas objeciones" (pues le han pedido éstos una versión sintética de su filosofía)-- muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente descubierta (*inventata, inventée*), y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas; de suerte que, si el lector sigue dicho camino, y se fija bien en todo cuanto encierra, entenderá la cosa así demostrada tan perfectamente, y la hará tan suya, como si él mismo la hubiera trazado>> (835).

De lo que se trata, pues, es de adquirir uno mismo esa experiencia originaria de la que se habla. No basta con el tratamiento puramente académico o libresco. Para entender a Descartes, insistimos, es preciso repensarlo, reemprender su gran aventura, apropiárnosla, situarnos en el quinto grado del conocimiento.

<<Esta ha sido la causa --afirma-- de que yo haya escrito meditaciones, más bien que disputas y cuestiones --como los filósofos-- o teoremas y problemas --como los géometras--, para dar así testimonio de que no he escrito sino para quienes deseen tomarse el trabajo de meditar seriamente conmigo y considerar las cosas con atención>> (836).

La recepción de las meditaciones cartesianas en una discusión meramente formal, lógica o discursiva, verbal, de cuarto grado, pierde de vista justamente que se trata de *meditaciones* e implica por ello una esencial violencia, una fatal tergiversación (837).

La historia de la filosofía ha juzgado ya al cartesianismo y lo ha colocado en sus archivos, y el cartesianismo yace ahí, en un lugar privilegiado si se quiere, perfectamente domesticado, evaluado, refutado y superado, saldado. Nuestra apelación consiste simplemente en agregar a la lista un calificativo más: el cartesianismo yace ahí también radicalmente malinterpretado (838). No importa que se lo trate con todo rigor y seriedad y hasta con agudeza. Si se pierde de vista su carácter fundamental y se lo asume solamente como a un sistema de proposiciones cuya congruencia, cuya sintaxis hay que medir y sopesar, someter a prueba, ya no se está delante del cartesianismo sino de su pura sombra, ya no se lo puede entender en su auténtico sentido y profundidad.

Y es que, como les advierte Descartes a quienes (o a quien, si asumimos que se trata del propio Mersenne) en apenas ocho días le hicieron las "Segundas objeciones" (839).

<<Por el sólo hecho de que alguien se prepare con armas y bagajes para impugnar la verdad, se vuelve menos apto para comprenderla, pues evita la consideración de las razones que la sostienen, para aplicarse sólo a la búsqueda de aquellas que la destruyen>> (840).

Además de por el supuesto círculo vicioso (del cual nos ocuparemos detenidamente en el siguiente subapartado) la historia de la filosofía (en sus textos de difusión o exposición general, en no poca de la literatura crítica o especializada, y aun en la obra de los filósofos originales o protagónicos) considera que la empresa cartesiana fracasa o se destruye, principalmente, porque encalló en el dualismo, porque no pudo resolver satisfactoriamente el problema de la comunicación de las substancias que separó y que la experiencia humana, en los movimientos voluntarios, constata como íntimamente unidas. Últimamente se le reprocha, además, el haber concebido al espíritu, a la *res cogitans*, según el modelo de las *res extensae*.

Cabe señalar, en relación a lo primero (el propio Descartes lo hace en la carta a Clerselier que resume y cierra su discusión con Gassendi) (841), que las muy arduas

cuestiones que se abren con el dualismo (<<Cómo el alma mueve al cuerpo si ella no es material, y cómo puede recibir las especies de los objetos corpóreos>>) (842) distan mucho de poner en jaque a su filosofía (<<so pretexto de dirigrme objeciones --observa--, me ha propuesto muchas cuestiones cuya solución no era necesaria para probar las cosas que yo he escrito, acerca de cuyas cuestiones pueden los más ignorantes hacer más en un cuarto de hora de lo que todos los mayores sabios podrían resolver en toda su vida>>) (843); un problema, por más complicado que sea, no es de suyo una refutación; la obscuridad que surge a la hora de preguntarnos por el cómo de la comunicación del alma y el cuerpo no contamina en modo alguno a las claridades ya conquistadas.

Es más, para resolver tan arduo problema hay que hacerlo justamente por la vía cartesiana y asumiendo los legítimos logros de la misma, entre ellos el de la distinción entre el alma y el cuerpo; todo intento de evadirla implica un retroceso, o bien al burdo sensualismo materialista que vuelve a sumir al alma en la obscuridad y la confusión, o bien al intelectualismo dogmático que ignora precisamente las evidencias que exigen ser explicadas. La radical diferencia de naturaleza que hay entre el alma y el cuerpo, explica Descartes (844), no implica, como precipitadamente se concluye, un abismo insalvable entre ambas sustancias, no implica que no tengan absolutamente nada en común, el que carezcan de todo punto de contacto (845). No hay contradicción entre lo que se sigue de su filosofía y lo que nos enseña la experiencia.

Frente al reproche inverso, el de que su concepción del alma es "substancialista", es decir, el pasivo y acrítico reflejo de su concepción de la substancia extensa, tenemos que aclarar (846) que, si bien los términos utilizados ("cosa pensante") se prestan a tal equívoco, sobre todo para quien, insistentemente, se aproxima a la filosofía cartesiana desde fuera, su recto sentido es muy otro del que precipitadamente se cree. Descartes, desde luego, no agotó la exploración del ser del alma en su estricta especificidad (en este trabajo hemos visto, con todo, que avanzó en ello mucho más de lo que fenomenólogos y existencialistas suponen), pero sí clarificó perfectamente sus fundamentos: que el alma es persona, que es una libre voluntad.

No nos dejemos llevar, pues, por esa corriente preponderante de la historia de la filosofía, compleja pero superficial, que trillan el común de los eruditos. Pidamos la riqueza interior y el que nuestras pertenencias exteriores consuenen amigablemente con ella, y siempre que entremos en contacto con algún pensamiento escrito o expresado con palabras, no olvidemos que su función es la de un rastro, la de un puente que sólo podemos cruzar invocando el paterno socorro del pensamiento, re-pensándolo, re-empresando el mismo camino que trazan tales huellas que, si son las de un filósofo de verdad, no exageraremos al seguir las cual si fuesen divinas.

## **B. El círculo cartesiano y el genio maligno**

Para la abrumadora mayoría de los expositores, intérpretes e interlocutores de Descartes, en sus días y en los nuestros, el argumento-arma decisivo para impugnar su sistema (y con él a la razón en cuanto facultad constructiva, fuerte, contundente) es el que apunta a su fundamento mismo y cree descubrir en él un círculo vicioso (Lyotard: <<la razón de la razón no puede ser dada sin círculo>>) (847)).

A decir verdad, una lectura ordinaria, de lógico o erudito, sintáctica, muy difícilmente puede no dar con tal dificultad. Debemos reconocer incluso que algunos textos cartesianos dan pie a la misma. En la cuarta parte del *Discurso del método*, por ejemplo, luego de que a partir del *cogito* se ha formulado la regla de que es verdadero todo cuanto concebimos con claridad y distinción, leemos que, no obstante:

<<Si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas>> (848).

Ya en relación a la exposición definitiva de su metafísica en las *Meditaciones*, los autores de las "Segundas objeciones" observan precisamente que, si para estar seguros de la verdad de lo claro y distintamente concebido es necesario estarlo antes de la existencia de Dios, ni siquiera podemos entonces estar seguros del *cogito*, de nuestro punto de Arquímedes.

<<Dado que no estáis aún seguro de la existencia de Dios --escriben--, y sin embargo decís que no podríais estar seguro de nada, o que nada podríais conocer con claridad y distinción, si antes no conocéis clara y distintamente que Dios existe, se sigue de ello que aún no sabéis que sois una cosa pensante, pues que, según vos mismo, tal conocimiento depende del conocimiento claro de un Dios existente, lo cual no habéis aún demostrado en el momento en que decís que sabéis con claridad lo que sois>> (849).

Aunque apuntando a un *cogito* mal entendido (pues en rigor no implica éste que sepamos *qué* somos, sino que *somos*), y conteniendo por ello el principio y la pista de su disolución, las líneas citadas formulan ya a su manera el famoso argumento. Para alcanzar el *cogito*, afirman, hay que elevarnos antes al conocimiento de Dios. La pregunta que se impone es la de cómo habríamos de lograr lo segundo cuando ni siquiera podemos lograr lo primero. Para que el *cogito* sea válido, al parecer, es necesario antes demostrar la existencia de Dios, mas para demostrar que Dios existe es preciso alcanzar antes el *cogito*.

Le toca a Antoine Arnauld el privilegio de formular con toda claridad el problema de la circularidad Dios-evidencia implícita ya en esta circularidad Dios-*cogito*:

<<Sólo un escrúpulo me resta --escribe en las "Cuartas objeciones"--, y es saber cómo puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que *sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe*. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción>> (850).

Volvamos al punto culminante de la duda metódica, a la cima de la incertidumbre epistemológica. Invoquemos de nuevo <<la fina y profunda metáfora del *malin génie*>> (851). Si estuviésemos a merced de un genio maligno, de un ser artero y omnipotente que se complaciese en engañarnos, ¿hasta dónde tendríamos que dudar?, ¿hasta dónde se extenderían las posibilidades del engaño?

Leibniz, que según vimos en el apartado II.1. considera que la duda metódica, y el genio maligno con ella, son un mero artificio retórico, observa con todo que, <<si esta duda pudiera ser suscitada legítimamente una sola vez, entonces sería completamente insuperable>> (852). Desde una perspectiva opuesta, antípoda de la suya, Hume es de la misma opinión (853). Para Vidal Peña, traductor y agudo comentarista de la única

edición completa de las *Meditaciones* que existe en nuestro idioma (Alfaguara, 1977), la hipótesis del genio maligno ("terrible hipótesis" la llama) es un juego de nefastas consecuencias que, <<una vez planteado, todo lo "ficticiamente" que se quiera, ya no nos deja descansar en paz sobre el terreno de aquella evidencia en que tan sólidamente estábamos instalados>> (854). Richard Popkin, contemporáneo historiador y representante del escepticismo moderno y contemporáneo, considera que en el grado más alto de la duda metódica se halla implícito un insuperable "hiperpirronismo" y que, *malgré lui*, Descartes es el campeón de los escépticos, que la hipótesis del genio maligno, más que implicar la miseria del hombre sin Dios, significa <<la ruina eterna del hombre si Dios es el demonio>> (855). Si Dios mismo (el ser omnipotente) es un engañador, especula Popkin, <<el camino que conduce de la duda al *cogito* y a la realidad objetiva bien puede ser como el cierre final de una trampa que nos aparta de todo conocimiento salvo el de nuestra propia existencia, y nos deja para siempre a merced de un enemigo omnipotente que desea que erremos en todo tiempo y en todo lugar>> (856).

¿Cómo escapar al dominio de quien se supone nos ha dado las únicas armas de que disponemos para cualquier escape?, ¿cómo encontrar, cómo discernir una salida cualquiera si dudamos de la confiabilidad de nuestras propias facultades de discernimiento, cognitivas? No podemos aceptar como juez a quien ha devenido parte, y parte acusada además, desprestigiada. Si Dios es un genio maligno no hay reglas del juego (857), peor aún, la única regla es que todo nos es hostil. Una vez planteada esta sospecha sacrilega, al parecer, ya no es posible conjurarla, caemos en un círculo vicioso y sin salida.

Odiseo, perseguido por la furia de Poseidón y naufrago en sus propios dominios, no puede confiar en los dioses y sólo puede ser salvado por los dioses (858). Quizás no todos sean sus enemigos. Quizás no todas nuestras facultades estén corrompidas y nosotros mismos reforzemos la trampa al incurrir en una ilegítima, oscura y confusa generalización. Lo más prudente parece ser volver a los terrenos de lo claro y distinto para evitar así que se nos confunda.

Mas, a juicio de algunos intérpretes, a juicio de Jaspers (859) e incluso a juicio del muy agudo y riguroso Martínez de Marañón, la hipótesis del genio maligno echa por tierra también la confiabilidad de lo clara y distintamente concebido. Tal hipótesis, observa el estudioso español, es <<capaz de disolver incluso la *evidencia de verdad* de estos juicios ideales, no solamente en las *relaciones* por ellos enunciadas, sino en sus mismos *contenidos* ideales *simples*>> (860), es un radical cataclismo gnoseológico. Para Martínez de Marañón la posibilidad de que un genio maligno juegue con nosotros no solamente afectaría el *sumar* dos más tres o el *contar* los lados de un cuadrado, no solamente el juicio, también la concepción, la idea misma, la idea de dos o de tres, o de lado, o de cuadrado. Al parecer, pues, la evidencia, base y principio de toda empresa racional, no puede justificarse a sí misma. ¿Quién podrá entonces justificarla? <<Sólo una evidencia "objetiva" --escribe Martínez de Marañón-- es digna de tal nombre como criterio de verdad. Ahora bien, toda evidencia es forzosamente "subjetiva">> (861).

Si no podemos confiar ni siquiera en las más simples, claras y distintas de nuestras evidencias, ¿en qué entonces?, ¿qué o quién nos sacará del enredo? Tal parece que al final triunfan los críticos de Descartes, y el genio maligno con ellos, y que la luz natural de la razón y el gran edificio de claridades que guiados por ella hemos construido se nos vienen

abajo. No los queremos abandonar. Algo muy íntimo nos dice que, por bien trabadas que estén estas objeciones, cuanto descubrimos de la mano de Descartes sigue siendo cierto.

¿Y si como Odiseo abandonásemos esta balsa de escrúpulos escépticos para echartos a nadar en la realidad, abrigándonos el pecho con un velo inmortal? ¿Y si apostamos a favor de lo clara y distintamente concebido como él apostó a favor del consejo de Ino la hija de Cadmo? Al parecer no tenemos otra opción. O nos aferramos a un escepticismo estéril (balsa que no nos llevará nunca a ningún lado) o nos arrojam<sup>os</sup> *ciegamente* a la evidencia (862).

El espectro del genio maligno, según Vidal Peña, una vez invocado ya <<nunca puede ser conjurado del todo>> (863). Según él, la razón sólo podrá progresar en adelante mediante un vigoroso acto de fe en sí misma, de "fe racional", cuyo punto de apoyo será de carácter práctico, moral más bien que especulativo. Según Vidal Peña, el punto de partida de la racionalidad es el "proceder trascendental" que se expresa en la siguiente frase: <<tal cosa *tiene* que ser así, porque, *si no* es así, la conciencia entera se desmorona, y eso *no puede ser*...>> (864).

No es este traductor de la obra cartesiana el único en sostener tales conclusiones. El fideísta Richard Popkin también lo hace (865) y ve en ello un triunfo de la fe sobre la a veces incrédula razón. Los racionalistas contemporáneos al parecer están de acuerdo. Para Wolfgang Stegmüller, dado que <<todos los argumentos a favor de la evidencia representan un círculo vicioso y todos los argumentos en contra de ella una contradicción interna>> (866), <<es preciso tomar una "decisión primaria preracional" y ello en cada uno de los casos particulares en que hay que conocer algo>> (867) y, por ende, la razón se funda finalmente en la fe, en un acto de fe. Frente al "pseudoracionalismo" que, como en Platón (o en Descartes), pretende hallarse sólidamente fundado en intuiciones intelectuales indubitables, Karl Popper se declara partidario del "verdadero racionalismo" que, como en el Sócrates histórico según él lo interpreta, se caracteriza por una "fe irracional en la razón" (868) que está consciente de sus propios límites, que es crítica. También para Popper la justificación última de la opción por la razón es de carácter moral. El racionalismo socrático y popperiano es la actitud solidaria de la persona razonable ante sus semejantes, es el fundamento del humanismo, del buen humanismo occidental (869).

Jaspers, según veíamos al final del apartado IV.2., también se funda en la "fe filosófica" como él la llama. Para él, empero, este punto de partida de la racionalidad no es en modo alguno irracional (870), y no se identifica con el de la fe en las Escrituras. Más próximo a Descartes de lo que él mismo pensó y admitió, ya lo advertimos antes, Jaspers sostiene que el fundamento de la filosofía, eso a lo que llama *fe*, es una *evidencia* que implica *autoconvicción*. <<La fe --escribe-- sería una vivencia de lo abarcador, vivencia que puede concedérsenos o no>> (871). <<Fe es el acto de la ex-sistencia, en que se adquiere conciencia de la trascendencia en su realidad>> (872). <<Fe es la vida desde lo abarcador, es guiarse y cumplirse por lo abarcador>> (873).

Hans Küng, más cartesiano también de lo que él supone, insiste con Popper en que a la base de todo racionalismo (y de todo irracionalismo, y del nihilismo) se encuentra una libre decisión de la voluntad, una elección entre la confianza o la desconfianza fundamentales. Pero, con Jaspers, sostiene que optar por la razón no equivale a optar por la irracionalidad, que la decisión no descansa en el vacío, que <<libertad no significa arbitrariedad irracional>> (874). Ya al final de IV.2. hemos expuesto su postura con algún

detenimiento confrontándola con la cartesiana. Para Küng no hay empate entre ambas opciones; el que elige confiar se encuentra de pronto en una senda clarificadora y vivificante, llena de sentido.

¿No implica la hipótesis del genio maligno, preguntaría alguien ahora, una duda insalvable también a propósito de ese "sentido"? A su manera, Jaspers y Küng están afirmando la racionalidad o legitimidad de aquello que las objeciones que aquí enfrentamos cuestionan. Con ellos y con su atrevida, con su casi cartesiana contundencia emerge de nuevo el problema, el escrúpulo de la circularidad.

Mas, es hora ya de decirlo, tan perfecta y armónica circularidad como la que nos encontramos aquí entre Dios, el *cogito*, la evidencia y el sentido no puede ser una circularidad viciosa (875). Si el argumento meramente formal o lógico, si el hijo no es capaz de defenderse contra los despropósitos y las calumnias, es tiempo ya de que invoquemos el auxilio paterno, de que analicemos todo esto *desde, con y hacia* el pensamiento, atentos a las ideas y no solamente a las sombras de éstas que guardan las palabras.

Quien haya seguido debidamente la recreación de las meditaciones cartesianas que hemos realizado en este trabajo, quien las haya recreado con nosotros, debe saber ya de antemano que no hay tal círculo vicioso. El cuidadoso análisis que en III. 4. hicimos a propósito del *cogito* como regla de verdad nos pone a salvo, supera satisfactoriamente esta posible objeción. Si no obstante le dedicamos este último espacio es porque, dada su radical importancia histórica, es preciso explicitarlas del todo a ella y a su respuesta, a esta última principalmente. Aunque desde luego a Descartes no se le pasó resolver el problema (incluso anticipadamente, según veremos en seguida), por alguna extraña razón (quizá porque es mucho más fácil y exige menos esfuerzo y compromiso) la objeción es mucho pero mucho más famosa que la respuesta. Hoy casi no hay editor de la obra cartesiana que no la ponga en sus notas y a los diversos estudiosos les basta con formularla en un par de líneas para despachar con ella toda la empresa cartesiana. Muy pero muy pocos han comprendido y recogido la respuesta de Descartes. Veámosla.

Hay en la "Meditación tercera" un pasaje sumamente revelador en relación a este problema fundamental:

<<Pues bien --leemos--, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuado hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engáñeme quien pueda...>> (876).

Hacia un lado obscuridad y confusión, tinieblas, y hacia el otro luz, certidumbre. Desconfianza radical o confianza radical como dice Küng. Tienen razón en algo quienes afirman que el primer paso es de carácter moral pues, en efecto, todo depende de hacia dónde decida ver nuestra voluntad. Si se inclina hacia el lado oscuro y se demora en él y no lo interroga con rigor, con método y con la firme intención de superarlo, entonces sí que habrá caído en un verdadero círculo vicioso pues se volverá desconfiada y, debilitada la esperanza, difícilmente emprenderá el camino hacia la luz. Como la fe, pues, la racionalidad se funda en una inclinación positiva de la voluntad, en un acto de confianza radical (877) que, empero, difiere de la fe por cuanto, aunque pobremente, nos pone ante



verdades naturales manifiestas en ideas claras y distintas, que nos dan verdadero conocimiento y no sólo confianza en magníficas verdades sólo vistas *per especulum et in aenigmatate*. Razón y fe, en efecto, se hallan radicalmente emparentadas (cfr. VI.2.). Yerran empero los fideístas al pensar que la segunda sea el fundamento de la primera. Ambas se complementan y refuerzan mutuamente pero ninguna puede ser el fundamento de la otra. Mientras el creyente ve con los ojos de Dios, el que concibe algo clara y distintamente lo hace con sus propios ojos.

Si, carentes de nociones claras y distintas a propósito de Dios (878), nos aventuramos por el lado oscuro pensando en su sola omnipotencia, entonces nos daremos cuenta de que ese "hiperpirronismo" que a Leibniz y a Hume les parece mera retórica y que el propio Popkin considera psicológicamente imposible (879) de verdad se puede suscitar. No ocurrió otra cosa en el grado más profundo de la muy seria duda metódica. Y en efecto dudaremos entonces de la confiabilidad de nuestras facultades y hasta de lo que en otro tiempo concebimos con claridad y distinción. Y tal abismo no es insuperable.

Martínez de Marañón y Jaspers exageran al concluir que la hipótesis del Dios engañador disuelve la evidencia. Lo que hace es apartarnos de ella, dis-tráernos. Ciertamente podemos dudar de lo que nos pareció evidente en otro tiempo, pero nunca de la evidencia presente. Si concebimos clara y distintamente la idea de cuadrado, genio maligno o no, lo que tenemos delante lo tenemos delante y el cuadrado es un cuadrado. No podemos dudar de nuestras representaciones en cuanto tales pues, en cuanto tales, nos son absolutamente inmediatas. A lo que la duda se refiere es a lo que nuestras representaciones re-presentan, a la existencia de las esencias y no a las esencias (a los qué) en cuanto tales. Mas para estar ciertos de la existencia de una esencia de tal manera que ni siquiera la hipótesis de un Dios engañador nos haga dudar de ello, tiene la razón en esto Martínez Marañón, precisamos de una evidencia de carácter privilegiado (880), de una "superevidencia" si así se la quiere llamar, que a la vez que subjetiva sea inmediatamente objetiva, que no implique un abismo entre la idea y su objeto, que sea "inobjetiva". Tal es el caso, lo hemos visto ya en nuestros capítulos III y IV apoyándonos en el riguroso análisis de este filósofo español, y también en Jaspers, de nuestra idea de nosotros mismos, del *cogito*, y también de nuestra idea de Dios.

El círculo se rompe, pues, ya lo dijimos al comentar el texto de las "Segundas objeciones", con ese peculiarísimo acontecimiento, con esa peculiarísima evidencia que es la de nuestro propio yo, la del *cogito*. Hemos dicho que en esa primera formulación la objeción lleva implícita su respuesta y así es en efecto. Si aclaramos que el *cogito* no quiere establecer *qué* somos sino simplemente que *somos* su evidencia cobra toda su natural pulcritud y se nos muestra como absolutamente necesaria, como implicando la existencia real del que piensa sepamos o no si existe Dios y sepamos o no si puede ser engañador.

Una vez ante el *cogito*, según vimos ya en III.4., una vez rescatado el *cogito* rescatamos con él toda otra evidencia, recuperamos nuestra regla de verdad pues, según afirma Descartes en otra parte de la misma tercera meditación, la privilegiada evidencia del *cogito* <<no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente fuese falsa>> (881).

Puesto que la evidencia es prueba de la evidencia, puesto que, como ya dijimos con Spinoza (882), <<la verdad se manifiesta a sí misma>>, no hay aquí ningún círculo vicioso. Stegmüller tendría razón (la tiene en el ámbito del cuarto grado del conocimiento) si se tratase solamente de argumentos a favor de la evidencia, mas de lo que se trata es de la evidencia de la evidencia. Lo decisivo no es, como cree Vidal Peña, un argumento trascendental, sino más bien un hecho, un acontecimiento trascendental, una revelación de la verdad natural que, como dice Jaspers, nos transforma en videntes (no en ciegos) y provoca en nosotros una infalible autoconvicción (883).

Popper cree que una certeza tan perfecta es sobrehumana, y tiene razón, es un don como dice Jaspers, y un don que no nos lleva a la soberbia sino a la humildad, y que no se opone al racionalismo tolerante y solidario que este gran defensor de la sociedad abierta propone sino que, al contrario, lo perfecciona, lo arraiga más. Quien sin merecerlo recibe algo tan valioso a lo primero que aspira es a compartirlo, y a compartirlo justamente en el ámbito del don y de la libertad... Empero todo lo humano, reconozcámoslo una vez más, puede corromperse y de positivo tomarse negativo... Hay que permanecer siempre en la cercanía de la fuente para que esto no nos suceda.

Popkin insistirá todavía en que, <<podamos considerarla psicológicamente o no>> (884), la hiperduda de si lo que es cierto para nosotros lo es también para el genio maligno, para los ángeles o para Dios mismo, subsiste aún en el sistema cartesiano. Popkin no acaba de entender cuanto acabamos de decir. Los fantasmas de la noche nada pueden contra la vivísima luz del sol y, como escribe Descartes en sus "Respuestas del autor a las segundas objeciones", <<¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta, si no creemos en ella, y ni tan siquiera la sospechamos?>> (885), si no es más que un embrollo lógico, formal, un enredo sintáctico de quienes han olvidado los significados.

La confianza radical que Popkin regatea en mera "fe" (en apuesta resignada en este caso, en pasiva inercia peor aún), cuando se da de veras nos permite avanzar en ese camino por el que, como dice Kung, todo va cobrando sentido y, en sus momentos más altos, según hemos visto ya, nos adherimos al Dios-Bien, que penetra todos nuestros poros vitales aunque sea por fugaces momentos. En un estado así, advierte sabio Martínez de Marañón, <<ya no tiene sentido la cuestión de si lo que "sobrecoge" es o no el bien en verdad>> (886). Estamos ya muy lejos de los dominios de la duda.

La clave de todo, insistimos, está en el ámbito en el que se mueva nuestra lectura. Para entender a Descartes hay que aproximarse a él desde el pensamiento. Quienes se limitan a lo que les puedan decir esas "extrañas improntas" que son los textos escritos abandonados a su propio mutismo, ya lo dijimos, muy fácilmente se confunden. En este caso cabe hablar de cierta "inercia retórica" que lleva a los lectores descuidados a "dudar" hasta de lo indudable. Lo usual es que, en las primeras lecturas de las *Meditaciones* (y no nos es ajena esta experiencia), uno conceda que el genio maligno lo disuelve todo y luego se sorprenda al encontrarse en seguida con algunas verdades que al parecer no han sido disueltas, como el principio de causalidad del que parten las dos primeras demostraciones de la existencia de Dios, para dar el principal ejemplo.

<<Al decir yo --aclara Descartes en sus recién citadas segundas respuestas--, que *no podemos saber nada de cierto, si antes no sabemos que existe Dios*, dije expresamente que sólo me refería a la ciencia de aquellas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos inferido. Pues el conocimiento de los primeros principios o axiomas no suele ser llamado ciencia por los dialécticos>> (887).

Aunque, insistimos, el malentendido sea comprensible, incluso desde el plano puramente sintáctico se pueden aclarar las cosas. Descartes nunca dijo expresamente que los axiomas o conocimientos de primer grado quedaran afectados por la duda, y por ello puede legítimamente recurrir al principio de causalidad para demostrar que Dios existe. Menos ha podido decir nunca que respecto del *cogito* mismo quepa la menor duda. La posibilidad de un genio maligno afecta a la opacada memoria, incluso de lo clara y distintamente concebido, pero nada puede frente a la claridad y la distinción presentes; afecta, para decirlo en los términos de las *Regulae*, a la deducción mas no a la intuición.

No debemos, sin embargo, subestimar en modo alguno la importancia de las demostraciones de la existencia de Dios pues, aparte de ser El el "objeto" fundamental de toda ciencia, la ciencia misma en cuanto cadena continua y contigua de conocimientos no puede darse en rigor si no sabemos que Dios existe y que no puede ser engañoso. Por muy cuidadosos que seamos, por ejemplo, al demostrar algún complicado teorema geométrico, cuando consideremos las últimas razones ya no podremos tener plenamente presentes a las primeras; recordaremos haber quedado persuadidos por ellas nada más. Lo mismo pasa si para ayudarnos a resolverlo queremos invocar lo demostrado ya por teoremas anteriores. Si la hipótesis del genio maligno persiste las cadenas se disuelven en pequeños y aislados grupos de eslabones, quedan reducidas, para ser más precisos, estrictamente a los eslabones plenamente presentes. Si Dios existe y es veraz, en cambio, le explica Descartes a Arnauld luego de remitirlo al pasaje de sus segundas respuestas que acabamos de citar, <<basta con que nos acordemos de haber concebido claramente una cosa, para estar seguros de que es cierta: y no bastaría con eso si no supiésemos que Dios existe y no puede engañarnos>> (888).

Pero, ¿no es acaso precisamente una cadena de razonamientos lo que nos persuade de que existe Dios? Burman formula, antes de ceder a las explicaciones de Descartes, un último reducto del famoso argumento, un último escrúpulo: el de la circularidad Dios-memoria. Sólo podemos confiar en nuestra memoria si sabemos que un Dios veraz y bondadoso nos la dio, mas ahora parece que para saber si Dios existe y es veraz y bondadoso necesitamos seguir una larga cadena y confiar para ello en nuestra memoria (889). No es así en realidad, la cadena no es tan larga que no quepa toda entera en la pura intuición. Basta concebir juntas con toda claridad nuestras ideas de Dios y de causa para saber que Dios existe y, aunque es muy limitada, caben algo más de dos ideas en nuestra atención (<<yo concibo y pienso simultáneamente que hablo y que como>>) (890). Basta incluso, según hemos visto en nuestro capítulo IV al exponer el argumento ontológico, con la sola consideración atenta de lo que es Dios.

No hay ningún círculo vicioso en las meditaciones cartesianas. La gran objeción es un sofisma, el más sutil de los sofismas si se quiere. <<Los sofismas más sutiles --escribe el joven Descartes en la décima de las *Regulae*-- sólo engañan a los sofistas y casi nunca a quien emplea la pura razón>> (891).

## **CONCLUSIONES**

## Conclusiones

Frente a la problemática fundamental de la existencia humana, nuestra aventura cartesiana y cristiana nos ha abierto una senda positiva, una senda de salvación y esperanza: ¡Yo soy, yo existo!, ¡existe Dios!, ¡creo en Dios!, tales son nuestras conclusiones fundamentales.

Mediante el reencuentro de su dimensión existencial y profunda, además, hemos reivindicado a Descartes y al cartesianismo radical. Al recuperarla en su calidad de acontecimiento, de intuición o conocimiento de quinto grado, nos hemos dado cuenta de que la filosofía cartesiana es bastante más que sus aplicaciones, que no se agota ni en la fisicamatemática ni en el Proyecto Moderno, que va más allá, que es religión del espíritu. Hemos *actualizado* el cartesianismo en nuestro tiempo y en nuestra circunstancia y nos hemos atrevido a reconocer y a asumir su perenne validez. <<Las protestas --concluimos con Octave Hamelin-- no han faltado y quizá hoy sean más vivas que nunca. Pero es preciso darse cuenta de que las unas no son, en el fondo, sino un malentendido y que las otras significan la plena abdicación del espíritu>> (892).

Nos hemos dado cuenta incluso de la razonabilidad de nuestra fe, y hemos avanzado de manera significativa en el entendimiento de algunos de sus misterios fundamentales. Hemos logrado entender para creer y así hemos podido creer para entender.

En la carta a Picot (893) Descartes afirma que quienes aprehenden su filosofía se vuelven más hábiles para entender las doctrinas de los demás, y así es en efecto. La empresa cartesiana nos contagia de claridad y distinción, y del hábito de la claridad y la distinción. La claridad de la empresa cartesiana nos empuja a la búsqueda de otras claridades. Al término de esta aventura cartesiana nace en nosotros el firme proyecto de aproximarnos al resto de los grandes filósofos, y a los poetas, y a los teólogos, y a las sabidurías de todo tipo, de leer y releer a los principales representantes de nuestra tradición y de las otras, que también pueden ser nuestras. En un sentido más amplio, de avanzar sin prisa por la tarea infinita de la verdad a la par que progresamos en la tarea infinita de la reconciliación.

## Conclusiones

Frente a la problematidad fundamental de la existencia humana, nuestra aventura cartesiana y cristiana nos ha abierto una senda positiva, una senda de salvación y esperanza: ¡Yo soy, yo existo!, ¡existe Dios!, ¡creo en Dios!, tales son nuestras conclusiones fundamentales.

Mediante el reencuentro de su dimensión existencial y profunda, además, hemos reivindicado a Descartes y al cartesianismo radical. Al recuperarla en su calidad de acontecimiento, de intuición o conocimiento de quinto grado, nos hemos dado cuenta de que la filosofía cartesiana es bastante más que sus aplicaciones, que no se agota ni en la fisicamatemática ni en el Proyecto Moderno, que va más allá, que es religión del espíritu. Hemos *actualizado* el cartesianismo en nuestro tiempo y en nuestra circunstancia y nos hemos atrevido a reconocer y a asumir su perenne validez. <<Las protestas --concluimos con Octave Hamelin-- no han faltado y quizá hoy sean más vivas que nunca. Pero es preciso darse cuenta de que las unas no son, en el fondo, sino un malentendido y que las otras significan la plena abdicación del espíritu>> (892).

Nos hemos dado cuenta incluso de la razonabilidad de nuestra fe, y hemos avanzado de manera significativa en el entendimiento de algunos de sus misterios fundamentales. Hemos logrado entender para creer y así hemos podido creer para entender.

En la carta a Picot (893) Descartes afirma que quienes aprehenden su filosofía se vuelven más hábiles para entender las doctrinas de los demás, y así es en efecto. La empresa cartesiana nos contagia de claridad y distinción, y del hábito de la claridad y la distinción. La claridad de la empresa cartesiana nos empuja a la búsqueda de otras claridades. Al término de esta aventura cartesiana nace en nosotros el firme proyecto de aproximarnos al resto de los grandes filósofos, y a los poetas, y a los teólogos, y a las sabidurías de todo tipo, de leer y releer a los principales representantes de nuestra tradición y de las otras, que también pueden ser nuestras. En un sentido más amplio, de avanzar sin prisa por la tarea infinita de la verdad a la par que progresamos en la tarea infinita de la reconciliación.

## **NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS**

## **NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS**



***Pero cuando mi atención se afloja, oscurecido mi espíritu y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente (894).***

1.- Al parecer este uso del término *religión* no sería, desde el punto de vista etimológico, el más correcto; Cicerón pensaba (*De natura deorum*, II, 28, 72) que el término venía de *relegere*, y que se refería a <<quienes diligentemente revisaban y releían, por así decirlo, todo lo que pertenece al culto de los dioses>> (versión de Julio Pimentel, UNAM, Méx., 1988, p. 79). No muy diversa es la interpretación de Corominas (*Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, tercera edición, Gredos, Madrid, 1973, cfr. los artículos "Religión" y "Escrúpulo"), para él el término viene de *religio* que quiere decir *escrúpulo*, con lo que se establece un paralelo entre el sentimiento religioso y la molestia que siente el caminante al que se le ha metido una pedruzuela (*scrupulus*) en el zapato. Este posible origen no deja de ser revelador, con todo, no expresaría sino una denominación extrínseca producto de la suspicacia del "vulgo" de la Intelectualidad. El uso que damos aquí al término, por el contrario, pretende expresar su más íntima esencia, y, si bien no es seguro que históricamente arraigue en la lengua, como el otro, sí se sustenta en una venerable tradición que se remonta hasta Lactancio y San Agustín (cfr. *Retractaciones* I, 13) quienes hacen derivar la palabra del latín *religare*, que quiere decir religar, vincular, volver a unir (cfr. el artículo "Religión" en Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974).

2.- "Razón, fe y existencia" es el título de una exposición sintética que de este mismo asunto hicimos en el Tercer Diálogo Filosófico de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, en noviembre de 1991, y que aparecerá en el ya muy retrasado número 9 de la revista *Auriga*.

3.-Cfr., por ejemplo, la "Tesis sobre la racionalidad moderna" de Hans Küng (*¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 172-186). Repueba aquí Küng el reduccionismo racionalista, pero reconoce al mismo tiempo que los grandes ilustradores de la humanidad, entre los que cuenta precisamente a Descartes, <<nunca hubieran sucumbido a la tentación de negar por completo una dimensión distinta de la de la propia razón científico-matemática. En este sentido cuando menos no ha habido razón para llamar a esos grandes racionales "racionalistas", representantes de un "ismo" que mira toda la realidad por un agujero>> (cfr. op. cit. p. 184).

4.- Cfr. infra n. 72, y para mayor ahondamiento VII.2.A.

5.-Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988; la anotación que aquí citamos lleva el número de orden 407, y aparece en la página 52. Para el texto de Moore los editores remiten a *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972. En un breve artículo realizado durante los albores de esta investigación, y que más tarde hemos podido publicar ("De la certidumbre en las filosofías", *Auriga* 4, enero-abril de 1991, pp. 15-19), nos hemos ocupado ya de este mismo asunto, pero de una manera balbuciente y bastante poco precisa en lo que se refiere a la interpretación de la incertidumbre y su significación existencial. No hemos sido ahí, sobre todo en nuestras conclusiones, lo suficientemente justos con Wittgenstein: su perplejidad ante las certezas del hombre práctico dista mucho, corregimos ahora, de la conformidad. Tampoco a Dionisos le hemos hecho suficiente justicia. En aquel trabajo negábamos categóricos la sospecha nietzscheana de que la razón, de que la búsqueda socrática de la verdad fuese una irónica y decadente ocultación de nuestra trágica verdad (cfr. el primer párrafo del "Ensayo de autocrítica" en Nietzsche, *El origen de la tragedia*, Espasa-Calpe, Méx., 1988, pp.9-10; y asimismo la brillante interpretación que del asunto nos ofrece Alfredo Troncoso en su trabajo "Nietzsche y el intento de ir más allá de Sócrates", *Logos* 35, mayo-agosto de 1984, pp.83-85, especialmente las páginas 76 y 77), pero ninguna justificación dábamos para ello. Aquí esperamos subsanar dicha falta al mostrar que en Descartes, que para el caso vale como un Sócrates moderno, la razón no da la espalda, contra lo que desde Nietzsche se piensa, al encontrarse con Dionisos, y que tampoco es necesaria ni primordialmente expresión de decadencia, sino más bien todo lo contrario. Muy importante es, a este respecto, la diferenciación que en el apartado V.2. haremos de los dos prometeos y, por así decirlo, de la razón auténtica y de su fantasma: la razón inauténtica, la superficial, la meramente tranquilizadora.

6.- Kolakowski, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza, Madrid, 1983, p. 72. Pero, nos objeta Alfredo Troncoso precisamente desde un horizonte husserliano (y heideggeriano), certeza no es lo mismo que verdad. La "verdad" establecida y tranquilizadora,

la certeza tribal, en efecto, no es en absoluto lo mismo que la *aletheia*. Desde este punto de vista la certeza es lo contrario de la verdad, es un obstáculo. Cuando nosotros hablamos aquí de búsqueda de la certeza no nos referimos, recién lo hemos dicho en el texto, a las certezas prácticas; precisemos ahora que tampoco nos referimos a la certeza tribal. A lo que apuntamos es a eso de que carecemos en nuestra radical *incertidumbre*, llamémoslo certeza o verdad. Por su parte, la afirmación de Kolakowski respecto a *desterrar la contingencia* también participa de esta ambigüedad, también admite una lectura tribal que nosotros no suscribiríamos. Cfr., infra, la nota 407 y los apartados V.3.C. y VI.1.A.

7.- Descartes, *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Méx., 1989, p.30. Salvio Turró (*Descartes, del hermetismo a la*

*nueva ciencia*, Antropos, Barcelona, 1965, p.333) observa a este respecto que <<un cuadro es el resultado final de un largo proceso de elaboración, durante el cual las formas iniciales han sido relocaladas múltiples veces, de modo que lo que se nos ofrece a la vista oculta en sí numerosos elementos de la configuración primitiva que el pintor ha considerado innecesarios>>. De entre estos elementos, Turró echa de menos los del supuesto periodo renacentista de Descartes; cabe observar también que todo rastro de angustia existencial se encuentra, en este cuadro, bastante atenuado.

8.- Descartes, op. cit. p.31.

9.- Ibidem.

10.- Op. cit. p.33.

11.- Op. cit. p.38.

12.- Ibidem.

13.- Op. cit. p.30.

14.- A pesar de que después, probablemente porque ya se ha tranquilizado con respecto a este riesgo, permite que sus *Meditaciones metafísicas* (donde desarrolla la duda metódica con toda radicalidad) sean traducidas al francés; antes de ello Descartes es muy constante en este escrúpulo: en carta a Mersenne del 27 de febrero de 1637 y también en una a XXX de marzo de 1638, y luego en el "Prefacio al lector" de la edición latina de las *Meditaciones*, Descartes insiste en que la duda metódica no es para espíritus débiles, razón por la cual no la expone en francés sino sólo en latín, idioma de los hombres cultos, presumiblemente menos vulnerables. La versión española de las cartas mencionadas se encuentra en Descartes, *Obras escogidas*, Charcas, B.A., 1980 (en adelante utilizaremos las siglas OE para referirnos a esta edición); cfr., para una y otra carta, las páginas 359 y 363, respectivamente (AT, I, 347 y II, 34); el "Prefacio al lector" aparece en Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977 (MOR de aquí en adelante), cfr. p.9.

15.- Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., p.38.

16.- Cfr. supra n. 7.

17.- Jaspers, Karl, *Descartes y la filosofía*, La pléyade, B. A., 1973, p. 25. Cfr. también Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Méx., 1986, pp.34 y 87. Las críticas de Pascal, Kierkegaard y Barth, son desarrolladas por Hans Küng en *¿Existe Dios?*, Cristiandad,

Madrid, 1979, pp. 92, 105 y 106 para el primero, y 112 y ss para los últimos.

18.- Hoffman, Abraham, *Descartes*, Revista de Occidente, Madrid, 1932, pp.11-12.

19.- Op. cit. p.10.

20.- Cfr. Unamuno, op. cit., p.34, o infra n. 126.

21.- Descartes, op. cit., p.34. Substituímos el "mis" del original por un "sus" para adecuarnos a la tercera persona.

22.- La expresión es de Hoffman, cfr. ídem, op. cit., p.22.

23.- Cfr. op. cit. p. 24.

24.- Op. cit. p. 27.

25.- Explica Salvio Turró (cfr. ídem, op. cit., pp. 183 y ss) que, debido a la oposición de esta última, cuyos motivos no cree que se reduzcan sólo a lo jurídico, sino sobre todo a que el aristotelismo ortodoxo de La Sorbona estaría preocupado por la apertura de los jesuitas hacia el paradigma renacentista, del que habrían asumido, al menos, los saberes prácticos que

inculcaban a los ingenieros, técnicos y funcionarios que formaban, los títulos expedidos por los colegios jesuitas carecían de validez jurídica.

28.- Cfr. *Discurso*, ed. cit. p. 30.

27.- Op. cit. p. 34.

28.- Eugenio Garín (*Descartes*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 25) afirma que <<Descartes hace su verdadero ingreso en la historia al encontrar a Isaac Beeckman>>. Cfr. también la carta que Descartes dirige a Beeckman el 23 de abril de 1619, citada por Garín en la p. 33.

29.- Hoffman (op. cit. pp. 31 y ss.) nos ofrece una breve descripción de estos problemas y el tratamiento que les dieron Beeckman y Descartes. Alexandre Koyré, (*Estudios galileanos*, Siglo XXI, Méx., 1985, pp. 73-148), nos ofrece una minuciosa exposición del modo como, a través de errores y malos entendidos, Galileo por un lado, y Beeckman y Descartes por el otro, formulan la ley de la caída de los cuerpos.

30.- Cfr. Turró, op. cit. p. 208; y Garín, op. cit. pp. 30 y 31. En cuanto al diario científico al que nos referimos, se trata del cuaderno de notas que contenía, entre otras, las tituladas *Olympica* y *Experimenta*.

31.- Cfr. Hoffman, op. cit. pp. 33 y ss; y Turró, op. cit. 209 y ss.

32.- Hoffman, op. cit. p. 33.

33.- Cfr. la carta a Beeckman del 26 de marzo de 1619, citada por E. Garín, op. cit. p. 31: <<en el oscuro caos de esta ciencia (la ciencia de la cantidad) he visto no sé qué luz con cuyo auxilio creo que se pueden disipar las más densas tinieblas>>.

34.- Cfr. *Preámbulos*, en OE, pp. 17 y 18. Hoffman (op. cit. pp. 37 y ss.) ofrece una breve descripción de esta etapa del desarrollo espiritual de Descartes. Para Salvio Turró (op. cit., especialmente los tres primeros capítulos de la segunda parte), la relación de Descartes con esta tradición no es meramente marginal, al contrario, Descartes habría estado completamente inmerso en este "paradigma renacentista" del que paulatinamente se iría desprendiendo superando su atmósfera mágica y animista pero conservando y aun realizando sus ideales de eficacia técnica del conocimiento. Su trabajo tiene la virtud de iluminar la etapa juvenil del pensamiento cartesiano en base a sus elementos renacentistas, pero luego su interpretación del Descartes maduro está demasiado coloreada por esta hipótesis historiográfica y creemos que no concede atención suficiente a los propios textos de Descartes. Cuando, por ejemplo (cfr. la p. 359) los *Principios de la filosofía* no confirman su interpretación de la naturaleza hipotético-deductiva de la física cartesiana, se conforma con descalificarlos alegando que se trata de un libro de texto, esto es, los interpreta desde fuera y no desde dentro.

35.- *Discurso del método*, ed. cit., p. 34. Este desengaño no implica, desde luego, la inmediata superación de aquella peculiar atmósfera, su manifestación es innegable en los sueños de noviembre de 1619.

36.- Cfr. Hoffman, op. cit., pp. 41 y ss.

37.- Cfr. la segunda parte del *Discurso del método*, pp. 35 y ss. de la edición citada.

38.- Véase el final de nuestro apartado I.1. El propio Jaspers, en la misma obra a la que nos hemos referido anteriormente, reconoce: <<Lo que está separado en lo absoluto de su comprensión racional y en la autoridad de la fe conocida por él parece llegar a la unión en aquellos días de noviembre de 1619, cuando Descartes, en una época de entusiasmo en relación con un nuevo descubrimiento (la unidad de todo el saber como la *mathesis universalis*) tuvo sueños de los que presintió que sólo podían venir "de arriba". Ellos exigieron que él solo, en la tarea de su vida, fundamentara la unidad de las ciencias>> (op. cit. p. 135).

39.- Cfr. *Las Olímpicas*, en OE pp. 23 y ss. Ofrecen aquí mismo los editores el resumen que Baillet hizo de los sueños de Descartes, a él nos atenemos en lo que sigue.

40.- Podríamos intentar una explicación de semejante idea recurriendo, por ejemplo, a la atmósfera mágica a que aludimos atrás y de la que Descartes se había dejado emparar, pero cuando más adelante (Op. cit. p. 29) leemos que, además del genio maligno objeto de sus temores, Descartes habla de otro "genio" que exitaba en él el entusiasmo y le había predicho los sueños <<antes de meterse a la cama>> (subrayamos nosotros), renunciamos a todo intento de explicación, y nos conformamos, como hacemos más adelante, con destacar a este genio maligno como el paralelo existencial de la posterior hipótesis epistemológica de las *Meditaciones*.

41.- No podríamos detenernos aquí a exponer lo que cada una nos sugiere, pero en la minuciosa descripción que acabamos de hacer hemos intentado presentar cada uno de estos sueños en toda su sugestividad.

42.- OE p. 28.

43.- Descartes comienza la interpretación de sus propios sueños estando aún dormido y la continúa al despertar. Con respecto a la confiabilidad de esta interpretación, Alfonso Reyes comenta: <<Desde Artemidoro hasta Freud y sus discípulos, todos los descifradores de sueños están de acuerdo en que hay que ponerse en la situación única del que sueña, lo que indica que nadie puede ser mejor juez que el propio sujeto, una vez que posea sobre sí mismo todos los elementos del caso, una vez que se dé clara cuenta de lo que está pasando por él>> (Cfr. el artículo "Breve apunte sobre los sueños de Descartes" en AAVV, *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método*, al cuidado de Luis Juan Guerrero, Universidad de Buenos Aires, B.A., 1937, Vol. III, pp. 11-14). Eugenio Garín (op. cit. p.47) nos permite apoyar esto con la autoridad del mismísimo Freud al transcribirnos parte de una carta que el padre del psicoanálisis dirigió a Maxime Leroy a este respecto: <<Los sueños de nuestro filósofo son del tipo que suele llamarse "sueños de lo alto (*Träume von Oben*)", o sea formaciones de ideas que habían podido ser creadas también en el estado de vigilia... y que sólo en ciertas partes han tomado su sustancia de estados de ánimo profundos. Por ello, estos sueños presentan por lo general un contenido de forma abstracta, poética, simbólica. El análisis de estos sueños nos conduce comúnmente a esta conclusión: nosotros no podemos comprender el sueño, pero el que sueña... sabe traducirlo inmediatamente y sin dificultad, dado que el contenido del sueño es muy cercano a su pensamiento en estado consciente>>.

44.- Hoffman, op. cit., p. 44.

45.- Así lo interpretan respectivamente Espinas (cfr. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris, 1924, p.26), Zaspers (cfr. idem, op. cit. p. 135) y Cassirer (*El problema del conocimiento*, T.I, F.C.E., Méx., 1953, p. 452), por ejemplo.

46.- Véanse las páginas 39 y ss de la edición citada; también aquí se habla de un método emparentado con el álgebra y la geometría y se esboza el proyecto de una matemática universal, pero el centro de todo es el método de la evidencia, el análisis, el orden y los recuentos, que no sólo sirve para enfrentar los problemas de la ciencia de la cantidad, aunque ésta sea su más obvia aplicación. Cfr., además, Xirau, Joaquín, *Descartes / Leibniz / Rousseau*, UNAM, Méx., 1973, p. 43: <<Pero lo esencial del nuevo método es, en realidad, independiente de toda consideración de cantidad. Aun prescindiendo de ella, es posible la realización de la idea fundamental del método cartesiano, es decir, la realización de un proceso de regresión analítica y exhaustiva que no se detenga hasta llegar a las intuiciones más simples y al desarrollo deductivo de las consecuencias contenidas en ellas, mediante un proceso de construcción intelectual sintética. A la idea de una matemática universal se va sustituyendo la idea de una ciencia universal>>.

47.- Hamelin (*El sistema de Descartes*, Losada, B.A., 1949) dedica buena parte de este libro a mostrar que la metafísica no sólo está primero en la filosofía de Descartes según el orden sistemático sino también según el orden cronológico; en tal caso es obligado preguntarnos cómo se relacionan metafísica y método, pues pareciera que no puede haber una cosa si no se funda en la otra; ¿cómo podríamos desarrollar la metafísica sin el método?, y ¿cómo tendríamos un método sin un fundamento metafísico que lo hiciera absolutamente confiable?; la respuesta de Hamelin es que en Descartes la primera verdad de la metafísica, que se comprueba a sí misma sin necesidad de método, es al mismo tiempo la primera regla, el fundamento del método: la evidencia. Cfr. especialmente la p. 114, citada por nosotros en lo esencial en la nota 137.

48.- Cfr. el final de la segunda parte del *Discurso del método*, p. 42 de la edición citada.

49.- Op. cit., p.47

50.- Garín, op. cit., p. 79

51.- Cfr. op. cit. p. 79 y ss.; y Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, F.C.E., Méx., 1985, pp. 262 y ss. También Küng, op. cit., p. 28.

52.- Cfr. la p. 48 de la edición citada.

53.- Popkin nos ofrece en su obra recién citada una útil exposición del ambiente escéptico de la época destacando, a diferencia de la mayoría de los comentaristas de Descartes, la gran

Importancia que juega el escepticismo en la formación de la filosofía cartesiana. <<Poca atención —nos dice— se ha prestado a la cruzada intelectual de Descartes, en función de la crisis escéptica de su tiempo>> (p. 259). No obstante, agrega: <<las secciones autobiográficas del *Discours* y sus cartas indican que alrededor de 1628-1629 le sorprendió la gran fuerza del ataque escéptico, y la necesidad de una respuesta nueva más enérgica>> (p. 262).

54.- Hoffman, op. cit., p. 78.

55.- Oscar de la Borbolla decía que, para leer a autores como Nietzsche, más que de un riguroso método de análisis textual, nuestra interpretación debía partir de una *empatía* con el autor y sus problemas. Nosotros no creemos que ésta pueda permitirnos prescindir de aquél, pero coincidimos con el autor ucrónico al reconocer que sin ella, sin la empatía, el estudio analítico difícilmente puede ganar profundidad; y creemos, asimismo, que tal recurso debe extenderse aun a los autores cuya emotividad no es tan evidente; sería difícil, por ejemplo, transitar por el arduo lenguaje de Husserl sin una motivación empática. Algo similar, sólo que más profundo, es lo que sucede en este caso: no podemos comprender el profundo significado de la duda metódica si no experimentamos antes la situación epistemológica y existencial que la exige. Recientemente se ha publicado un ensayo en el que de la Borbolla expone brevemente sus ideas a este respecto, cfr. su "Introducción al pensamiento de Nietzsche" en AAVV, *Ensayos Filosóficos*, ENEP Acatlán UNAM, México, 1991, pp. 129-171.

56.- Cfr. MOR pp. 341 y ss.

57.- Op. cit., pp. 208-209; cfr. también la p. 227.

58.- Cfr. el artículo primero de la primera parte de sus *Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1969 (en adelante DL).

59.- Leibniz las escribió en 1692, y no fueron publicadas sino hasta 1844; cfr. op. cit. p. 8.

60.- Cfr. MOR p. 278.

61.- Descartes, *Dos opúsculos*, UNAM, Méx., 1984, p.65. En adelante nos referiremos a esta edición como DOP. Contiene la *Investigación de la verdad* y las *Reglas para la dirección del espíritu*.

62.- *Ibidem*. Nótese que Descartes habla aquí de *fantasía* y no de *espíritu*, probablemente porque la comparación con un lienzo blanco o un "tablero liso" se ajusta a ésta, pero no a aqué. De cualquier forma, los prejuicios y la duda metódica se refieren indudablemente al espíritu.

63.- *Principios* I,1; i. e., artículo primero de la primera parte de los *Principios de la Filosofía*, en DL. En adelante los citaremos en forma abreviada, siempre refiriéndonos a esta edición.

64.- Cfr. MOR, p. 175. Descartes mismo advierte esto (cfr. DOP p. 68) al poner las siguientes palabras en boca de Eudoxio: <<Confieso que para quienes no conozcan el vado habría peligro de aventurarse en ellas [las dudas] sin guía, y que varios allí se perdieron; mas no habéis de temer pasar después de mí>>.

65.- Hamelin, Octave, op. cit., p. 118. Cfr. también Popkin, op. cit., pp. 259 y ss., en especial la p. 283.

66.- Xirau, Joaquín, op. cit. p. 52.

67.- En el primer sueño de aquella noche de Noviembre de 1619, que es la prueba más significativa de que Descartes vivió estas crisis escépticas, sus dudas no se referían de ninguna manera a las verdades de la fe cristiana; nótese que cuando aquel viento lo empujaba y temía caer a cada paso, pensó en ir a la capilla a orar, y orar fue lo que hizo al despertar del sueño y temer la influencia del genio maligno. Cfr., infra, VI.1.E.

68.- Jaspers, op. cit., pp. 42-43. Y también, infra, la parte final de V.3.C.

69.- Turro, op. cit., p. 399; cfr. infra, nuestro subapartado VII.2.A.

70.- Küng, op. cit., p. 576.

71.- Si se pretende ganar la máxima cercanía empática al pensamiento cartesiano, más que exponer-recordar la duda metódica hay que re-hacerla, hay que re-experimentarla; el uso de la primera persona del singular es aquí, pues, bastante más que un mero recurso estilístico.

72.- Cfr. la "Carta-prefacio" de los *Principios de la filosofía* (también conocida como la "carta a Picot") en DL pp. 11-27. De entre los grados de la sabiduría humana, prescindiendo del primero que consiste en <<notiones que son tan claras por sí mismas que se pueden adquirir sin meditación>> (p. 14) y del quinto al que sólo se accede a través de las meditaciones

cartesianas, todos se fundan en los sentidos, ya sea directamente (segundo grado) o indirectamente (grados tercero y cuarto: conversación y lectura). Cfr. infra n. 209.

73.- Cfr. MOR ("Meditación sexta"), p. 65.

74.- Cfr. op. cit. ("Meditación primera"), p. 18

75.- Ibidem.

76.- Op. cit., p.19

77.- Ibidem.

78.- Ibidem.

79.- Op. cit., pp. 19-20. El subrayado es nuestro. Cfr. nuestro apartado VII.2.B.

80.- Al "actualizar" estas dudas, implícitamente estamos sosteniendo que son perfectamente subsumibles en la duda metódica y, al mismo tiempo, que lo que nos libera de ésta nos libera también de aquéllas.

81.- Op. cit., p. 21.

82.- Cfr. op. cit. p.23 ("Meditación segunda").

83.- Vidal Peña (Cfr. su "Introducción" a las *Meditaciones* en MOR, especialmente pp. XXVIII y XXX) explica, retomando a Gustavo Bueno, que la conciencia del genio maligno, con su legalidad propia, envolvería la nuestra de la misma manera que la del cazador envuelve a la del mono que atrapa poniéndole algún fruto en el interior de una calabaza hueca: el mono ve la fruta y, según sus reglas, introduce la mano por el orificio y la toma, pero su mano empujada ya no puede salir por donde entró. El cazador domina al mono porque conoce y rebasa los límites de su conciencia, la "envuelve". Aunque el caso del genio maligno sería más radical, no cabe duda de que el ejemplo es muy ilustrativo.

84.- Op. cit., p. 32 ("Meditación tercera").

85.- Op. cit., p. 24.

86.- Esta, que es la fórmula tradicional, no aparece en el texto estricto de las *Meditaciones*, pero sí en las *Objeciones y respuestas* (Cfr. por ejemplo MOR, p. 115. <<pienso, luego soy o existo>>, o p. 316 <<yo pienso, luego soy>>); y en los demás textos en que Descartes se ocupa del asunto. En *Principios*, I, 7 (cfr. ed. cit., p. 31 <<yo pienso, luego soy>>), en la *Investigación de la verdad por la luz natural* (ed. cit. p.83 <<dudo, luego existo>>, <<pienso, luego existo>>) y en el *Discurso* ("Cuarta parte", ed. cit., p. 49 <<yo pienso, luego soy>>; <<je pense, donc je suis>>), dice el original en *Le livre du poche*, Librairie Générale Française, 1973, p. 128).

87.- Podemos sin duda experimentarla como profundamente incierta, pero aun así no cabe duda de que, mientras pensamos, existimos.

88.- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1985, parágrafo 16 (p. 37). En el parágrafo 191 de este mismo texto, Nietzsche afirma que la razón es un mero instrumento y Descartes un superficial. Sin embargo, cuando en seguida de las críticas al *cogito* que acabamos de citar alega que lo que Descartes identifica como pensamiento podría ser más bien "querer" o "sentir", no podemos menos que concluir que es él quien aquí peca de superficial al atacar a Descartes sin siquiera detenerse a considerar el significado que éste da a sus conceptos. Cfr. también Nietzsche, *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1980, parágrafo 479; aquí también trata del *cogito* como si éste fuera un argumento y pone en tela de juicio sus presupuestos, afirma que la idea de substancia es un "hábito gramatical"; a todo ello respondemos implícita y aun explícitamente en lo que sigue.

89.- Cfr. MOR, p. 315.

90.- Cfr. DOP, pp. 81 y ss.

91.- Op. cit., p. 83.

92.- *Principios*, I,10 (cfr. ed. cit., p. 33).

93.- Sobre *Principios* I,7 (en DL, p. 129).

94.- Cfr. MOR p. 323 "Respuestas del autor a las sextas objeciones".

95.- Cfr. op. cit., p. 103. La mayoría de los comentaristas atribuyen estas "Segundas objeciones" a Mersenne, aunque él sólo diga ser el recopilador de las mismas. Nosotros las referimos a él más por comodidad que por una toma de postura a este respecto.

96.- Op. cit., p. 115.

97.- Cfr. la "Conversación con Burman", en Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 128. En adelante nos referiremos a esta edición como MOT.

98.- Cfr. a este respecto las interpretaciones de Joaquín Xirau (op. cit., p. 63) quien, luego de observar que esta objeción estaba suficientemente prevista y contestada por Descartes, concluye que alega aquí petición de principio <<supone ignorancia de la doctrina cartesiana. Incluso suponiendo que sea un razonamiento —como es muy posible que en último término sea—, no es un razonamiento abstracto que deduzca de una premisa general la conclusión que encierra. El punto de partida es un hecho concreto el hecho de mi duda, de mi pensamiento. Mientras dudo, no puedo dudar de que dudo. Por tanto, yo que dudo, yo que pienso, indudablemente soy>>. De Octave Hamelin (op. cit., p. 143): <<¿Se repetirá que para que el *cogito* fuera un razonamiento, la premisa: "lo que piensa existe", debería ser anterior a la conclusión, más cierta que ella y fuente además de su certeza? Pero es que toda la operación es una intuición y una experiencia. La premisa mayor no es un universal que trascienda al yo, pues lo que piensa es mi yo pensante. El silogismo se funda y se justifica en el *cogito* así entendido, sin más dificultad que el juicio; y así se explica que Descartes lo presente siempre como una marcha, como una progresión, porque en realidad es eso>>. Y de Martínez de Marañón (cfr. Martínez de Marañón, José Manzana, "La fundamentación cartesiana de la verdad de Dios" en AAVV, *Psicología religiosa y pensamiento existencial*, al cuidado de Alfonso López Quintás, Vol. II, pp. 421-458, Guadarrama, Madrid, 1963, cita en p. 434), quien afirma que <<la intuición cartesiana no excluye el raciocinio; más bien debe toda intuición explicitarse en un raciocinio; así como todo raciocinio, a la manera del discurso matemático, debe ser concebido como un "movimiento continuo y no interrumpido del espíritu" hacia una intuición final, que daría sentido y contenido real a todo el proceso. De ahí que Descartes formule a menudo deductivamente la intuición originaria del *cogito* y nos hable de una "conclusión". Pero de ningún modo debe pensarse que lo originario aquí sea un proceso silogístico>>.

99.- Cfr. Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, S. XXI, Méx., 1985, p. 368: <<Freud ignora y rechaza toda problemática sobre el sujeto originario. Hemos insistido varias veces sobre esa especie de huida ante la cuestión del *Pienso, existe*. El *Cogito* no figura, ni puede figurar, en una teoría tópica y económica de "sistemas" o "instituciones", ya que no puede objetivarse en una localidad psíquica o en un papel (rol); designa algo completamente diferente de lo que podría nombrarse en una teoría de las pulsiones y sus destinos, y por eso escapa por sí mismo a la conceptualización analítica. ¿Lo buscaremos en la conciencia? la conciencia se anuncia como representante del mundo exterior, como función superficial, como mera sigla en la fórmula desarrollada Cc.-Prec. ¿Buscamos al yo? lo que aparece es el ello. ¿Apelamos del ello a la instancia dominadora? lo que se presenta es el superyó. ¿Perseguimos al yo en su función afirmativa, defensiva y expansiva? Lo que se descubre es el narcisismo, suprema pantalla sobre el sí y el sí-mismo. El círculo se cierra y el Ego del *Cogito-sum* se nos escapa siempre>>.

100.- Cfr. Küng, op. cit., pp. 365 y ss.

101.- Cfr. Gerber, Daniel, "La represión y el inconsciente", en Braunstein, al cuidado de, *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, S. XXI, Méx., 1987, pp. 81-169.

102.- Ricoeur, op. cit., p. 9.

103.- Gerber, op. cit., p. 90.

104.- *Ibidem*.

105.- Cfr. Ricoeur, op. cit., pp. 328 y ss. y 387 y ss. Dicho paralelismo entre Freud y la fenomenología, sugerido por Ricoeur, podría llevarnos a pensar que el "sujeto del inconsciente" al que acabamos de aludir (con Daniel Gerber) no es otro que el *cogito* "punto de llegada" a que se apunta aquí desde la fenomenología, y que su inaccesibilidad plena sería paralela a la inaccesibilidad del conocimiento adecuado, pleno, del Ego del *Cogito-sum*. A nosotros nos parece más bien que ese "verdadero sujeto demarcado por el psicoanálisis", al prescindir de lo personal evidenciado en el *cogito* cartesiano y concebir al hombre como conjunto de pulsiones, alude más bien a lo que no es sujeto, al punto de partida de nuestras pasiones que, en buena metafísica, dado que sus acciones son pasiones respecto de nosotros, no puede formar parte de nuestra íntima esencia; no puede, no obstante su evidente cercanía, considerarse como parte de nosotros mismos, menos aún como nuestra parte principal. La funcionalidad terapéutica y el gran caudal de experiencias acumulado por el psicoanálisis no pueden menos que inspirar respeto; con todo, en lo que a la recta interpretación de esta funcionalidad y estas experiencias



se refiere, nos parece que una confrontación entre el psicoanálisis y la teoría de las pasiones de Descartes no sería del todo inútil y si, desde luego, sumamente interesante y clarificadora.

106.- Damos a este término el sentido que tiene en la obra de Husserl, de donde lo hemos tomado. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), [versión española de José Gaos, F.C.E., Méx., 1988, tercera edición; cfr. I, parágrafo 137, p. 328] habla de "ver apodíctico" en el sentido de "ver con evidencia una esencia o una relación esencial"; y en estos mismos términos se aproxima a Descartes: en *Las conferencias de París* (1929) [versión española de A. Zirión, UNAM, Méx., 1988, p. 7] caracteriza las evidencias buscadas por el padre de la filosofía moderna como "inmediatas y apodícticas" y como "primeras en sí"; en las *Meditaciones cartesianas* [versión española de J. Gaos, F.C.E., Méx., 1988, segunda edición, pp. 56 y 57] habla de "evidencia apodíctica" como de "una absoluta indubitabilidad" (la que se debe exigir en los principios) que consiste en la <<auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo "ella misma", con plena certeza de este ser que por ende excluye toda duda>>, pues implica <<la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser>>; se trata, afirma Husserl explícitamente, del <<principio cartesiano de la absoluta indubitabilidad>>. En *Experiencia y juicio* [obra editada por su discípulo Landgrebe entre 1928 y 1938; la versión española que utilizamos es de Jas Reuter, UNAM, Méx., 1980; cfr. p. 338], al hablar de "Certeza apodíctica, absoluta" se la caracteriza de la siguiente manera: <<ésta implica que el no-ser está excluido o, de manera correlativa, que es absolutamente cierto. No existen aquí posibilidades contrarias abiertas, no existen campos libres [spielräume] y así al concepto de la certeza absoluta corresponde el de la necesidad>>.

107.- <<¿Hasta dónde puede el yo trascendental —se pregunta Husserl— engañarse acerca de sí mismo, y hasta dónde alcanzan los contenidos absolutamente indudables, a pesar de esta posibilidad que existe de engañarse?>> Cfr. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., Méx., 1988, p. 65.

108.- Cfr. Ricoeur, op. cit., p. 372.

109.- Op. cit., p. 373.

110.- Op. cit., p. 375.

111.- Cfr. MOR, p. 401.

112.- Cfr. Husserl, op. cit., p. 65.

113.- Cfr. la primera de las reglas de la moral provisional, en la tercera parte del *Discurso del método*, ed. cit., pp. 43 y 44.

114.- Cfr. Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, S. XXI, Méx., 1986.

115.- Cfr., por ejemplo, la carta a Chanut del 6 de junio de 1647: <<no sé, sin embargo, que estemos obligados a creer que el hombre sea el fin de la creación>>, <<no veo que el misterio de la Encarnación y todos los demás beneficios que Dios ha dado al hombre impidan que pueda haber hecho una infinidad de otros muy grandes a una infinidad de otras criaturas. Y aunque de esto yo no infiero que haya criaturas inteligentes en las estrellas o en otra parte, tampoco veo que haya razón alguna por la cual se pueda probar que no las hay>>. OE, pp. 466 y 467 (AT, V, 53-55).

116.- Cfr. Ricoeur, op. cit., p. 7.

117.- Ibidem.

118.- Cfr. *Principios*, I, 74: <<el uso del lenguaje hace que asociemos todos nuestros conceptos a las palabras con las que los expresamos, y siempre los confiamos a la memoria junto con esas palabras. Y como después nos acordamos más fácilmente de las palabras que de las cosas, casi nunca tenemos un concepto tan distinto de alguna cosa, que lo separemos de cualquier concepto verbal, y los pensamientos de casi todos los hombres versan más sobre las palabras que sobre las cosas...>>.

119.- Cfr. Saussure, *Curso de lingüística general*, primera parte, capítulo primero, parágrafo primero: "Signo, significado, significante".

120.- Cfr. Jaspers, op. cit., p. 18.

121.- Cfr. Martínez de Marañón, op. cit., p. 433. También él insiste en la inobjetividad del *cogito* (de él hemos tomado el término) <<alcanzamos aquí —dice— una auténtica verdad como *unidad de ser y pensar*, de idealidad y realidad. Esta unidad no es unidad de relación, coincidencia o adecuación, sino unidad de identidad>> (p. 432) <<De aquí que esta identidad de

ser y pensar no es la identidad de una representación con su objeto, sino la identidad de un *acto* o de una *génesis* consigo misma. No se da aquí relación sujeto-objeto, sino una identidad de la subjetividad consigo misma; de modo que ya no puede hablarse de subjetividad aunque tampoco de objetividad. *Estamos fuera del ámbito de toda relación sujeto-objeto*>> (pp. 432-433).

122.- Los autores de las "Sextas Objeciones", además de lo dicho en el primero de sus "escrúpulos" (del que ya hemos tratado) agregan en el segundo: <<cuando decís *pienso, luego existo*, ¿no podría decirse que os engañáis, que no pensáis, sino que sois movido de algún modo, y que lo que atribuíis al pensamiento no es otra cosa que un movimiento corpóreo?>> (MOR, p. 315): Richard Popkin, por su parte, en un libro publicado por primera vez en 1979, alega: <<pero, ¿se podría encontrar una garantía del *cogito* y de las consecuencias desarrolladas a partir de él? Ambos podrían ser indudables, pero, ¿eran así porque yo lo pienso así, o porque lo son? en el primer caso, como después lo indicó Malebranche, nos encontramos de regreso al pironismo. En el segundo caso, estamos de vuelta en un dogmatismo indemostrable>>. (Cfr. Popkin, op. cit., p. 314). Naturalmente, como observa Descartes en su respuesta a esta objeción (MOR, p. 323), nadie que entienda lo que dice puede tomarse en serio semejante posibilidad de confundir el pensamiento con algún movimiento corpóreo; y por lo que respecta a Popkin, no hay aquí ningún dilema entre ser y pensamiento porque, como acabamos de ver, el *cogito* es una experiencia *inobjetiva*, además, es absurdo que exija que se "demuestre" la evidencia primera que, en todo caso, no es objeto de de-mostración sino de *mostración*.

123.- Cfr. Hamelin, op. cit., p. 120. Para éste, el *cogito* es un *hecho* ante el que la duda tiene que detenerse, <<no porque satisfaga un criterio preestablecido, sino porque él mismo, a título de hecho, resultará ser indubitable>>.

124.- Husserl, op. cit., p. 64.

125.- Cfr. Küng, op. cit., pp. 72 y ss., especialmente la pág. 74 donde dice: <<Certeza intelectual, por muy metódico que sea el esfuerzo para alcanzarla, no significa ni mucho menos seguridad existencial!>>

126.- Unamuno (op. cit.) afirma: <<pero el ego implícito en este entinema *ego cogito, ergo ego sum*, es un ego, un yo irreal, o sea ideal, y su *sum*, su existencia, algo irreal también. "Pienso luego soy" no puede querer decir sino "pienso, luego soy pensante"; ese ser del soy que se deriva de pienso no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, mas no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo>> (pp. 34-35). Y luego pregunta: <<¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad?>> (p. 35). ¿Y acaso entonces, preguntamos nosotros, podría ser ese el caso de Descartes? Unamuno muestra aquí que, si bien es un gran espíritu de fineza, es también un muy mal geometra. Cierto que las meditaciones cartesianas tienen un carácter eminentemente especulativo, y no son todo lo patéticamente emocionales que Unamuno quisiera, pero eso es otra cosa; sus objeciones al *cogito*, como las demás, se fundan en que no lo entiende bien. ¡No es un entinental!

127.- Cfr. a este respecto la *Carta a Voetius* de marzo de 1643, en OE, pp. 413 y ss. (AT, VIII, B, 60)(?), especialmente la página 414. Popkin, op. cit. p. 297, registra una crítica similar hecha por Pierre Daniel Huet en 1689: <<pienso, luego quizás existo>>.

128.- Cfr. Vico, *Sabiduría primitiva de los Italianos*, Instituto de Filosofía, B.A., 1939, apartado I.3. Me doy cuenta de que existo porque existo, lo cual no implica que yo exista porque me doy cuenta de que existo (mi "darme cuenta" no es mi causa) aunque mi modo de existir es tal que siempre que existo me doy cuenta de ello.

129.- Husserl, op. cit., p. 64.

130.- MOR, p. 24. <<En otros términos —comenta Hamelin (op. cit., p. 133)—, en el *cogito* no se trata de alcanzar, no digo ya la totalidad del ser, pero ni siquiera de nuestro ser; se trata sólo de alcanzar nuestro ser en la medida en que pensamos>>.

131.- Muy interesante es, a este respecto, el libro citado de Richard Popkin; para él la polémica en torno al criterio de verdad está en el centro mismo de la historia del escepticismo; lo que provocó Lutero al cuestionar la autoridad como regla de la fe, piensa Popkin, fue abrir la Caja de Pandora y desatar al dragón del escepticismo pues, una vez puesto en duda el mismísimo criterio de verdad, caemos fatalmente en los callejones sin salida expresados por

Sexto Empírico en un significativo pasaje de sus *Bosquejos pirrónicos* (II, 4), citado por Popkin en el capítulo primero de su libro (p. 25): <<Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio, debemos poseer un criterio aceptado por el cual podamos juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado primero debe decidirse la disputa acerca del criterio. Y cuando la discusión queda reducida así a una forma de razonamiento circular, el descubrimiento del criterio se vuelve imposible, ya que no les permitimos [a los filósofos dogmáticos] adoptar un criterio por suposición, mientras que si se ofrecen a juzgar el criterio por otro criterio, les obligamos a regresar *ad infinitum*>>. Popkin cree que esto es definitivo, insuperable, que la única vía es el fideísmo. Nosotros sabemos que no es así, pues en el *cogito* hemos encontrado una verdad que es prueba de sí misma y que, como veremos, nos ofrece también un infalible criterio de verdad. El propio Popkin reconoce esto en el capítulo titulado "Descartes, conquistador del escepticismo" (cfr. sobre todo la p. 277: <<lo que en realidad logra el *cogito* al producir la iluminación, es revelar también la largamente buscada norma o criterio de verdad, y con ello la capacidad de reconocer otras verdades>>), pero luego, en el capítulo siguiente, sostiene que Descartes es "Sceptique malgré lui" fundándose en las consabidas críticas que le atribuyen petición de principio y circularidad, y en un supuesto hiperpironismo que cree se desprende de la respuesta de Descartes a las "Segundas Objeciones". La primera crítica, la de que se ha cometido petición de principio, la hemos refutado ya al mostrar y demostrar la absoluta indubitabilidad del *cogito*, de las otras nos ocuparemos en el subapartado VII.2.B.

132.- MOR, p. 31. Cfr. también la página 32: <<engáñeme quien pueda, que lo que nunca podrá ser hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo>>. Estos textos equiparan el caso del *cogito* con el de toda otra percepción clara y distinta, pero un análisis más minucioso, como señala la crítica posterior (Jaspers) y sobre todo Martínez de Marañón; cfr., supra, n. 121), nos hace ver que en el *cogito*, además de la claridad y distinción común a todas las intuiciones simples, se da también la inobjetividad, la absoluta inmediatez que implica la unidad del que piensa con lo pensado. Esta última propiedad, como veremos, sólo es compartida por nuestra experiencia de Dios o la Substancia. Ninguna otra experiencia tiene este privilegio de certidumbre absoluta. Ello no obsta, como cree Martínez de Marañón, quien equivocadamente piensa que la hipótesis del genio maligno afecta también a las esencias y no sólo, como en realidad sucede, a la composición de éstas con ellas mismas o con la existencia, para que la claridad y distinción de una evidencia sean garantía total de su verdad (cfr., infra, VII.2.B). Como el *cogito*, y así lo expresa el pasaje de la "Meditación tercera" con que hemos abierto esta nota, toda percepción clara y distinta es, mientras atendemos a ella, absolutamente indubitable.

133.- Cfr. *Principios*, I, 45.

134.- Cfr. Xirau, J., op. cit., p. 77: <<Sin embargo, no parece que tengamos derecho a esta rápida generalización. ¿Cómo justificar este paso de un caso concreto y particular a la totalidad de los casos?>> Como Martínez de Marañón (cfr., supra, n. 132), tampoco Joaquín Xirau cree que la evidencia clara y distinta se baste a sí misma en casos distintos al propio *cogito* y piensa que, para garantizarlos, hace falta demostrar la existencia de Dios y la racionalidad de lo real (cfr. p. 78). A pesar de este distanciamiento, Martínez de Marañón termina en una fundamental coincidencia con las meditaciones cartesianas y sus resultados, pues puede recuperar lo claro y distinto gracias a la "super-evidencia" (cfr. M. de M. op. cit. p. 431) del *cogito* y Dios. Xirau, que también acepta la superevidencia con respecto al *cogito*, al final de su interesante estudio deja ver también su inclinación a aceptar la demostración cartesiana de la existencia de Dios.

135.- Cfr. OE, p. 372 (AT, II, 597), Mersenne le ha enviado el *De veritate* de Herbert de Cherbury y Descartes le da su opinión al respecto en esta carta. Cfr., a propósito de este filósofo inglés, el capítulo VIII de la obra citada de Richard Popkin.

136.- Spinoza —el cartesianísimo a la vez que originalísimo Spinoza— coincide en esto con nosotros: <<la verdad se manifiesta a sí misma>>, leemos en el parágrafo 44 del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Geb., p. 17); y en el escolio de la proposición XLIII de la segunda parte de la *Ética*: <<así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí y de lo falso>>.

137.- Cfr. Hamelin, op. cit., p. 114: <<La comprobación de la primera verdad no necesita del método; puede ser entonces, en un sentido, anterior a él, es decir anterior a las reglas que lo constituyen, excepción hecha de la primera... La primera verdad segura de la metafísica es una verdad común, que se ofrece a todos por igual, aunque no todos quizá reparen en ella, una verdad que no supone ninguna ciencia. Ella puede ser la base común del método y la metafísica, puesto que es anterior a lo que en la metafísica es ciencia, a lo que supone el método. La primera regla del método ya no sería una suposición gratuita, cuya aceptación no ofrecería inconvenientes, sino la generalización de una intuición, que pertenece, sin duda, a la metafísica, pero que puede darse antes de la metafísica en cuanto ciencia>> Cfr. supra, n. 47.

138.- Cfr. Husserl, Edmund, *Las conferencias de París*, UNAM, Méx., 1988, p. 9.

139.- Cfr. la definición de pensamiento en la exposición sintética de las *Meditaciones* ("Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica") que agrega Descartes en las "Respuestas del autor a las segundas objeciones" (MOR, p. 129), y también *Principios* I, 9. Ningún pensamiento es dudoso *en cuanto tal*, es decir, si yo juzgo que existe una quimera, es dudoso que mi juicio sea verdadero, pero no lo es que juzgo lo que juzgo, que pienso tal cosa y no otra. Como dice Hamelin (op. cit. p. 121), <<la existencia de un hecho de conciencia es indiscutible y no está sujeto a error...la posibilidad de equivocarse comienza sólo con el juicio, el cual interviene únicamente para hacer corresponder a la idea un objeto>>.

140.- Cfr. MOR, p. 33.

141.- La "realidad objetiva" de una idea, dice Descartes en la exposición sintética de las *Meditaciones* a que acabamos de aludir, es <<el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esta entidad está en la idea>> (Definición III, cfr. MOR, p. 129), es decir, algo así como la "huella" del objeto en la idea. Semejante descripción, que desde luego permite que entendamos la necesidad que dicha "realidad objetiva" tiene de una causa y la demostración de la existencia de Dios que de ahí parte, no nos lleva, por el contrario, a una *comprensión* cabal de la naturaleza o "realidad formal" de la idea. En una carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, asumiendo, como nosotros hace un momento, una analogía física (<<lo cual —leemos en la regla XI, en DOP p. 147— solamente se debe tomar aquí como una analogía), afirma Descartes que no hay <<otra diferencia entre el alma y sus ideas que entre un trozo de cera y las diversas figuras que puede recibir>> (cfr. OE p. 422; AT, IV, 113), y tanto en las *Meditaciones* (cfr. MOR, p. 35), como en los *Principios* (I, 58) parece sostener que, en sí mismas, "formalmente", las ideas no son sino "modos" o accidentes de nuestro pensamiento, es decir, de nosotros mismos. Esto no satisface del todo porque, si bien comprendemos que nuestras pasiones o nuestras voliciones son un modo en nosotros como el movimiento o el reposo en un cuerpo, las ideas no parecen reducirse a esto; pensar la idea de triángulo es con respecto a mí, en efecto, lo mismo que el comer respecto de mi cuerpo: un modo, pero "pensar la idea de triángulo" no es lo mismo que "la idea de triángulo", si lo primero es un modo mío, lo segundo, como reconoce el propio Descartes en la "Meditación quinta" (MOR, p. 54), es algo en cierta forma independiente de mí, que incluso tiene una naturaleza propia <<verdadera e inmutable>>. Mas, ¿no estaremos acaso incurriendo en uno de esos yerros que el positivismo lógico persigue? ¿no estaremos introduciendo aquí de manera subrepticia una mediación de más cuando entre "pensar el triángulo" y "el triángulo", entre el pensamiento y su objeto, postulamos una "idea de triángulo"? ¿Qué es pensar el triángulo? Contra lo que podría ocurrírsele a quien se tomara demasiado literalmente la analogía de la cera y las figuras, si exceptuamos la inobjetividad que se da en la experiencia que tenemos de nuestro propio ser y de Dios o el Ser, el caso es que ni el triángulo ni ninguna otra cosa nos afectan directamente sino que, como explica Descartes en sus *Observaciones sobre el programa de Regius* (Aguilar, B. A., 1980, pp. 38 y ss), las propias sensaciones no hacen sino provocar que atendamos a una idea o a otra, todas ellas en realidad innatas; el "objeto" de nuestro pensamiento resulta así ser la idea, y no la cosa representada en ella de cuya existencia sólo estamos ciertos porque confiamos en la veracidad divina. ¿Qué es, pues, una idea? No es, desde luego, ni una *res extensa* ni tampoco una *res cogitans* o conciencia. Una idea es una "representación", tal es su "realidad objetiva" y su función evidente, toda idea es re-presentación de algo (¿dónde está, cabe preguntarse aquí, el triángulo representado por mi idea de triángulo?), pero no cabe duda de que esta cosa que representa a

otra debe ser algo ella misma, es decir, que además de su "realidad objetiva", de su función, debe tener una "realidad formal". Como vimos, los textos recién citados parecen indicar que para Descartes la realidad formal de las ideas es meramente modal, accidental, que las ideas no son para él más que un modo nuestro como las figuras en la cera o las imágenes en la pantalla; sin embargo, ¿no podríamos interpretarlas como algo independiente de nosotros, dejando de concebimos como la pantalla o sustancia de este supuesto modo? ¿Acaso no corresponde a la conciencia más el papel de espectador que el de continente de las ideas? Mas, si no son modos, ¿entonces qué pueden ser? El problema no resulta menos complejo que el del establecimiento del estatuto óntico del espacio o del tiempo, que no son substancias, y tampoco parecen ser meros accidentes o modos. Pascal, en su "Carta a Monsieur Le Pailleur referente al padre Noël, jesuita" (Pascal, *Obras*, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 767), llega a afirmar, pensando precisamente en el espacio (recuérdese que discute sobre el vacío) que <<para ser, no es necesario ser sustancia o accidente>>, lo cual, desde luego, si bien nos coloca en el centro mismo del problema, no parece, por el contrario, abrimos camino hacia ninguna solución; no podemos concebir, aparte de Dios, otro modo de ser que "en sí" o "en otro", sustancia o accidente. Y es precisamente esto: qué podemos concebir y qué no, lo único de que disponemos aquí para tratar esta cuestión. Según Descartes, si de entre dos cosas podemos concebir la una sin la otra, estamos ante una distinción real y podemos afirmar que ambas son substancias, pero sí, al contrario, hay algo en lo que no podemos pensar sin pensar en otra cosa, y si en cambio podemos pensar en ésta sin aquélla, la distinción es sólo modal y este algo es sólo un modo de dicha cosa. Resulta claro que no podemos concebir el "pensar la idea de triángulo" sin el sujeto que la piensa, pero, ¿podemos concebir "la idea de triángulo" sin pensar al mismo tiempo en la conciencia? Sí, si nos referimos específicamente a nuestra conciencia y consideramos que al revisar las diversas propiedades del triángulo en nada nos vemos implicados, mas no si nos referimos a la conciencia en general y advertimos que la propia constitución ontológica de la idea de triángulo en cuanto tal, en cuanto idea, parece suponer el estar dada ante una conciencia; por otro lado, ¿no podría alguien alegar, contra la distinción real que aquí intentamos establecer, que en todo caso no sería ésta una distinción entre nosotros y nuestra idea de triángulo sino entre nosotros y el triángulo? ¿Qué es pues el triángulo? En *Principios*, I, 48, Descartes clasifica *todo lo que percibimos* en tres rubros: el de las cosas, el de las afecciones de las cosas, y el de las verdades eternas. ¿Quiere esto decir que para Descartes las verdades eternas no son ni cosas ni modos o afecciones de las cosas, sino un tercer género de entidad? Vidal Peña, en su nota 13 a las "Objeciones y respuestas" (cfr. MOR p. 438), que corresponde a la discusión entre Descartes y Caterus sobre la naturaleza de las ideas, observa que <<Descartes está entendiendo, por "realidad objetiva" de las ideas, algo distinto a lo que sobreentiende Caterus: entiende un mudo ideal (pero real) de conceptos, y no un simple reflejo del mundo "exterior a la conciencia", que no es el único "real">>. Cfr. también p. 435, n. 41 (correspondiente al pasaje de la "Meditación quinta", p. 54, ya aludido por nosotros): <<Se alude aquí —comenta este editor— a un "tercer mundo" de realidades, junto a las físicas (exteriores) y mentales (interiores): el de aquellas ideas que son algo más que "existentes en el pensamiento", pues su validez no depende del pensamiento>>. Hans Küng (cfr. op. cit. p. 66), después de exponer sus reparos frente a las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, observa: <<El argumento ontológico mantuvo su fuerza de convicción mientras tuvo vigencia el supuesto platónico-agustiniano de un realismo de las ideas, para el que las ideas tienen realidad propia, independiente. También para Descartes la idea no era en absoluto mero pensamiento, palabra vacía, "simple" concepto, sino una realidad primigenia. En tal caso, naturalmente, si se podía concluir de la realidad de la idea de Dios la realidad de su existencia>>. Insistimos, véase el principio de esta nota, en que la validez de las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios es previa a este problema, ahora bien, si el análisis de sus supuestos y consecuencias nos encaminase de nuevo a un realismo de las ideas a la Platón o a la San Agustín, ¿por qué razón lo habríamos de temer y soslayar?

142.- Cfr. MOR, p. 35. No es esto, como alegan quienes leen a Descartes por primera vez y superficialmente, una petición de principio; es una "noción simple" evidente por sí misma y que, lo mismo que los "supuestos" del  *cogito*, no es alcanzada por la duda.

143.- Op. cit. p. 37, cfr., a este respecto, la definición IV de la exposición sintética de las *Meditaciones* (Mor, p. 130): <<De las mismas cosas, se dice que están *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos nosotros; y se dice que están *eminentemente*, cuando no están de ese modo, pero son tan grandes que pueden suplir ese defecto con su excelencia>>.

144.- *Substancia, duración y número* también se me aplican a mí, *extensión, figura, situación y movimiento* son sólo modos y bien podrían estar eminentemente contenidos en mí; *olor, sabor, textura, calor, frío, color y sonido* son cualidades tan oscuras y confusas que bien podrían ser materialmente falsas y representar lo que no es nada como si fuese algo.

145.- Op. cit. p. 39.

146.- Op. cit. p. 42.

147.- *Ibidem*.

148.- Op. cit. p. 43.

149.- Cfr. el quinto postulado de la exposición sintética de las meditaciones (op. cit. p. 132): <<Pido que se paren largo tiempo a considerar la naturaleza del ser supremamente perfecto, y, entre otras cosas, adviertan que en las ideas de las demás naturalezas la existencia posible está ciertamente contenida, pero en la idea de Dios, no sólo se contiene la existencia posible, sino además la necesaria. Y así, sin más, sabrán que Dios existe, no haciéndoles falta razonamiento alguno; y eso no les será menos patente, sin necesidad de prueba, que el conocimiento de que el dos es un número par, y el tres impar, y cosas por el estilo. Pues hay, en efecto, cosas que algunos conocen sin pruebas, mientras que otros no las entienden sino tras un largo razonamiento>>.

150.- Op. cit. p. 55.

151.- *Ibidem*.

152.- Op. cit. p. 44.

153.- Cfr. Cassirer, op. cit. T. I, p. 499, nota 80.

154.- Cfr. Jaspers, *La fe filosófica*, Losada, B. A., 1966, p. 31.

155.- Cfr. Küng, op. cit. p. 66; véase, además, el tercer apartado de la cuarta parte de este libro: "¿Pruebas de la existencia de Dios?", en las pp. 722 y ss. Como es sabido, desde Kant se da el nombre de "ontológico" al tercero de los argumentos con que Descartes prueba la existencia de Dios, aquel que se funda sólo en su idea y en la existencia necesaria en ella implicada; Küng sólo habla explícitamente aquí de esta prueba pero su postura frente a las demás es la misma.

156.- Cfr. MOR, p. 103.

157.- Op. cit. p. 146.

158.- Op. cit. p. 237.

159.- Op. cit. p. 114. Cfr. también, en la p. 129, las siguientes palabras de la segunda definición: << De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan>>.

160.- Leibniz comparte y hace suyo el argumento ontológico (cfr. el artículo 45 de la *Monadología*) pero, más preocupado el parecer por el aplauso que por la honestidad, después de poner en duda la originalidad de Descartes nombrando a San Anselmo y a Santo Tomás, quiere legitimar la suya al ofrecer una fórmula supuestamente más precisa y elegante del argumento: <<el Ente necesario existe (es decir, el Ente a cuya esencia pertenece la existencia, o Ente por sí, existe), lo cual resulta evidente por la mera consideración del significado de esas palabras. Ahora bien, Dios es un Ente tal (por la definición de Dios). Luego Dios existe>> (Cfr. DL p. 132; se trata del comentario de Leibniz a *Principios*, I, 14; para la *Monadología* puede consultarse: Leibniz, *Discurso de metafísica / Sistema de la naturaleza / Nuevo tratado sobre el entendimiento humano / Monadología / Principios sobre la naturaleza y La gracia*, Porrúa, Méx. 1984). Pero esta formulación, como el mismo Leibniz advierte en seguida, no prueba que la esencia de Dios sea posible o no contradictoria, pues parte no de una intuición, como Descartes, sino de una definición. Su fórmula es, pues, mucho menos perfecta que la que pretende corregir.

161.- Cfr. DL p. 133.

162.- Ibidem, infra, nota 8.

163.- Cfr. MOR, p. 56.

164.- Cfr. DL p. 134.

165.- Cfr. MOR, p. 237.

166.- Cfr. op. cit. p. 38.

167.- Cfr. OE, p. 510 (AT, V, 356). Se trata de la carta a Clerseiler del 23 de abril de 1649. Cabe aclarar aquí que también se puede usar el término –y en efecto se usa–, para expresar la idea negativa de la mera y oscura carencia de límites, como en el caso del espacio o de la serie de los números. En este caso (cfr. *Ibid.*) Descartes prefiere usar el término "indefinido" para evitar la confusión. Una vez aclarada esta anfibología, ya no cabe argumentar negatividad en el concepto de infinito. <<Un "infinito negativo" –Observa Martínez de Marañón– sería un infinito puesto desde lo finito o negando los límites de éste o amplificando –hasta el infinito– su positividad. En ambos casos, aparte de sacar lo mayor de lo menor en una especie de creación mental de la nada, hay que notar, que la mera capacidad de "amplificar" lo finito hasta lo infinito, que constituiría el dinamismo de la cogitatio, capaz de "poner el infinito", no se explica sin la presencia anterior del infinito mismo en la cogitatio. El infinito sólo puede ser puesto desde el infinito. Por lo demás, este "infinito negativo" sólo podría ser pensado como "indefinido">> (Cfr. M. de Marañón, op. cit. pp. 439-440).

168.- Cfr. MOR, p. 43.

169.- Cfr. Martínez de Marañón, op. cit. p. 442.

170.- Cfr. MOR, p. 35 y, además, nuestra nota 142.

171.- Cfr. op. cit. pp. 102 y 103.

172.- Cfr. op. cit. pp. 110 y ss.

173.- A la tradición debemos, sin duda, muchas de nuestras opiniones, falsas o verdaderas, respecto a Dios. Por la tradición es que nos ha llegado todo lo que la Revelación agrega a nuestra luz natural, además. Pero esto sólo es posible en la medida en que nosotros ya tenemos la idea de Dios.

174.- Aquí debemos hacer notar que, al enfrentar las posibles objeciones a nuestras nociones claras y distintas, nosotros no podemos de ninguna manera renunciar a ellas o siquiera dejarlas en suspenso; no hay razón para ello porque (eso es lo que aquí mostramos propiamente) las objeciones no las afectan en su apodicticidad; además, puesto que se trata siempre de nociones primeras, de asumir el absurdo requerimiento de demostrarlas a partir de otra cosa, nunca lo lograríamos, pues así como son prueba de sí mismas sólo se pueden probar por sí mismas.

175.- Cfr. op. cit. p. 81. Piensa Caterus que el segundo argumento cartesiano es válido porque, aunque se empeñe en partir de las "meras" ideas y no de las realidades palpables, reproduce en última instancia la vía de la causalidad de Aristóteles y Santo Tomás. Todo lo contrario, desde el punto de vista cartesiano la vía aristotélico-tomista es en última instancia imprecisa: <<mi argumento no está fundado –observa Descartes– en haber percibido yo, en las cosas sensibles, cierto orden o sucesión de causas eficientes; y ello, en parte, porque he creído que la existencia de Dios era mucho más evidente que la de cualquier cosa sensible, y, en parte, porque no veía a dónde podría llevarme esa sucesión de causas, si no era a conocer la imperfección de mi espíritu, en cuanto que yo no puedo entender cómo pueden sucederse desde toda la eternidad infinitas causas, sin que haya habido una primera. Pues, en verdad, de que yo no pueda entender eso no se sigue que tenga que haber una causa primera, como tampoco se sigue, de no poder yo entender cómo una cantidad finita pueda admitir infinitas divisiones, que tenga que haber una última división, tras la cual aquella cantidad ya no pueda seguir siendo dividida; lo único que se sigue es que mi entendimiento, finito como es, no puede entender lo infinito. Por eso he preferido fundar mi razonamiento sobre mi propia existencia, que no depende de serie alguna de causas, y que me es mejor conocida que ninguna otra cosa; y al preguntarme acerca de mí mismo no he pretendido tanto averiguar qué causa me produjo anteriormente, cuanto saber qué causa me conserva ahora, a fin de librarme por ese medio de toda serie y sucesión de causas>> (en op. cit. pp. 90 y 91).

176.- Cfr. op. cit. p. 80.

177.- Cfr. op. cit. p. 88.

178.- Cfr. Cassirer, op. cit. T. I, p. 503.

179.- <<Aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero —observa Descartes—, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática>> (cfr. op. cit. p. 55).

180.- De hecho la única manera de desacreditar el principio de causalidad es reduciéndolo a una mera condición de nuestro pensar y abriendo luego —como se alega contra el argumento ontológico— una brecha infranqueable entre nuestro pensamiento y la realidad en sí, nouménica.

181.- <<Claramente —observa Martínez de Marañón (op. cit. p. 441)— que Descartes expone a veces esta intuición en forma deductivo-silogística, pero esta formulación tiene sólo el sentido de un medio pedagógico-psicológico, para aquellos que no son capaces de esta intuición>>. Cfr., a este respecto, el quinto postulado de la exposición sintética de las meditaciones (MOR, p. 132) que hemos citado ya en la nota 149.

182.- Cfr. MOR, p. 97.

183.- Cfr. op. cit. pp. 85, 103 y 259, respectivamente.

184.- Cfr. Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965, p. 231.

185.- Cfr. DL p. 133, nota 8. Lo que Leibniz pretendía con tal ejemplo, como ya vimos páginas atrás, era precisar y de ninguna manera rechazar el argumento ontológico: el animal absolutamente necesario no es posible, es decir, no es concebible; en el caso de Dios, observa Leibniz, basta con probar que es posible o concebible para probar también que, por ende, es necesario.

186.- Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, Méx. 1962, p. 271.

187.- Op. cit. p. 269.

188.- Cfr. MOR, pp. 55-56.

189.- Cfr. Kant, op. cit. pp. 41 y ss: "La estética trascendental". Para Kant, en nuestro conocimiento de un cuerpo determinado sólo cualidades como color, impenetrabilidad, dureza, etc. pertenecen a la sensación propiamente dicha; la idea de substancia es una forma impuesta por el entendimiento y las de extensión y figura son formas puras a priori de la sensibilidad. El análisis recuerda desde luego el episodio de la cera en la "Meditación segunda", pero la valoración es diferente. Mientras que Kant pone el acento en la sensación y hace depender de ésta una meramente relativa objetividad, para Descartes tales sensaciones (cfr. la "Meditación sexta" y *Principios*, II, 3) son ideas oscuras y confusas destinadas a orientar la relación de nuestro compuesto alma-cuerpo con lo que le beneficia o le daña y muy poco nos dicen en cuanto a la verdadera naturaleza de las cosas. El acento Descartes lo pone en las ideas que Kant llama formas y desde ellas, fundado en Dios y en su veracidad, alcanza una objetividad, no adecuada (plena) es cierto, pero que, frente a la que pretende alcanzar Kant, hay que llamar objetividad auténtica, de veras.

190.- Cfr. MOR, p. 56.

191.- Cfr. op. cit. p. 257.

192.- Cfr. op. cit. p. 258.

193.- Cfr. Kant, op. cit. p. 271.

194.- Cfr. Hamelin, op. cit. pp. 222 y ss; y Xirau, op. cit. p. 89.

195.- Cfr. MOR, p. 301.

196.- Cfr. Xirau, op. cit. p. 92. <<Kant —observa Xirau líneas atrás— niega la posibilidad de pasar de la esencia a la existencia, de la idea a lo real. Pero no tiene en cuenta que la entidad divina se halla por encima de esta dualidad y es anterior a ella. El concepto de Dios es lógicamente anterior al de lo real y de lo ideal. Ambos conceptos se le subordinan y dependen de él. Difícil es, por tanto, aplicárselos como un criterio. Al hablar de la existencia de Dios no se puede tratar del sentido de la existencia que conferimos a esta palabra cuando nos referimos a los hechos empíricos de la experiencia cotidiana. La existencia en este sentido limitado está determinada por el espacio y el tiempo. Existe lo que se halla en un lugar determinado y ocurre en un momento del tiempo. En este sentido no cabe duda, Kant tiene razón. Definida así la existencia, Dios no existe. Pero ni Descartes ni Leibniz tratan de situar a Dios en el tiempo y en el espacio>>. (pp. 91-92).

197.- Cfr. op. cit. p. 91: <<Sin embargo, la refutación kantiana no puede considerarse como definitiva. Todavía hoy es un problema gravísimo el de determinar si el argumento ontológico es válido y suficiente para demostrar la existencia efectiva de un Dios personal e independiente.



Scheller admite la validez del argumento ontológico y lo considera como el máximo argumento que puede alegarse para demostrar la existencia de Dios. Grundler añade a este reconocimiento el de la independencia de la personalidad divina. Entre nosotros el profesor Serra Hunter mantiene también con profundidad y rigor la validez del argumento cartesiano>>.

198.- "Constatación" que, dicho sea de paso, sin la garantía de la veracidad divina apenas puede aspirar al grado de una mera probabilidad que, por muy razonable que sea, no es un verdadero conocimiento.

199.- Cfr. Martínez de Marañón, op. cit. p. 441.

200.- Cfr. Küng, op. cit. p. 725; y de Jaspers, tanto su *Descartes y la filosofía*, ed. cit. pp. 27 y 28, como *La fe filosófica*, ed. cit. pp. 31 y ss, y *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, F.C.E., México, 1953, pp. 33 y ss.

201.- Cfr. MOR, pp. 58 y 59 ("Meditación quinta"); y además las siguientes palabras de las "Respuestas del autor a las segundas objeciones" (MOR pp. 115-116): <<no niego que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia; y, supuesto que se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidéntísimo, según he mostrado anteriormente; y aunque acaso no pare mientes en dicha duda, ella puede con todo presentársele, si la considera o alguien se la propone; y no estará nunca libre del peligro de dudar, si no reconoce previamente que hay Dios>>.

202.- Cfr. MOR, p. 6.

203.- Cfr. op. cit. p. 83.

204.- Cfr. op. cit. p. 231.

205.- Cfr. las siguientes palabras de la tercera meditación (MOR, pp. 39-40): <<Esa idea (la de Dios) es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y esto no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas>>. <<Pues se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso — escribe a Mersenne el 27 de mayo de 1630 (?). Cfr. OE p. 357 / AT, I, 152—, aunque nuestra alma por ser finita no lo pueda comprender ni concebir; lo mismo que podemos muy bien tocar con las manos una montaña pero no abrazarla, como haríamos con un árbol o con cualquier cosa que no excediera el tamaño de nuestros brazos; pues comprender es abrazar con el pensamiento; pero para saber algo basta con tocarlo con el pensamiento>>. <<Pero de ningún modo niego — agrega en otra carta al mismo Mersenne del 31 de diciembre de 1640; cfr. OE, p. 384 / AT, III, 275— que haya cosas en Dios que no entendemos, así como incluso en un triángulo hay muchas propiedades que jamás conocerá ningún matemático, aunque no por esto todos ignoran lo que es un triángulo>>.

206.- Cfr. MOR, p. 5.

207.- Ibidem.

208.- Cfr. op. cit. pp. 6 y 7.

209.- Cfr. DL pp. 11-27. Descartes clasifica aquí el conocimiento en cinco grados: <<El primero no contiene más que nociones que son tan claras por sí mismas que se pueden adquirir sin meditación. El segundo comprende todo lo que la experiencia sensible nos permite conocer. El tercero, todo aquello que nos enseña la conversación con los otros hombres. En cuanto al cuarto, podemos añadir la lectura, no de todos los libros, sino especialmente de los que han sido escritos por personas capaces de darnos buenas enseñanzas, pues dicha lectura es una especie de conversación que tenemos con los autores>> (p. 14). A estos hay que agregar, además de la revelación divina que nos eleva de una vez y sin grados a una creencia infalible, el quinto grado que, incomparablemente más perfecto y firme que los otros cuatro, nos permite acceder a los

verdaderos "principios de la filosofía" y a la verdadera y sólida sabiduría que en ellos se funda, a los conocimientos claros y distintos. Cfr., infra, VII.2.A.

210.- Cfr. Jaspers, *La fe filosófica*, ed. cit. p. 32; y también *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, ed. cit. p. 37: <<todas estas llamadas pruebas —dice— no sólo no prueban la existencia de Dios, sino que tientan a convertir a Dios en una realidad mundana>>.

211.- En el cuarto grado, que es donde hay que ubicar el "fracaso" de las pruebas de la existencia de Dios, se discute sobre ellas sin atender a su evidencia. Su evidencia, sin embargo, es lo que propiamente las constituye.

212.- Cfr., supra, el pasaje al que corresponde nuestra nota, es decir, nuestra llamada 197.

213.- Hagamos aquí justicia al autor de las "Cuarta objeciones", el único oponente de Descartes que muestra haber logrado una comprensión aceptable de su doctrina es al mismo tiempo el único que logra comprender y aceptar las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios. En una carta anónima de 1648, Arnauld se dirige a Descartes en los siguientes términos: <<los razonamientos con los que probaste que Dios existe me parecen no sólo ingeniosos, como todos reconocen, sino también verdaderas y sólidas demostraciones>> (Cfr. MOT, pp. 191 y 192).

214.- Cfr. Hoffman, op. cit. p. 121.

215.- Cfr. Küng, op. cit. p. 722.

216.- Cfr. Jaspers, *La fe filosófica*, ed. cit. p. 32; y también, de nuevo, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, ed. cit. p. 35: <<cabe recorrer caminos del pensamiento —reconoce ahí— por los cuales llegamos a límites donde de un salto se convierte la conciencia de Dios en una presencia natural>>.

217.- Cfr. Küng, op. cit. p. 780.

218.- Si yo me acerco a un hombre (sobre todo al hombre de hoy) y me ofrezco a demostrarle la existencia de Dios, lo más probable es que éste se cruce de brazos, espere a que termine, y luego me diga lo que ha decidido decirme desde el principio: <<¡No, tu demostración no me convence!>>. Naturalmente. Acabamos de ver que para que alguien capte la evidencia de las pruebas de la existencia de Dios es preciso que se abra, que esté dispuesto a considerarlas, incluso, con una atención sumamente concentrada y desprejuiciada; mi actitud inicial, al provocar su recelo y no su confianza, ha cerrado prematuramente esta posibilidad. Si, por el contrario, me acerco a él sin jactarme de poseer lo que seguramente piensa que es imposible, y evitando que se ponga a la defensiva logro que se abra a mis argumentos, si no consigo que los capte en toda su evidencia y profundidad, es probable al menos que lo lleve a vislumbrarlos, a asomarse a ellos. ¿Será ésta la estrategia de Jasper y Küng?

219.- Cfr. Küng, ibidem.

220.- Reconoce la validez del *cogito* y, como acabamos de ver, se asoma muy hondamente a la validez de las demostraciones de la existencia de Dios; no asume, sin embargo, las consecuencias de esto; piensa que, en rigor, el *cogito* es la única certeza imperiosa que nos dan las meditaciones cartesianas y que, al no poder encontrar otras, esta certeza no deja encallado <<en un banco de arena>> (cfr. Jaspers, *Descartes y la filosofía*, ed. cit. p. 28). Más tarde veremos que, en efecto, la certeza racional es algo de la misma especie que la fe, pero también que no es sólo fe (Cfr. VI.2 y VII.2.b).

221.- Cfr. Küng, ibidem.

222.- Además de en la "Meditación cuarta", la siguiente exposición se apoya en la doceava de las *Reglas para la dirección del espíritu* (cfr. DOP, especialmente la p. 147) y en *Principios*, I, 29 y ss.

223.- Cfr. MOR, p. 48: <<Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que es ella la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza>>.

224.- En la teología se habla también de gracias frente a las que, además de poder resistirnos, como ante ésta, hay quienes se resisten en efecto. Sin ser teólogos (i.e., sin tener autoridad) nos atrevemos a la siguiente conjetura: ¿por qué no pensar que el pecado obscurece u opaca la gracia lo mismo que los prejuicios a los más claros principios de la razón? Cfr. las notas 336 y 343; y también, en OE pp. 419 y ss. / AT, IV, 111 y ss., la carta al padre Mesland del 2 de mayo de 1644.

225.- Nos referimos, claro, al ámbito de lo especulativo. La práctica es otra cosa pues las distintas situaciones a que nos enfrenta la vida no admiten demora y, como señala la segunda regla de la moral (cfr. *Discurso del método*, ed. cit. p.49; OE, pp. 431 y 432; y también nuestra exposición de V.3.B.) es preciso decidirse oportunamente y ser constantes en lo decidido. Ello no implica, sin embargo, que lo que así se ha asumido en la práctica deba también mantenerse en lo especulativo, esto último no es ni necesario ni legítimo.

226.- Cfr. MOR, p. 49.

227.- Cfr. op. cit. pp. 50 y 51, en especial el siguiente pasaje de esta última: <<no por ello puedo negar que haya, en cierto modo, más perfección en el universo, siendo algunas de sus partes defectuosas y otras no, que si todas fuesen iguales>>.

228.- Cfr. op. cit. p. 51. Para lo que sigue nos apoyamos, desde luego, en la segunda parte del *Discurso del método* (cfr. ed. cit. p. 40), pero también en las *Meditaciones* y en las *Reglas para la dirección del espíritu* que nos permiten interpretar mejor el sentido no del todo claro de las reglas tercera y cuarta.

229.- Cfr. MOR, p. 58.

230.- La duda metódica, como atinadamente observa Xirau (op. cit. p. 52), es la principal aplicación del método. Aunque sólo gracias a ella y a sus resultados nos es posible explicarlo y apoyarlo en la veracidad divina, ello no nos lleva, como a primera vista pudiera parecer, a ningún círculo vicioso. La primera regla, la de la evidencia, a la vez fundamento del método y fundamento de sí misma (cuando se la ha encontrado) es ya el motivo fundamental de la duda: se la busca porque no se la tiene y, de esta forma, aun antes de encontrarla es ella la que guía nuestras meditaciones. El resto de las reglas: el análisis, la síntesis y los recuentos, son los recursos de que naturalmente echamos mano en esta búsqueda. Cfr. supra, ns. 47 y 137.

231.- Cfr. MOR p. 28.

232.- *Ibid.* Debemos cuidarnos de no confundir, desde luego, estas cualidades inteligibles con las sensibles que les corresponden. Pensemos que, si podemos imaginar y concebir al mismo tiempo la figura de un triángulo, la de un triángulo es imposible de imaginar y sin embargo es perfectamente inteligible (cfr. op. cit. pp. 61 y 62).

233.- Cfr. op. cit. p. 62.

234.- Nótese que, al traer aquí a cuento reflexiones previamente clasificadas y ordenadas, estamos aplicando la cuarta regla de nuestro método.

235.- Cfr. op. cit. p. 65.

236.- Cfr. op. cit. p. 67.

237.- En *El mundo o Tratado de la luz* (UNAM, México, 1986; véase el capítulo I: "De la diferencia que existe entre nuestras sensaciones y las cosas que las producen", pp. 49-52), Descartes explica que puede haber entre nuestras sensaciones y los objetos que las producen la misma relación que hay entre nuestras ideas y las palabras con las que las expresamos que, sin tener ninguna semejanza con ellas, de cualquier forma nos las hacen concebir.

238.- Cfr. MOR, p. 68. A este respecto, Hamelin (op. cit. p. 295) observa lo siguiente: <<Descartes no parece haber pensado, como Leibniz, en despojar a las cualidades de su realidad ideal, y en no ver en ellas más que ciertas vibraciones que, al fundirse unas con otras, dan origen a la formación de un todo ilusorio. Según él, las cualidades tienen, en el alma, realidad de ideas. Sin embargo, no podrían existir si el alma no estuviera unida al cuerpo, porque la cualidad (el calor, por ejemplo, como el hambre o la sed), no es la imagen de ciertos movimientos transmitidos al cuerpo, sino una percepción utilitaria, es decir un signo, una invitación a responder por vías más rápidas que la voluntad refleja fundada en la intelección y el juicio. Por otra parte, el sentimiento, en cuanto es confuso, también es resultado y, por ende, índice de la unión del alma y el cuerpo. En efecto, según la doctrina cartesiana de la distinción y de la confusión (*Princ.*, I, art. 45, 48), una idea es confusa cuando, en lugar de tener fronteras bien definidas, avanza sobre las ideas vecinas o se deja invadir por ellas. Ahora bien; en el sentimiento, la cualidad, que es algo perteneciente al yo o al pensamiento, es tomado por algo extenso, es proyectado, por así decirlo, sobre la extensión, mientras que, recíprocamente, la extensión entra en el pensamiento o en el yo>>.

239.- Cfr. MOR, p. 67.

240.- Cfr. op. cit. pp. 70 y ss; y también, infra, V.3.B.

241.- Cfr. op. cit. pp. 68-69.

242.- Cfr. op. cit. pp. 74-75.

243.- Cfr. DL, p. 18.

244.- Hasta aquí hemos hablado de los resultados de la filosofía cartesiana como de nuestros propios logros, y lo hemos hecho así porque en efecto lo son: al meditar con él hemos andado el mismo camino y hemos encontrado las mismas verdades. No podemos hacer lo mismo en el caso de la física porque, contra lo que muchos le reprochan (Jaspers, por ejemplo; cfr. *Descartes y la filosofía*, ed. cit. pp. 126 y ss, y 140 y ss) su física no es ni puede ser una física a priori o meramente deductiva, sino más bien experimental. En el estudio de los fenómenos particulares, advierte Descartes en la sexta parte del *Discurso del método* (cfr. ed. cit. p. 69) hay que ir <<al encuentro de las causas por los efectos>>. Mientras que nuestro conocimiento de los principios de la filosofía es un conocimiento de quinto grado, nuestro conocimiento de la física cartesiana sólo es de cuarto grado; si hemos re-pensado la metafísica cartesiana, no hemos re-empresado, en cambio, los experimentos de la física cartesiana.

245.- Cfr., además de la quinta parte del *Discurso del método* (ed. cit. pp. 55 y ss), los tratados *Del hombre* y *De la luz* que aquí resume (ya hemos dado los datos de una edición española de *El mundo o Tratado de la luz* en la nota 237, para el *Tratado del hombre* véase la versión de Guillermo Quintás en Editora Nacional, Madrid, 1980), y la *Dióptrica* y los *Meteoros* también (traducidos asimismo por Guillermo Quintás junto con el *Discurso* y la *Geometría*: Alfaguara, Madrid, 1987). De las partes tercera y cuarta de los *Principios* sólo hemos podido consultar la "tabla" que Francisco Larroy agrega a la edición que Pontúa hace de la versión de Manuel Machado del *Discurso*, las *Meditaciones* y las *Reglas* ("Sepan Cuántos..." 177, Méx., 1971), que no da más que los encabezados de cada artículo; tenemos noticia de una versión española completa de G. Halperín (Losada, B.A., 1951) pero no lo hemos podido conseguir. El profesor Gerardo Aguilar, de la ENEP Acatlán, hace varios meses nos confió estar a punto de terminar una versión íntegra de esta obra.

246.- Cfr. *Discurso del método*, ed. cit. p. 68.

247.- *Ibid.*

248.- Cfr. DL, p. 22.

249.- Cfr. el artículo 50 del tratado de *Las pasiones del alma* (nosotros hemos consultado la versión española de Consuelo Berges, Aguilar, B. A., 1981).

250.- Descartes encuentra en la fisicamatemática la posibilidad de superar el desarrollo meramente empírico que hasta entonces había tenido la mecánica. Un buen ejemplo de esto nos lo da en la *Dióptrica* donde, después de observar que, para vergüenza de los científicos, el descubrimiento del telescopio se debió a la experiencia común y a la fortuna (cfr. el "Discurso primero", p. 59 de la ed. cit.), nos ofrece, como producto de sus investigaciones científicas, una serie de normas técnicas para la elaboración y el perfeccionamiento de las lentes (cfr. el "Discurso décimo", pp. 163 y ss).

251.- Pensemos en el tratado cartesiano sobre *Las pasiones del alma*, pero también en la actual neuropsicología.

252.- Cfr. n. 244.

253.- Cfr. la p. 69 de la ed. cit..

254.- *Ibidem*. Hemos alterado la conjugación de "llegásemos" (en el original) a "llegáremos" para adecuarla a nuestra redacción.

255.- Cfr. Marino López, Antonio, "Las bases filosóficas y políticas del proyecto educativo moderno" en AAVV, *Ensayos filosóficos*, <<Cuadernos de investigación>> 15, ENEP Acatlán UNAM, México, 1991, pp. 13-31. La cita es de la p. 17.

256.- Cfr. Küng, op. cit. p. 58.

257.- Cfr. Marino López, Antonio, "Universidad y nación", en *Auriga* 3, s. f., pp. 28-36. El "Proyecto Modemo" es asumido con mayor entusiasmo por Bacon, pero la filosofía de éste es en realidad de poca utilidad para la ciencia, el impulso decisivo está en el método cartesiano y en la fisicamatemática que éste posibilita.

258.- Cfr. op. cit. p. 34.

259.- <<Los que andan muy despacio pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren pero se apartan de él>> (cfr. *Discurso del método*, ed. cit. p. 29).

260.- Cfr. Marino López, Antonio, "Las bases filosóficas y políticas del proyecto educativo moderno", ed. cit. p. 20: <<El Proyecto Moderno tenía, desde sus inicios, más posibilidades de conducirnos al infierno que al paraíso>>. <<Maldito el hombre que confía en el hombre —dice Jeremías (17, 5 y 6)—, que en él pone su fuerza y aparta del señor su corazón. Será como un cardo en la estepa, que no disfruta del agua cuando llueve; vivirá en la aridez del desierto, en una tierra salobre e inhabitable>>.

261.- Cfr. Heidegger, Martin, "La época de la imagen del mundo", en *Sensas perdidas*, Losada < B. A., 1980, pp. 67-86; y también Marino López, Antonio, "Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre *gelassenheit* y *phronesis*", en AAVV, *Ensayos filosóficos*, ed. cit. pp. 47-57. Más adelante, en el apartado VI.3.A, volveremos a tratar este mismo asunto un poco más detalladamente, ahí tendremos oportunidad de comentar la postura de Heidegger y de retomar la excelente exposición que Antonio Marino hace al respecto.

262.- Teogonía, vv 535 y ss. La cita corresponde al verso 540 en la versión de Paola Vianelo (Hesíodo, *Teogonía*, UNAM, Méx. 1986) cfr., en cambio, el *Prometeo encadenado* de Esquilo (Esquilo, *Tragedias*, Ateneo, Méx., 1961, pp. 99-124, cfr. pp. 105 y 106) que, atado a la roca, recuerda: <<yo liberé a los mortales de ser precipitados hechos polvo en el Orco profundo... por mí han dejado los mortales de mirar con terror la muerte... nice habitar entre ellos la ciega Esperanza... puse sobre esto, además puse el fuego en sus manos>>.

263.- Cfr. Protágoras o de los sofistas, a partir del pasaje 320d (en Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1988, pp. 167-169).

264.- Cfr. Marino López, Antonio, "Edipo: paradigma del hombre", en AAVV, *Ensayos filosóficos*, ed. cit., pp. 33-46.

265.- Cfr. Küng, op. cit., p. 184; lo más importante de este pasaje lo hemos citado ya en nuestra nota número 3. Cfr. también nuestro apartado VI.1.C.

266.- Cfr. la descripción de estos sueños, el ambiente y las circunstancias en que se dieron, en el apartado I.2. de este trabajo.

267.- Cfr. el relato de Baillet, en OE, p. 28.

268.- *Ibidem*.

269.- *Ibidem*.

270.- Nos referimos, desde luego, al segundo Prometeo —el impío— y al Edipo de Sófocles y de Antonio Marino; no se vea en esto ninguna alusión al psicoanálisis freudiano.

271.- En la conferencia inaugural del "VI Diálogo Filosófico Estudiantil" de la ENEP Acatlán UNAM, dictada el 13 de febrero de 1990 —breve y significativo repaso de nuestra historia espiritual para nosotros fecundo en revelaciones, en intuiciones—, Antonio Marino expresó, al referirse a la Modernidad y a Descartes, una crítica de clara inspiración heideggeriana en la que señalaba la gran distancia que puede haber entre el amor por la verdad y el mero deseo de certeza, entre la *philosophía* de los antiguos y la tecnología de los modernos. <<El método —decía— no es nostalgia por la totalidad, es construcción de la totalidad>>. Aunque nosotros compartimos y mucho debemos a esta crítica de la Modernidad (que el autor ha venido desarrollando en los trabajos que ya hemos citado, y en su también importante colaboración al homenaje póstumo que la ENEP Acatlán rindió en agosto de 1990 a Eduardo Nicol: "Nicol y la filosofía", que hemos tenido oportunidad de revisar después detenidamente en fotocopias), no nos parece justo aplicarla igualmente a la filosofía de Descartes que, como acabamos de ver, no es reducible a ella. En lo que precede y sobre todo en lo que sigue esperamos mostrar suficientemente que el pensamiento cartesiano tiene una dimensión profunda para la que el método es oración, es piadosa interrogación y diálogo y comunión con la Totalidad.

272.- Liant (*Descartes*, París, 1882) destaca entre ellos. Cfr. a este respecto la discusión que de su postura realiza Hamelin en el segundo capítulo de *El sistema de Descartes* (ed. cit. pp. 25 y ss) y también la introducción, especialmente en su segundo apartado, ("physicien ou métaphysicien?") de *La pensée religieuse de Descartes*, de Henri Gouhier (J. Vrin, París, 1924, pp. 1 y ss, especialmente 12 y ss). Tal perspectiva, empero, se remonta a Pascal: véase, por ejemplo, el pensamiento que Lafuma numera como 84 (Pascal, *Obras*, versión de C. R. de

Dampierre, Alfiguara, Madrid, 1981), Brunschvicg como 79 (en la ed. cit. y también en Pascal, *Pensamientos*, versión de Xavier Zubiri, Espasa-Calpe, 1940) y Michel Le Gem como 77 (Pascal, *Pensées*, Gallimard, 1977)(en adelante referiremos los pensamientos de Pascal dando simplemente, en el orden en que aquí aparecen, el número correspondiente a la ordenación de cada uno de estos editores; la versión que generalmente citaremos es la de Dampierre): <<Hay que decir en líneas generales: esto se hace por figura y movimiento. Porque esto es verdad, pero decir cuáles y disponer la máquina es ridículo. Porque es inútil, e incierto, y penoso. Y, aunque fuese verdad, no consideramos que toda la filosofía valga una hora de esfuerzo>>.

273.- Véase el final de nuestro apartado I.1.

274.- Cfr. el pensamiento 887-78-702: <<Descartes inutile et incertain>>.

275.- Véanse las páginas iniciales de I.1.

276.- Antonio Marino se ocupa con profundidad de este problema en los artículos que hemos venido citando.

277.- En el mito del *Protágoras* a que hemos aludido en el apartado anterior (cfr. el pasaje 322a-b), después de que Prometeo ha dado a los hombres la pura y desnuda sabiduría artística, preocupado ante la posibilidad de que nuestra especie desapareciera, Zeus decidió enviarnos, a través de Hermes, el pudor y la justicia necesarios para que tuviera el hombre paz, amistad y armonía. También es legítimo leer esta insinuación nuestra en un sentido cristiano.

278.- Cfr. Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, ed. cit. p. 137. Lo mismo que nosotros, en su profundo trabajo "La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios" (ed. cit. p. 421), Martínez de Marañón deplora esta valoración.

279.- Cfr. IV.2., al final.

280.- A falta del cual, por ejemplo, el agudo Leibniz pensaba que la duda metódica era un mero artificio retórico; cfr. las primeras páginas del apartado II.1.

281.- Cuya fundamental unidad hemos mostrado nosotros en el primer capítulo de este trabajo.

282.- <<Larvatus prodego>> (avanzo enmascarado), escribe Descartes en sus "Preámbulos" (cfr. OE, p. 17). Esta frase de juventud es muy significativa y da cuenta muy bien del carácter de quien tanto amaba la tranquilidad necesaria para su quehacer filosófico. Maxime Leroy, en su famoso trabajo *Descartes, le philosophe au masque* (Rieder, París, 1929, 2 vols.) ha abusado sin duda de la misma al proponer que la fe de nuestro filósofo no era sino una máscara con la que éste cubría su incredulidad para evitar la persecución, pero semejante tesis, aunque en su momento alcanzó cierto éxito (cfr., por ejemplo, el trabajo "Descartes o el filósofo detrás de la máscara" de Wilhelm Weischedel en su librito *Los filósofos entre bambalinas*, de 1966, editado en español por el Fondo de Cultura Económica, Méx., 1972) hoy se encuentra por fortuna definitivamente desprestigiada. Véanse, por ejemplo, las críticas que de la misma han hecho Eugenio Garín (1967 y 1984, *Descartes*, ed. cit. p. 10, n.) Hans Küng (1978, *¿Existe Dios?*, ed. cit. p. 43), y Karl Jaspers (1937 y 1948, *Descartes y la filosofía*, ed. cit. p. 8).

283.- Cfr. la parte final del capítulo V de esta obra (ed. cit. p. 75), y también el inicio de la sexta parte del *Discurso del Método* (ed. cit. p. 87).

284.- Cfr. la carta a Chanut del 1º de noviembre de 1648; nosotros la hemos tomado de Hamelin, op. cit., p. 383. Al año siguiente, en la carta a Picot, escribe: <<creo que debo contentarme de ahora en adelante con estudiar para mi propia instrucción, y que la posteridad me excusará si dejo de trabajar en lo sucesivo para ella>> (cfr. DL p. 24).

285.- Cfr. ed. cit. pp. 70-71.

286.- En una carta a Regius, probablemente de enero de 1642 (cfr. Descartes, *Observaciones sobre el programa de Regius I* y un Apéndice con cartas a Regius y a Voetius, Aguilar, B. A., 1960, pp. 57 y ss), nos ofrece Descartes una breve y muy ilustrativa explicación de su estrategia: no es bueno, le explica, exponer las ideas nuevas abiertamente como tales ni tampoco rechazar de esa cruda forma los errores del pasado; hay que exponer las propias ideas evitando confrontarlas directamente con los prejuicios de mayor arraigo hasta que, de forma indirecta, estos caigan por su propio peso.

287.- Sobre esta decisión, además de la correspondencia inmediatamente posterior a su conocimiento de la condena de Galileo, véase sobre todo la sexta parte del *Discurso del método*

(ed. cit. p. > 70). Confróntense luego las cartas a Mersenne de febrero de 1634 y de diciembre de 1640, que Eugenio Garín cita y comenta en las páginas 96 y 132 de su obra ya citada. El gran problema es que su física supone el movimiento de la tierra, ¿cómo publicar, cómo decir esto sin ganarse la misma censura que Galileo? La respuesta la encuentra en su doctrina de la relatividad del movimiento (*Principios*, II, 24 y ss) que desde luego no puede ser, como algunos se atreven a sostener, un mero expediente formulado expresamente para ello —¡es demasiado central!— La tierra, sostendrá Descartes en una curiosa coincidencia literal con la ingeniosa frase de Galileo, permanece Inmóvil y sin embargo se mueve: <<yo niego el movimiento de la tierra>> afirmará en *Principios*, III, 19 y luego, en el artículo 26 de la misma parte, sostendrá <<que la tierra reposa en su cielo, pero no deja de ser llevada por él>> (usamos aquí la "Tabla" de los *Principios* hecha por F. Larroyo, Porrúa, Méx. 1984).

288.- <<Desde 1643 en adelante —escribe Garín en op. cit. p. 179—, hasta 1649, la correspondencia con Isabel (59 cartas en total) subraya fuertemente la acentuación "práctica" del pensamiento cartesiano>>.

289.- Cfr. la respuesta de Descartes a la *grande lettre* (Egmond, 4 de diciembre de 1648), citada por Garín en op. cit. pp. 185 y 186. La cita es de esta última página. Alega Descartes que ha escrito el tratado en cuestión para que lo lea la princesa Elizabeth cuyo ingenio y conocimiento del cartesianismo superan a los de los demás.

290.- No pudo evitar Descartes que sus seguidores se enteraran de que trabajaba en un nuevo tratado; uno de ellos —presume Garín que se trata de Picot— le escribe una carta exigiéndole que lo publique (Descartes llamará a esta carta con benévola ironía: la *grande lettre*). El filósofo termina accediendo pero al parecer lo olvida; el corresponsal anónimo insiste y logra finalmente su objetivo. <<Confieso —le escribe Descartes el 14 de agosto de 1649— que he empleado más tiempo en revisar el pequeño tratado que le envío que antes en componerlo, aunque no le haya añadido nada más que pocas cosas>> (citado por Garín en op. cit. p. 186).

291.- Cfr. DL, p. 22.

292.- Y que, dicho sea de paso, si bien es más explícita que el prólogo de la edición latina —aquel dedicado a Elizabeth de Bohemia del que hablamos atrás (cfr. OE, pp. 293 y ss. / AT, VIII, 1 y ss)— en colocar a la moral en la cumbre de la ciencia, es bastante más parca que aquél en la descripción de su naturaleza.

293.- Lo envía al autor de la *grande lettre* en agosto de 1649, y antes de que terminara aquel año *Las pasiones del alma* estaban ya publicadas y comenzaban a circular. En febrero del año siguiente, el día once, nuestro filósofo moría víctima de los intensos fríos de Suecia y de los cultísimos caprichos de una reina (...mas no del todo).

294.- Cfr. Turró, op. cit., p. 362: <<con la repentina muerte del pensador en Suecia, la realización de una ética normalizadora quedó truncada justamente cuando iba a tener lugar, pues tras la psicofisiología de las pasiones del alma debía venir, según las exigencias del árbol de la ciencia, la moral>>.

295.- Cfr. Hamelin, op. cit., p. 384: <<Descartes tuvo el sentimiento pleno de que la última de las ciencias, aunque la más urgente, era también la más compleja, no se ocupó de ella porque no disponía de tiempo suficiente para elaborar su física y menos aún para terminar su mecánica y su medicina, que eran las primeras aplicaciones de su física>>. Mas, ciertamente, no es razonable pensar que esperaba a llevar a término éstas (¡son prácticamente infinitas!) antes de ocuparse de la moral. Establecer, al menos, un esquema básico de esta última era por demás urgente. Tan es así que, como veremos en seguida, tal esquema se encuentra ya de alguna manera en su correspondencia sobre la moral.

296.- Cfr. Turró, op. cit., p. 360: << y especialmente —agrega— la aplicación técnica>>, es decir, que es preciso que la razón no se limite a desarrollar la tecnología, debe orientarla, además, según finalidades racionales.

297.- Cfr. Gouhier, H., *La pensée religieuse de Descartes*, J. Vrin, París, 1924, p. 181: <<si notre analyse est exacte, on ne peut pas dire que Descartes a trouvé dans la métaphysique une simple introduction à la science; il la cultiva d'abord pour elle-même et il ne cessa Jamais de voir en elle une introduction à la religion>>.

298.- Acabamos de ver que Descartes asegura a Chanut que sólo tratará estos asuntos en el privado. Así lo hizo, en efecto, y, a falta de un tratado en el que explicitara las finalidades

racionales de su filosofía, disponemos para ello de su correspondencia. <<Yo diría, en conclusión—escribe Martha V. Arana al término de un breve artículo sobre "La correspondencia de Descartes" (en AAVV, *Descartes, homenaje en el tercer centenario del Discurso del método*, ed. cit., vol. II, pp. 303-310, la cita es de la última página)—, que en la correspondencia de Descartes el hombre traiciona al filósofo y que a pesar de su divisa *bene vixit bene qui latuit* (LIII) se salva de la Imputación de suicida espiritual que le haría un Marcel>>. (El número romano entre paréntesis remite a la correspondencia de Descartes numerada por Adam y Tannery).

299.- Cfr. Jaspers, *Descartes y la filosofía*, ed. cit. pp. 94 y ss.

300.- Cfr. MOR, pp. 47 ("Meditación cuarta") y 295 ("Respuestas a las quintas objeciones"); *Principios* I, 28; y en MOT, la p. 145 (conversación con Burman sobre la cuarta meditación).

301.- Cfr. OE, p. 434 / AT, IV, 305; la carta está fechada el día 8.

302.- Cfr. op. cit. p. 471 / AT, V, 82; la carta es del 20 de noviembre de 1647.

303.- <<Si yo pensara que el sumo bien es la alegría—escribe en la recién citada carta a Elizabeth, cfr. loc. cit. en n. 301— no dudaría que debemos tratar de estar alegres a cualquier precio y aprobaría la brutalidad de los que ahogan sus penas en vino o les aturden con tabaco. Pero distingo entre el soberano bien, que consiste en el ejercicio de la virtud, o, lo que es lo mismo, en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre albedrío, y la satisfacción espiritual que sigue a esta adquisición. Por lo cual, viendo que es una perfección mayor conocer la verdad, incluso aunque sea desventajosa para nosotros, que ignorarla, confieso que es mejor estar menos alegre y tener más conocimiento>>. El propio Aristóteles, que en el libro primero de su *Ética Nicomaquea* hace de la felicidad el fin último del hombre, la hace consistir luego precisamente en su relación con este auténtico fin supremo: <<el bien humano—escribe en el apartado séptimo de este primer libro— resulta ser una actividad del alma según su perfección>> (cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, UNAM, Méx., 1983, p. 13).

304.- Cfr. Hamelin, op. cit. p. 385.

305.- Cfr. op. cit. p. 388. Hay que prevenir aquí una confusión terminológica. En la carta a Elizabeth del 4 de agosto de 1645, que es el texto que aquí se comenta, Descartes distingue entre la "dicha" que depende de los accidentes de la fortuna y la "*beatam vitam*" que es un contentamiento puramente espiritual e interior. El traductor de Hamelin, Amalia Haydée Raggio, escribe "felicidad" donde los traductores de la carta citada, Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (cfr. OE, pp. 430 y ss. / AT, IV, 283 y ss.) ponen "dicha", y, fiel al latín, "beatitud" donde éstos, en cambio, ponen "felicidad". Como aquí no nos ocupamos de la "dicha" o "felicidad" que depende de la fortuna, sino de la "felicidad" o "beatitud" que es interior, hemos preferido utilizar el término más usual: felicidad. Por otro lado, aunque Hamelin descuida acentuar esta diferencia (cfr. op. cit. p. 388), a nosotros lo que nos interesa es destacar frente al placer.

306.- Cfr. OE, p. 471 / AT, V, 82 y 83.

307.- Cfr. OE, pp. 431 / AT, IV, 284-5 (a Elizabeth, del 4 de agosto de 1645) y 471 / AT, V, 82 y ss. (a Cristina, del 20 de noviembre de 1647), y también la tercera regla de la moral.

308.- Platón, por ejemplo (cfr. *República*, III, XIV), reprueba la conducta del médico Heródico quien, entregado a una terapia rigurosísima merced a la cual logró, torturándose constantemente a sí mismo, llegar a viejo, no tuvo sin embargo por ello oportunidad de vivir para la virtud.

309.- Cfr. OE, p. 471 / AT, V, 83.

310.- En las primeras páginas del apartado V.1.

311.- Cfr. OE, *ibidem*.

312.- En la citada carta a Cristina de Suecia Descartes se ocupa de exponer su doctrina del soberano bien <<considerado en el sentido en que los filósofos antiguos hablaron de él>> (OE, p. 470 / AT, V, 81-2), es decir, recurriendo sólo a la luz natural de la razón. <<Así—escribe— los filósofos antiguos que, al no estar iluminados por la luz de la fe, no sabían nada de la beatitud sobrenatural, no consideraban más que los bienes que podemos poseer en esta vida, y entre estos buscaban cuál era el soberano bien, es decir, el principal y el más grande>> (op. cit. p. 471 / 82). Expone pues su doctrina en cuanto filósofo, pero en su calidad de filósofo cristiano no deja de dar su legítimo lugar a la luz de la fe. El texto por sí solo, hay que reconocerlo, no es



prueba contundente de que Descartes fuera un cristiano sincero, pero leído desde esta perspectiva, que más adelante (VI.1.E) vamos a justificar, nos fortifica en esta convicción.

313.- Cfr. *Fedro*, 245c y ss.

314.- Cfr. el artículo 29 de *Las pasiones del alma* donde habla Descartes de los "movimientos" o emociones del alma que se originan en ella misma y no en el cuerpo como las pasiones. Adviértase que llamamos indistintamente alma o espíritu a eso que dice *cogito ergo sum*.

315.- Cfr. *Las pasiones del alma*, artículo 47: hay que corregir, advierte Descartes, el discurso de los antiguos que hablaba de combates entre las "partes" del alma. El alma es una substancia simple. Ciertamente es constantemente se ve involucrada en desgarradores conflictos que implican una dualidad de impulsos (ricamente simbolizados, hay que decir no obstante Descartes, por Platón; cfr. *Fedro* 253e y ss. y *República* IV, XIV y XV), pero tal dualidad es cuerpo-alma y no alma-alma. Platón, sin embargo, hablaba de tres y no de dos partes del alma. Si la parte concupiscible corresponde al cuerpo y la racional al espíritu, ¿dónde debemos ubicar a la parte irascible? ¿En el cuerpo también? La cólera se ve acompañada sin duda por una determinada disposición corporal y, en consecuencia, por una pasión, pero no parece que se reduzca a ello; esta imitación (cfr. el final de *República* IV, XIV) suele combatir con los apetitos en general <<como cosa distinta de ellos>> y, al contrario de las concupiscencias, siempre es aliada y nunca enemiga de la razón. Tampoco se reduce, sin embargo, a esta última: <<aquello que discute sobre el bien y el mal>> (cfr. ahora el final de *República* IV, XV), observa Platón enseguida, a veces actúa en calidad de "freno" <<contra lo que sin disculpar se encoleriza>>. Ahora bien, la tercera regla de la moral cartesiana indica, como veremos al final de este subapartado, que debemos vencernos a nosotros mismos antes que a la fortuna, es decir, que la razón debe en ocasiones frenar a la voluntad. ¿Nos permite ello concluir que la irascibilidad es la voluntad? Esta hipótesis tiene sentido en la medida en que lo que según Platón es característico de la parte irascible, la ambición (cfr. *República* IX, VII), también es característico de la voluntad (en seguida hablaremos de cómo el hombre que carece de las luces suficientes puede y debe, mediante el esfuerzo de su voluntad, superar la indiferencia y la pasividad mediante la firme apuesta de su voluntad); la voluntad, además, siempre es aliada de la razón, y puede enrar si esta última no la guía. ¿Pero entonces por qué esa imitación o impulso permanece aun cuando hemos decidido (voluntad instruida por la razón) que conviene frenarla o aplazarla o encauzarla de otra manera? Este impulso que requiere de la iluminación del entendimiento y de la aprobación de la voluntad no puede ser entonces ni entendimiento ni voluntad. ¿Será entonces esta poderosa tendencia que nos ayuda a luchar contra la pasividad y contra las concupiscencias la gracia sobrenatural de la que habla la teología cristiana? Especulamos, no vemos con claridad. Un sólo escrúpulo se nos ofrece en este momento contra esta última hipótesis: ¿necesita la gracia, como la irascibilidad según es descrita por Platón, ser gobernada por la razón?

316.- La explicación fisiológica que Descartes nos ofrece a propósito de las pasiones del alma (el "fuego sin luz" que dilata la sangre en el corazón, los "espíritus animales" en que ésta se convierte al alcanzar su estado más sutil y que son tan ligeros que, rebasando los amplios conductos de las arterias y las venas, pueden viajar aun en los estrechísimos capilares del cerebro y los nervios, circulan por todo el sistema nervioso, traen las sensaciones que produce en nosotros el contacto con el exterior o nuestro propio estado interno y llevan también a los músculos los impulsos motores, con la glándula pineal en que toda esta actividad mecánica se concentra y entra en contacto con nuestra parte espiritual, con nuestro entendimiento o facultad representativa y, sobre todo, con nuestra voluntad) resulta hoy, sin duda, un tanto primitiva. El esquema interpretativo sigue siendo sin embargo, adviértase, esencialmente el mismo. La tesis fundamental del tratado de *Las pasiones del alma* sigue siendo válida independientemente de que ahora hablemos, con mayor fundamento empírico pero también con menor consistencia, de impulsos eléctricos y no de espíritus animales. Más serias resultan las objeciones metafísicas que las fisiológicas, pues metafísico es el meollo de este tratado (y de toda la obra cartesiana). No podemos abordar detenidamente ahora y aquí la discusión en torno al problema de la comunicación de las substancias, pero si quisiéramos decir que, frente al ocasionalismo, la armonía preestablecida y el paralelismo (Malebranche, Leibniz, Spinoza), el dualismo cartesiano, pese a toda la carga de misterio e inadecuación que comporta (¿no hemos

clarificado ya la diferencia fundamental que hay entre la apodicticidad y la adecuación? ¿No es más razonable acaso reconocer los límites del conocimiento que tratar de ocultarlos mediante el expediente de tan fantásticas hipótesis?, es el único consecuente si pensamos en la veracidad divina y en nuestras experiencias claras y distintas, íntimas. La armonía preestablecida y el ocasionalismo, ¿no serían acaso un engaño de Dios? ¿Qué queda de la evidencia absolutamente primordial del *cogito* en la disolución que de la substancia humana hace Spinoza? Cfr. infra ns. 700 y 845, y también VII.2.A.

317.- Heráclito, en el fragmento que García Bacca numera como 67.a. (Los *presocráticos*, F.C.E., Méx., 1944), escribe: <<A la manera como la araña desde el centro de su tela siente apenas una mosca está destruyendo alguno de los hilos de ella, y hacia allá corre velozmente cual si le doliera lo que al hilo le pasa, de parecida manera el alma del hombre fluye apresurada hacia aquella parte del cuerpo que haya sido herida, cual si no pudiera soportar semejante lesión en un cuerpo con el que tan firme y proporcionadamente se halla unida>>.

318.- La hipótesis de la glándula pineal adolece de la misma dificultad metafísica que algunos podrían pensar viene a resolver, a saber, la de la incomprensible unión del alma y el cuerpo, pues la glándula pineal sigue siendo cuerpo (recuerda esto aquella ingenua concepción materialista del alma para la que lo no corporal era un cuerpo sutil). No creemos, pues, que tal propuesta cartesiana sea metafísica, sino más bien que su carácter es estrictamente fisiológico (cfr. *Pasiones*, art. 32). Los ataques que Spinoza le dirige en el Prefacio de la quinta parte de la *Ética* adquieren una extraordinaria fuerza retórica precisamente porque no se hace ahí claramente esta distinción, y la propuesta fisiológica es verdaderamente ridícula si se hace de ella un argumento de orden metafísico: <<¿Qué, pregunto—escribe él, a pesar de todo, primer gran cartesiano que fue Spinoza—, entiende por unión de la mente y el cuerpo?—asunto, adviértase, de metafísica— ¿Qué concepto claro y distinto tiene, digo—agrega inmediatamente—, del pensamiento estrechamente unido a cierta porción de la cantidad?>> (UNAM, Méx., 1977, p. 21). Alusión evidente esta última a la glándula pineal que, insistimos, es una propuesta fisiológica a la que, en rigor, independientemente de la gran discusión metafísica sobre la comunicación de las substancias (de la que ya hemos dicho algo en la nota 316), debería oponer argumentos estrictamente fisiológicos, como de hecho lo hace, para rematar, a final del citado Prefacio: <<Añádase—escribe— que tampoco esta glándula se encuentra situada en medio del cerebro tal que pueda hacérsela girar tan fácilmente y de tantos modos, y que no todos los nervios se prolongan hasta las cavidades del cerebro>> (ed. cit., p. 22). Ignoramos los avances que la moderna neurofisiología haya hecho a este respecto. Glándula pineal, cerebro completo o sistema nervioso todo, no obstante, lo esencial de la propuesta cartesiana es metafísico y se mantiene, nos parece, a pesar de los avances de la investigación moderna que, si bien suele verse acompañada de otra postura metafísica, sigue ateniéndose en lo fundamental, insistimos, al esquema que arranca del pensamiento cartesiano y es concordable con él. Se nos abre hoy la fascinante tarea de interpretar en clave cartesiana, en una clave clara y distinta, en lo que cabe, los descubrimientos más importantes de la investigación contemporánea.

319.- Cfr. *Pasiones*, art. 28.

320.- Cfr. op. cit., art. 137: <<Según la naturaleza todas se refieren al cuerpo, y sólo afectan al alma cuando ésta se une a aquél; de suerte que su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a los actos que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de alguna manera más perfecto>>.

321.- ¿El lenguaje transindividual fundado en el inconsciente y no en la conciencia, *panacea* y *eureka* (insolente e ingenuo *eureka*) de los psicoanalistas lacanianos? Cfr. la discusión que hemos sostenido con la pretendida refutación del *cogito* que se funda en esta postura en III.2.

322.- Cfr. *Pasiones*, art. 25.

323.- Cfr. op. cit. arts. 1, 17 y, especialmente, 25 y 27.

324.- Cfr. op. cit. art. 40.

325.- Cfr. op. cit. art. 138.

326.- *Ibid.*

327.- Cfr. op. cit. art. 44. Descartes habla específicamente de la glándula pineal y no, como nosotros, de la "telaraña" que es nuestro cuerpo. No implica esto, insistimos, infidelidad a su

tesis fundamental, sino más bien una reserva que se nos impone por cuanto, no siendo neurofisiólogos, queremos expresar el pensamiento cartesiano como una propuesta de validez actual. Esto es, sostenemos la actualidad de su doctrina de la interacción alma-cuerpo, pero no sostenemos (no podemos hacerlo y no es necesario) la actualidad de su fisiología.

328.- Cfr. *Pasiones*, art. 50.

329.- Pues esto no puede todavía, en cuanto tal, ser llamado educación.

330.- Cfr. op. cit., art. 44.

331.- Cfr. op. cit., art. 45.

332.- Recordar, por ejemplo (supóngase que nuestros soldados son griegos o lectores de Homero), aquellas poderosas palabras con las que Sarpedón exhorta a su primo Glauco a asaltar el muro que protegía las naves aqueas (*Iliada*, XI, 310 y ss.): <<...¡Oh amigo! Ojalá que huyendo de esta batalla nos libráramos de la vejez y de la muerte, pues ni yo me batiría en primera fila, ni te llevaría a la lid, donde los varones adquieren gloria; pero como son muchas las muertes que penden sobre los mortales, sin que éstos puedan huir de ellas ni evitarlas, vayamos y daremos gloria a alguien, o alguien nos la dará a nosotros>> (Versión de Segalá y Estalella).

333.- Cfr. *Pasiones*, art. 46.

334.- Cfr. op. cit., art. 63.

335.- Cfr. Hamelin, op. cit., p. 377, en especial la cita que hace de la carta a Jesland del 2 de mayo de 1644; pero, sobre todo, el pasaje de la "Meditación cuarta" en que se aborda este tema (MOR, pp. 48-49).

336.- Cfr., a este respecto, además del recién citado pasaje de la cuarta meditación, la carta a Mersenne del 27 de mayo de 1641 (?), en OE, pp. 386-387 / AT, III, 379. Consideramos que esta aguda distinción cartesiana entre indiferencia negativa e indiferencia positiva puede ser de suma utilidad para la clarificación de uno de los problemas fundamentales de la teología cristiana: el de la relación entre la gracia y la libertad (la gracia, como el conocimiento claro y distinto, anula la indiferencia negativa mas no la positiva, de ahí que, aunque no siempre infaliblemente a consentir, no elimina, sin embargo, nuestra libre voluntad). Nadie, empero, parece haber escuchado en esto —tampoco en esto— a Descartes. Kant, por ejemplo (y Jaspers con él, cfr. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, ed. cit., p. 39), agradece a "la inescrutable sabiduría" el que nos oculte su suprema majestad, pues de estar ésta siempre ante nosotros <<nos convertiríamos en marionetas de su voluntad>> y, supone, ya no seríamos libres. Tanto Kant como Jaspers, se dirá, se mueven en un ambiente protestante. Mas tampoco entre los católicos, donde, insistimos, esta distinción clarificaría y apoyaría los intentos de la teología ortodoxa por conciliar la libertad humana con la infalibilidad de la gracia, parece haber quien se dé cuenta de ello. En un manual de ética de reconocida orientación católica que circula en nuestro país (Sanabria, José Rubén, *Ética*, Porrúa, Méx., 1989, cfr. p. 64), por ejemplo, se lee que <<los objetos no son la plenitud del bien y por eso somos libres de quererlos o no quererlos. Si hubiera algo que fuera el bien en sí, la voluntad quedaría determinada por él y lo tendría que querer necesariamente>> (el subrayado es nuestro). En el libro *La fe y el hombre de hoy* (Cristiandad, Madrid, 1970, cfr. p. 22), del teólogo católico Alfredo Fierro, se afirma en cambio (es decir, en complemento) que <<hay verdades que se imponen a la mente humana, haciéndole violencia y constrifendo a la afirmación>>. Otro teólogo católico español, Miguel Benzo, en su muy difundida *Moral para universitarios* (Cristiandad, Madrid, 1967), insiste por su parte en que <<una vez que ha percibido pruebas irrefutables, la inteligencia no es libre para aceptar la verdad>>, esto es, que eliminada la indiferencia negativa, como han dicho ya Kant y Jaspers por un lado y Sanabria y Fierro por el otro, queda también eliminada la propia libertad. En su artículo posterior "El rechazo de la duda" (la fecha exacta no aparece en la edición que hemos consultado, pero sí sabemos que fue escrito antes de 1970), compilado luego en su libro *De este mundo y del otro* (Eds. Paulinas, Madrid, 1976; cfr. p. 93), vuelve Benzo a decir lo mismo pero esta vez con una frase de reserva que, si bien puede reducirse a una cuestión de estilo, podría significar también una cautela filosófica; la vamos a subrayar: <<una vez que ha percibido pruebas irrefutables, la inteligencia no parece libre para rechazar la verdad>>.

337.- O la fe, según veremos en VI.2.

338.- Descartes advierte, con Sócrates y Platón, que el conocimiento es virtud, que <<basta juzgar bien para obrar bien>> (cfr. *Discurso del método*, ed. cit., p. 48). Los aristotélicos alegarán enseguida, poniendo a Ovidio por testigo (<<veo qué es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor>> / citado por Spinoza en el escolio a la proposición XVII de la cuarta parte de la *Ética*), que aun quienes las transgreden conocen las leyes morales, y las aprueban además y, por ende, la ética "intelectualista" es errónea. No es difícil responder a esto. Ni Sócrates-Platón ni Descartes se refieren a este tipo de semiconocimiento sino al conocimiento verdadero. Las normas abstractas que se fundan en la autoridad de la tradición en que fuimos formados y también en la opinión de todos nuestros conciudadanos, por ejemplo, no constituyen una evidencia perfectamente clara y distinta y no eliminan, por ende, toda indiferencia negativa. Un conocimiento que logre esto, por el contrario, se apoderará por completo de la aprobación de nuestra voluntad que, como hemos dicho, naturalmente sólo busca nuestro bien. El propio Spinoza, tan cercano a Descartes en todo salvo en su negativa a reconocer la individualidad personal y la libertad humanas, si prescindimos de esta fundamental diferencia de perspectiva, concluye prácticamente lo mismo: <<el conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo —dice en E., IV, XIV— no puede, en cuanto verdadero, limitar ningún afecto, sino sólo en cuanto se considera como afecto>>. Los aristotélicos dicen aquí la verdad, pero la dicen a medias. En la medida en que un conocimiento es además una *afección* (afección activa en este caso, es decir, acción y no pasión), lo cual sucede siempre que estamos ante una idea clara y distinta, que es lo que sostiene Descartes, en efecto <<basta juzgar bien para obrar bien>>. Por otro lado, Descartes no ignora que, <<puesto que la naturaleza del alma es tal que no puede estar más que un momento atenta a una misma cosa, tan pronto como nuestra atención se vuelve de las razones que nos hacen conocer que esta cosa nos es propia y que sólo retenemos en nuestra memoria que nos ha parecido deseable, podemos representar a nuestro espíritu alguna otra razón que nos haga dudar de ella y así suspender nuestro juicio e incluso también acaso formar uno contrario>> (Cfr. la Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, en OE, p. 424 / AT, IV, 118; el subrayado es nuestro). El mismísimo Pascal, a quien nadie se atreverá a calificar de "intelectualista", reconoce este principio ético fundamental en su "Misterio de Jesús" (*Pensamientos*, 919-553-717) cuando pone en boca de Cristo las siguientes palabras: <<A medida que los vayas expandiendo los conocerás y se te dirá: Mira los pecados que te son perdonados>>. Y más claro todavía en otro de sus breves pensamientos (200-347-186), al final del cual declara categórico: <<esforcémonos pues en pensar mucho: he ahí el principio de la moral>>.

339.- Sorprende, por cierto, que en la versión de Segalá y Estalélla el título de la rapsodia XIX anuncie que "Aquiles renuncia a la cólera" cuando, por el contrario, si bien es cierto que cambia de objeto (de Agamemnon a Héctor) la cólera de Aquiles está más bien a estas alturas agigantada. Y es que la *Ilíada*, que canta la cólera de Aquiles (cfr. el preludio), termina en la rapsodia XXIV y no en la XIX.

340.- <<Los griegos entendían por *areté*, sobre todo —escribe Werner Jaeger (*Paideia*, F.C.E., Méx., 1962; cfr. la página 21, nota 4)—, una fuerza, una capacidad... El vigor y la salud son *areté* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *areté* del espíritu>>. La firmeza, la resolución y la constancia, agregamos nosotros ateniéndonos pues al significado original, que por cierto coincide, como en seguida veremos, con el que Descartes le da, son la *areté* o virtud de la voluntad.

341.- Cfr. OE pp. 431-432 / AT, IV, 265.

342.- En mayor o menor grado todo ser humano tiene que tomar decisiones, lo mismo en las cuestiones aparentemente insignificantes de cada día que en aquellas que son cruciales, sin poseer un conocimiento completo sobre lo que en cada caso es lo mejor. Independientemente de lo que pase después, de que alcance el éxito o el fracaso, aquella voluntad que se ha entregado con firmeza a lo que tras una honesta deliberación consideró como lo más probable, e incluso tan poco probable como la opción contraria, habrá puesto todo lo que de ella dependía y, por ende, siempre tendrá la satisfacción de haber obrado bien. <<No hay razón que pueda proporcionar contento al alma —observa Descartes en la ya citada carta del 20 de noviembre de 1647 a la reina Cristina (cfr. OE p. 473 / AT, V, 84-85)—, excepto la opinión que alberga de poseer algún bien>>. Quien al verse forzado por la vida a apostar fracasa, habiendo puesto sin

embargo todo de su parte, perderá sin duda muchos bienes, pero todos ellos, adviértase, por más importantes que puedan ser (esta vida incluso), de carácter inferior al que ocupa la cúspide de nuestra escala de valores: la buena voluntad. <<Sólo en lo que depende de la voluntad —ha escrito Descartes líneas atrás en la misma carta a Cristina (p. 472 / 84)— hay motivo para recompensar o para castigar>>; quien por una ignorancia que no ha querido tener toma la decisión equivocada con firme y buena voluntad, no tiene por qué experimentar luego arrepentimiento alguno (el más terrible de los estados anímicos, verdadero autocastigo), y si mas bien satisfacción de sí mismo, <<que es la más dulce de todas las pasiones>> (cfr. *Pasiones* art. 63).

343.- Llamamos mejor precisamente a lo que implica un mayor bien (recuérdese que nuestros principios prácticos fundamentales son buscar el bien y, en cada caso, el mayor bien) y no podemos ser indiferentes frente a ello porque por naturaleza lo estamos buscando. Sin que medie coacción alguna siempre que condicamos clara y distintamente que algo es lo mejor nos inclinaremos positivamente hacia ello por una, digamos, "libre necesidad". La verdad o presencia clara y distinta de lo bueno no elimina, como piensan algunos (cfr. la nota 338), la indiferencia positiva o autonomía de nuestra libre voluntad. Es infalible que en tales condiciones nuestra voluntad se inclinará positivamente, pero nosotros seremos causa adecuada de tal inclinación. Esto es así porque, a diferencia de la libertad absoluta de Dios, la nuestra (y asimismo todo nuestro ser) es sólo relativa a la suya. No hay bien ni verdad que precedan a la Voluntad divina (de su Voluntad depende qué será bien y qué será verdad), a nosotros nos son dadas ya de antemano, en cambio, sus decisiones absolutamente soberanas. El bien y la verdad queridos y establecidos por Dios preceden a nuestra libertad que se inscribe, sin dejar de ser tal, en una cierta necesidad. Para que nuestro ser alcance la plenitud, lo hemos dicho ya, debe participar en el mayor grado posible de la plenitud de Dios. Eso mismo es válido en el caso de la libertad. Cfr., a este respecto, las "Respuestas del autor a las sextas objeciones", MOR, pp. 330-331: <<Y así la completa indiferencia de Dios es una gran prueba de su omnipotencia. Mas no ocurre lo mismo en el hombre. En efecto: éste encuentra ya establecida por Dios la naturaleza de la bondad y la verdad, y su voluntad es tal que sólo se inclina naturalmente hacia lo bueno; siendo así, es evidente que abraza tanto más voluntariamente, y por consiguiente tanto más libremente, el bien y la verdad, cuanto con mayor evidencia los conoce; y nunca es indiferente, salvo cuando ignora lo que es mejor o más cierto, o, al menos, cuando ello no se le aparece tan claro como para no admitir duda alguna. Y así, la indiferencia que conviene a la libertad del hombre es muy diversa de la que conviene a la libertad de Dios>>.

344.- No se olvide que entre ambos sólo se da una distinción de razón (*Principios*, I, 62), pues son atributos de una sola substancia. Nunca están realmente separados.

345.- Cfr. Jn., 8, 32. ¿Cómo explican esta profunda y sobrecogedora revelación aquellos teólogos e intelectuales cristianos que no distinguen entre indiferencia positiva e indiferencia negativa? Al responder a la inquietud de Amaud (cfr. MOR, p. 177) en torno a las consecuencias teológicas del rechazo de las "cualidades sensibles" de la escuela, necesarias para la explicación del milagro de la transubstanciación, con una nueva explicación de ésta acorde a su propia filosofía (la nueva substancia, el cuerpo o la sangre de Cristo, ocupa la misma posición y disposición física que la anterior y, por ende, físicamente nos afecta de igual manera: cfr. MOR, pp. 201 y 202), Descartes afirma <<haber propuesto, en física, opiniones tales, que se acomodan mucho mejor a la teología que las que ordinariamente se proponen>> (op. cit. p. 202). Esto mismo es más cierto aun en lo que respecta a su metafísica, y muy concretamente en el caso que aquí comentamos. Su explicación del milagro eucarístico, aunque forzada por las circunstancias —había que calmar a los teólogos—, quizá merezca el reproche de Pascal (cfr. el pensamiento 957-512-743), quien intenta refutarlo sobre todo para salvaguardar su carácter de misterio y no de mero problema (no creemos sin embargo que la intención de Descartes fuera contraria a ésta, el echo es que el misterio implica además un problema pues, sin pretender reducirlo a la física, hay que mostrar que no la contradice ni es contradictorio por ella; véase al respecto el citado libro *De este mundo y del otro* del teólogo Miguel Benzo, que en la página 77 plantea como actual precisamente este problema que intentó resolver Descartes). Pues bien, en el caso de la libertad (cfr. de nuevo la nota 338), la

metafísica cartesiana deja a salvo el misterio, se abre incluso a él por medio de la sola luz natural, y lo despoja al mismo tiempo de toda perplejidad o contradicción aparente, disuelve el problema o embrollo racional que depende de nosotros y está a nuestro alcance y nos impide la recta visión. Ojalá pudiera hacerse lo mismo en los demás casos.

346.- Recuérdese que sólo al espíritu en cuanto tal le corresponde este tipo de conocimiento y que para alcanzarlo debe abstraerse de su actual unión con el cuerpo pues al compuesto que somos le afectan, en cuanto es tal, fundamentalmente ideas oscuras y confusas cuya función (inclinación natural, pasiones) es práctica y no especulativa.

347.- De nuevo nos movemos muy cerca de Spinoza: cfr. E., V, X, y en especial el escolio. Es muy importante, en la medida en que no todos somos capaces de elevarnos a las alturas de la especulación moral, que tales normas puedan hallar otro fundamento: el Estado o la sociedad, nuestros padres o maestros, la religión.

348.- Cfr. *Pasiones*, art. 48.

349.- <<Pero este árbol —escribe— no ha crecido todavía>> cfr. *Descartes y la filosofía*, ed. cit. p. 95 y también los primeros párrafos de este subapartado.

350.- Cfr. Hamelin, op. cit. p. 390.

351.- *Discurso del método*, ed. cit. p. 46; cfr., supra, n. 338.

352.- Hay, observa Descartes en este importante prólogo (cfr. OE pp. 293-294 / AT, VIII, 2), falsas virtudes a las que el vulgo tiene en gran estima pero que en realidad son verdaderos vicios que impresionan sólo por ser menos frecuentes que sus contrarios: la temeridad que se destaca frente a la más frecuente cobardía, la dispendiosidad opuesta a la avaricia, la superstición frente a la tibiaza, etc. Y también hay virtudes verdaderas cuyo fundamento es, sin embargo, el sólo relativamente conveniente impulso de una pasión, como la devoción que surge del miedo y no del conocimiento de Dios, o el valor que surge de la desesperación. [Ya en el Fedón (88a y ss) Sócrates observó que la moderación del vulgo es en realidad intemperancia y su valentía cobardía a fin de cuentas]. <<Pero las virtudes puras y sinceras que resultan sólo del recto conocimiento —concluye Descartes— son todas de una y la misma naturaleza y están comprendidas bajo el único nombre de sabiduría>> (op. cit. p. 294). Platón, quien sin duda alcanzó a conquistar auténticos conocimientos de quinto grado —aunque Descartes lo niegue con cierta ligereza en la carta a Picot (DL, p. 15; cabe decir en descargo suyo que en la cuarta de las *Regulae*, cfr. DOP, p. 107, admite que los antiguos, que exigían el conocimiento de las matemáticas a quienes quisieran iniciarse en la filosofía, seguramente conocían ya el método que él trata de clarificar)—, pone en boca de Sócrates idéntica conclusión: las virtudes que se fundan en las puras pasiones son virtudes propias de esclavos, la verdadera virtud es la sabiduría.

353.- Cfr. además del citado prólogo a la edición latina de los *Principios*, Hamelin, op. cit. p. 388.

354.- Cfr. OE p. 431 / AT, IV, 265. Descartes se ocupa de las reglas de la moral en dos ocasiones. En la tercera parte del *Discurso del método*, donde preceden a la duda metódica y son, por ende, provisionales; y en la carta a Elizabeth del 4 de agosto de 1645 donde se apoyan ya en su filosofía triunfante y madura. En ambos casos se trata de tres reglas. La segunda, que se refiere a la constancia y firmeza de la voluntad, de la que nos hemos ocupado aquí en primer lugar, y la tercera, de la que hablaremos enseguida, son comunes a ambos textos. En los dos casos la primera regla se ocupa de los contenidos concretos de la moral, de las opiniones probables de los demás en la provisional y de las verdades por uno mismo conocidas en la definitiva. A la moral provisional se agrega otra máxima o intención que algunos, Hamelin por ejemplo (cfr. op. cit. p. 384), consideran sin más la cuarta regla. Ello no es enteramente así. Nótese cómo, al anunciar primero que la moral provisional consiste <<en tres o cuatro máximas>> (*Discurso del método*, ed. cit. p. 43), y luego referirse en bloque a <<las tres máximas anteriores>> (op. cit. p. 46), sin llamar explícitamente a la última, según hizo con las demás <<mi cuarta máxima>>, Descartes mismo está destacando su singularidad. Esta última, consistente en investigar la verdad, como ya hemos indicado en el texto, expresa la intención de transformar la moral provisional en una moral definitiva, es, adviértase, la primera regla de la moral definitiva.

355.- Lo que, desde luego, no se refiere a la gracia divina que, si bien nos rebasa en cuanto tal, ha sido puesta por el amor de Dios al alcance de nuestra libertad, según sostiene la teología.

356.- Debemos poner, ya lo hemos dicho páginas atrás al hacer nuestra escala de valores, todo cuanto está de nuestra parte para que nos favorezca la fortuna, pero sin rebasar los límites de lo razonable. Aquí hablamos de la indiferencia de los "demás" en general. Pareciera que las cosas cambian respecto al más legítimo anhelo de ser apreciados por aquellas personas determinadas a las que nosotros también apreciamos. El amor, con todo, es siempre un don gratuito. Podemos y debemos esforzarnos por merecerlo (siendo "buenos", es decir, perfeccionándonos) pero nunca por controlarlo (violariamos la tercera regla de nuestra moral), controlar al amor es un afán impío, antinatural, e inútil.

357.- La Grecia arcaica, edad heroica que vivía una dura intemperie, nos habla también de la hostilidad sagrada de enigmas y laberintos. Cfr., a este respecto, el sugerente librito de Giorgio Colli sobre *El nacimiento de la Filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1987, especialmente la p. 24. Permisos decir, de paso, que no compartimos su valoración excesivamente parcial — filológica— de la naturaleza de la filosofía: ni en Platón ni tampoco dos mil años después la filosofía se agota en lo escrito, en las letras que, por otro lado, cuando son manejadas por grandes poetas como Platón o como Descartes —damos al término poeta su sentido más amplio— son capaces de llevarnos ellas mismas a eso que las rebasa. Cfr., *infra*, n. 697, y también nuestro subapartado VII.2.A.

358.- Pensamiento 201-206-187: <<Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie>> [de Dampierre traduce *effraie* al español usando un término para nuestro gusto demasiado suave: "espanta"; "aterra" nos parece en este caso más adecuadamente expresivo]. Sorprende, por cierto (cfr. la nota de Le Gem en la p. 302 del tomo I de su edición), que los especialistas discutan sobre si Pascal habla en su nombre o en el del "libertino" (Koyré, en *Del mundo cerrado al universo infinito*, ed. cit., p. 46, n. 28, se inclina tajantemente por la última opción) como si realmente fuese posible que alguien diese tan cabal expresión a una experiencia que le fuese totalmente ajena, y como si ésta tuviese que ser definitiva. Borges, a quien por cierto Pascal no le inspira demasiada simpatía (en *Otras Inquisiciones*, en el ensayo titulado "Pascal", en la página 704 del primer tomo de sus *Obras completas* —Emecé, B.A., 1974— lo califica como <<uno de los hombres más patéticos de la historia de Europa>>), Borges comenta: <<Pascal, nos dicen, halló a Dios, pero su manifestación de esta dicha es menos elocuente que su manifestación de la soledad>> (cfr. *Loc.cit.* p.703).

359.- Salvo, quizás, por esa extraordinaria fatalidad, por esa maravillosa fatalidad que impide que el asombro lo abandone incluso cuando, como en este admirable poema ("Laberinto" en *Elogio de la sombra*, p. 986 de la edición citada de sus *Obras completas*), se propone expresar el sentimiento contrario. La expresión de Borges no logra rivalizar con el temible *pathos* que nos comunica la de Pascal.

360.- Pues nuestra carencia es intencional. No es carencia de cualquier cosa, ni tampoco una carencia infinita o indeterminada. Es carencia de infinito, de Dios. Entre nosotros, principalmente bajo la influencia de Eduardo Nicol (cfr. su *Psicología de las situaciones vitales*, F.C.E., Méx., 1963, p.139, n.1), se ha hecho muy usual citar el discurso que en el *Simposio* pone Platón en boca de Aristófanes (el que expone el mito de los andróginos y en general de los hombres dobles que fueron divididos por los dioses a causa de su arrogancia y hoy andan buscando su otra mitad, cfr. *Simposio*, 188e y ss) para caracterizar la situación humana como carencia, con el mal efecto de reforzar la falsa impresión de que tal carencia se ha de resolver mediante algo o alguien finito. Cabe recordar que en el *Simposio* este discurso es el del cómico Aristófanes. Sócrates, a quien en los diálogos de Platón le corresponde por regla general la exposición de las ideas más elevadas, y quien, además, y este es el caso, siempre atribuye a las más elevadas de sus ideas un origen divino, afirma en el propio *Simposio*, como Aristófanes, que somos carencia y precisamente por ello amamos o podemos amar (cfr. 200e), y agrega, en calidad de enseñanza recibida por él de Diotima, "la que honra a Zeus", corrigiendo incluso de manera más o menos explícita el mito de Aristófanes —<<un dicho que anda por ahí>> (cfr. 204e)—, que el amor tiene por objeto la posesión perpetua de lo bueno (cfr. 204e y ss.), de lo absoluto, de lo que es en sí (210e-212b). Cfr. también la *República*, lo mismo el apartado XIX

del libro VI, que el mito de la caverna, en el libro VII, a propósito de lo que Platón llama el "Bien" y nosotros Infinito o Dios.

361.- No damos a esta afirmación un sentido temporal e histórico, sino exclusivamente ontológico. El reconocimiento de que somos seres "caldos" no implica necesariamente que alguna vez hayamos vivido en un estado de plenitud, de paraiso; implica que a nuestra constitución le falta, le urge algo sin lo cual no puede estar, sin lo cual habita la nada, la desesperación.

362.- Lo que también suelen olvidar estos "existencialistas" al criticar el "intelectualismo" cartesiano (o platónico, o...), es que por pensamiento no hay que entender exclusivamente esa función calculadora que ellos repudian, sino la totalidad de la vida anímica, es decir, la totalidad de la vida.

363.- Véanse las primeras páginas de este trabajo y también el inicio del apartado II.2.

364.- Cito estas palabras de mi maestro y amigo —mi asesor en esta investigación, además— a partir de una carta suya del primero de septiembre de 1992. A mi tesis de que la verdadera ciencia es religión responde ahí que debemos distinguir "la vía griega" del "saber sacro de oriente medio" y que «la filosofía no salva, abre más bien el "furo"». Como aquí uso los términos salvación y religión en un sentido más amplio, creo legítimo llamar religión a la vía griega o filosófica y sostener, además, que abrir el "diá" es su modo de ser salvación. En el siguiente capítulo volveremos sobre esta ineludible distinción que propone.

365.- Cfr. el final del artículo "La antropología y la filosofía crítica", de Alfredo Troncoso, en *Auriga* No. 3, s.f., p.7: «por inalcanzable que sea, inefable más bien, la filosofía no puede aspirar a nada que no sea la realidad; su clima no es la perplejidad, es el asombro».

366.- Cfr. "Tiön, Uqbar, Orbis Tertius" en *Ficciones* (en las páginas 431-443 del citado primer tomo de sus *Obras completas*, p. 436 para el pasaje que aquí más interesa). Los pensadores de ese ficción planeta « *juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica*», pero lo cierto es que, al menos en el caso de Borges, la literatura fantástica es una rama de la metafísica. Como su Herbert Quain (cfr. op.cit. p.461), Borges no ignora que «el hecho estético no puede prescindir de algún elemento de asombro», que la verdadera poesía es una vía hacia el asombro y, por ende, religión en el amplio sentido que aquí damos al término. Aunque su postura ante este supremo problema es muy compleja, ambigua, indecisa, no cabe la menor duda de que Borges fue un hombre profundo y, por ende, profundamente religioso. Si constantemente habló de laberintos sin solución, sin salida, si alguna vez se confesó culpable del "peor de los pecados", de no haber sido feliz (cfr. "El remordimiento" en *La moneda de hierro*, en el segundo tomo de sus *Obras completas* —Emecé, B.A., 1989— p.143), su obra no deja por ello de manifestar constantemente su dicha, su asombro, su escapar del laberinto. En "La escritura del dios" (*El Aleph*, pp.596-599 del primer tomo de sus *Obras completas*), Tzinacán cae en un laberinto de sueños, y *alguien* le dice: «El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente». Sentencia repetida de múltiples maneras en múltiples lugares de la obra de Borges. Tzinacán, sin embargo, logra romper el laberinto. «Entonces ocurrió —dice— lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, o con el universo (no sé si éstas palabras difieren)» (cfr. ib.). «¡Oh dicha de entender —exclama—, mayor que la de imaginar o la de sentir!» (p.599), y ante tal visión todo queda redimido, y se olvida de sí mismo y de su situación para abismarse en Aquello-Aquel. Tzinacán no sabe si Dios y el universo difieren; Borges percibe a Dios a través del universo y a ello debemos la admirable paradoja de que el poeta que siempre dijo de sí ser un no creyente reproche al creyente Pascal su impío temor ante el universo. «Este —escribe en "La esfera de Pascal", en *Otras inquisiciones*, p. 638 del primer tomo de sus *Obras*— aborrecía el universo y hubiera querido adorar a Dios, pero Dios, para él, era menos real que el aborrecido universo». Pascal, cuya vía hacia Dios es distinta y, desde su perspectiva, superior a la de la religión natural, siempre despreció —exceso motivado seguramente por su contacto con el sombrío y radical jansenismo, pero también, según veremos más adelante (VI.1.D.), por la entonces generalizada malinterpretación del *extra ecclesiam nulla salus*— toda vía que no fuese la suya. La reacción de Borges es muy natural. No debemos olvidar, sin embargo, que Pascal es Pascal. Bástenos con citar aquí algunas líneas del *Memorial* en que trató de apresar una experiencia no menos intensa que la de Tzinacán: «Fuego. / Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,



no de los filósofos y de los sabios. / Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz. / Dios de Jesucristo. / *Deum meum et deum vestrum*. / Tu Dios será mi Dios. / Olvido del mundo y de todo, excepto Dios. / No se la encuentra más que por las vías enseñadas en el Evangelio>> (cfr. Pascal, *Obras*, ed. cit. p.607). Pero esta no es una nota sobre Pascal. Borges constantemente afirmó querer morir del todo, en cuerpo y alma. No hace falta ser Unamuno ni tampoco Spinoza para quedar perlejos ante tan antinatural afirmación. En uno de sus últimos poemas (1982), en un hermoso poema en el que da gracias por las cosas, los libros y las personas que lo hicieron feliz, termina diciendo: <<Doy gracias por la muerte de mi conciencia y por la muerte de mi carne>>, y luego nos da la clave de su enigma: <<Sólo un hombre a quien no le queda otra cosa que el universo pudo haber escrito estas líneas>> (cfr. el poema "Variaciones", publicado el 19 de noviembre de 1988 en la primera página del No. 218 de *La Jornada Semanal*). Para Borges decir universo es decir Dios. Aunque su rechazo nunca fue definitivo Borges descreyó siempre de la fe de Pascal, de la fe en Cristo Jesús (<<No lo veo / y seguiré buscándolo hasta el día / último de mis pasos por la tierra>>, dice en el poema "Cristo en la cruz", en *Los conjurados*, p.457 del segundo tomo de sus *Obras*); practicó, en cambio, de una manera extremadamente elevada, la religión natural. Permítasenos citar, para cerrar esta extensa digresión, las palabras finales de "El hilo de la fábula" (loc. cit., p. 481) que nos parece confirman la tesis que aquí hemos defendido: <<Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo. Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía o en la mera y sencilla felicidad>>.

367.- Cfr. la nota 338, donde hemos citado la proposición XIV de la cuarta parte de la *Ética*.

368.- Para Spinoza, de la misma manera que el cuerpo humano es un conjunto de cuerpos que comparten una organización determinada (recuérdese la doctrina cartesiana de la relatividad del movimiento, véase *Principios* II, 13, por ejemplo) al cual aquellos con los que entra en contacto pueden asimilarse o asimilarlo, nutrirlo o devorarlo total o parcialmente, el alma, es decir, la mente humana es también ni más ni menos que un conjunto de ideas que comparten una organización determinada a la cual nutren las ideas que se le asimilan (las que posee adecuadamente) y la tienen por ende como centro u origen, como actuante, y "devoran" aquellas que la afectan entrando en contacto con ella sin llegar a pertenecerle, las que le son inadecuadas, las que le hacen padecer. Cfr. E. II, VII y ss. y también E. III, III, por ejemplo.

369.- Cfr., por ejemplo, en la carta a Picot (DL, p.14), el lugar donde define nuestro bien supremo como conocimiento de la verdad, como sabiduría.

370.- <<Estimo —escribe Descartes en una carta a Mersenne del 15 de abril de 1630— que todos aquellos a los que Dios ha dado el uso de esta razón están obligados a emplearla principalmente para tratar de conocerlo y conocerse a sí mismos>> (Cfr. OE p. 353 / AT, I, 144).

371.- Cfr. las últimas páginas del apartado IV.2. Hemos considerado ahí la posibilidad de que las demostraciones de la existencia de Dios fuesen universalmente aceptadas, y hemos advertido que ello muy probablemente implicaría su trivialización, y estuvimos de acuerdo con Jaspers, en este sentido, en que <<un Dios demostrado no es un Dios>> (*La fe filosófica*, ed. cit., p.32).

372.- En cierta ocasión, allá por la aurora de los tiempos que corren, un sileno dió, de regreso a su cueva, con una extraña criatura a la que la nieve y la noche habían vencido en mitad del bosque: era un hombre. Se compadeció de él y lo llevó a su hogar. El hombre, ya reanimado y junto al fuego, unía las manos y soplabla entre ellas animándoselas a la boca. Al sileno le sorprendió aquello y le preguntó por qué lo hacía: <<para calentárselas>>, respondió el hombre. Poco después, habiéndole ofrecido un alimento lo suficientemente caliente, el sileno advirtió más asombrado aún que aquella criatura también soplabla sobre él. Lo volvió a interrogar: <<para enfriárselas>>, respondió. Descolgó entonces el viejo sileno una gruesa piel y la ofreció a su huesped pidiéndole que se cubriera con ella para poder enfrentar la intemperie y que abandonase su cueva. El esclavo Esopo (cfr. la fábula CXXXIX en Esopo, *Fábulas completas*, PPP, Madrid, 1985) ha tergiversado esta historia al insinuar que lo que asustó al sileno (él habla, incluso, de un mero sátiro y no de un sileno) fue la mera posibilidad de la maledicencia.

La verdad es que aquella criatura tan ambigua y tan compleja despertó en él un sagrado terror: Temió la contaminación, la fractura de su simplicidad, y por ello le pidió que se fuera.

373.- <<Indefinida y vacía es una Divinidad –se queja Jaspers (*Descartes y la filosofía*, ed. cit. p.29)–, en tanto no sea ella nada más que la función aseguradora de un criterio de verdad>>. <<No puedo –decía Pascal (cfr., en la edición citada de sus *Obras*, la frase que Lafuma numera como 1001)– perdonar a Descartes: hubiera querido, en toda la filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar, para poner el mundo en movimiento, hacer que le diera un caprioto; después de esto ya no necesita a Dios para nada>>. No podemos negar, a propósito de esto último, que una primera aproximación a la cosmogonía cartesiana puede dejar semejante impresión, pero si ahondamos en su doctrina tal escrupulo se desvanece. Volveremos sobre esto cuando hablemos, en el apartado VI.3., sobre las implicaciones religiosas de la física cartesiana.

374.- En la *Investigación de la verdad por la luz natural* (la fecha de su redacción permanece indecisa pero, ya sea contemporánea o posterior a ese momento decisivo del que aquí hablamos, su alusión a él es de cualquier manera bastante obvia, cfr. DOP pp. 59-60) hace a Epistemón decirle a Eudoxio (a Descartes) las siguientes palabras: <<el retiro que habéis elegido en este lugar tan solitario y el poco cuidado que tenéis de ser conocido, os pone a salvo de toda sospecha de vanidad. Además, el tiempo que otrora empleasteis en viajar, en frecuentar a los sabios y en examinar los inventos más difíciles de cada ciencia, nos asegura que no carecéis de curiosidad. De tal suerte que sólo podría decir que os considero muy satisfecho, y estoy persuadido de que debéis tener una ciencia más perfecta que la de los demás>>. Cfr., además, las páginas 82 y ss. del citado libro de Hoffman, y asimismo, en el también citado libro de Eugenio Garin, las páginas 83 y 84 principalmente.

375.- Citado por Garin en op. cit. p. 83. En cuanto a su permanencia en Holanda, consúltese la página 229 de la obra citada. A partir de 1629 está en Franeker <<después, en el mismo año, en Amsterdam, hasta 1632 –pero volverá allí más veces–; entre 1632 y 1633, en Deventer; después, en Utrecht en 1635; en Leiden en 1636-1637, y después, de nuevo, frecuentemente; en 1637 en Alcmær; entre 1639 y 1641 vive en Santpoort; de 1641 a 1643 en Endegeest; de mayo de 1643 a 1644 en Egmond op den Hoef; de 1644 a 1649 en Egmond Binnen hasta su marcha a Suecia>>.

376.- Confróntese esto con el principio del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza. Entrecómillamos los términos "soledad" y "aislamiento" porque sólo son tales en relación a los hombres, a lo que suelen hacer los hombres. ¡Cómo puede estar sólo quien vive en tan profundo e íntimo diálogo con la realidad en que Dios se manifiesta!

377.- La fuente es Hoffman-Dukas, *Albert Einstein*, New York, 1972, p. 17. Nosotros lo citamos a partir de Hans Küng, op. cit., p. 856.

378.- Cfr. Jaspers, op. cit. p. 32.

379.- Cfr. Martínez de Marañón, op. cit. p. 422.

380.- En vida, primero entre la comunidad judía de Holanda de la que fue ruidosamente excomulgado en 1656, y catorce años después (1670) en toda Europa debido a la severa crítica de la religión revelada (y del fanatismo y sus consecuencias políticas principalmente) que con implacable rigor y energía hizo en su *Tratado teológico-político* (que naturalmente publicó sin su nombre, aunque sin evitar con ello que pronto se presumiera y se diera por contado que su autor era el mismo que ya había hecho afirmaciones temerarias –advertidas y atacadas oportunamente por Willem van Biljenbergh, cfr. la correspondencia entre éste y Spinoza en Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 161 y ss.– en aquel libro sobre los *Principios de filosofía de Descartes* que publicó en 1663), en vida Spinoza cargó más bien con el ignominioso título de campeón de la impedada, del ateísmo (Weischedel, en su ya citado *Los filósofos entre bambalinas*, nos ofrece, en las primeras páginas del artículo dedicado a Spinoza, un ilustrativo elenco de los insultos que inspiró éste a los más diversos espíritus de su siglo y el siguiente). Para sus amigos "colegiantes" (laicos de diversas confesiones que se reunían por aquel entonces para estudiar la Biblia y edificarse mutuamente, abriéndose con ello a una espiritualidad más tolerante y ecuménica, cfr. Gebhardt, C., *Spinoza*, Losada, B.A. 1940, pp. 58 y ss.) Spinoza fue ciertamente algo muy parecido a un guía espiritual; ante ellos dictó el curso que se recogió en el *Tratado breve*, y mucho tuvieron que ver en la redacción e incluso la

publicación (en vida y póstumamente) de sus demás escritos; no parece, sin embargo, que hayan comprendido éstos el verdadero fondo de su doctrina; Jarig Jelles, por ejemplo, uno de sus más adictos seguidores (su benefactor económico además), nunca dejó de considerarse a sí mismo cristiano e incluso cartesiano, no spinozista (cfr. la carta 48A). Sus primeros discípulos verdaderamente profundos fueron algunos de los más grandes espíritus de la Alemania del siglo siguiente (XVIII): Lessing declaró que no podía ser discípulo de nadie más, Goethe hizo de la *Ética* su Biblia, Novalis halló en él una sobresaturación de divinidad y Lichtenberg, en fin, declaró que la religión del futuro no podría ser otra que el spinozismo (cfr. Gebhardt, op. cit. pp. 167 y ss., y también sus muy sugerentes epígrafes); en el siglo XIX, dice Gebhardt, el neidealismo eclipsó su influencia en las altas esferas de la filosofía, pero se avanzó en la popularización de la figura del pensador y en la traducción de sus obras. Al iniciar el siglo XX el propio Gebhardt se convierte en el apóstol entusiasta de la nueva religión, traduce toda la obra de Spinoza al Alemán, funda en 1920 (con León Brunschwig, Harold Hoffding, Willem Meijer y Frederick Polock) la *Societas spinozana* de la Haya, y se dedica sobre todo a desentrañar, clarificar y difundir el significado religioso del spinozismo (reescribe incluso la *Ética* en una versión "no matemática" a la que titula *Acerca de las cosas fijas y eternas*). Gebhardt piensa, como Lichtenberg, que el spinozismo representa, luego de las espiritualidades mágica y mitológica (según él el cristianismo se reduce a ésta última), la más alta cima de la religiosidad: la religión metafísica (cfr. op. cit. p. 112). A lo largo de nuestro siglo, el spinozismo ha seducido en mayor o menor grado a grandes espíritus; a Einstein, por ejemplo, que se declara abiertamente spinozista: <<Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía de lo existente regida por leyes, no en un Dios que se ocupe de la suerte y los actos del hombre>> (citado por Küng, op. cit. p. 855); o a Borges, quien aprehende en un hermoso poema la esencia de Spinoza y a la vez la suya propia (cfr., en *La moneda de hierro*, segundo tomo de sus *Obras completas*, p. 151, el poema "Baruch Spinoza"): <<Bruma de oro, el occidente alumbra / La ventana. El asiduo manuscrito / Aguarda, ya cargado de infinito. / Alguien construye a Dios en la penumbra. / Un hombre engendra a Dios. Es un judío / De tristes ojos y piel cetrina; / Lo lleva el tiempo como lleva el río / Una hoja en el agua que declina. / No importa. El hechicero insiste y labra / A Dios con geometría delicada; / Desde su enfermedad, desde su nada, / Sigue erigiendo a Dios con la palabra. / El más prodigioso amor le fue otorgado, / El amor que no espera ser amado>>. En 1979, en los Estados Unidos (New York), Paul Wiempahl, otro profeta del spinozismo muy similar a Gebhardt, publica un breve librito acompañado por otro intento de hacer de la *Ética* un texto un poco más legible (despojándola de todo ese engorroso fardo de "demostraciones" y dejando sólo la sustancia) al que titula *Por un Spinoza radical* (versión española: México, F.C.E., 1990). Lee a Spinoza a la vez desde el budismo y desde la filología hebrea, aportando sugerentes tesis interpretativas (a diferencia de spinozistas como Gebhardt su comprensión de Descartes es muy profunda, excepto en aquellos puntos en que el propio Spinoza no logró llegar al fondo). Sostiene Wiempahl, luego de un breve y sugestivo repaso de la crisis religiosa por la que atraviesa nuestra cultura, que debemos religarnos a la naturaleza, y que Spinoza puede ser nuestro guía en este "nuevo" modo de religión, que deberá ser religión del entendimiento, y expone luego la doctrina de Spinoza interpretada desde esta perspectiva, acentuando su función de reconciliación o aunamiento con la naturaleza que, piensa, debe pasar por la disolución del yo, que es una pura ilusión. Para Wiempahl, la *Ética* de Spinoza es "la biblia del siglo XVII" (cfr. p. 97), el tercer Testamento. (Cfr. también Hubbell, *Spinoza*, Herder, 1981, Barcelona, p. 43).

381.- <<Spinozae at quantum debet cartesianus uni, Spinoza ut tantum debeat ipse sibi>>, escribe uno de ellos en la entrada de los *Principios de filosofía de Descartes*. Algunos spinozistas (y algunos cartesianos también, con el fin de tomar sus distancias frente a las conclusiones de Spinoza que se alejan de Descartes y del cristianismo) sostienen que la filosofía de Descartes sólo juega en el spinozismo el papel de una máscara, de una retórica usada para expresar un pensamiento radicalmente diferente (cfr. Balz, A.G.A., "Cartesian refutations of Spinoza", en *The philosophical review*, Vol. XLVI, septiembre de 1937, pp. 461-484; y sobre todo el más reciente *Spinoza: filosofía práctica* de Gilles Deleuze, PUF., 1970, versión española en Tusquets, Barcelona, 1984). Es cierto que un pensador puede alcanzar los logros de otro de manera totalmente independiente (como Leibniz y Newton que, por ejemplo, llegaron a la vez al

cálculo infinitesimal), pues la verdad no es patrimonio exclusivo de nadie; es más, incluso quien alcanza la recta interpretación de un pensamiento ajeno, expresado por otro de forma hablada o escrita, es ya en cierto modo un pensador original, pues el fondo último de todo pensamiento es incommunicable. No podemos negar, por ende, la profunda y aun eminente originalidad de Spinoza, y mucho menos que su pensamiento sea en algunos puntos radicalmente distinto del de Descartes; soslayar la deuda tan evidente que tiene frente a este último, sobre todo después de lo que nos ha revelado la lectura del pensamiento cartesiano que hemos tratado de exponer a lo largo de todo este trabajo, nos parece sin embargo verdaderamente inaceptable. El *Tratado de la reforma del entendimiento*, por ejemplo, no sólo recuerda a Descartes por su forma—que inevitablemente nos hace pensar en el *Discurso del método*—, sino también por su fondo: la búsqueda de la "idea verdadera", de la que es clara y distinta. Si prescindiera el spinozismo de este criterio de verdad que sin duda ha encontrado ya expuesto en los escritos de Descartes (de los que, según muestran sus *Principios de filosofía de Descartes*, Spinoza es uno de los más agudos intérpretes), ¿cuál podría ser entonces su fundamento? Si las Ideas claras y distintas reveladas por Descartes son un añadido extraño al pensamiento de Spinoza, ¿cómo podría alguien tomarse en serio semejante dogmatismo surgido de quién sabe dónde y que, desde luego, no podrá resistir las dudas del escéptico? El cartesianismo no está pues sólo en la piel del spinozismo, está en su propia médula. Incluso en lo más distintivo y peculiar de su metafísica, su concepto de Dios o la Substancia, Spinoza ha contado con un claro antecedente en lo que Descartes expresa en *Principios I*, 51, donde dice que sólo Dios es substancia en sentido propio y lo que nosotros llamamos substancias (él mismo unifica a toda la extensa en una sola antes que Spinoza), sólo lo es por participación. Spinoza no hace otra cosa que interpretar de una manera muy original (y según nosotros no del todo acertada) una idea muy antigua que se remonta al "Bien" de Platón (cfr. *República*, VI, XIX), que no es esencia y posibilita todas las esencias, o incluso al "Ser" de Parménides. En cuanto al otro punto distintivo de su doctrina, la no-egoidad que dice Wienpahl, su disolución de la persona, sí, como él mismo piensa y se lo dice, por ejemplo, a Henry Oldenburg (cfr. la epístola 2, en la edición citada de su correspondencia), es contradictoria de lo que revela el *cogito* cartesiano, no podemos menos que rechazarla como absolutamente falsa. No todo lo que dice Spinoza, pues, como también han sostenido algunos, debe pasar por consecuencia del cartesianismo. Spinoza niega la individualidad personal que se nos muestra en el *cogito*; alega que es una ilusión, que, por ejemplo, nos creemos voluntades libres sólo porque ignoramos lo que determina en nosotros tal o cual volición. Es absurdo, respondería Descartes (cfr. *Principios I*, 41), querer refutar algo que se nos presenta con toda claridad y distinción—y tal es el caso de nuestra libre voluntad—alegando en su contra una posibilidad tan vaga, oscura y confusa (cfr. Hamelin, op. cit. p. 216). La religión del entendimiento, en suma, contra lo que piensan Gebhardt y Wiempahl, no nació con Spinoza. Toda filosofía verdaderamente profunda es religión del entendimiento, de ahí que Troncoso la llame "vía griega". Nos apartamos de ellos también en otro punto: no creemos que la del puro entendimiento sea la forma más elevada de religión (cfr. infra).

382.- Cfr. DOP, p. 92.

383.- Cfr. la p. 46 de la edición citada.

384.- Cfr. MOR, p. 44.

385.- Cfr. OE, p. 452 / AT, IV, 601; se trata de la carta a Chanut escrita desde Egmond el primero de febrero de 1647. Se propuso en ella, dice, «escribir con rapidez lo que me dicte el celo que me anima».

386.- Ibidem.

387.- Para Spinoza, el amor es «la alegría acompañada de la idea de una causa externa» (cfr. *Ética* III, XIII, escolio); la alegría, la tristeza y el deseo tienen que ver, como aquí, con la posesión, la carencia y la esperanza del bien, de la perfección (cfr. *Ética*, III, IX y XI, escolios).

388.- Platón, por ejemplo, llega a considerar al cuerpo la cárcel del alma (*República*, VII, I: mito de la caverna) y a la muerte la liberación que nos permite, si nos hemos purificado de todo contagio corporal, de todo "peso", de todo lastre, elevamos a lo divino (*Fedón*).

389.- Cfr. OE, p. 459 / AT, IV, 610; seguimos en la carta a Chanut. El mismísimo Platón llegó, en el *Símposio* (210e y ss) y en el *Fedro* (253e y ss), por ejemplo, a considerar que el amor hacia las "imágenes" de lo bello podría llevarnos a amar lo bello en sí.

390.- Cfr. OE p. 457 / AT, IV, 607-8.

391.- En VI.1.D. abordaremos este asunto con algún detenimiento, lo que aquí interesa es la perspectiva estrictamente racional, natural. La cita es de OE, *Ibidem*, AT, IV, 608.

392.- Descartes, más acorde con la tradición (cfr. Platón, *Simposio*, 200c aproximadamente) llama amor, como acabamos de ver, al sentimiento general que experimentamos frente al todo del que nos consideramos parte, estemos o no en unión con él. Spinoza restringe el concepto a su fase final: el amor es para él, ya lo dijimos en la nota 387 (citando *Etica* III, XIII, escolio), <<la alegría acompañada de la idea de una causa externa>>. Aunque cada quien a su modo, ambos, no cabe duda, nos describen esencialmente lo mismo. En el escolio a la proposición XXXVI de la quinta parte de la *Etica* Spinoza afirma que nuestra salvación, beatitud o libertad, consiste <<en el constante y eterno amor hacia Dios>>. Cfr. también lo que escribe en el capítulo IV del apéndice a la cuarta parte de este mismo texto: <<en la vida —dice— es útil, ante todo, perfeccionar el intelecto y la razón en la medida de nuestras posibilidades, y en esto sólo consiste la felicidad del hombre o la beatitud; como que la beatitud no es otra cosa que la complacencia misma del ánimo que nace del conocimiento intuitivo de Dios; mas perfeccionar el entendimiento tampoco es otra cosa que entender a Dios, sus atributos y acciones que son consecuencia de la necesidad de su propia naturaleza>>.

393.- Cfr. OE. p. 458 / AT, IV, 608-9.

394.- Ya hemos hablado de esto al inicio del apartado V.1., y en V.3.B. al hacer nuestra escala de valores. Véase el pasaje de la "Meditación cuarta" que hemos citado ya en la nota 223 (MOR, p. 48), y también, por ejemplo, la siguiente declaración que hace Descartes en su conversación con Burman (MOT, p. 147): <<La voluntad es, pues, mayor que el entendimiento, y nos hace más semejantes a Dios>>.

395.- Exceptuando a Dios, de quien hablaremos en la siguiente nota, sólo concebimos dos tipos de substancias, es decir, de entes que <<sólo necesitan del concurso de Dios para existir>> (cfr. *Principios* I, 52): la extensa, de la que son modos todos los objetos del mundo físico (incluido nuestro cuerpo), y la pensante, que se revela a sí misma en el *coigito* y descubre tener semejantes cuando percibe efectos que sólo pueden tener como causa otras voluntades, el lenguaje por ejemplo (cfr. la quinta parte del *Discurso del método*, p. 64 de la edición citada). Advertimos por lo pronto que sólo hay una substancia extensa (cfr. *El mundo o Tratado de la Luz*, cap. IV; y *Principios*, II, 22; y, sobre todo, el "Resumen" de las *Meditaciones*, en la parte que corresponde a la segunda meditación, MOR pp. 14-15) mientras que el número de substancias pensantes o personas es plural, y que cada persona es ella sola una substancia lo mismo que todo el universo junto. Al compararnos descubrimos que la persona es una realidad radicalmente superior a la materia: ésta es pasiva y aquella es esencialmente activa, ésta se halla sujeta a la causalidad y aquella es libre, ésta es al parecer un puro medio y aquella un fin en sí; sólo la persona tiene conciencia de sí y voluntad. La dignidad de ser persona, más allá de todas las descripciones que se intentan hacer de ella y que siempre resultan inadecuadas, es algo que, en última instancia —diría Descartes— cada quien experimenta en su propia intimidad. Pese a la clarividencia de su pensamiento frente a esta fundamental dimensión de lo humano (cfr. Hamelin, op. cit. p. 216), en nuestro siglo extrañamente se le reprocha a Descartes el haber sido demasiado ciego justamente en esto: se piensa que al llamarlo *res, cosa, substancia*, <<el ser del pensamiento (Hamelin, op. cit. p. 137)(1910) va a resultar concebido conforme al tipo de la substancia y de la cosa>>, es decir, se hace de él una cosa, se reduce la persona a la cosa: Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 57 y ss. (1927); Jaspers, *Descartes y la filosofía*, ed. cit., pp. 20 y ss. (1937); Weischedel, op. cit., pp. 116 y 117 (1966); y Koliakowski, op. cit., p. 37 (1975). Husserl le reprocha el haber hecho del *ego cogito* un "caballo", <<un pequeño rincón del mundo>> y haber partido de él para fundar su "absurdo realismo trascendental" (cfr. *Las conferencias de París*, ed. cit., pp. 11 y 12; y las *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., pp. 66 y 67). Si la hemos interpretado bien, su conferencia de 1935 sobre "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" aclara un poco más su actitud. (Usamos la versión española de Peter Baader, de la que poseemos unas fotocopias sin los datos bibliográficos correspondientes y cuya fuente no la hemos podido encontrar en ninguna de las bibliotecas a nuestro alcance. Para subsanar de alguna manera esta falta daremos también la referencia a los pasajes correspondientes en la versión francesa de Gérard Granel: Gallimard, 1976). En toda ella ataca

Husserl al ingenuo y pernicioso naturalismo moderno que ha operado la naturalización del espíritu, la reducción de lo personal a lo causal-natural; para éste, observa luego de citar a Descartes, <<el espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo. Por consiguiente, la comprensión del mundo adopta inmediatamente y en todos los dominios la forma de un dualismo, más exactamente de un dualismo psicofísico. La misma causalidad, sólo escindida en dos, abarca el mundo único>> (Baader 165 / Granel 376). Con esta perspectiva, advierte Husserl, se pierde la comprensión de lo propiamente humano del hombre, de lo personal. El antiguo racionalismo (nueva referencia a Descartes), alega, era incapaz de fundar una ciencia estrictamente autónoma de la estricta autonomía de lo humano, y para ello hubo de esperar hasta su propia fenomenología trascendental, que sólo cuenta con el antecedente de la psicología intencional de Brentano. No dudamos de que el propio Descartes suscribiría esta enérgica crítica, y de hecho la hizo, por ejemplo, frente a Hobbes y frente a Regius, su discípulo infiel, desleal (cfr. las "Terceras objeciones" y las *Observaciones sobre el programa de Regius*); a estos y al pensamiento moderno en general, y a la psicología y al psicoanálisis, por ejemplo, les viene muy bien el reproche; a Descartes no. Al parecer hay aquí un malentendido que tiene que ver con cómo interpretemos los términos *res*, cosa y *substancia*; este último principalmente, pues cuando Descartes usó los otros para hablar de la persona los usaba como sinónimos de *substancia*. Hamelin, Husserl, Heidegger, Jaspers, etc., asocian demasiado el término *substancia* al modo de ser de la *substancia* extensa, pero evidentemente, aunque pueda dar esa impresión a algunos lectores, Descartes no lo usaba con este sentido restringido. Para él (cfr. de nuevo *Principios* I, 52) una *substancia* es aquello que se concibe sin que se tenga para ello que pensar en otra cosa, salvo Dios (*Principios*, I, 60, 61, 62) y, en este sentido, el término se aplica de manera unívoca a las cosas y a las personas, lo que no quiere decir que se las esté identificando o confundiendo como ellos quieren. Para corregir a Descartes, Hamelin, después de advertir que para que algo sea no tiene que ser "*substancia*", afirma que, en el caso del ser que se revela en el *cogito*, <<descartada ya toda posición substancialista, todavía quedaría abierta la posibilidad de que el ser que el *cogito* afirma fuera un individuo o, si se prefiere, una persona>> (cfr. op. cit. p. 137), <<un ser libre a la vez que dependiente>> (ib.). ¿Necesitamos decir que la definición cartesiana de *substancia* es perfectamente compatible con esta descripción del ser personal? No es cierto que Descartes concibiera a la *res cogitans*, pensamiento, alma o persona según los moldes de la *res extensa*, repetidas veces insistió en que son *fundamentalmente diferentes*; ya en la regla XII, por ejemplo (cfr. DOP pp. 146 y 147), escribe: <<Se ha de pensar que aquella *fuerza* por la cual conocemos propiamente las cosas, es *puramente espiritual* y no menos distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano lo es del ojo; y que es una sola... en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza>> (el subrayado es nuestro). Cfr. también, además de los ya citados pasajes del "Resumen" de las *Meditaciones* y la quinta parte del *Discurso*, la carta a Mersenne de julio de 1641 (OE p. 391 / AT, III, 394), su ya citada discusión con Regius y Hobbes, y con Gassendi, y con los autores de las "Sextas objeciones" y... En su conferencia "La cosa" (*Espacios* 14, 1989, pp. 3-10), Heidegger advierte que si bien Eckhart usó la palabra incluso para referirse a Dios —<<la más alta y suprema cosa>>—, no se puede pensar por ello que lo reduzca al modo de ser de una roca (cfr. pp. 7-8); simplemente no usaba el término de modo que quedase restringido a lo material. Pues bien, Descartes tampoco lo usaba en ese sentido y al interpretarlo es preciso hacer una aclaración similar. Cfr. el comentario que Luis Villoro hace a este respecto en DOP, p. 40: <<Frente al ser en sí, sustancial, del mundo, se revela ahora el ser para sí, actual, de la conciencia. Aunque Descartes, con resabio terminológico de la Escuela, llame al ser para sí de la conciencia, *res*, "*sustancia*" o "*cosa*" pensante, en verdad la existencia que ha descubierto no es una cosa sino un foco permanente de actividad dirigido hacia el mundo de las cosas; no es una sustancia entre las sustancias, un ente entre los entes, sino un surgimiento de actos que vinculan entre sí los entes y por los cuales todas las cosas se hacen patentes>>.

396.- Se da aquí el grave riesgo del antropomorfismo, de olvidar que esta semejanza no es identidad y de substituir a Dios por un mero superhombre. <<¡Cuántas ideas falsas y difíciles de erradicar —se queja Hans Küng— se han transmitido a través de los siglos hasta nuestros días sobre un Dios excesivamente humano situado en el cielo por encima de las nubes, y con otras

de ángeles y santos!>> (Cfr. *¿Existe Dios?*, ed. cit. p. 859; tal concepción no sólo ha afectado, además, a los carboneros, también a hombres cultos como el poeta Palingenius y los astrónomos Digges y Gilbert, e incluso al gran Newton: cfr. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*). Spinoza (y muchos otros con él, Einstein por ejemplo, cfr. Küng, op. cit. p. 861) reacciona justamente contra este exceso, pero de tal modo que incurre en el exceso contrario al negar por completo la personalidad de Dios, y también la realidad de la persona humana. Para él Dios es una substancia sujeta no a su voluntad soberana sino a una necesidad inmanente absolutamente fatal (en el próximo capítulo, en el apartado VI.3.B. volveremos sobre esto) y el hombre un mero modo en el que esta necesidad se expresa y se cumple con absoluto rigor (cfr., por ejemplo, el capítulo VIII de la segunda parte de los *Pensamientos metafísicos*, y también la carta 12A). Para nosotros, sin embargo, la realidad de nuestro ser personal, de nuestro pensamiento y nuestra libre voluntad, es algo que está perfectamente establecido desde el principio. Ahora bien, sabemos por un principio de la razón natural absolutamente claro (el mismo que nos permitió realizar las dos primeras demostraciones de la existencia de Dios y que el propio Spinoza utilizó en el capítulo II de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos* para demostrar que la extensión está eminentemente en Dios) que nada puede darse en el efecto que no esté formal o eminentemente en la causa. Si la realidad de lo personal se da en nosotros, pues, que somos el efecto, necesariamente se da también en Dios que es la causa. <<¿Va a ser sordo —escribe Küng (cfr. op. cit. p. 861)— el que ha creado el oído, ciego el que ha hecho los ojos y mudo el que ha formado la boca? ¿Va a ser Dios, fundamento de toda individualidad y personalidad humanas, un "ello" impersonal y no un "tú" personal que el hombre puede invocar confiadamente, aunque sin perder el respeto y guardando una distancia reverente?>>. <<Un Dios —agrega (p. 862)— que fundamenta la personalidad no puede ser apersonal>>. Aunque desde luego no al modo humano Dios es, pues, personal o, si se quiere, transpersonal, sobrepersonal. <<Existir ante El se asemeja —escribe Alfredo Fierro (*La fe y el hombre de hoy*, ed. cit., p. 248)— no al estar en medio de las cosas, sino al existir delante de las personas, en comunión con ellas. Las personas, no las cosas, solicitan de nosotros el compromiso de la libertad, la vibración cordial, el comportamiento de vida. Una divinidad impersonal no podría jamás requerir del hombre esa puesta en acto de todo su ser>>. En la medida en que se nos revela a través del cosmos Dios es cósmico y es armónica, y en este nivel se da la religiosidad cósmica o del entendimiento (que, desde luego, recuérdese que aquí sólo hay una distinción de razón y no una real, involucra también en cierto grado, aunque no plenamente, a la voluntad). Sólo la religión de la voluntad alcanza la verdadera perfección de la religión natural, sólo en ella somos plenamente personas y nos relacionamos con Dios en tanto que persona. Si Einstein permaneció, siguiendo a Spinoza, lejos de la comprensión (¿y el ejercicio?) de este grado de religiosidad, Werner Heisenberg, otro de los grandes físicos del siglo XX, sí parece haberlo alcanzado: da a Dios el frío nombre de "orden central" y, sin embargo, considera que uno se puede unir a El <<con el mismo grado de inmediatez con que es posible hacerlo respecto del alma de otro hombre>> (cfr. sus *Diálogos sobre la física atómica*, UAP, Puebla, 1988, p. 267).

397.- Cfr., por ejemplo, *Principios I*, 37: <<la mayor perfección del hombre consiste en obrar libremente, es decir por su voluntad; y esto es lo que lo hace digno de alabanza o vituperio>>. La carta a la reina Cristina del 20 de noviembre de 1647 (OE. p. 473 / AT, V, 85): <<el libre albedrío es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, tanto que nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sujetos a él y que, por consiguiente, su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes, es también el más propiamente nuestro y el que más nos importa, de donde se sigue que sólo de él pueden provenir nuestros mayores contentos>>. Y *Las pasiones del alma*, arts. 63, 152 y 153.

398.- <<El heroísmo cristiano, muy raro por cierto —escribe Kierkegaard (*La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 27; nótese de nuevo la coincidencia de la perspectiva cristiana con la estrictamente filosófica, insistiremos en esto en el próximo capítulo)—, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad>>. <<Tener la facultad de pronunciar un sí o un no absolutos —alega orgulloso el mismísimo Satanás (Cabodevilla, J.M., *El demonio retórico*, Sígueme, Salamanca, 1978, p. 147)—, ser capaz de

elegir para siempre una u otra actitud frente a Dios, he ahí la prerrogativa máxima de quien no es Dios>>.

399.- Cfr. el final del apartado IV.2., y Küng op. cit. pp. 773 y ss; y también Martínez de Marañón, op. cit. p. 425: <<la voluntad constituye, por lo tanto, el punto de intersección del ser y la nada>>.

400.- Cfr. Jaspers, *Descartes y la filosofía*, ed. cit. pp. 42 y 43; y Weischedel, op. cit. p. 170: piensa éste que Descartes <<se asustó del abismo que se abría ante él, y regresó al cauce del pensamiento y la fe antiguos>>. Uno y otro creen que Descartes huyó. Todo lo contrario, enfrentó este abismo, ya lo hemos visto suficientemente, con una cautela ejemplar, y lo superó.

401.- Cfr. la carta 2 del epistolario de Spinoza y, principalmente, las proposiciones XLVIII y XLIX de la segunda parte de la *Ética*.

402.- Cfr. MOR, p. 5 (se trata de la carta a la Sorbona que precede a las *Meditaciones*; en las respuestas a Bourdin —MOR, p. 351— vuelve a insistir en ello). Pascal afirma lo mismo en el "Prefacio sobre el tratado del vacío", cfr. la p. 727 de la edición citada de sus *Obras*.

403.- Ambas son gracia en el sentido amplio del término, en cuanto son gratuitas. La naturaleza es la primera manifestación de la gracia de Dios, la creación. La gracia en sentido estricto es la intervención de Dios para restaurar la armonía que se perdió con la caída, es re-creación. En el apartado VI.1.D. veremos que, para los hijos de Adán, también la religión natural requiere del apoyo de la gracia.

404.- Cfr. la nota 364, y en general el subapartado precedente. Sobre los griegos como fundadores de la actitud espiritual estrictamente teórica y el papel central que esto tiene para nuestra cultura véase la ya citada conferencia de Husserl sobre "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En cuanto al carácter de teología natural que desde sus orígenes tuvo el quehacer filosófico véase *La teología de los primeros filósofos griegos* (Fondo de Cultura Económica, México, 1952) de Werner Jaeger.

405.- Al hablar en este capítulo de Oriente y Occidente no lo hacemos, desde luego, en sentido geográfico. Occidente designa a la cultura que hereda la filosofía griega. Oriente es el término que usamos para hablar en general del resto de las civilizaciones pues, según lo muestran los estudios de los especialistas, todas ellas, lo mismo en Asia que en África o América, comparten estructuras espirituales muy semejantes con todo y su diversidad. No es de ningún modo arbitrario, según vamos a ver, el clasificar a todas las civilizaciones humanas en estos dos grupos.

406.- El etnolingüista Tzvetan Todorov (cfr. Paz, Bernal, Todorov, "La conquista de México, comunicación y encuentro de civilizaciones", *Vuelta* 191, octubre de 1992, pp. 10-14; pp. 10 y 11 para el pasaje que citamos) nos ofrece un ejemplo eminente de esta función de las religiones, de la religión azteca en este caso: <<Todos los relatos indígenas de la conquista la hacen preceder de una serie de presagios. Esto es válido no sólo para los mexicas, sino también para los mayas y los incas del Perú. Incluso si uno no quisiera excluir por principio la realidad de tales presagios, tantas coincidencias bastarían para ponernos sobre aviso. Todo deja pensar que los presagios fueron inventados a posteriori, y esto, no con el fin de entender el acontecimiento en su singularidad sino, al contrario, para poder integrarlo dentro del orden de creencias ya existente, para domesticarlo de alguna manera. Los aztecas superan mentalmente la Conquista, es decir la derrota, inscribiéndola en una historia concebida según su sistema mental: el presente se vuelve menos inadmisibles en cuanto se lo puede ver ya anunciado en el pasado. Y el remedio resulta tan adecuado a la situación que todos creen recordar que estos presagios se habían realmente manifestado antes de la Conquista>>.

407.- Aquí radica el origen de la humanidad europea y, en sentido estricto, de la comunidad de los que filosofamos. Cuando el hombre, explica Husserl (cfr. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", Baader 155 / Granel 366), contempla la diversidad de las naciones (y, por ende, de las religiones), cada una con sus propios mitos, con sus propias explicaciones, <<surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real, y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí>>; surge la tarea infinita de la verdad y, con ello, pese a que hoy la mayoría de sus herederos —¿dignos herederos?—



crean tener el deber moral de negarlo, la más alta de las civilizaciones: Occidente o, como le llama Husserl, la Europa espiritual. <<Si hemos de creer en Platón y en Aristóteles —comenta Alfredo Troncoso (cfr. su trabajo "Europa" en el número especial, el 8, que la revista *Auriga* dedica al quingentésimo aniversario del descubrimiento de América, p. 46)—, la filosofía nace en el asombro, en la extrañeza, en una paradójica suerte de relativismo que es precisamente la que le conferirá a la razón griega, europea, su universalidad>>.

408.- *El mito del eterno retorno*, Planeta, México, 1965; cfr. las páginas 11, 38, 49, 72 y 87, por ejemplo.

409.- Ellade, muy a tono con los tiempos que corren (tiempos en los que Occidente se toma indeciso con respecto a su propia identidad, en los que, como dice Alfredo Troncoso en su trabajo recién citado, cunde <<esa funesta doctrina del relativismo cultural en la que Europa se desconoce y renuncia a sí misma>>(p. 44) y, en consecuencia, se le obscurecen todos los parámetros), entrecomilla la expresión "primitivo" siempre que la usa. Nosotros, empero, nos reconocemos herederos de Occidente y no dudamos de su dignidad. No compartimos la idea ingenua de progreso y superioridad de la que es antítesis la moderna *conciencia* antropológica —nosotros no imaginaríamos la historia de un yanqui omnipotente en la corte del rey Arturo—, pero tampoco estamos dispuestos a cometer la impiedad en que suele incurrir ésta última. En esto estamos con Husserl, con Troncoso y con Jaeger (cfr. "Posición de los griegos en la historia de la educación humana" en su ya citada *Paideia*, pp. 3-18) y por eso lo que entrecorrimos es el término "cultura" que, como este último señala, aunque la reciente antropología haga de él un uso tan generalizado (y tan empobrecido), en su sentido estricto debe reservarse para aquella estructura espiritual que tenga por fin voluntario y consciente la formación del individuo humano de acuerdo a su más alto ideal, a su auténtico ser, a su perfección. Sólo Occidente, como muestran los autores recién citados y como intentamos mostrar nosotros en estas páginas, cumple con estas condiciones. El humanismo es una conquista de la Europa espiritual.

410.- Cfr. Ellade, op. cit. p. 13.

411.- Cfr. op. cit. p. 39.

412.- Cfr. op. cit. pp. 26, 37 y 38.

413.- De este asunto se ocupa el segundo capítulo de la obra citada, cfr. especialmente, a propósito de estas ceremonias, el siguiente pasaje de la página 53: <<En líneas generales, la ceremonia de expulsión de los demonios, enfermedades y pecados puede resumirse en los elementos siguientes: ayuno, abluciones y purificaciones, extinción del fuego y su reanimación ritual en una segunda parte del ceremonial; expulsión de los "demonios" por medio de ruidos, gritos, golpes (en el interior de las habitaciones), seguida de la persecución de aquellos...>>

414.- Cfr. op. cit. p. 71. De nuevo nos vemos forzados a usar las comillas pues, como explica Jaeger, historia en sentido estricto (el de desarrollo hacia una meta determinada voluntaria y conscientemente; cfr. *Paideia* ed. cit. p. 5) sólo la tiene, de nuevo, nuestra propia cultura. El sentido que tiene el término cuando hablamos aquí de "civilizaciones históricas" es, en primer lugar, que se cuenta con la memoria de sus hechos principales y, fundamentalmente, que, pese a su resistencia, se trata de sociedades muy pero muy complejas que no han podido evitar del todo la evolución, el cambio.

415.- Cfr. Ellade, op. cit. p. 84.

416.- Cfr. la página 389 del primer tomo de la edición citada de sus *Obras completas*. Estamos en el artículo "La doctrina de los ciclos" que pertenece a la *Historia de la eternidad*. A tal grado le molesta esta idea a Borges —con ella las despedidas, el suicidio, las derrotas... todo acto humano se menudea y pierde su dignidad— que trata a Nietzsche, al llamarlo "Friedrich Zarathustra" (op. cit. p. 386), con evidente desdén. Véase también "Doomsday", en el segundo tomo (p.458).

417.- Cfr. Ellade, op. cit. p. 81.

418.- *Ibidem*. Cfr. infra ns. 465 y 811.

419.- Cfr. op. cit. p. 50.

420.- En la religión del entendimiento dejamos que lo contemplado nos inunde y hasta nos olvidamos de nosotros mismos, en la de la voluntad somos más activos, somos solidarios de la Voluntad divina, co-operamos con ella y es absolutamente notoria nuestra presencia. Se trata

de fundimos con Dios, sí, pero sin dejar de ser lo que esencialmente somos, sin dejar de ser esa persona individual e irrepetible, única, que El ha querido y ha creado. Veamos, frente a la visión orientalizante de Eliade, la de un místico cristiano del siglo XII, la de San Bernardo de Chiarval (cfr. Gilson, op. cit. p. 279): <<De igual manera —explica— que una pequeña gota de agua caida en una gran cantidad de vino parece diluirse y desaparecer para adquirir el sabor y el color del vino; así como el hieno enrojecido e incandescente se hace semejante al fuego y da la impresión de perder su forma primera; del mismo modo que el aire inundado por la luz del sol parece transformarse en esta misma claridad luminosa, hasta el punto de que la consideramos, no ya iluminada, sino luz, así también todo afecto humano, en los santos, debe llegar a fundirse y liquidarse para derramarse completamente en la voluntad de Dios. En efecto, ¿cómo podría estar Dios todo entero en todas las cosas, si en el hombre quedase algo del hombre? Permanecerá, sin duda, su sustancia; pero bajo otra forma, con otro poder y con otra gloria>> (el subrayado es nuestro). <<Sólo la caridad —comenta Gilson (ibidem)— puede obrar esta maravilla de una unión perfecta en una distinción radical de seres. Armonía de voluntades, pero no confusión de sustancias (*non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos*): en eso consiste esta comunión de voluntades y esta concordancia en el amor>>.

421.- Cfr. el pensamiento 512-1-466 de Pascal.

422.- El paraíso, explica el eminente teólogo católico Romano Guardini (cfr. "El principio de las cosas, una interpretación de los tres primeros capítulos del Génesis" en, *Verdad y orden*, tomo I, Guadarrama, Madrid, 1960, pp. 19-129; citamos aquí la página 83), es <<el mundo en tanto es vivido por un hombre que está él mismo en pura comunión con Dios>>.

423.- <<No era —explica Guardini (op. cit. p. 69)— una situación natural, que hubieran asegurado leyes y necesidades; la libre fidelidad del hombre en gracia debía mantenerla en pie>>.

424.- Cfr. Gn. 2, 17; y también la nota que los editores de la *Biblia de Jerusalén* dedican a este versículo. Cfr. además lo que Guardini explica a lo largo del texto que hemos estado citando, en especial véase lo que dice en la página 74.

425.- Véase nuestra nota 343.

426.- Cfr. Guardini, op. cit. pp. 80 y 86; y también lo que en el apartado V.3.B. hemos explicado a propósito del papel moral que juegan el entendimiento y la voluntad.

427.- Gn. 3, 5.

428.- Confróntese con lo que en el desierto le dice este mismo enemigo al redentor: Mt. 4, 9.

429.- Cfr., sobre este falso paraíso, las páginas 70 y 71 de la obra de Romano Guardini que hemos estado citando.

430.- A propósito de este fraudulento paraíso, pues, es válido el reproche hegeliano de que quienes lo añoran añoran la animalidad; quienes añoran la beatitud y la familiaridad con Dios añoran el otro paraíso, el primero, el auténtico (cfr. las páginas 85, 86 y 140 del texto citado de Mircea Eliade).

431.- Que el individuo es rescatado y dignificado en Occidente mientras es anulado en el resto de las civilizaciones es algo reconocido por los más diversos estudiosos y por las más diversas posiciones, incluyendo la no occidental que se lo reprocha. Werner Jaeger (cfr. *Paideia*, ed. cit. p. 8) cifra en ello (y en el humanismo que lo enmarca) la dignidad peculiar de nuestra cultura: <<En verdad —escribe— no puede haber contraste más agudo que el que existe entre la conciencia individual del hombre actual y el estilo de vida del Oriente prehelénico, tal como se manifiesta en la sombría majestad de las pirámides de Egipto o en las tumbas reales y los monumentos orientales. Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses, solitarios, sobre toda la medida natural, en la cual se expresa una concepción metafísica totalmente extraña a nosotros, y la opresión de la masa de los hombres sin la cual sería inconcebible la exaltación de los soberanos y su significación religiosa, aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no se aleja mucho de la idea difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana ni del ideal de la autonomía espiritual del individuo proclamado a partir del Renacimiento. ¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad humana?>>. Eliade, ya lo hemos visto, reconoce que el Oriente trata a toda costa de eliminar la presencia de lo personal (cfr. op. cit.

pp. 49 y 72). Todorov observa, y Paz con él, en su ya citada conversación sobre "La conquista de México" (cfr. ed. cit. pp. 10 y 12), que tanto entre los aztecas como entre los hindúes, por ejemplo, el individuo sólo vale en tanto que componente de la comunidad. En su sugerente librito *Supervivencias de un mundo mágico* (SEP-FCE, Méx. 1985, pp. 115 y 116) la etnóloga Laurette Séjourné observa, no sin cierto desconcierto —lo cual agrada frente a la frialdad de otros estudios—, que entre la gente de San Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec, en México, salta a la vista «la inexistencia absoluta de autonomía y de conciencia individuales».

<<El hombre pone su vida al servicio exclusivo de la masa pasional que es la comunidad, cumpliendo minuciosamente un ritual que anula en él toda libertad, lo convierte en una cosa, y lo hace impotente para el menor esfuerzo creador>>. El pensador japonés Takeshi Umehara, por su parte, para citar también una perspectiva no occidental (cfr. "El antiguo Japón te señala el camino a la postmodernidad", *Vuelta* 90, septiembre de 1992, pp. 15 y 16), defiende la doctrina ética del "mutualismo" en la que, frente a Occidente, el individuo es considerado como medio para la supervivencia de la colectividad, en el marco, naturalmente (lo que confirma cuanto hemos tomado de Eliade), de una concepción cíclica del tiempo, de la "ciclicidad".

432.- Cfr. la carta 21, página 198 de la edición citada.

433.- Cfr. Séjourné, L., *Pensamiento y religión en el México antiguo*, SEP-FCE, Méx. 1984, pp. 31 y ss.

434.- Cfr., por ejemplo, Castaneda, Carlos, *Viaje a Ixtlán, lecciones de Don Juan*, FCE, Méx. 1975.

435.- Cfr. la conferencia que Borges da sobre "El Budismo" (en *Siete noches*, en el segundo tomo de la edición citada de sus *Obras Completas*): «el neófito —nos cuenta— entra en el monasterio y lo someten a trabajos muy duros. Duerme y al cabo de un cuarto de hora lo despiertan; tiene que lavar, tiene que barrer; si se duerme lo castigan físicamente. Así, tiene que pensar todo el tiempo, no en sus culpas, sino en la irrealidad de todo. Tiene que hacer un continuo ejercicio de irrealidad» (p. 251).

436.- Otra vez Borges, en el texto recién citado (pp. 252 y 253), observa que el nirvana no implica la cesación del pensamiento («el Buddha, bajo la higuera sagrada, llega al nirvana, y, sin embargo, sigue viviendo y predicando la ley durante muchos años»), que, aunque literalmente nirvana quiere decir extinción, ellos no entendían, como nosotros, que la extinción fuese aniquilamiento, sino otro modo de ser. Se dice, explica, que llegamos al nirvana cuando nuestros actos ya no arrojan sombra, ya no agregan eslabones a esa cadena que es el karma. Spinozistas como Gebhardt (op.cit. p. 113) o como Wienpahl (op. cit. pp. 92 y ss.) consideran que hay entre el spinozismo y el budismo una fundamental afinidad, y el spinozismo, desde luego, no es una religión de la nada sino una religión del ser, de la perfección, de la plenitud. Véase también Kung, op. cit. p. 811.

437.- Tal es, sin embargo, la tesis audaz de Karl Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, s. f.) No es este el lugar para discutir su postura y los abundantes textos en que se apoya (cfr. la nota 55 al capítulo 10 de la obra citada), pero sí queremos señalar que en cierto modo nuestro trabajo, al mostrar que el *verdadero racionalismo* parte en efecto de intuiciones intelectuales y tiene conocimientos de carácter metafísico sobre el alma humana, sin por ello convertirse en autoritarismo (véase la página 395 del texto de Popper), despeja la vía por la que se ha de hacer, frente al justo reclamo de Popper, la apología de Platón. Cabe señalar, además, que el propio Eliade interpreta a Platón y a los griegos en un sentido demasiado oriental que también habría que matizar; cfr. Eliade, op. cit. pp. 111 y ss.

438.- Cfr. Eliade, op. cit. p. 106.

439.- Cfr. Husserl, op. cit., Baader 142 / Granel 354.

440.- Con buena parte de ellas, desde luego, lo más que podemos hacer (si prescindimos de esa lucha-diálogo que es la historia de la colonización y de la indudable atracción que sobre las demás ejercen los logros técnicos de nuestra cultura) es interrogarlas como se interroga un texto, pues por naturaleza son cerradas, reacias al diálogo. Inténtese si no, para recurrir a un ejemplo que nos debe resultar muy cercano, dialogar con alguno de esos propagandistas de ciertas sectas protestantes (como se vé el Oriente está bien metido en las entrañas de Occidente) que no hacen sino repetir, sin aparente inteligencia, citas y más citas de pasajes bíblicos. Eliade, por fortuna, se presta en este caso a jugar el papel de mediador. Interpreta bien

que desde nuestra perspectiva le diríamos a nuestro interlocutor del Oriente —a Umehara, digamos— que su rechazo de la historia y de la libertad nos parece una cobardía, un «cansancio precoz» (cfr. op. cit. p. 140), una «incapacidad para aceptar los riesgos» (p. 141); y luego hace que él nos responda que esa historia de la que nosotros nos ufamamos se nos escapa de las manos y no pocas veces nos aplasta, que muy pocos hombres tienen que ver con las decisiones que en ella son centrales y que las grandes masas realmente no son libres, que estamos llegando, en suma, a un extremo en el que ya no podremos soportar el terror a la historia. Ciertamente, respondemos, no habitamos el paraíso (aunque no somos nosotros, los individuos de Occidente, los que más nos ufamamos de ello); no controlamos la historia, pues nos rebasa, pero si respondemos, para bien o para mal, de nuestras propias acciones; nuestra libertad individual no tiene por qué manifestarse principalmente en la historia política, pues habitamos muchas otras dimensiones, sobre todo la íntima, la personal; el que las masas no gocen de esta heroica manera de ser libres no es una objeción a nuestra postura, al contrario, la confirma pues nuestra cultura es de élites, de individuos, más o menos numerosos, eso no afecta la esencia; el dolor de ser libres, en fin, es el temible y hermoso riesgo que hay que correr; muchos, además, aquellos que hemos alcanzado esa comunión con Dios que es el asombro, ya no le tememos... Nuestra opción resulta, al final, capaz de superar las riquezas que ellos se atribuyen, y sin necesidad de renunciar a las nuestras.

· 441.- Cfr., además del ya citado pasaje de la carta 21, el capítulo XV de su *Tratado teológico-político* (obra a la que en adelante, cuando convenga, nos referiremos con las siglas *TTP*). Spinoza reconoce que, aunque la razón no se lo indique (y como tampoco le enseña contundentemente lo contrario), se pueden dar otras vías de salvación. Pocos son capaces de avanzar por la filosofía pero todos lo son, advierte, de prestar obediencia (cfr. nuestra nota 347). Desde nuestra perspectiva, que reconoce la autonomía y dignidad de la libre voluntad, *admítalo el origen divino de los preceptos* de tal o cual religión (el que concordaran con los imperativos de la razón nos diría algo), no sólo no podríamos negar que la obediencia fuese un modo de religarse con Dios, tendríamos que reconocerlo positivamente, cfr. *infra* (y también, por ejemplo, OE, pp. 294 y 295 / AT, VIII, 2 y 4; se trata de la carta a Elizabeth que abre la edición latina de los *Principios*).

442.- Cfr. el famoso pensamiento de Pascal en el que se propone *la pari* (418-233-397), y también el menos famoso pero no menos profundo pasaje del *Tratado de la reforma del entendimiento* en el que Spinoza propone su propia apuesta (pp. 75 y ss. de la edición citada, especialmente el parágrafo 6, al final de la página 6 de la edición de Gebhardt).

443.- «Estos grandes esfuerzos del espíritu a que el alma llega algunas veces —escribe Pascal (829-351-877)—, son cosas en las que el alma no se queda: salta solamente sobre ellas, no como sobre el trono, para siempre, sino solamente para un instante»

444.- Son las palabras con las que concluye su ensayo sobre "Europa" (ed. cit. p. 46).

445.- Cfr. las páginas iniciales del primer capítulo de su *Tratado teológico-político*.

446.- «Los hombres —escribe Pascal (*Pensée* 12-187-10)— tienen desprecio de la religión. Tienen odio y temor de que sea verdadera [en la medida en que, siguiendo a Prometeo, han rebelado o se han quedado a medio camino; en la medida en que el tentador los distrae con los falsos bienes de la vida mundana]. Para remediarlo hay que empezar por demostrar que la religión no es en modo alguno contraria a la razón. Venerable. Inspirar respeto hacia ella; hacerla luego amable, hacer desear a los buenos que sea verdadera y después demostrar que es verdadera.

>> Venerable porque ha conocido bien al hombre.

>> Amable porque promete el verdadero bien>>.

447.- Gn. 12, 1-3.

448.- Gn. 17, 1.

449.- Si Dios es omnisciente, ¿por qué someter a alguien a prueba? ¿Ignoraba acaso que Adán y Eva caerían? ¿Ignoraba que Abraham le sería fiel? La libertad se perfecciona siendo ejercida, la prueba es una oportunidad para que la libertad humana alcance su perfección, se realice.

450.- Gn. 22, 1-2.

451.- Cfr. Ellade, op. cit. pp. 94 y ss., especialmente p. 102.

452.- Cabe recordar que en ambos casos nos estamos refiriendo a una élite, a unos pocos que abrazan con plenitud, ya sea el camino de la filosofía o el de la fe (el primero perfecciona principalmente al entendimiento, el segundo a la voluntad). Lo que ellos hacen, desde luego, tiene repercusiones de tal trascendencia que afectan a toda la sociedad en que se inscriben (cfr. Husserl, op. cit. Baader 144 / Granel 355). Uno y otro caminos, empero, son, en su más íntima esencia, cuestión estrictamente individual (cfr. Eliade, op. cit. p. 99).

453.- Cfr. nuestra nota 431.

454.- Cfr. Jaeger, *Paideia*, ed. cit. p. 6.

455.- Cfr. op. cit. p. 12.

456.- El humanismo griego es patente ya en la obra de Homero, y en ella misma comienza su evolución. Ningún *Kalón* o modelo es tal que la tradición poética griega no le haga correcciones (los dioses de la *Odisea* corrigen la teología de la *Iliada*, la *areté* patriótica de Tirteo recoge y perfecciona la *areté* heroica de Homero, Hesíodo propone la heroicidad del trabajo, Arquíloco dice que prefiere vivir a morir como un héroe, Mimnermo apuesta por los placeres del amor...). ¿No implica ya esta libérrima búsqueda esa sana relatividad que abre la tarea de la verdad? ¿Habría sido posible la independencia intelectual de Tales sin el humanismo de Homero? La búsqueda de la perfección humana, nos parece (como a Jenófanes), debe llevar tarde o temprano a la sabiduría como máxima *areté*, y la búsqueda de la sabiduría lleva de suyo a la búsqueda de la perfección humana. Cfr. nuestra nota 407.

457.- Es decir, la virtud o efectividad de su elevado amor propio, cfr. Jaeger, op. cit. pp. 19 y ss.

458.- El curso en cuestión fue publicado en 1946 bajo el título de *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, la traducción española en dos volúmenes se titula *El pensamiento prefilosófico*, y fue publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1954, la cita es de la página 191 del segundo tomo.

459.- Cfr. op. cit. p. 196. En *Más allá de la tradición y la modernidad* (F.C.E., Méx., 1981, pp. 41 y 50), otra serie de charlas expuestas en el departamento de estudios orientales de una universidad (la de Londres esta vez, en 1974), al ocuparse de la situación en que son puestas las diversas tradiciones religiosas al darse la ineludible occidentalización del planeta, el sociólogo y estudioso de las religiones Zwi Werblowsky sugiere que la modernidad occidental es en buena medida un fruto del cristianismo, lo que recuerda e incluso ilumina un oscuro pasaje de "La época de la imagen del mundo" en el que Heidegger asocia al cristianismo con la desdivinización del cosmos que se opera en la modernidad: <<desdivinización —escribe— es el doble proceso de cristianizar la imagen del mundo, al colocar por una parte como fundamento del mundo lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, y, por otra, transformando el cristianismo su cristianismo en una visión del mundo (la visión cristiana del mundo) y al hacerla moderna de esta suerte>> (cfr. *Sendas perdidas*, ed. cit. p. 68). ¿Se refiere a esa misma superación del naturalismo arcaico a la que aluden los Frankfort? En todo caso hay que admitir que el cristianismo y el pensamiento de los grandes filósofos rechazan por igual toda forma de idolatría. Heidegger aclara que desdivinización no quiere decir ateísmo y que <<excluye tan poco la religiosidad que más bien gracias a ella se ha transformado en vivencia religiosa la relación con los dioses>> (ibid). Nos vemos tentados a establecer aquí un paralelo entre esta desdivinización y la superación que en nuestro mito realizan Abraham y Prometeo frente al falso paraíso, lo cual no sólo no suprime sino que abre más bien la posibilidad de la verdadera religiosidad. (En su conferencia "L'Occidente o la cristianità", dictada en la ciudad de México, en la UAM, en septiembre de 1993 —un buen amigo me envió fotocopias— Gianni Vattimo se mueve también en este horizonte de ideas).

460.- Cfr. Duméry, Henry, *Fenomenología y religión, estructura de la institución cristiana*, Nova Terra, Barcelona, 1968 (este trabajo fue terminado en 1957), p. 115: <<ha habido que esperar al período contemporáneo para que se elabore —escribe—, en la estela de la fenomenología de Husserl, una comprensión filosófica de la religión que persiga un objetivo que no sea la condenación o la superación de ésta>>.

461.- Cfr. Eliade, op. cit. p. 96; y Frankfort, op. cit. pp. 200 y ss. Pero sobre todo Duméry, op. cit. pp. 19 y ss.

462.- Cfr. Duméry, op. cit. p. 21.

463.- Cfr. Frankfort, op. cit. p. 201.

464.- Cfr. Duméry, op. cit. p. 29.

465.- Cfr. Duméry, op. cit. pp. 31 y ss. Nos sale al paso aquí otra engañosa semejanza que hay que disipar. Un *kalón* no es un arquetipo y la apropiación de las *aretés* que lo constituyen no es, como en el caso de las religiones primitivas, una anulación de la persona; todo lo contrario; la apropiación del *kalón* implica esfuerzo y heroísmo, afirmación radical de nuestro ser personal, *philiautía*. Hay que amarse a sí mismo para querer pagar el alto precio de ser valientes como Aquiles, sabios como Odiseo, fieles como Abraham... Hay que tener una gran *philiautía* para tomar nuestra propia cruz y seguir al nazareno renunciando a todo para obtenerlo todo (cfr. Lc. 9, 23 y ss.). Dada nuestra fundamental ambigüedad, sin embargo, no es imposible que, haciendo de la escala asiento, transformemos al *kalón* en un mero arquetipo. El hombre tiene la nefasta facultad de transformar en ídolo incluso al mismísimo Dios. Vale la pena que lo ejemplifiquemos. En su excelente novela *Cristo de nuevo crucificado*, Nikos Kazantzakis nos cuenta la historia del pastorcito Manolios que, habiendo sido elegido para representar el papel de Cristo en los festejos de la semana santa del año siguiente, se toma tan a pecho su papel que está dispuesto a aprovecharse de cualquier oportunidad para ser sacrificado. Alguien mata al amante del agá, la autoridad turca de aquella aldea griega, y éste, enfurecido, amenaza con irlos ejecutando uno a uno hasta no dar con el culpable. Todo Licovrisí es puesto en vilo por la furia de un solo turco que apenas cuenta con un guardia. Nuestro santo pastorcito se entera y corre a entregarse; de no ser porque alguien descubre oportunamente al verdadero culpable habría colgado dichoso del extremo de una cuerda. Luego el Pope Fotis y el grupo de hambrientos que le siguen lo desvían hacia la auténtica caridad; se ocupa de auxiliarlos en lo que puede y escucha con ellos las enseñanzas de aquel humanísimo y rebelde sacerdote (Cristo —les decía— «también es un guerrero, resuelto, que avanza y al que siguen todos los desheredados de la tierra»); «<si el corazón humano no se desborda de amor o de cólera, nada se logra en el mundo, ¡tenlo muy presente!>»; «<¡la vida no es un agua estancada; la resignación y la sumisión no son las virtudes más viriles, ni las más agradables a Dios! ¡Un hombre decente no puede ver caer muertos a los niños delante de sí, sin saltar y pedir cuentas al mismo Dios!>» cfr. las pp. 371, 392 y 398 de la edición de Alianza, Madrid, 1964). Al final, sin embargo, las cosas se desarrollan de tal modo que se le presenta una nueva oportunidad para inmolarse. El gordo pope Grigoris ha conseguido que todo Licovrisí rechace a los hambrientos del pope Fotis y odie a Manolios que ha intercedido por ellos. Se entera éste de que se le está excomulgando y maldiciendo en el templo ante una multitud enardecida y, cual un poseso, va y se mete entre ellos para que lo despedacen. ¿Imagen de Cristo? ¡Por supuesto que no! El galileo suda sangre en Getsemani cuando su Padre le confirma que *debe* sacrificarse (cfr. Mt. 26, 36 y ss. y Lc. 29, 44); Manolios, en cambio, ni siquiera parece darse cuenta de lo que hace, está hecho un verdadero estúpido. En el también excelente filme *The mission* de Robert Bolt y Roland Joffé, en cambio, nos encontramos con un ejemplo acertado de verdadero cristianismo y de ese abandonarse que no es abandonarse. Don Rodrigo Mendoza y, sobre todo, el padre Gabriel, son verdaderos cristianos a la vez que verdaderos hombres. Este último, "comandante" de un grupo de misioneros jesuitas, armado de su fagot y con conquista a los guaraníes que previamente han crucificado a uno de sus compañeros. Rodrigo Mendoza también anda entre aquella selva y aquellos hombres, pero para cazarlos y venderlos como esclavos. Se nos muestra luego su lado humano: él ama a su hermano menor, le instruye, le manifiesta su afecto... Se entera de que lo ha traicionado, de que en su ausencia y a sus espaldas su prometida y su hermano se han hecho amantes, los sorprende en el lecho, se va lleno de furia, su hermano lo alcanza, lo provoca... Rodrigo lo mata. Se hace en él un trágico silencio que armoniza dolorosamente con el muy expresivo llanto de la mujer que llega a la escena corriendo y a medio vestir. Los personajes son aquí auténticas figuras humanas, no son los enanos o subhombres de que trata Kazantzakis y que, por lo demás, parecen ser lo común en la literatura moderna. El padre Gabriel encuentra a Rodrigo en una seida conventual, matándose de inanición y recordamientos. Lo sacude, lo reta, le ofrece una penitencia. Lo vemos luego escalando el camino hacia los guaraníes cargando, arrastrando un fardo cuyo contenido son sus armas, su vida de mercenario. La penitencia es dura y también la determinación de Rodrigo Mendoza es dura. Uno de sus compañeros pide al padre Gabriel que

interrumpa ya aquella prueba y, rechazado, rompe él mismo la soga en un momento particularmente duro de aquel ascenso. Don Rodrigo regresa y se vuelve a atar aquella carga. Uno de los momentos más sublimes de la película es aquel en el que, al llegar a la aldea de los guaraníes, es liberado por éstos. Les cazaba y les mataba como a animales, disponía de ellos como de cosas y no se daba cuenta de que eran sus hermanos, hasta que el Hado, es decir, hasta que la Providencia lo lleva a dar muerte a su hermano más inmediato, más visible, más patente. El puñal vengador de aquellos hombres, que al principio amenaza su cuello, lo libera por fin de aquel terrible peso; ellos lo perdonan y él al fin puede perdonarse a sí mismo. Luego lo vemos viviendo entre sus hermanos guaraníes y leyendo aquellas hermosas palabras de San Pablo (I Corintios, 13): << aunque tenga tanta fe como para mover montañas, si no tengo amor, no soy nada; aunque pudiera darte todo lo que tengo a los pobres y entregar mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me servirá>>. En el fanatismo de Manolios se echa de menos precisamente eso: el amor. El sacrificio de Cristo es un acto de amor, y lo será también el del padre Gabriel y don Rodrigo. En el exaltado Manolios hay un fondo de desprecio hacia sí mismo (hacia su vida) y hacia los demás hombres (que para él casi no existen); lo que él hace en el fondo se parece más a un sacrificio ritual preoccidental y precristiano que a un acto heroico. Volviendo a *The mission*, los portugueses consiguen que España les ceda el territorio de los guaraníes y el cardenal que representa en ello los intereses de Roma se ve orillado a retirarlos su protección a las misiones; ordena incluso a los jesuitas, bajo pena de excomunicación, que abandonen a los guaraníes, que no ofrezcan resistencia al ejército portugués que los vendrá a expulsar. Un niño guaraní se abraza a los pies del padre Gabriel y le dice que tiene miedo de volver a la jungla porque ahí vive el diablo, le responde éste que se quedará con ellos y así lo hace, y hace don de sí por amor, y sin dejar de ser quien es otro cristo: es el padre Gabriel siguiendo el ejemplo de Cristo, siguiendo a Cristo (y no el mero remedo ritual de un "cristo" arquetípico, como el subpersonal Manolios). Don Rodrigo también se queda, y también hace don de sí, a su manera; encarna él un cristianismo mucho menos perfecto que el del padre Gabriel: << ¿qué quiere capitán? -le pregunta éste- ¿una muerte honrosa? Si usted muere con sangre en sus manos fallará a todo lo que ha hecho>>. Y don Rodrigo le responde: << ¡pero ellos quieren vivir, padre!>>. La visión de Rodrigo Mendoza es más aguda que la de los Licovrisi, más aguda que la de Manolios, pero no es lo suficientemente profunda. Su actitud es muy humana y muy elevada como la del papa Fotis, pero no es la correcta. El padre Gabriel es quien aquí mira más hondo, con profundidad auténticamente cristiana: antes de comenzar la defensa don Rodrigo le pide su bendición, y él le contesta: << si tiene la razón Dios lo bendecirá, si se equivoca mi bendición no le servirá de nada. Si la violencia es lo correcto, el amor no tiene cabida en este mundo. ¡Tal vez así sea, tal vez! Entonces no tendría fuerza para vivir en un mundo así>>. Los guaraníes, Rodrigo Mendoza y algunos sacerdotes ofrecen resistencia. Todos mueren. El padre Gabriel, las mujeres y los niños celebran misa y van al encuentro de sus asesinos con toda serenidad, portando como estandarte el cuerpo de Cristo (una hostia consagrada: "El Santísimo"). Sólo unos cuantos niños se salvan. Segundos antes de morir, don Rodrigo tiene que elegir entre hacer detonar un barril de pólvora que matará a muchos enemigos o auxiliar a unos niños que huyen; corre a hacer lo segundo y cuando regresa ya es demasiado tarde; desde el principio fue demasiado tarde: una victoria militar era imposible. ¿Fue demasiado tarde para la victoria moral? Creemos que no.

Una diferencia tan grande como esta media también entre los rituales primitivos y deshumanizantes de los que hemos hablado y la liturgia y los sacramentos cristianos, cuyo fin es ser precisamente personalizantes. La confesión cristiana, por ejemplo, no es anulación, es reconciliación.

466.- Gn. 17, 1; cfr. supra.

467.- Mt. 5, 48. << ¡Quiero trepar a lo inaccesible!>>, afirma entusiasmado el cristiano Miguel de Unamuno en su entrañable ensayo "Mi religión" (cfr. *Mi religión y otras ensayos breves*, Espasa-Calpe, Madrid, 1942, p. 10).

468.- Gn. 3, 5. Algunos teólogos piensan que la caída nos benefició, después de todo (y dicho sea con todo cuidado), al mover a Dios a darnos la gracia de la redención, a << construir - escribe Charles Journet (*Charles sobre la gracia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1963, p. 104)- con las ruinas del primer universo, del universo de la gracia adámica, del "universo de la

creación", un universo más elevado, más misterioso, más divino, el "universo de la gracia crística", el "universo de la redención">>.

469.- El cristianismo es esencialmente una religión universal, aunque de expresión particular, concreta. En él el Absoluto se expresa a través de un individuo humano que es Dios encarnado (cfr. Duméry, op. cit. p. 80). Tal universalidad, empero, se presta demasiado a la tergiversación de los sectarismos y las intolerancias, que ciertamente han abundado a lo largo de su historia. No se deben confundir estas perversiones con el recto sentido de la doctrina. En el judaísmo la universalidad estaba empañada por leyes particulares y aspiraciones propias y exclusivas del pueblo hebreo; el cristianismo, el propio Spinoza no lo pudo dejar de advertir (cfr. el capítulo V del *Tratado teológico-político*), ofrece una doctrina de valor universal que deja atrás los particularismos de la ley mosaica y se eleva muy por encima de ella (cfr. Jn. 1, 17 y 8, 56).

470.- Romanos, 1, 19 y ss., y también 2, 14 y ss.

471.- Cfr. Guardini, op. cit. p. 50: <<Las imágenes deben leerse de otro modo que las expresiones conceptuales. Han de evocarse espiritualmente, han de intuirse, percibirse, entendiéndose su sentido desde dentro>>.

472.- Op. cit. p. 41.

473.- Cfr. Ex, 3, 14; y también Ap. 1, 8. y Jn. 8, 24. Frente a esta, que es la versión tradicional, Antonio Marino me propuso hace tiempo la siguiente fórmula: <<Yo soy el que será>>. Recién había leído yo a Eliade y la encontré inmejorable para nombrar al Dios impredecible. Ambas fórmulas son igualmente válidas. "Jehová", según el experto en filología hebrea que fue Spinoza (cfr., en el *Tratado teológico-político*, la p. 107 de la edición española citada, 38 de la de Gebhardt), significa los tres tiempos de la existencia, nombra al que siempre fue, es y será.

474.- Cfr. VI.3.B.

475.- Hay que tener cuidado al meternos en estos terrenos para no confundirnos. El dogma de la Trinidad no dice que el tres sea idéntico al uno, dice que la sobreabundancia del Dios único se expresa en tres Personas distintas. <<Si fuesen varios -le explica Descartes a Burman (MOT p. 150)-, no habría Dios, porque ninguno sería supremo, lo cual sería contradictorio. Sin embargo no es contradictorio que Dios sea tres personas, porque todas son la misma esencia, y son así un sólo Dios>>. El dogma de la Encarnación, por su parte, no dice que Jesús de Nazaret sea Dios en tanto que creatura, dice que Dios ha encarnado en esa creatura; cfr. infra.

476.- Cfr. Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y piedad griega*, F.C.E., Méx., 1965, p. 47.

477.- Cfr. la página 66 de la edición citada del *TTP* (Geb. 8), y en general todo el prefacio. Véase también la epístola 73; argumenta ahí que al insistir en probarla a través de los milagros <<o, lo que es lo mismo, con la ignorancia, que es la fuente de toda malicia, convierten la fe, incluso verdadera, en superstición>> (p. 388 de la edición citada de su correspondencia / Geb. 308). Hubbell (op. cit. p. 93) traduce la expresión que aquí nos interesa de modo muy distinto, en lugar de <<incluso verdadera>>, traduce y subraya <<que es verdadera>>; cfr. infra, nota 482. A propósito de la naturaleza de los milagros véase el subapartado VI.3.B. Spinoza tiene razón en cuanto a que generalmente valen tanto como un "recurso a la ignorancia", pero no es ese su recto sentido.

478.- Cuando usamos aquí el término "sobrenatural" le damos el sentido cristiano y no el que en el *Tratado teológico-político* le atribuyó Spinoza. El identifica a Dios con la Naturaleza y en este caso no puede haber nada sobre-Natural, es decir, sobre Dios. El sentido del término aquí es más bien el de *sobre nuestra luz natural*.

479.- Con mucho celo, y también con muy poca sabiduría e inteligencia, el joven Albert Burg, recién convertido al catolicismo romano, le escribe a Spinoza (carta 67) diciéndole que le complace porque a pesar de su gran ingenio vive en la imperfección y engañado por su propia filosofía, que el diablo le ha inspirado, y lo insta a que, como él, se convierta al catolicismo. Spinoza le responde, justamente indignado, que no sólo entre los católicos hay hombres virtuosos y que lo esencial no es pertenecer a esta o aquella denominación, sino vivir en justicia y caridad; tenerlas, argumenta, <<es la única señal segurísima de la verdadera fe católica y del verdadero fruto del Espíritu Santo, y dondequiera que se hallan, está realmente Cristo, y donde quiera que faltan, falta también Cristo>> (cfr. la carta 76, p. 396 de la edición citada / Geb. 318). Aunque en Bijlengen, y sobre todo en Oldenburg Spinoza tuvo interlocutores cristianos no



carentes de inteligencia, no contó sin embargo con uno que tuviera la suficiente profundidad filosófica y teológica que hacía falta para establecer un verdadero diálogo.

480.- Cfr. Lc. 6, 27.

481.- Cfr. Gebhardt, op. cit. pp. 58 y ss; y también Hubbeling, op. cit. p. 94.

482.- Atilano Domínguez, el traductor de la versión española de su *Correspondencia* que hemos consultado (cfr. la nota 425bis de la p. 400 de la ed. cit.), conjetura que se trata de un error y escribe <<profesan>> y no <<profesamos>> (p. 399 / Geb. 322), pues es obvio que Spinoza no pudo haberse considerado cristiano en sentido estricto. Tanto la versión holandesa (NS) como la copia de Leibniz, sin embargo, coinciden en el nos. Si suavizamos un poco su sentido, contextualizándolo en su relación con los colegiantes y, naturalmente, en su enorme admiración hacia Cristo, que nos disponemos a mostrar, la expresión ya no resulta tan descabellada. Cfr. Hubbeling, op. cit. p. 93.

483.- Su afinidad hacia Pablo, <<el apóstol que más filosofó>> (cfr. *TTP* p. 285 / Geb. 158, y también la nota 261 en la p. 283), es un buen ejemplo de esto, sobre todo por aquel pasaje de *Romanos* 9, 14 y ss. que cita en los *Pensamientos metafísicos* (parte II, 8; cfr. también la carta 75 —donde incluso la resurrección de Cristo es interpretada por Spinoza en su propia clave— y la nota marginal a la p. 198 de la edición de Gebhardt del *Tratado teológico-político*, p. 345 de la edición española) en el que cree encontrar su propia doctrina del determinismo: <<¿es que el alfarero —se pregunta Pablo (*Romanos*, 9,21)— no es dueño de hacer de una misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables?>> La teología católica, naturalmente, no está de acuerdo: <<no se trata... —escriben los editores de la *Biblia de Jerusalén* en su comentario al capítulo— del problema de la predestinación de los individuos a la gloria ni aun a la fe, sino del problema del papel histórico de Israel>>. Para una discusión más amplia del sentido de este pasaje, en oposición a la idea de la predestinación que el protestantismo también leyó ahí, cfr. Alfredo Fierro, op. cit., pp. 269 y ss., y Jourmet, op. cit. pp. 60 y ss.

484.- Imaginación no significa en este contexto esa facultad que el cuerpo asocia a nuestra mente y que Descartes ha deslindado tan bien. Spinoza usa el término para referirse a un modo vago de conocimiento que, mediante poderosas imágenes, mueve a los hombres a la obediencia; cfr. los caps. XI y XV del *TTP*: cfr. también Hubbeling, op. cit. p. 76, y Wienpahl, op. cit. pp. 105 y ss.

485.- Cfr. *TTP* p. 145 / Geb. 65.

486.- La primera es una pasión, la segunda una acción y, ya lo hemos visto (cfr. supra n. 368), el hombre se perfecciona en la acción.

487.- Cfr. E. IV, LIV, escolio: <<como raras veces los hombres viven conforme al dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y además la esperanza y el miedo, acarrearán más utilidad que daño; y así, como quiera que se ha de pecar, mejor que se peque por este lado. En efecto, si los hombres pusilánimes se ensobrecieran todos por igual, si no se avergonzaran de nada ni temieran a nada, ¿cómo podrían mantenerse unidos y controlados? La multitud infunde miedo cuando no se atemoriza de nada; por eso no debe sorprendemos que los profetas, que velan por la utilidad, no de unos pocos, sino común, recomendaran con tanto empeño la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Y en rigor de verdad, quienes están sometidos a estos afectos pueden ser encaminados mucho más fácilmente que otros, a que acaben por vivir bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y disfruten de la vida de los bienaventurados>>.

488.- *TTP*, p. 83 / Geb. 21. Cfr. también, a propósito de la confiabilidad de la historia de Cristo, pp. 297 y 298 / Geb. 166: <<Una síntesis de las acciones de Cristo y su pasión —escribe Spinoza— también fue inmediatamente divulgada por todo el Imperio Romano. A menos que la mayor parte de los hombres se hayan puesto de acuerdo, lo cual es increíble, no cabe, pues, pensar siquiera que la posteridad nos haya transmitido el contenido principal de esas historias de forma distinta de como lo había recibido>>.

489.- Cfr. Hubbeling, op. cit. pp. 103 y 104. Recuérdese que no hay universales sino individuos, de modo que un individuo puede tener una esencia más rica y sobreabundante que la de los que le son semejantes (cfr. op. cit. p. 89).

490.- *TTP*, p. 83 / Geb. 21, y también la carta 73. Hans Küng, en su intento por hacer inteligible la fe al hombre de hoy, al que vive después de la racionalidad moderna y, por ende,

después de Spinoza, ofrece, desde la fe pero no desde la teología dogmática tradicional, una cristología que se sitúa a medio camino entre esta última y la de Spinoza (cfr. *¿Existe Dios?* ed. cit. pp. 907 y ss). Sin hacer de Jesús un mero hombre, un hombre extraordinario a la manera del Buda, digamos, tampoco insiste, aunque no lo niega expresamente (dice, como Spinoza, que no se entiende), en presentarlo como la tercera persona de la Trinidad. Mas no porque rehuya el sentido del dogma, su significación perenne. Kúng piensa que al hombre de hoy le resultan inadecuadas las categorías helenísticas en las que fue expresado cuando se le definió; <<hoy podemos decir lo mismo —piensa (p. 934)— de otra manera>>. Para él lo esencial es que: <<cuando miro a Jesús tengo una seguridad increíblemente consoladora: ante este Dios no tengo que estremecerme y temblar atemorizado, no tengo que rebajarme y empuñecermme; no tengo que cavilar sobre los enigmáticos designios de Dios ni que rastrear desorientado sus oscuros propósitos...Lo sé: donde está Jesús está también Dios; Jesús me dice cuál es la voluntad de Dios; cuando Jesús actúa y habla, Dios está a su lado; cuando Jesús sufre y muere, Dios está presente ocultamente.

>> Por eso puedo llamarle rostro o faz de Dios, pero también palabra o Hijo del mismo Dios. Todos estos términos metafóricos expresan la peculiar relación de Dios con Jesús y de Jesús con Dios; su significado como revelador de Dios... ¡En Jesús me invita a ponerme en camino el único Dios Padre en personal! Este es un punto en el que no tengo más remedio que estar de acuerdo con Blaise Pascal y que constituye para mí lo verdaderamente decisivo. Porque las ulteriores descripciones teológicas de la relación de Jesús con Dios parecen secundarias y no tienen por qué estar en contradicción>> (ib). Compárese también su interpretación de la resurrección y subida al cielo de Jesús (op. cit. pp. 922 y 923) con la que el propio Spinoza le expone a Oldenburg en la carta 75.

491.- Cfr. supra ns. 381, 395, 396 y 401.

492.- Cfr. E. I, XXVIII: <<Nada singular, o sea, ninguna cosa que sea finita y tenga una existencia determinada puede existir ni determinarse a producir un efecto si no es determinada a existir y producir un efecto por otra causa que también sea finita y tenga una existencia determinada; y a su vez esta causa tampoco puede existir ni determinarse a producir un efecto si no es determinada a existir y producir un efecto por otra que también sea finita y tenga una existencia determinada, y así hasta el infinito>>. De ahí que la "Vía de la causalidad de la causa eficiente", como ya lo había notado el propio Descartes (cfr. supra n. 175), si bien lleva vagamente a la verdad, no sea en cuanto tal un argumento válido. Cfr. también el escolio de E. I, XXX a propósito de los conceptos de Naturaleza natural y Naturaleza naturalada.

493.- TTP, pp. 79 y 80 / Geb. 18. ¿Por qué, cabe preguntarse, si Spinoza no podía creer que la Revelación fuese tal la estudió con tanto detenimiento? ¿Por qué el Tratado teológico-político? Aunque no en el sentido por ella afirmado la Escritura, como todo otro ente, para empezar, debió pensar Spinoza, manifiesta a Dios. Era, además, la atalaya desde la que lo enfrentaban sus enemigos espirituales; ¿qué mejor manera que la de conocer mejor que ellos sus propias armas para vencer a todos aquellos supersticiosos e intolerantes? (TTP, p. 152 / Geb. 69: <<como la razón, por sólida que sea, no vale gran cosa para el común de los teólogos>>). Su propia postura filosófica, finalmente, no se opone a un estudio así; en el Tratado de la reforma del entendimiento (cfr. parágrafos 81 y ss.) advierte que no importa que nuestro punto de partida sea muy oscuro y muy confuso, siempre que apliquemos nuestro método con rigor. Tarde o temprano, al extremo del análisis, daremos con alguna idea verdadera.

494.- Cfr. la carta 37, p. 388 de la ed. cit., 309 en la de Gebhardt.

495.- <<Los Turcos y demás infieles —escribe el cristiano Descartes—, al no abrazar la religión cristiana, no pecan por no querer asentir a cosas oscuras en cuanto que son oscuras; sino que pecan, o bien porque se resisten a la gracia divina que se halla en su interior, o bien porque, al pecar de otras maneras, se hacen indignos de recibir esa gracia. Y me atrevo a decir sin rodeos que un infiel desprovisto de toda gracia sobrenatural, y del todo ignorante de que han sido reveladas por Dios las cosas en que creemos nosotros los cristianos, si, con todo, atraído por algún falso razonamiento, se inclinase a creer esas mismas cosas —que para él serían oscuras—, no por ello dejaría de ser infiel, sino que más bien precaría al no usar de su razón como es debido>> (MOR, p. 120).

496.- Si no fuera porque resultan demasiado duras, nos hubiera gustado citar aquí las siguientes palabras de Pascal (cfr. *Pensamientos* 149-430-139): <<quisiera saber por qué este animal (i. e., el hombre) que se reconoce tan flaco tiene el derecho de medir la misericordia de Dios y de ponerle los límites que su fantasía le sugiere>>. Nadie nos reclamará, en cambio, que reprochemos a Spinoza el no haber penetrado bien en la profunda enseñanza que constantemente repitió Descartes, su maestro, en sus acciones y sus escritos. <<Es más verosímil y de acuerdo con nuestra capacidad —escribió, por ejemplo, en su *Mundo o Tratado de la luz* (ed. cit. p. 78)— prescribir límites a la acción de nuestro pensamiento que a las obras de Dios>>; <<generalmente podemos asegurar —precisa en una carta a Mersenne (OE, p. 354 / AT, I, 148)— que Dios puede hacer todo lo que podemos comprender; pero no que no puede hacer lo que no podemos comprender; pues sería temerario pensar que nuestra imaginación tiene tanta extensión como su poder>>. El subrayado es nuestro, la carta es del 15 de abril de 1630 y alude en ella a la próxima redacción del recién citado pasaje de su *Mundo*.

497.- Cfr. supra n. 492.

498.- Cfr. *Principios*, I, 39-41, y también, supra, nota 381.

499.- Jn. 4, 14.

500.- La distinción entre las "verdades convencionales" en que se fundan las meras ciencias particulares, las "verdades propuestas" en que se expresan principalmente las religiones, y la "verdad abierta" o *aletheia* en que consiste la verdadera filosofía, la hemos tomado también de la carta ya citada (cfr. n. 384) de Alfredo troncoso.

501.- El voluminoso *¿Existe Dios?* de Hans Küng se ocupa justamente del delicado y urgente deslinde de la fe cristiana con respecto a lo que hombres como Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud reprobaron con toda justicia.

502.- Hch. 9.

503.- Para el creyente lleno de preguntas que escribe esto fue extraordinariamente liberador enterarse, gracias a las páginas escritas por un brillante y muy humano teólogo católico (cfr. Alfredo Fierro, op. cit., pp. 57 y ss), de que la heterodoxia no es herejía y, por ende, tampoco es pecado; de que no hay oposición entre la fidelidad a la Iglesia y las preguntas, de que <<hay que dar a la fe todo el tiempo que necesite para llegar a ser ortodoxa>> (op. cit. p. 61).

504.- Cfr. supra n. 485; y también Eliade op. cit. p. 128.

505.- Lo cual se deberá, seguramente, además de a una especial asistencia de la gracia, a que no han desterrado tan radicalmente como suponen su propia razón.

506.- Cfr. Mt. 4, 7.

507.- Mt. 6, 23.

508.- Recuérdese aquí, por ejemplo, lo que el famoso trabajo de T.S. Kuhn sobre *La estructura de las revoluciones científicas* (Chicago, 1962; versión española de la segunda —1970— en inglés, en el F.C.E., Méx., 1971) revela a este respecto: las comunidades científicas son obstinadamente conservadoras y se oponen sobre todo a las novedades que afectan directamente los fundamentos del propio paradigma.

509.- La preocupación central de Erasmo, según Augustijn, nos dice Hans Küng en su *Teología para la postmodernidad* (Alianza, Madrid, 1989, pp. 30-31), era unir ilustración y devoción, cultura y religión; *¿cómo —se preguntaba— se puede ser sinceramente un hombre culto al mismo tiempo que cristiano?, ¿cómo ser auténtico hombre siendo cristiano y ser cristiano siendo humano?* La respuesta de Küng, que hacemos nuestra, se encuentra ya en su *¿Existe Dios?* (ed. cit. p. 559) donde dice que <<no se puede ser cristiano sin ser hombre>> porque <<ser cristiano es ser radicalmente hombre>>.

510.- Ex. 20, 3.

511.- En V.3.B.

512.- Cfr. MOR, p. 309, "Carta del señor Descartes al señor Clerelier" sobre las objeciones de Gassendi. <<Y hasta cuando se trata de las verdades de la fe —escribe inmediatamente antes del pasaje citado— debemos recibir alguna razón para reconocer que han sido reveladas por Dios, antes de decidimos a creerlas>>. La propia Escritura lo reconoce; recordemos que los profetas debían probar su autenticidad con milagros (cfr. *TPP*, cap. II).

513.- Cfr. Husserl, op. cit. Baader 151 / Granel 363.

514.- *Mi religión y otros ensayos breves*, ed. cit. p. 15; el subrayado y la separación de la palabra *des-cubrir* los hemos hechos nosotros.

515.- Peticion que Arnauld hace a Descartes en las "Cuartas objeciones" (MOR, p. 176); sin necesidad por lo demás ya que, como veremos en la sección E de este apartado, siempre tuvo éste el cuidado de señalar en sus obras la legitimidad de la fe.

516.- <<¡Dios mío! —exclama Spinoza (TTP, p. 67 / Geb. 8)—, la piedad y la religión consisten en absurdos arcanos. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina>>.

517.- <<La sumisión y el uso de la razón —escribe (167-269-156)— (son las cosas) en que consiste el verdadero cristianismo>>.

518.- <<Abusáis de la confianza que el pueblo tiene en la Iglesia —les reprocha Pascal a sus rivales jesuitas (185-265-175)— y le embaucáis>>.

519.- Cfr. el capítulo IV del primer libro de la *Suma contra gentiles* de Santo Tomás.

520.- Cfr. el capítulo II del TTP.

521.- Cfr. lo referente al artículo cuarto, pp. 32 y 33 de la ed. cit.

522.- Las Escrituras son obra del Espíritu Santo pero a la vez son obra de los hombres que, inspirados por El, las escribieron <<como verdaderos autores>>; de tal manera que, además de su contenido divino e inmutable, tienen otro humano e histórico. Compárese lo que dice Spinoza en el *Tratado teológico-político* a este respecto con la *Constitución del Verbum* (especialmente el No. 11) del Concilio Vaticano Segundo, y con la edición crítica, aprobada por la Iglesia Católica, de la *Biblia de Jerusalén*.

523.- Aunque no lo reconoce de hecho, Spinoza admite que de haberla, como presumen los fariseos entre los judíos y la Iglesia Católica romana entre los cristianos, una tradición ininterrumpida compartiría la autoridad de la Revelación (cfr. TTP, p. 202-3 / Geb. 105).

524.- <<Toda tentativa de innovación en materia de religión —escribe Descartes en su "Carta a Voetius" (incluida en la edición de sus *Observaciones sobre el programa de Regius* que ya hemos citado, p. 69)— es odiosa, pues cada uno cree su religión instituida por Dios, quien no se equivoca>>. Pascal, inspirado quizás en su gran compatriota (cfr. Hamelin, op. cit. p. 159; y también Cassirer, op. cit. T. I. p. 520), repudia también <<la insolencia de esos temerarios que crean novedades en teología>> (cfr. *Obras*, ed. cit. p. 724). El contexto de estas observaciones es en ambos casos el deslinde de autoridades del que aquí nos ocupamos: <<la filosofía es algo muy distinto>>, agrega Descartes a su observación sobre la teología (op. cit. pp. 69-70).

525.- ¡El propio San Agustín ya lo había dicho antes y con no menor energía! <<El Espíritu Santo —escribe—, que ha hablado por la Escritura, no quiso instruir a los hombres acerca de aquellos asuntos que carecen de importancia para su salvación. El Señor no nos ha dicho: Os envío al Espíritu que ha de instruirnos sobre el curso del sol y de la luna. Cristo quería hacer de nosotros cristianos, pero no astrónomos>> (citado por Heinrich Fries en su *Creer y saber*, Guadarama, Madrid, 1963, p. 90; no da la fuente). Las doctrinas astronómicas de Copérnico, empero, fueron condenadas por la Iglesia en 1616, y Galileo 17 años más tarde. El texto de Descartes que citamos es de 1638 y lo hemos tomado del *¿Existe Dios?* de Küng, de las pp. 33-34 de la ed. cit. La fuente a la que éste nos remite es AT, II, 348; se trata probablemente, dice, de una carta a Plemplus.

526.- Cfr. Küng, op. cit. p. 33 y, además, el siguiente pasaje de la p. 183: <<la fe bíblica en Dios no exigía en principio que la teología y la Iglesia se colocaran de antemano en oposición a los conocimientos de las progresivas ciencias naturales. A su debido tiempo podría haberse hecho distinción entre mensaje bíblico e imagen bíblica del mundo, tal como recomendaban los resultados de las ciencias naturales y los mismos científicos>>.

527.- La violencia y la persecución, desde luego, difícilmente pueden considerarse un modo legítimo de censurar.

528.- Cfr. *Observaciones sobre el programa de Regius*, ed. cit. p. 33.

529.- Cfr. op. cit. pp. 116 y ss.

530.- De Dampierre las ofrece al lector en la nota 3 de la sección correspondiente a las *Provinciales* en la edición citada de las *Obras* de Pascal. Preferimos aquí el escueto resumen

que aparece en el texto de la decimoséptima carta (p. 235): <<que los mandamientos de Dios son imposibles; que no se puede resistir a la gracia, y que no se tiene la libertad de hacer el bien y el mal; que Jesucristo no ha muerto por todos los hombres sino solamente por los predestinados>>.

531.- Cfr. la primera provincial.

532.- La constitución <<Cum occasione>> del papa Inocencio X es del 31 de mayo de 1653. Las *Provinciales* comienzan a aparecer alrededor de tres años después, en enero del '56. La <<Ad sacram beati Petre Sedem>> de Alejandro VII es del 16 de octubre del mismo año y se ubica entre la decimotercera (30 de sep.) y la decimocuarta (23 de oct.) provinciales.

533.- Cfr. las páginas 239 y ss. de la citada edición de sus Obras. Estamos en la decimoséptima provincial.

534.- Cfr. op. cit. p. 240.

535.- Cfr. op. cit. p. 260 (18\*).

536.- Cfr. "La lucha de Pascal" en Pascal et al., *Pensamientos y otros escritos*, Porrúa, Méx. 1969, pp. 11-46; especialmente la p. 12 y luego las pp. 41 y ss. Ya en su polémica sobre el vacío con el padre Noël, por ejemplo, se puede advertir su actitud excesivamente airada frente a la, si menos brillante, más mesurada y conciliadora de su rival.

537.- Cfr. *pensée* 181-255-170: <<...Defender la piedad hasta la superstición es destruirla>>.

538.- 185-265-174.

539.- "Decimoclava carta", p. 258 de la ed. cit.

540.- 916-920-714: <<...hay que gritar tanto más alto cuanto que somos censurados más injustamente y que se quiere ahogar la palabra más violentamente, hasta que venga un papa que escuche a las dos partes y consulte a la antigüedad para hacer justicia.

>>(...) Si mis Cartas son condenadas en Roma lo que yo condeno en ellas está condenado en el cielo.

>> *Ad tuum domine Jesu tribunal apello>>*

En marzo de 1679 el Papa <<Inocencio XI condena sesenta y cinco proposiciones de moral relajada de las que la mayor parte habían sido mencionadas en las *Provinciales*>> (Cfr. la cronología que Aranguren escribe para la citada edición de las Obras de Pascal, p. LVI).

541.- Cfr. la *Vida de Monsieur Pascal escrita por Madame Perier, su hermana*, pp. 3-37 de la citada edición de sus Obras, especialmente, claro, al final; la cita es de la p. 36.

542.- Mediando el siglo II de nuestra era San Justino Mártir, partiendo del prólogo del *Evangelio* de San Juan, afirmaba que una revelación universal del Verbo precedía a la revelación especial del Verbo encarnado y que, por ende, era legítimo hablar de cristianos anteriores a Cristo; para él Sócrates había sido cristiano y, más aún, un mártir del cristianismo (cfr. Gilson, op. cit. pp. 20 y 21; y Jaeger, *Cristianismo primitivo y paidéia griega*, ed. cit. p. 46). Más o menos medio siglo después Clemente de Alejandría retomaba y desarrollaba estas ideas; para él la filosofía griega era un segundo Antiguo Testamento y Platón un Moisés ático (Gilson, pp. 48 y 49; Jaeger, p.91).

543.- Véase el final de V.3.C. <<No tengo la menor duda –le escribe Descartes a Chanut– de que podemos amar verdaderamente a Dios por la fuerza de nuestra naturaleza. De ningún modo aseguro que este amor sea meritorio sin la gracia; dejo la solución de esto a los teólogos...>>.

544.- Cfr. Jn. 14, 6.

545.- Cfr. Mt. 12, 30 y Lc. 11, 23.

546.- Cfr. Semmelroth, Otto, "La relación con las religiones mundiales", en AAVV, *La reforma que llega de Roma*, Plaza & Janés, Barcelona, 1970, pp. 189-196.

547.- Cfr. el canto IV del Infierno. Borges nos recuerda en su conferencia sobre "La divina comedia" (en *Siete noches*, tomo II de sus *Obras completas*, cfr. p. 207) que, según el hijo del gran poeta, Dante se habría <<propuesto mostrar la vida de los pecadores bajo la imagen del Infierno, la vida de los penitentes bajo la imagen del Purgatorio y la vida de los justos bajo la imagen del Paraíso>>. En tal caso, si bien los ejemplos no nos parecen los más atinados (¡los más grandes espíritus de uno de los más grandes períodos de la humanidad no pueden estar ahí!), desde luego tendría que haber en el borde del Infierno un *noble castillo* habitado por

quienes, sin haber alcanzado la verdadera sabiduría y las verdaderas virtudes, despreciaran los vicios del vulgo y buscaran la inmortalidad por el camino de la fama (cfr. los versos 76 y 106).

548.- Cfr. Purgatorio, XXX, 49. En el capítulo anterior, empero, nosotros hemos mostrado que nuestra luz natural es perfectamente capaz de elevarnos hasta Dios, de provocarnos el asombro.

549.- Citado por Semmelroth, op. cit. p. 196.

550.- Por muy dolorosa que nos la imaginemos, la excomunión de Spinoza y los durísimos anatemas (en los que no creía) que sus antiguos compañeros le dirigieron sólo pudieron ser para él algo superficial. El caso de Pascal es radicalmente distinto; luchaba contra la jerarquía y contra la acusación de herejía con la firme creencia de que la salvación de su alma estaba en juego.

551.- La decimoquinta provincial es de esta fecha.

552.- Obras, ed. cit. p. 328.

553.- Cfr. I Jn. 4, 13.

554.- Cfr. TTP, p. 312 / 175-6 de la edición de Gebhardt. Cfr. también supra n. 479.

555.- Cfr. Schmaus, Michael, "La unidad del cristianismo y la multiplicidad de las Iglesias", en AAVV, *Teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1964, pp. 235-258, especialmente p. 256.

556.- Cfr. Mt. 12, 25; Lc. 11, 17.

557.- Que, fuera del seno de la Iglesia histórica, se asumen ellos verdaderos y exclusivos representantes de la Iglesia y piensan que todo lo demás es perdición.

558.- Cfr. Mc. 9, 38-40.

559.- Lc. 9, 50.

560.- Jn. 1, 9.

561.- Jn. 3, 3.

562.- Jn. 6, 44.

563.- Cfr. el final de la conferencia "¿Es posible un mundo humano sin Jesucristo?", de Miguel Benzo en ídem, *De este mundo y del otro*, ed. cit. pp. 41 y ss.

564.- «Es un asunto, Pitaco, espinoso —cantaba Simónides de Ceos no mucho antes (cfr. Sainz de Robles, al cuidado de, *Poetas líricos griegos*, Espasa Calpe, Méx. 1963. p. 64)— / hacer a un hombre bueno verdadero. / y una vez hecho, es muy difíciloso / conservar aquel hábito primero; / porque esto, no es del hombre solamente / sino que a Dios lo deba por entero».

565.- Cfr. *República*, II, IX; VI, VII; y VI, X. No está de más que recordemos aquí que entre los griegos el término "demoníaco" no tiene la connotación negativa que se le da luego entre los cristianos. El *daimon* socrático es una influencia divina y positiva, más un ángel que un demonio o, si se prefiere, la gracia misma personificada debido a la imaginación poética de Sócrates, algo muy griego por lo demás. Esta influencia del sacrificio de Cristo previa a su realización es perfectamente aceptada por la Iglesia, comienza a actuar desde el momento mismo en que Adán y Eva son expulsados del paraíso, es, explica Charles Joumet (op. cit. p. 107), una "gracia crística por anticipación".

566.- Cfr. Dunas, Nicolas, *Conocimiento de la fe*, Estela, Barcelona, 1965, p. 139; ahí mismo se encuentra una breve bibliografía sobre el tema. Miguel Benzo, en su *Teología para universitarios* (Crisliandad, Madrid, 1970, pp. 253 y ss.), nos ofrece una breve explicación de la actual autocomprensión de la Iglesia.

567.- «No podrían salvarse —declara el Concilio Vaticano II en el apartado 14 de su Constitución dogmática sobre la Iglesia— quienes, sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, desearían entrar o no quisieran permanecer en ella».

568.- Citado por Semmelroth, op. cit. 197.

569.- Cfr. el apartado 9 de la citada Constitución dogmática sobre la Iglesia.

570.- Cfr. el apartado 8 del documento citado.

571.- Cfr. el apartado 16 del mismo.

572.- Cfr. Benzo, *De este mundo y del otro*, ed. cit. p. 42.

573.- Cfr. n. 479.

574.- Cfr. Schmaus, op. cit. p. 254: «es totalmente posible —aclara— que un miembro total de la Iglesia no realice esta situación suya con aquella intensidad de fe y de amor con la que otra

persona que no pertenezca a la Iglesia de manera total puede llevar hasta las últimas consecuencias en la fe y en el amor su pertenencia viva; pertenencia disminuida (sic) no significa ya por ello pertenencia muerta>>. Véanse los apartados 13 y 14 del documento ya citado del Concilio Vaticano II.

575.- Cfr. Mt. 28, 19.

576.- En V.3.C.

577.- Cfr. *Fedón* 64a y ss.; y también, por ejemplo, el pensamiento 44-82-41 de Pascal.

578.- B21-252-671.

579.- La mayoría de los artistas (imitadores, diría Platón, cfr. *República X*) se demoran en la superficie del mero entretenimiento; los más profundos en la perplejidad, casi siempre relacionada con algún descreimiento, con la ignorancia más contumaz incluso; y muy pocos, los más grandes solamente, son capaces de elevarse hasta el asombro, de ver y mostrar la verdad mediante las imágenes. Cuando la filosofía visita a Boecio en su desgracia (cfr. la prosa primera del primer libro de *La consolación de la filosofía*), por ello, lo primero que hace es expulsar de ahí a las musas de la poesía cortesana, *endulzadoras de veneno*, sin por ello dejar ella misma luego de hablar poéticamente. (El griego *phármakon*, como es sabido, designa lo mismo a la droga que cura que a la que mata o envenena).

580.- 338-724-319. La cifra se refiere a un momento peculiar, al principio del cristianismo, anunciado por una determinada profecía. Puede leerse aquí como simbólica, cien millares impresionados tanto como cien o mil millones. Le Gern nos remite muy atinadamente al capítulo II del tratado *De la verdadera religión* de San Agustín: "Cómo la religión cristiana persuadió a los hombres verdades de imposible divulgación, según Platón".

581.- Cfr. Pascal, pensamiento 613-443-520: <<Los que están más elevados. Los filósofos. Asombran al común de los hombres. Los cristianos asombran a los filósofos>>.

582.- Cfr. Guardini, op. cit. p. 33; y también el pensamiento 219-251-205: <<...Solamente la religión cristiana es adecuada para todos por ser mezcla de exterior y de interior>>.

583.- 205-489-191.

584.- 695-445-589: <<El pecado original es locura ante los hombres, pero se le tiene por tal. No debéis por lo tanto reprocharme el defecto de razón en esta doctrina ya que la doy como falta de razón. Pero esta locura es más sabia que toda la sabiduría de los hombres, *sapientius est hominibus*. Pues sin esto ¿qué se diría que es el hombre? Todo su estado depende de este punto imperceptible. ¿Y cómo se hubiera apercibido de él por su razón puesto que es una cosa contra la razón y que su razón, lejos de descubrirla por sus medios, se aleja de ella cuando le es presentada>>. Precisemos un punto: no es *contra* la razón sino *sobre* la razón, es incomprensible, es un misterio.

585.- Cfr. el pensamiento "A Port Royal", 149-430-139.

586.- Pascal 352-526-333.

587.- Según Eliade, a propósito (cfr. op. cit. p. 146), debido a su capacidad para redimir al tiempo sin anularlo, sólo el cristianismo <<es capaz de defender al hombre moderno del terror a la historia>> pues la libertad que defiende <<tiene su fuente y halla su garantía y su apoyo en Dios. Toda otra libertad moderna, por más satisfacciones que procure al que la posea, es impotente para justificar la historia; lo cual, para todo hombre sincero consigo mismo, equivale al terror a la historia.

>>Puede decirse también que el cristianismo es la "religión" del hombre *moderno* y del hombre *histórico*, del que ha descubierto simultáneamente la libertad personal y el *tiempo continuo* (en lugar del tiempo cíclico)>>.

Eliade ignora la religión natural, la vía griega. Nosotros sabemos que la filosofía nos puede reconciliar con Dios y apoyar así y perfeccionar nuestra libertad, y por ende no podemos estar totalmente de acuerdo con este gran etnólogo. También la filosofía o religión natural, cuando tiene éxito, sostenemos, es capaz de salvar al tiempo (mediante la confianza en la providencia de Dios). Coincidimos con Eliade, en cambio, y también con Martin Buber (cfr. *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., Méx. 1949, pp. 48 y 49), en que el cristianismo lo hace de una manera mucho más efectiva y completa.

588.- Ya lo expusimos brevemente en V.3.C.

589.- Si lo percibimos clara y distintamente, recordémoslo, ello nos moverá infaliblemente a amar a Dios. La gracia puede hacer que le amemos, además, incluso cuando sólo lo percibimos obscura y confusamente.

590.- Cfr. Mt. 22, 34-40; Dt. 6, 5; Lv. 19, 18; Rm 13, 8-10; Ga. 5, 14; y, por supuesto, Ex. 20. Spinoza yerra al concluir que el único fin de la Escritura es cierta obediencia indirecta y condicional que no se funda en el amor a Dios sino en la ambición del premio y el temor al castigo (cfr. *TFP*, caps. IV, XIII, XIV y XV). Su muy riguroso análisis se concentra demasiado en el Antiguo Testamento al que lee sin la ayuda de las claves que aporta el Nuevo; es parcial y, por ende, su conclusión es parcial también, imperfecta. Pascal, en cambio, aunque sin el apoyo de un método histórico-filológico tan estricto como el de Spinoza, iluminado por la fe, sí encuentra la clave y sí da con la interpretación correcta (véase el prólogo de Xavier Zubiri a su citada edición de los *Pensamientos*). El Antiguo Testamento, en efecto, es a veces groseramente material; ello se debe, observa Pascal, a que la ley es simbólica (cfr. el conjunto de pensamientos que Lafuma y Le Gem clasifican en XIXº lugar; 245 y ss. para el primero, 229 y ss. para el segundo), a que el Antiguo Testamento es una cifra del Nuevo (el camero que en Gn. 22, 13 es sacrificado en lugar de Isaac, por ejemplo, es un anuncio más o menos velado del sacrificio de Cristo, el cordero de Dios que se entregará por todos los hombres). En la Escritura, pues, concluye Pascal en el pensamiento 270-670-253, <<todo lo que no tiende a la caridad es símbolo. El único objeto de la Escritura es la caridad>>. La obediencia, sí, pero la fundada en el amor a Dios; la obediencia interesada es sólo un símbolo de ésta.

591.- Cfr. I Jn. 4, 8.

592.- Cfr. St. 1, 27 y 2, 22, por ejemplo.

593.- Cfr. I. Co. 13, 3: <<aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, nada me aprovecha>>.

594.- Cfr. I Co. 13, 2.

595.- Cfr. Jn. 14, 30. Véase además Gn. 3 y cuanto en este apartado, en las secciones A y B y en la que ahora nos ocupa, hemos dicho ya a propósito de la caída.

596.- De Abraham ya hemos hablado suficientemente, a propósito de María cfr. Lc. 1, 26 y ss., el versículo 38 en especial: <<Dijo María: "he aquí la esclava del señor; hágase en mí según tu palabra">>.

597.- Cfr. Mt. 26, 38; Mc. 14, 34; y "El misterio de Jesús" de Pascal (Laf. 919, Br. 553 y 791, L.G. 717).

598.- Mt. 26, 39. Cfr. también Mc. 14, 36; Lc. 22, 42; y Jn. 12, 27-28: <<Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡sí he llegado a esta hora para esto! Padre, glorifica tu Nombre>>.

599.- Mt. 26, 42; y para la cita siguiente el versículo 44.

600.- Jn. 4, 34.

601.- Cfr. supra n. 449, las pruebas del cristiano son medios para la reconciliación.

602.- Lc. 9, 23 y 24. Cfr. también Mc. 8, 34-38 y Mt. 10, 37-39.

603.- Cfr. el segundo escolio de la proposición XLV de la cuarta parte de la *Ética*; y también el cap. XXXI del apéndice de la misma parte.

604.- Las populares "mandas" que consisten en ofrecer a Dios cierto sacrificio a cambio de cierto favor y que van desde la más inocente ofrenda hasta la más vil autotortura (como si a Dios le beneficiaran estas cosas!), aunque coloreadas de cristianismo, ¿qué son sino supersticiones paganas, supervivencias de la concepción mágica del mundo que, según los etnólogos, es la más primitiva, o en todo caso la superficie atrofiada y sin raíz de algo que debió ser más profundo?

605.- Para Descartes, en cambio, según escribe en la carta a Chanut de febrero de 1647 de la que nos hemos ocupado ya en el capítulo anterior, el hombre que se eleva a las máximas alturas de la religión natural, <<si no rehusa los males o las aflicciones porque vienen de la providencia divina, menos todavía rechaza todos los bienes o placeres legítimos de que puede gozar en esta vida, porque también provienen de ella; y al recibirlos con alegría, sin ningún temor de los males, su amor le hace perfectamente feliz>> (cfr. OE. p. 458 / AT, IV, 609). El problema aquí es el siguiente: qué placeres son nocivos, cuáles superfluos y nocivos, cuáles legítimos y sólo relativamente superfluos. cfr. infra ns. 618 y 620.



606.- Cfr. Pascal, *Obras*, ed. cit. p. 28. Estamos en la "Vida de Monsieur Pascal" escrita por su hermana. Véanse también, a propósito de los datos a que aquí aludimos, las pp. 7, 12 y 14.

607.- Citado por Küng (*¿Existe Dios?*, p. 523) a partir de *Ecce homo*.

608.- Cfr. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1980, párrafo 250.

609.- que debe ser fino siempre y en todos sentidos (<<la omisión de un principio lleva al error>>) y apoyarse además en el espíritu de geometría. Cfr. *pensée* 512-1-488.

610.- Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972, p. 125 (párrafo 7 de la tercera parte).

611.- Cfr. op. cit. p. 126. III, 8.

612.- Cfr. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, ed. cit. p. 9. Nótese bien, además, la siguiente observación que ahí mismo hace este devoto lector de *La genealogía de la moral*: <<bien comprendió Nietzsche —escribe—, por haberlo vivido él mismo, en qué radica el misterio de la vida de un filósofo. El filósofo se apropia las virtudes ascéticas...>>.

613.- *Genealogía de la moral*, III, 13.

614.- Op. cit. III, 14. ¡Como si Aquiles fuese sólo el Aquiles triunfante que persigue a Héctor lleno de furia (*Ilíada*, XXII) y no fuese también el que llora ante su madre quejándose de tener que compartir el destino de los hombres y no ser inmortal como los dioses (*Ilíada*, I, 345 y ss.) y, peor aún, el que, cuando Odiseo lo visita en el Hades, declara envidiar la suerte del peor de los vivos, del sirviente, del esclavo a quien Nietzsche le opone con tanto entusiasmo (*Odisea*, XI, 488 y ss.).

615.- *Genealogía de la moral*, III, 26 (p. 185 de la ed. cit.).

616.- Op. cit. III, 26 (p. 180).

617.- Cfr. El Co. 7, 10. Su "positividad", aclarémoslo, es relativa; es positiva en la medida en que cumple la función de medio para el arrepentimiento que a su vez es medio para la reconciliación.

618.- En el séptimo capítulo de la ya citada obra de Niko Kazantzakis (cfr. Supra n. 465), el pope Fotis cuenta la siguiente parábola: unos cazadores atrapan con sus redes a varios pichones pequeños y flacos, y como no pueden venderlos así en el mercado deciden engordarlos y les dan durante varios días agua y alimentos en abundancia. Todos los pichones engordan y son vendidos (perdidos) salvo uno que se niega a comer y adelgaza lo suficiente para escapar entre las mallas de la red y quedar libre (salvarse). Aunque el grupo de hambrientos a los que el pope cuenta esta historia (y así nos pasa a la mayoría de los hombres) no hayan renunciado voluntariamente a la bonanza que los aprisionaba, la Providencia los ha liberado al arrancarlos de ella no menos que al pichón: <<¡a desgracia —observa el inteno pope Fotis— nos ha abierto los ojos. Ahora hemos comprendido. El hambre ha abierto nuestras alas y nos hemos podido escapar de las redes de la injusticia y de la vida fácil. ¡Mirad, somos libres! Podemos comenzar ahora una nueva vida, más noble, ¡bendito sea Dios!>> (cfr. Kazantzakis, N., *Cristo de nuevo crucificado*, Alianza, Madrid, 1984, p. 181). Cuando tal tristeza, que nosotros no tendríamos el valor de buscar, nos es dada por la Providencia, ¿qué nos puede inspirar sino gratitud y obediencia, y serenidad? Recordemos a uno de los personajes centrales de "La famosa historia de la vida del rey Enrique VIII", de Shakespeare: el poderoso cardenal Wolsey, a quien al principio abominamos por su vileza y por su prepotencia, cae finalmente de la gracia de su caprichoso rey y, ¡oh sorpresa!, se transforma de monstruo en hombre: <<nunca me he sentido tan feliz —declara el aya todopoderoso y hoy candidato al hacha del verdugo—... Ahora me conozco a mí mismo, y siento en mi interior una paz por encima de todas las dignidades de la tierra>> (cfr. la escena segunda del acto tercero, casi el final, cuando entra Cromwell). Nuestro deber es incluso adelantarnos a esta gracia y actuar como el pichón en la medida de nuestras luces y de nuestras posibilidades: <<¡la verdadera religión —escribe Pascal (216-483-202)— enseña nuestros deberes, nuestras impotencias: orgullo y concupiscencia; y los remedios: humildad, mortificación>>.

619.- Cfr. *El hombre que ríe*, Bruguera, Barcelona, 1972, p. 372.

620.- Toda derrota en cuanto tal, adviértase, nótese bien, nos es dada a pesar nuestro. Una derrota buscada no es una derrota. El hombre debe esforzarse siempre por la victoria, por la positividad que de un modo u otro concibe, y debe agradecer siempre a la Providencia toda verdadera derrota (no hablamos aquí de los pequeños yernos que uno debe atribuir más bien a

su propia torpeza), pues le aparta de una falsa positividad, de bienes sólo aparentes o nocivos, de bienes superfluos que nos desvían de los verdaderamente importantes, etc... «la guerra más cruel que Dios puede hacer a los hombres en esta vida —escribe Pascal (924-498-514)—, es dejarles sin esta guerra», es no derrotarnos cuando necesitamos que nos derrote (¡No nos hagás, Señor, la guerra de dejamos sin tu guerra!). El texto de Borges, que se encuentra en el segundo tomo de sus *Obras* (p. 303, *La cifra*, "Nota para un cuento fantástico"), reza exactamente así: «yo sé (todos lo saben) que la derrota tiene una dignidad que la ruidosa victoria no merece».

621.- Cfr. Mt. 18, 8 y 9; y también Mt. 5, 27 y ss; y Mc. 9, 42 y ss.

622.- El pasaje evangélico recién citado, pues, creemos, no se debe leer en un sentido excesivamente literal. ¡La Escritura no prescribe el brutal ejercicio de la automutilación! El padre Sergej (cfr. la obra de Tolstoi que lleva este nombre), nos parece, no interpreta del todo bien esta enseñanza cuando toma el hacha y se corta un dedo para que el dolor lo libere de los intensos deseos que ha despertado en él la Makóvkina (una hermosa y frívola mujer que, para alardear ante sus amigos, lo fue a visitar una fría noche hasta su retiro fingiéndose desamparada para que le diera asilo y poder así seducirlo). ¡Hay medios menos brutales! (Si tal fuese el único, empero, habría que darle la razón). La entiende y la practica mejor cuando, al final, escapa del lugar donde se le veneraba como a un santo para dedicarse a hacer el bien en pequeño y anónimamente, pues aquella vida de hacedor de milagros lo sujetaba a los hombres y a su aprecio y lo alejaba de Dios, lo hacía pecar. También cabe aquí la siguiente observación: uno debe privarse, por ejemplo, del sexo, no porque el sexo sea malo en sí, sino en la medida en que éste le sea ocasión de pecado (un obstáculo para la consecución de un bien mayor). Al hacerlo uno renuncia a una de las potencialidades de su ser y, por ende, queda "cojo", pero «más vale entrar cojo en la vida que...»

623.- En V.3.B.

624.- Cfr. E. IV, LXV.

625.- Cfr. E. IV, LXVI.

626.- Abstengámonos de incurrir en una casuística aligeradora que seguramente ofendería al intenso autor de las *Provinciales*.

627.- Cfr. el pensamiento 795-160-657: «...No es vergonzoso para el hombre sucumbir al dolor pero le es vergonzoso sucumbir al placer... Ello se debe a que no es el dolor lo que nos tienta y nos atrae; somos nosotros mismos los que lo escogemos voluntariamente y queremos hacer que domine sobre nosotros, de suerte que somos arnos de él, y en esto es el hombre el que sucumbe a sí mismo. Pero un el placer es el hombre el que sucumbe al placer».

628.- Cfr. la VII carta a los Roannez (Dic. de 1656), en la p. 329 de la edición citada de sus *Obras*.

629.- Cfr. op. cit. p. 330: «los bienaventurados tienen esta alegría sin ninguna tristeza; la gente del mundo tienen su tristeza sin esta alegría, y los cristianos tienen esta alegría mezclada con la tristeza de haber seguido otros placeres y el temor de perderla por la atracción de esos otros placeres que nos tientan sin tregua».

630.- Cfr. I Tes. 5, 16.

631.- Cfr. Jn. 11, 25 y 26.

632.- Los momentos de asombro son momentos plenos y, por ende, "eternos", son un asomarse a la eternidad. Según Paul Wienpahl (cfr. op. cit. pp. 142 y ss.), cuando Spinoza habla, en relación al hombre, de "eternidad" (E, V, XXIII), es a este tipo de conocimiento a lo que se refiere y no a otra vida posterior a esta y que dure para siempre. Octavio paz piensa, asimismo, que, para los poetas, «el instante es una ventana hacia el otro lado del tiempo: la eternidad. Es posible vislumbrar el otro mundo en un destello de su existencia» (cfr. la entrevista "Tiempos cruzados" en *Vuelta* 190, septiembre de 1992, pp. 11-14; la cita es de la p. 12). El Nobel mexicano considera a la poesía "la casa de la presencia", que es otra forma de llamar a la experiencia de la plenitud. No podemos dejar aquí de pensar en Heidegger.

633.- A diferencia de Wienpahl, pues también para esto dan pie sus escritos, Unamuno interpreta que Spinoza nos habla de una suerte de inmortalidad puramente espiritual que, por ende, puesto que la memoria de todas nuestras vivencias singulares está asociada al cuerpo, radica en lo corporal (cfr. Descartes *Tratado del hombre*, ed. cit. p. 99 / AT, XI, p. 178; y también

sus cartas a Hyperaspistes y Mesland de agosto de 1641 y mayo de 1644 respectivamente, OE, pp. 396 y 422 / AT, III, 425 y IV, 114), es, como el propio Spinoza concluye (E. V, XXI), una inmortalidad sin memoria, pues <<la mente no puede imaginarse nada ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo>>. Para el agónico pensador español, que sostiene que <<la memoria es la base de la personalidad individual>> (cfr. *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit. p. 15), esto no tiene ninguna gracia. Aproximémonos a él para comprenderlo y luego tomemos distancia. Los mitos de la transmigración de las almas nos dicen que cada uno de nosotros ha vivido ya innumerables vidas, ¿cómo habremos de creer esto sin la memoria de las mismas?, ¿de qué me sirven a mí esas vidas que, si lo fueron, ya no son mías? Mas, ¿quiere esto decir que Unamuno tiene toda la razón? Pensamos que no, que exagera. La memoria es ciertamente una importantísima parte nuestra y de nuestra singularidad personal (yo soy, sin duda, aquel a quien conmovieron los poemas de Unamuno, aquel que con él llamó a la puerta del Dios oculto, aquel que se dolió de su tiempo fugaz al contemplar el tiempo inmóvil de la naturaleza, de los vencesjos que siempre vuelven...), pero no es nuestra esencia (cuando la memoria no me hace presentes aquellas u otras entrañables vivencias, no dejo por ello de ser quien soy), nuestra esencia es pensar sin importar en qué pensemos, y aun sin nuestros recuerdos propios y singulares, personales, seguiremos siendo lo que somos. Lo cierto, y aquí de nuevo nos acercamos a Unamuno, es que de una u otra forma nosotros queremos persistir, no queremos morir: <<si del todo morimos todos, ¿para qué todo?, ¿para qué?>> (cfr. op. cit. p. 40) <<No, no es anegarme en el gran todo, en la Materia o en la Fuerza Infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo —escribe Unamuno manifestando su radical insatisfacción frente a las religiosidades meramente cósmicas o naturalistas—, no es ser poseído por Dios sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto>> (op. cit. p. 42; y también, supra, nuestra nota 420). Unamuno no quiere volver a la nada de la inconsciencia, no quiere *disolverse* en el todo como parecen querer hacerlo los budistas, ni siquiera está dispuesto a lavar su memoria, como nos cuenta el panfílo Er en el mito con el que Platón cierra su *República* que deben hacerlo todas las almas, con las aguas del río de la Despreocupación que se encuentra en el desierto valle del Olvido. ¿Se negará también, también debemos negarnos a beber de las aguas del Leteo que, según nos cuenta Dante en el canto XXVIII del Purgatorio, nos quitan el recuerdo de nuestros pecados y, por su parte llamada Eunoë, nos favorecen el recuerdo de nuestras buenas acciones? El Señor nos conoce mejor que nosotros mismos y sabe mejor que nosotros qué es lo que anhelamos y nos conviene y, quizás, nos da una sobrecededora muestra de ello en el episodio evangélico de la transfiguración (cfr. Lc. 9, 28 y ss).

634.- En una carta al Marqués de Newcastle (marzo o abril de 1648, cfr. OE pp. 501-502 / AT, V, 136-137) Descartes observa que <<todos los conocimientos que podemos tener de Dios sin milagro en esta vida descienden del razonamiento y del progreso de nuestro discurso, que los deduce de los principios de la fe, que es oscura, o proceden de las ideas y de las nociones naturales, que, por claras que sean, son groseras y confusas respecto de un asunto tan alto. De manera que el conocimiento que tenemos o adquirimos por el camino de la razón conserva, en primer término, las tinieblas de que fue sacado y, además, la incertidumbre que experimentamos en todos nuestros razonamientos>>. Aunque nos parece que, probablemente por destacar más el contraste entre una y otra, Descartes es injusto aquí con la contemplación natural de Dios a la que nos lleva su propia filosofía, valga esto para hacer notar su aspiración y su esperanza de una más perfecta contemplación de Dios.

635.- Cfr. I Co. 13, 12.

636.- La Revelación prueba su divinidad mediante la realización de milagros, de hechos extraordinarios que ratifican que lo dicho es palabra de Dios, pues sólo El puede obrarlos. Tales milagros, explica Miguel Benzo (cfr. *Moral para universitarios*, ed. cit. pp. 127 y ss.), pueden ser físicos (como la curación de un ciego de nacimiento o el paso del Mar Rojo), morales (la conversión de un pecador, o de un enemigo de la fe como San Pablo, el llevar a la gente sencilla a la realización de actos cuya elevación evidentemente los rebasa), o doctrinales (el cristianismo es ya de por sí un milagro, una doctrina sobrehumana que sólo puede venir de Dios).

637.- Cfr., supra, la sección C de este apartado. El celo de pensadores cristianos como Descartes o Pascal por la autonomía del pensamiento no es inferior al del mismísimo Spinoza.

638.- Cfr. MOT, p. 147.

639.- A primera vista pudiera parecer que este fundamental presupuesto (así lo piensa, por ejemplo, Hans Küng; cfr. op. cit. p. 73) le quita a la duda metódica su radicalidad. No es así. Como la vida no admite demora hay que normar la voluntad aunque todo sea caos en el entendimiento, y la fe es también cuestión de la voluntad. Cabe decir, además, que la experiencia nos enseña (se lo ha enseñado a quien esto escribe) que no es preciso apartarse de la fe cristiana para sentir de veras y con toda radicalidad a Dios como ausente, para experimentar la duda metódica en toda su autenticidad. <<¡Creo —le dijo a Jesús el padre de un endemoniado que dudaba de si El podría liberarlo (Mc. 9, 24)—, ayuda a mi incredulidad!>>, es decir, <<mi voluntad se inclina hacia ti, ayúdala, ilumínala, dale fuerza>>. La fe cristiana de Descartes (y del cristiano que rehace su aventura), es al principio una fe debilitada por la obscuridad, una "fe que duda"; el triunfo filosófico la fortalece como puede fortalecerla en otros casos un mayor impulso de la gracia.

640.- Cfr. OE p. 17. De los sueños y su contexto nos hemos ocupado ya en el apartado I. 2.

641.- Cfr. DOP, p. 102.

642.- Cfr. DL, p. 14. Parece que esto contradice lo que acabamos de exponer en la nota 639 y lo ya dicho en el subapartado VI.1.C., pero no es así, la fe en cuando tal, en cuanto inclinación positiva de la voluntad movida por la gracia, en efecto no admite grados pues simplemente acepta o no acepta (en el futuro puede modificarse puro cada vez o afirma o duda o niega); lo que sí admite grados es aquello que respalda a esta inclinación positiva de la voluntad: la iluminación natural o sobrenatural (comprensión de las verdades reveladas) del entendimiento.

643.- Cfr. OE p. 396 (AT, III, 426). Esta, junto con la de su conresponsal anónimo a la que responde, iban a ser las últimas objeciones y respuestas a las *Meditaciones*, pero no llegaron a tiempo a la imprenta para la primera edición y tampoco se incluyeron en la segunda.

644.- Cfr. la "Carta a Voetius" en el apéndice a las *Observaciones sobre el programa de Regius*, ed. cit. p. 70; y también Garín, op. cit. pp. 166 y ss.

645.- Naturalmente no hablamos aquí ni de todos ni mucho menos de los mejores representantes del tomismo; hablamos sí de un gran número de ingenuos y de unos pocos *soberbios e impertinentes* como V. Gioberti y Clemente Ricci. Si el lector tiene curiosidad y ojo (y paciencia) puede ver el trabajo de este último que aparece en el segundo volumen del ya citado Descartes, *homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* (pp. 79-112) que publicó la Universidad de Buenos Aires en 1937, en especial las páginas 101-103 en las que éste cita con orgullo las verdaderamente dignas de vergüenza palabras del primero (de Gioberti) a quien, nuevo motivo de indignación para quienes somos filósofos y católicos, califica como <<uno de los más agudos filósofos católicos de nuestros tiempos>>. En resumen, el tipo, es decir, los tipos se dedican a insultar a Descartes mostrando a cada línea que no lo han entendido y que ni siquiera se han dignado esforzarse mínimamente por hacerlo. Cfr. infra.

646.- Cfr. Gouhier, op. cit. pp. 4 y ss.

647.- Cfr. op. cit. p. 8: <<De telles représentations ne sont nullement illégitimes; bien mieux, elles peuvent être vraies au point de vue de la philosophie de l'histoire; elles son fausses au point de vue de l'histoire>>.

648.- Véanse, por ejemplo, los consejos que da a Ruegus en su carta de enero de 1642 (en el apéndice a sus *Observaciones sobre el programa de Regius* ed. cit. pp. 57 y 58) sobre cómo proponer ideas nuevas sin tener que oponerlas directamente a las tradicionales. Cfr. supra ns. 282 y 286.

649.- Cfr. MOT, p. 179. Los aludidos pedantes, naturalmente, de inmediato creen que han entendido el mensaje, y que su sentido es exactamente el contrario del manifiesto.

650.- En rigor, una percepción, si es clara y distinta, tiene más autoridad que la mismísima Escritura. Hay que recordar, empero, que los *Principios de la filosofía* pretenden convertirse en un texto para escolares, y que a estos conviene protegerlos contra sus propias precipitaciones. ¿Hay que protegerlos al grado de traicionar la propia filosofía? Desde luego que no. Descartes aclara que <<aunque pareciera>> que la luz natural llegara a contradecir a la Escritura los estudiantes deben atenerse a esta última y justamente hay que subrayar ese "pareciera" pues,

en tanto que filósofo creyente, Descartes sabe que la verdad no puede contradecir a la verdad y que, por ende, toda contradicción aquí será una contradicción sólo en apariencia y se deberá a la precipitación de los inexpertos. A estos hay que dotarlos de una tutela y no hay mejor guía para ellos que la de la propia autoridad religiosa.

651.- Tal es la genial sutileza del recién citado Clemente Ricci (n. 645).

652.- Cfr. Gouhier, op. cit. p. 11: <<si elle n'a pas pour fin de démontrer l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme, qu'a donc voulu faire Descartes?>>.

653.- Recordemos que entonces se acostumbraba copiar la correspondencia de los hombres de ciencia para que sus ideas circularan entre los interesados, que la carta cumplía aproximadamente la función que hoy cumple el artículo publicado en una revista especializada.

654.- Según Baillet, citado por Garin (op. cit. p. 83), <<cuando escribía a los amigos,... fechaba en general sus cartas no por el lugar donde se encontraba, sino por alguna ciudad como Amsterdam o Leiden para estar seguro de no ser encontrado>>.

655.- Cfr. las cartas a Mersenne del 18 de diciembre de 1629, de febrero de 1634, de diciembre de 1640 (Garin, pp. 87, 96 y 132 respectivamente).

656.- Cfr. la carta a Elizabeth de enero de 1646. No aprueba los motivos de Eduardo de Bohemia (la pura ambición) pero sí el hecho mismo pues, escribe, <<los de mi religión (que son sin duda la mayoría en Europa) están obligados a aprobarlo aunque vieran en ello circunstancias y motivos aparentes que fuesen reprehensibles, pues nosotros creemos que Dios emplea medios diversos para atraer hacia sí las almas y que hay quien entró al claustro con mala intención y que después llevó allí una vida muy santa>> (cfr. OE, p. 445 / AT, IV, 351). Le recuerda incluso que, si para ellos Eduardo es un desertor de la religión paterna, todos los calvinistas lo son con respecto al catolicismo.

657.- Es cierto que había para ello una gran presión, <<pero Descartes —observa Karl Jaspers a quien nadie acusará de estar cegado por la simpatía hacia el catolicismo o hacia el filósofo— no estaba en rebelde oposición contra esa presión. Reconocía el poder de la autoridad como tal también interiormente porque permaneció fiel a la fe. No sólo ordenaba su vida con precaución y sensatez bajo la autoridad sino que atestiguaba en sus cartas, sin presión, su celo por la religión católica, su respeto por los dignatarios eclesiásticos y su firme fe en la infalibilidad de la Iglesia a la que pertenece>> cfr. *Descartes y la filosofía*, ed. cit. p. 112.

658.- Cfr. OE p. 25.

659.- Circunstancia que no es legítimo ignorar pero que tampoco hay que exagerar y que más bien se agrega a la ventaja que hemos señalado en primer lugar (la de la soledad, que es la que el propio Descartes siempre señaló) que substituiría. Pascal, por ejemplo, a quien los jesuitas habrían tenido mucho mayor gusto de coger durante el período de las *Provinciales*, no consideró necesario huir. Se nos dirá que el ejemplo no vale porque Pascal estaba muy interesado en permanecer en París para la defensa de Port-Royal. Demos otro ejemplo: si de veras Descartes era un incrédulo y ya estaba en la liberal Holanda y tenía lo suficiente para vivir, ¿por qué no hizo lo que Spinoza muy poco después?

660.- <<Me he extendido aquí un tanto sobre el tema del alma —escribe en la quinta parte del *Discurso del método* (cfr. ed. cit. p. 66)—, porque es de los más importantes; que después del error de los que niegan a Dios, error que pienso haber refutado bastante en lo que precede, no hay nada que más aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal>>.

661.- Cfr. MOR p. 14 ("Abrégé").

662.- Cfr. supra, n. 345.

663.- Cfr. nuestra nota 336 y también la carta a Mesland del 2 de mayo de 1644 (OE, pp. 424-425 / AT, IV, 117-118) y, en las "Respuestas del autor a las segundas objeciones", el ejemplo

del Faraón cuyo "endurecimiento" no es una acción positiva de Dios, sino ausencia de la gracia eficaz.

664.- Cfr. las cartas a Elizabeth de enero de 1646 (OE, pp. 446-447 / AT, IV, 353-354; analogía del rey que ha prohibido los duelos y provoca uno), y de octubre del año anterior (OE, pp. 441-442 / AT, IV, 315-316: los efectos de la oración se orientan más bien hacia nosotros mismos), por ejemplo, y también *Principios*, I, 40 y 41 además de lo que le dice a Burman al respecto (MOT p. 159) y lo que sobre los méritos de los santos dice en las "Respuestas del autor a las sextas objeciones" (MOR, p. 330). En el apartado final de este capítulo (VI.3.B.) tendremos oportunidad de tratar un poco más detenidamente estos problemas.

665.- Cfr. Gouhier, op. cit. p. 1.

666.- Cfr. op. cit. p. 3.

667.- Cfr. Küng, *¿Existe Dios?*, ed. cit. p. 44.

668.- Citado por Gaos en su *Museo de filósofos: sala de cartesianismo*, UNAM, Méx. 1960, p. 92.

669.- Cfr. Gouhier, op. cit. pp. 35-36.

670.- Véanse las secciones A, B y D del apartado anterior.

671.- Cfr., de nuevo, Eliade, op. cit. p. 128.

672.- Cfr. la Regla VII.

673.- Cfr. DOP p. 155; el subrayado es nuestro.

674.- En V.1.

675.- Si bien es cierto que el texto citado no lo dice de manera totalmente explícita, también lo es que no puede tratarse de nada diferente; los textos posteriores lo confirman además, como se verá en seguida (n. 678).

676.- Cfr. las primeras páginas del recién citado apartado V.1.

677.- No piense el lector que nos contradecimos. El término libre es equívoco. En el primer caso llamamos libre a quien está indeterminado, a quien posee una indiferencia positiva análoga a la indiferencia absoluta de Dios y es por ende causa adecuada de sus propios actos; en el segundo hablamos de la ausencia de obstáculos, llamamos libre, como vulgarmente se hace, a quien obra sin impedimentos (un hombre encadenado es, por ejemplo, libre y no libre a la vez, según hablemos en el primero o en el segundo de estos dos sentidos).

678.- Véase el siguiente pasaje de la citada cuarta meditación en MOR, p. 48 (el subrayado es nuestro): << ya que, para ser libre, no es requisito necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección; ocurre más bien que, cuanto más propendo a uno de ellos — sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento— tanto más libremente lo escojo. Y ciertamente la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran >>.

679.- Cfr. la parte final del subapartado V.3.B.

680.- Conviene que nos detengamos aquí a precisar en qué consiste este ser rebasado el entendimiento por la voluntad pues, si bien es cierto que cuando seguimos el curso de las *Meditaciones* Descartes nos persuade muy fácil y muy claramente de ello, desde fuera parece surgir cierta dificultad. A Leibniz (Gassendi, para variar, también se le adelantó, cfr. MOR, p. 251) esto no lo convence: <<la afirmación de que la voluntad es más amplia que el entendimiento — escribe (cfr. DL p. 138; se trata de sus observaciones a los artículos 31-35 de la primera parte de los *Principios*)—, me parece más ingeniosa que verdadera, en una palabra, es hablar para la galería. No queremos nada que no se haya presentado al entendimiento >>. Esto último (nosotros lo hemos subrayado), es sin duda un argumento decisivo. ¿Cómo podríamos querer o rechazar algo que no percibimos en absoluto? Pero el propio Descartes lo admite << pues — escribe en el artículo 19 de *Las pasiones del alma* (que Leibniz debía conocer)— es indudable que no podríamos querer ninguna cosa que no percibiéramos por el mismo medio que la queremos >>. ¿Qué significa, pues, ese rebasar? En las "Respuestas del autor a las segundas objeciones" (cfr. MOR p. 120) Descartes explica que <<se llama oscura o confusa una concepción porque en ella se contiene algo no conocido >>; ese algo no conocido es lo que nos rebasa y que, sin embargo, al inclinarnos positiva o negativamente con respecto a lo sí percibido que lo implica, hacemos de alguna forma objeto de nuestra voluntad.

681.- Cfr. MOR, p. 120.

682.- Ibidem.

683.- Pascal (539-99-473) advierte asimismo que <<la voluntad es uno de los principales órganos de la creencia>>.

684.- Cfr. Fries, H., "La fe como conocimiento y como acto", en Reinsch, al cuidado de, *Teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1964, pp. 35-51; la cita es de la p. 39. Cfr. También Dunas, op. cit. p. 12, y Fierro op. cit. p. 68.

685.- Cfr. Sanabria, José Rubén, "Gabriel Marcel: filósofo de la interioridad y del absoluto", en *Auriga* 7, enero-abril de 1993, pp. 3-15.

686.- Cfr. Fries, H. *Creer y saber*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 110.

687.- Op. cit. p. 133.

688.- Ibid.

689.- Cfr. Supra, n. 500. La fe propiamente dicha, pues, es un modo muy peculiar y privilegiado de *aletheia*.

690.- Véase el pensamiento 110-282-101. Este texto es de suma importancia para esclarecer las relaciones entre Pascal y el cartesianismo, al que se encuentra más próximo de lo que la tradición y él mismo han pensado. A lo que Descartes llama *intuición* Pascal lo llama aquí "corazón" y restringe el término "razón" a lo que Descartes llama *deducción*: <<¡ojalá —escribe aquí Pascal— plugiera a Dios que no tuviésemos nunca por el contrario necesidad de ella [de la razón], y que conociésemos todas las cosas por instinto y por sentimiento>>. El lenguaje puede ser todo lo anticartesiano que se quiera pero, ¿lo es también el fondo? Recordemos que Descartes manifiesta también (en la regla VII por ejemplo, al proponerse abarcar de una sola mirada una serie de pensamientos de tal manera que <<parezca que tengo la intuición de todo a la vez>>) su preferencia por lo que Pascal llama corazón.

691.- Cfr., supra, n. 495.

692.- Cfr. el pensamiento 424-278-397.

693.- 588-279-501: <<La fe es un don de Dios. No creáis que decimos que es un don de razonamiento. Las otras religiones no dicen eso de su fe. Sólo dan el razonamiento para conseguirla, lo que no lleva a ella sin embargo>>. La de las otras religiones, según Pascal, es siempre una "verdad propuesta", la del cristianismo es esencialmente una "verdad abierta", si bien de un modo especial.

694.- 808-245-884.

695.- Para Descartes, y también para quienes hemos hecho nuestras su aventura y sus conquistas, las "pruebas" de la existencia de Dios (vías más bien, y con mayor legitimidad incluso que en el tomismo, pues de lo que se trata es de llevarnos a una experiencia) no radican en la racionalidad discursiva sino fundamentalmente en la intuición, en el "corazón".

696.- Según Descartes la claridad y distinción de los primeros principios mueve infaliblemente al asentimiento de nuestra voluntad. Pascal llama a esto "corazón". Descartes observa que la fe sobrenatural afecta a nuestra voluntad de idéntica manera, que también nos hace asentir infaliblemente. Pascal considera asimismo al "corazón" como el órgano fundamental de la fe cristiana. Sin duda hay entre ambos sutiles diferencias difíciles y hasta si se quiere imposibles de conciliar, pero en lo fundamental, según se ve, estamos ante dos pensamientos que dan cuenta, cada uno a su manera, de la misma radical experiencia: la fe.

697.- Porque, como enseñan ciertos mitos egipcios, Zot (o Thot), el dios de la escritura (el Theuth de Fedro 274b y ss), fácilmente trastoca su función de "suplemento", de auxiliar de Horus o de Ré (del pensamiento o del Bien-Padre-Sol-Capital) en una ilegítima y mortal (por perder el contacto con lo que lo anima) función de suplencia. Porque el dios del significante (el médico-mago-brujo-envenenador que administra el *phármakon*) puede y suele incumplir su misión de representante para convertirse en impostor (cfr. Demida, Jacques, "La farmacia de Platón", en ídem, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 91-260, especialmente 125 y ss), porque la escritura implica <<la posibilidad para el significante de repetirse solo, maquinadamente, sin alma que viva para sostenerle y ayudarle en su repetición, es decir, sin que la verdad se presente en ninguna parte>> (cfr. op. cit. p. 167). Porque, como le explica Sócrates a su joven amigo (Fedro, 275b), los escritos <<tienen siempre necesidad del auxilio de su padre [el pensamiento], porque ellos solos no son capaces de defenderse ni de asistirse a sí mismos>>. Kolakowski (en la p. 71 de su obra ya citada) observa con razón que la verdadera

certeza a la que apunta la empresa cartesiana no se encuentra propiamente en el lenguaje (y, por ende, *no está en los textos cartesianos*) pues <<una certeza mediatizada en palabras no es ya más una certeza>>. El lugar propio de tal certeza, admite, es la inmanencia de una experiencia mística "incomunicable". Derrida, por su parte, al analizar el texto platónico, concluye que la distinción entre la mera gramática y la dialéctica, entre el logos fantasmal y el logos vivo, sólo es posible <<en el punto en que la verdad está plenamente presente y llena al logos>> (Derrida, op. cit. p. 253). Aunque ellos (Kolakowsky y Derrida) no crean en la posibilidad de tal *noesis*, quienes hemos seguido las pistas que Platón nos dejó en sus escritos (en sus "Juegos", cfr. op. cit. p. 235 y *Fedro* 276d-277a y 266b) y, sobre todo, quienes hemos seguido el verdadero mapa espiritual que son las *Meditaciones* cartesianas (si Platón llama "juegos" a sus escritos, Descartes usa para referirse a los suyos el término "réverie" que le es bastante próximo; cfr. Garin, op. cit. p. 97 n. 70, y también Derrida, op. cit. p. 238) sabemos que si es posible tal experiencia translingüística, y sabemos que, leídos desde el pensamiento, desde la actitud que los inspiró (desde la empatía, insistimos), los textos de estos grandes filósofos son un puente hacia la verdad, hacia la *aletheia*. Cfr. supra n. 357, y también infra, VII.2.A.

698.- El primero de los sueños del 10 de noviembre de 1619, ya lo advertimos (V.2.B), le reveló a Descartes que había dos formas opuestas de ir a la capilla del colegio para buscar refugio: una que nacía de dentro y en la que la libertad y la gracia divina estaban en íntima cooperación, y otra provocada por un "viento fuerte", por un "genio maligno". Como el *phármakon* de los antiguos griegos, la empresa cartesiana también es radicalmente ambigua, una sutil desviación la puede corromper. Prometeo el impío campea en las proximidades de Prometeo el heroico. Cfr. infra.

699.- Cfr. Descartes, *Discurso del método / Dióptrica / Meteoros / y Geometría*, ed. cit. p. 179.

700.- Para Descartes, en principio, el movimiento se explica mediante otros movimientos; no hace falta recurrir ni a los ángeles ni a las "almas inferiores", ahora hipótesis superfluas. Queda, empero, la misteriosa e innegable evidencia del movimiento voluntario, de la relación causal que se da entre nuestras voliciones y los movimientos de nuestro cuerpo. La experiencia que los antiguos proyectaron a toda la naturaleza se vuelve ahora ella misma un problema, un portento difícil de explicar. Véase, supra, n. 316, e infra n. 845.

701.- El propio Isaac Newton, en su correspondencia con el obispo Bentley, quiere hacer de su incapacidad para explicar la conformación de los planetas y los astros en términos estrictamente mecánicos una prueba de la existencia de Dios (cfr. Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, ed. cit., pp. 167 y ss; en el número 4 de la revista *Auriga*, enero-abril de 1991, pp. 27-33, hemos publicado la versión española que Luis Antonio Velasco hizo de "Cuatro cartas de Newton a Bentley" en las que el genial físico expone esta ingenua idea). Retomaremos esto en el próximo subapartado.

702.- El sincretismo ha sido, para las grandes masas de creyentes que en las últimas décadas no han podido evitar empaparse del universo de la fisicatemática, la trinchera de la vieja imagen de Dios. A la gran mayoría parece no causarles problema el habitar ambos mundos (de hecho los mayores sabios, y Descartes no fue desde luego la excepción, viven de ordinario en el antropomórfico mundo de los sentidos que desde Descartes sabemos ilusorio), el peligro aquí estriba en que la falta de conflicto sea síntoma de superficialidad.

703.- Cfr. Koyré, op. cit. pp. 107-120; More envía una carta a Descartes el once de diciembre de 1648 a la que éste da respuesta cordial en febrero del siguiente año, en marzo el inglés envía una segunda carta que Descartes responde en abril, en julio una tercera cuya respuesta inacabada se inició en agosto, y todavía una cuarta en octubre que el filósofo ya no respondió, bien porque su viaje a Suecia (los preparativos primero y luego su adecuación a las nuevas ocupaciones, su enfermedad y, finalmente, su muerte) se lo haya impedido, bien porque se haya fastidiado de explicar y volver a explicar lo mismo a quien parece no poder entenderse.

704.- Cfr. op. cit. pp. 121-146. Falta ver, diría Descartes, si la luz es algo en sí mismo, es decir, si es una substancia o sólo un modo de la materia.

705.- Cfr. Kung, *¿Existe Dios?*, ed. cit. p. 139 y también Koyré, op. cit. p. 255. En esto viene a parar la prueba de Newton (cfr. supra n. 701) de la existencia de Dios.



706.- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, F.C.E., Méx., 2ª ed., 1973. La primera edición data de 1955. Cfr. las pp. 20 y 21.

707.- Son palabras de Jaspers, cfr. *Descartes y la filosofía*, ed. cit. p. 143; véase además, por supuesto, el ya citado "Edipo: paradigma del hombre" de Antonio Marino.

708.- Cfr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, p. 38 (parte 5 del prólogo).

709.- Lc. 6, 25.

710.- Cfr. Mc. 10, 17-22; Mt. 19, 16-22; y Lc. 18, 18-23.

711.- Mt. 19, 22; Mc. 10, 22.

712.- Incluso quienes, dada su situación económica, presumiblemente jamás dispondrán, digamos, de un automóvil último modelo, difícilmente (cual deberían, según la tercera regla de nuestra moral racional) renuncian a él para despejarse de su turbadora presencia; esa nueva serpiente, la publicidad, se encarga de alimentar sus absurdas esperanzas mediante la promoción de esas otras abrumadoras mercancías que son las loterías, los sorteos, las promociones.

713.- <<La Iglesia —declara Juan XXIII en el discurso inicial del Concilio Vaticano II, en su párrafo 13— no se considera inerte ante el progreso admirable de los descubrimientos del ingenio humano y ha sabido estimarlos debidamente. Mas, auxiliando estos desarrollos, no deja de advertir a los hombres que, por encima de las cosas visibles, vuelvan los ojos a Dios, fuente de toda sabiduría y de toda belleza, y no olviden ellos, a quienes se dijo, *poblad la tierra y dominadla*, el gravísimo precepto: *Adorará al Señor tu Dios y a El sólo servirás*. Con un objeto: evitar que la atracción fascinadora de las cosas visibles impida el verdadero progreso>>.

714.- Cfr. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", ed. cit., p. 92 (addenda 8).

715.- Op. cit. p. 80.

716.- Aquí nos apoyamos en el ya citado trabajo de Antonio Marino "Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre *gelassenheit* y *phronesis*", que a su vez sigue en esto la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger.

717.- Cfr. "La época de la imagen del mundo", ed. cit., p. 77.

718.- Op. cit. p. 78.

719.- *Ibid.*

720.- Op. cit. p. 90.

721.- Op. cit. p. 96.

722.- Op. cit. p. 79.

723.- Op. cit. p. 87.

724.- Cfr. *Discurso del método*, ed. cit. p. 68; el subrayado es nuestro.

725.- Gn. 1, 28.

726.- Citado por Antonio Marino (op. cit. p. 54) a partir de la versión francesa de *Gelassenheit*: "Serenité", *Questions III*, París, Gallimard, 1966, p. 177.

727.- En el capítulo V de este trabajo nos hemos ocupado ya suficientemente del asunto. Coincidimos con Salvio Turro (cfr. *Idem*, op. cit., p. 337) en que la tecnología implica una <<ambigüedad esencial del cartesianismo>> y del pensamiento moderno en general, y en que el reto es <<conjuguar la voluntad de dominio con las finalidades éticas y racionales>>. Nuestra tesis, también defendida por Turro, es que, si bien sus herederos fallaron (<<lo cual —observa Turro en la nota 15, al pie de la página citada— no es reprochable en modo alguno al propio Descartes, como dice Heidegger>>), Descartes no lo hizo, él encontró el equilibrio y, a pesar de poner las bases de la tecnología moderna, estuvo abierto, para usar los términos de Heidegger, al Ser y a la desnudez de su presencia.

728.- Véase, en apoyo de esta tesis nuestra, además de lo ya expuesto en los primeros capítulos de este trabajo, lo que Husserl (maestro de Heidegger, por cierto) dice al respecto en la introducción a sus *Meditaciones cartesianas* (ed. cit. p. 38) y en la primera de sus *Conferencias de París* (ed. cit. p. 4): Las meditaciones cartesianas, afirma, son <<el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originalmente una filosofía>>, <<de las meditaciones necesarias para todo filósofo que de nuevo comience>>. <<En la ambigüedad de esta formulación (que puede referirse al comienzo de la filosofía y al comienzo del filósofo) —observa el traductor y editor de la citada versión española de las *Conferencias de París*, Antonio Ziriñ— puede quizá advertirse uno de los

contenidos de las meditaciones de Descartes que Husserl quiere rescatar y asumir: ambos comienzos coinciden: sólo puede comenzar genuinamente a filosofar quien decida comenzar de nuevo la filosofía» (cfr. op. cit. p.4, n.).

729.- Cfr. Jaeger, *Paideia*, ed. cit. pp. 167 y ss.

730.- Cfr. el fragmento que Kirk, Raven y Schofield numeran como 166, y también el 169, donde dice que si los bueyes o los caballos pudieran hacerlo se representarían a los dioses como bueyes o como caballos.

731.- Cfr. los fragmentos numerados como 170, 171 y 172 por la edición recién citada.

732.- Fragmento 178 para la edición que venimos citando, estrofa I.6 para García Bacca que es a quien en este caso seguimos.

733.- Cfr. el fragmento que Diels y Krans numeran como 32 y Kirk, Raven y Schofield como 228. Heráclito, Parménides, Anaximandro, Platón, todos ellos se audilian, como es sabido, en mayor o menor grado, de imágenes poéticas.

734.- Cfr. *De este mundo y del otro*, ed. cit., p. 82.

735.- Cfr. Duméry, op. cit., p. 24.

736.- Miguel Benzo (*Moral para universitarios*, ed. cit., p. 57) afirma que «la Revelación divina se ha ido perfeccionando paulatinamente según la preparación doctrinal de sus destinatarios lo permitía», y Michael Schmaus reconoce que, si bien no se puede desde fuera producir aumento alguno en la Revelación, si es posible, mediante las interrogaciones que vienen de fuera, «una clarificación y profundización del conocimiento creyente de la revelación» (cfr. Schmaus, op. cit., p. 257).

737.- Cfr. la carta 56 (a Hugo Boxel), página 328 de la edición citada, 260 de la de Gebhardt.

738.- Véase, por ejemplo, el capítulo IV del *TTP*, p. 146 de la edición española, 65 para Gebhardt.

739.- E. I, XXXI, corolario I.

740.- E. I, XVII.

741.- E. I, XXXII, escolio II.

742.- E. I, XXXIII.

743.- E. I, apéndice.

744.- Véanse también las Cartas 20 y 21 de su epistolario; en la primera Biljbergh le reprocha el hacernos semejantes a los troncos y reducir nuestras acciones a las de un reloj (pág. 183 de la ed. cit., 112 de la de Gebhardt), y en la segunda Spinoza le responde indignado que no es así (p. 193 / Geb. 127).

745.- Que somos personas lo sabemos con anterioridad a cualquier argumento, por la intuición primera, por nuestro punto de partida, por el cogito. Respecto a Dios cfr., supra, n. 396.

746.- Cfr. supra, n. 380.

747.- Citado por Koyré en op. cit., p. 211 a partir de sus *Principios matemáticos de filosofía natural*.

748.- Citado por Koyré (op. cit., p. 208) a partir de la misma obra. Véase también nuestra nota 701.

749.- Citado por Koyré, op. cit. p. 215.

750.- Spinoza murió en 1677 y Descartes en 1650, a un año de que More le escribiera manifestándole sus dudas y objeciones y antes de que lo atacara abierta y públicamente acusándolo de favorecer el ateísmo (cfr., supra, nuestra nota 703). Berkeley también advirtió y denunció, en sus *Principios del conocimiento humano* (1710), las inaceptables consecuencias teológicas de las concepciones newtonianas del espacio y el tiempo absolutos (cfr. Koyré, op. cit. cap. X).

751.- Cfr. Koyré, op. cit. pp. 206-207, n. 4.

752.- Op. cit. p. 214.

753.- Citado en op. cit. p. 215.

754.- Citado en op. cit. p. 218.

755.- Cfr. op. cit. pp. 218-219, n. 3.

756.- Cfr. la "Primera respuesta del Dr. Clarke" en op. cit. p. 221.

757.- Descartes acepta que el espacio se halla en Dios, pero de una forma "eminente", es decir, incomparablemente más perfecta que en el universo, pues en Dios no puede tener partes

porque Dios no puede padecer división. Con otras palabras Spinoza afirma prácticamente lo mismo (cfr. E. I, XV, escolio): la extensión imaginable, la que es divisible, no es la que le corresponde a Dios, sino la inteligible. Los newtonianos también niegan que su espacio absoluto esté compuesto de partes pero, insistimos, al considerarlo el trasfondo del movimiento absoluto implícitamente afirman lo contrario.

758.- Cfr. Benzo, M., *Moral para universitarios*, ed. cit. pp. 28 y ss. ("Las éticas voluntaristas": Guillermo de Ockam, por ejemplo, Gabriel Biel, Duns Scoto) y 31 y ss. ("Ética de bienes": la gran mayoría). Spinoza reconoce, en el segundo escolio a la proposición XXXIII de la primera parte de la *Ética*, que la postura voluntarista es más razonable que la de quienes parecen poner lo bueno como un modelo al que el mismísimo Dios se adecúa en sus acciones.

759.- Citado por Koyré en op. cit. p. 235.

760.- Miguel Benzo afirma (cfr. "La teología cristiana contemporánea" en *De este mundo y del otro*, ed. cit. pp. 135-138) que el problema central de la teología contemporánea es el de superar tanto a la teología naturalista (que reduce todo a lo meramente natural) como a la sobrenaturalista (para la que nada es natural), respetando la autonomía del mundo y a la vez la presencia de Dios en él y su relación personal con los hombres.

761.- Véase, en el citado texto de Alfredo Fierro (*La fe y el hombre de hoy*), el subapartado dedicado a "El espectro de la gracia-privilegio", pp. 269-274. Dios, alega este teólogo español, ciertamente no ha de medirse según los criterios de la justicia humana, pero ello no quiere decir que se coloque por debajo de los mismos como lo haría un tirano que gozase de inmunidad; Dios es más que justo y no menos que justo, está por encima y no por debajo de la justicia.

762.- Cfr. Küng, op. cit. p. 239.

763.- A Küng quien le atrajo más en este sentido fue Hegel que, si más prolijo, no fue más equilibrado que Descartes; el Dios de Hegel, como el de Spinoza, es un Dios necesitado, un Dios sujeto a la necesidad, por muy íntima que se la quiera.

764.- Remitimos de nuevo al lector a nuestra nota 398.

765.- Cfr. OE, p. 353 / AT, I, 145.

766.- Op. cit. pp. 353-4 (el mismo lugar en AT).

767.- Op. cit. p. 354 (AT, I, 145-146).

768.- Op. cit. p. 426 (AT, IV, 118-119).

769.- <<Spinoza — comenta Hamelin en op. cit. p. 312— quiere realizar el absolutismo de Dios haciendo de él la necesidad misma. Descartes, en cambio, no encuentra el verdadero absoluto más que en la libertad>>.

770.- Cfr. OE p. 354 (AT, I, 146).

771.- Véase la carta a Mersenne de mayo de 1630: <<En cuanto a las verdades eternas — insiste— le digo sin más que sólo son verdaderas o posibles, porque Dios conoce que son verdaderas o posibles, pero no digo, por el contrario, que las verdaderas son conocidas por Dios como si fueran independientes de Él>> (OE, p. 355 / AT, I, 149). La racionalidad divina es perfectamente personal y la personalidad divina es perfectamente racional. En Descartes, como en Spinoza (y al parecer a diferencia de Leibniz), la necesidad lógica es expresión de la esencia de Dios, sólo que, a diferencia de Spinoza, Descartes sabe que tal esencia de Dios es su Voluntad-Entendimiento, su ser personal. Hubbeling (op. cit. p. 58) se equivoca pues al pensar que la de Spinoza es la más profunda y consecuente doctrina de las verdades eternas; Descartes asume, niega y supera a su genial continuador.

772.- Cfr. OE p. 401 (AT, III, 431).

773.- Es precisamente su comentario a *Principios*, I, 28 (DL p. 135).

774.- OE pp. 401-402 (AT, III, 431-432).

775.- Cfr. supra n. 373.

776.- MOR, p. 41.

777.- Cfr. Guardini, R., "El milagro como signo" en ídem, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid, 1965, pp. 147-171; la cita es de la p. 149. Véase también Küng, op. cit. p. 885: en el Antiguo Testamento <<no se pensaba científicamente y, por tanto, no se concebía el milagro como infracción de las leyes naturales ni como violación de un sistema causal sin lagunas>>. Spinoza había escrito (TTP p. 174, 85 para Gebhardt) que <<los milagros, en cuanto que por tales se entiende una obra que repugna al orden de la naturaleza,

están, pues, tan lejos de demostrarnos la existencia de Dios, que, antes por el contrario, nos harían dudar de ella>>.

778.- <<La correcta perspectiva para contemplar tales fenómenos portentosos —escribe Alfredo Fierro (op. cit. p.167)— nos la sugiere el cuarto evangelista, quien habla de ellos como semeja, signos>>.<<Aptos para servir de vehículo a una interpelación divina dirigida a ciertos hombres concretos, tendrán plena consistencia significativa para estos sujetos, no para los demás>> (p. 168).

779.- Cfr. Küng, op. cit. p. 885.

780.- Cfr. Guardini, op. cit. pp. 164-165.

781.- En su conferencia "El milagro como superación de la posibilidad natural", en las pp. 128-146 de su obra ya citada.

782.- Cfr. op. cit. p. 138.

783.- Mt. 8, 27.

784.- Guardini, op. cit. p. 146.

785.- Ibd.

786.- Cfr. *El mundo o Tratado de la luz*, ed. cit. pp. 92-93.

787.- OE, pp. 441-442 AT, IV, 316. <<Ahora bien —le explica a Burman (MOT, p. 159)—, en lo que toca a la ética y la religión, ha prevalecido la opinión de que Dios es mutable, a causa de las plegarias de los hombres; pues nadie habría rogado a Dios si supiera o estuviera convencido de que es inmutable. Para eliminar esa opinión y conciliar la inmutabilidad de Dios con las plegarias de los hombres, hay que decir que Dios es sin duda inmutable, y que desde la eternidad decretó si me concedería o no lo que pido; pero también hay que decir que lo decretó de tal modo que al mismo tiempo decretó concedérmelo por mis plegarias, siempre que además de rogar viviera bien, de manera que debo rogar y vivir bien si quiero obtener algo de Dios>>.

788.- Per.samiento 930-513-723. El que Dios sea lo único bueno en sí mismo, explica Descartes en las "Respuestas del autor a las sextas objeciones" (MOR, p.330), el que delante de El nada sea bueno o malo por sí, <<no impide que pueda decirse que los méritos de los santos son la causa de su tema bienaventuranza: pues no son causa en el sentido de que determinen a Dios a querer algo, sino que son causa de un efecto, del que Dios ha querido desde toda la eternidad que fuesen causa>>.

789.- Cfr. Jaspers, "La fe y la ilustración", en *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, ed. cit. pp. 71-79; además de Kant, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*, F.C.E., Méx., 1979, pp. 25-37; y también el primer apartado de nuestro siguiente capítulo.

790.- Cfr. Küng, op. cit. pp. 239-240.

791.- Cfr. OE, p. 354 / AT, I, 146. Según acabamos de ver en Descartes se encuentra de antemano la solución al problema teológico que enfrentó a Newton-Clarke y a Leibniz. En ese terreno, en el de los científicos, apenas hoy parece haber quién se le acerque. El biólogo Rupert Riedl, en un texto (*Die strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*, Munich 1976, p. 122) citado por Küng en su *¿Existe Dios?* (p. 878), escribe: <<Un Dios que se limita a tirar los dados sería un jugador; ninguno de sus productos tendría sentido. Esto inquietaba todavía a Einstein. Pero un Dios que jamás tira los dados constituiría una máquina, y ninguno de sus productos sería libre. "¿Juega pues Dios a los dados?", pregunta Manfred Eigen. "¡Evidentemente! Pero a la vez se atiene a sus reglas del juego". Y sólo la tensión entre los dos extremos nos da a un tiempo sentido y libertad>>.

792.- Son las primeras palabras que pronuncia el adivino cuando entra a escena en *Edipo Rey* (cfr. la p. 23 de la ed. cit.). Véase el comentario que sobre ellas hace Antonio Marino en su "Edipo: paradigma del hombre" (ed. cit. pp. 38-39).

793.- Roguemos por que lo sea en el sentido expuesto en VI.1.D. (véase nuestra nota 620). Recordemos que a Edipo lo dignificó su derrota.

794.- Cfr. Lyotard, "Esqueja para un nuevo decorado" (carta a Thomas Chaput, Roma, 12 de abril de 1985), en ídem, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 95-100; la cita es de la p. 97.

795.- Cfr. Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en ídem, *La posmodernidad*, Kairos, Barcelona, 1986, pp. 19-36. <<Creo —escribe (p. 32)— que en vez de abandonar la

modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad>>. <<El proyecto de modernidad –agrega (p. 34)– todavía no se ha completado>>.

796.- <<Mi argumento –le escribe a Samuel Cassin en febrero del '84 (cfr. op. cit. p. 30)– es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, "liquidado"... "Auschwitz" puede ser tomado como un nombre paradigmático para la "no realización" trágica de la modernidad>>.

797.- <<Todo lo real es racional, todo lo racional es real: "Auschwitz" –le escribe Lyotard a Mathias Kahn en noviembre del '84 (cfr. op. cit. p. 40)– refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional>>. Gianni Vattimo, en "Posmodernidad y fin de la historia" (capítulo de su libro *Moderno posmoderno* publicado en traducción española por la revista *Utopías* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en su número 2, pp. 2-7; la cita es de la p. 2), escribe que <<para Lyotard, la racionalidad de lo real ha sido "impugnada" por Auschwitz; la revolución proletaria como recuperación de la verdadera esencia humana ha sido "puesta en duda" por Stalin; el carácter emancipatorio de la democracia ha sido "puesto en duda" por el mayo del '68; la validez de la economía de mercado ha sido "puesta en duda" por las crisis recurrentes del sistema capitalista>>.

798.- La aspiración moderna a la fraternidad universal engendra brutales nazismos, el liberalismo económico engendra el totalitarismo de las empresas.

799.- Nuestra fuente en este caso es la conferencia "La filosofía política en el siglo XX" que Antonio Marino dictó en la Universidad de Querétaro en septiembre del '91 (al parecer un mes antes la había expuesto ya en la ENEP Acatlán).

800.- En la p. 14 del texto inédito –consultado por nosotros en fotocopia– de la conferencia recién citada. Véase también el párrafo final de la "Apostilla a los relatos" de Lyotard (la recién citada carta a Cassin, p.32). <<La tecnociencia actual –escribe– realiza el proyecto moderno: el hombre se convierte en amo y señor de la naturaleza>>. Mas, observa, después de todo <<el hombre quizás sea tan sólo un nudo muy sofisticado en la interacción general de las radiaciones que constituye el universo>>.

801.- En su conferencia "Universidad y nación" (*Auriga* 3, s. f., pp. 28-36; cfr. la p. 33), el propio Antonio Marino nos ofrece otra versión de la "tragicomedia moderna": <<La esencia de la crisis de la razón moderna –escribe– puede expresarse así: La razón se ha declarado incompetente para comprender al hombre en cuanto hombre, y se ha declarado incompetente para elegir los fines de la praxis. Vivimos así una de las tragicomedias más lacerantes de la historia humana: somos el producto de una cultura que valora a la razón por sobre todas las cosas y que al mismo tiempo mantiene que la razón es un mero epifenómeno, comparable en última instancia a cualquier otra secreción del cuerpo humano. La razón sirve para fabricar bombas atómicas, pero no sirve para evitar su uso. La razón sirve para construir computadoras, pero es incapaz de distinguir entre lo bueno y lo malo. En suma: sólo lo "científico" tiene valor pero todo valor es irracional. El sueño filantrópico de Baco se convierte en macabra pesadilla>>.

802.- Umebara, *Vuelta* 190, septiembre de 1992, pp. 15 y 16. Lo hemos citado ya en la nota 431. La edición original la hizo *New Perspectives Quarterly* en alguno de sus números (no se especifica cuál) del mismo año.

803.- No preguntemos por ahora si el Japón no es, justo en el punto que el tal artículo denuncia, irremediabilmente occidental.

804.- Cfr. op. cit. p. 15.

805.- Op. cit. p. 18.

806.- Véase su argumento en contra de quienes reprochan a nuestra cultura el haberse compadecido de los débiles arriesgando con ello la fortaleza y la supervivencia de nuestra especie en la nota 71 al capítulo 10 de *La sociedad abierta y sus enemigos*.

807.- Cfr., supra, n. 332.

808.- Cfr. Vasconcelos, José, *Pesimismo heroico*, Ecuador 0° 0' 0", México, 1984, p. 10.

809.- Cfr. el párrafo quinto del prólogo al *Zaratustra*.

810.- Cfr. Popper, op. cit., p. 18.

811.- Op. cit. p. 19. Debemos aquí atajar el comprensible pero nocivo (sumamente enoecedor y empobrecedor) yerro de quienes reducen la escatología cristiana a un mero historicismo. Mircea Eliade, veíamos en VI.1.A., no percibe la diferencia entre la subhumanidad del habitante del falso paraíso —la tribu— y la sobrehumanidad del místico, lo cual explica su simpatía por el hombre primitivo; Popper tampoco ve la diferencia y por eso se muestra un tanto hostil frente al misticismo que, para él, es un erróneo intento de volver a la tribu (cfr. *La sociedad abierta y sus enemigos*, ed. cit., p. 411); Lyotard menciona al cristianismo en alguna de sus listas de *metaréclis*, si bien es cierto que no con plena convicción (cfr. Lyotard, op. cit., p. 29). Hay, empero, entre el paraíso tribal, el falso, y el verdadero paraíso de la escatología cristiana, una abismal diferencia. El propio Karl Popper se cuida de prevenirnos contra las falsificaciones que del cristianismo se dan en este sentido (cfr. op. cit. p. 407): <<Esta especie de "cristianismo" que nos recomienda la creación de un mito como sustituto de la responsabilidad cristiana es un cristianismo tribal. Es un cristianismo que se refusa a llevar la cruz de los seres humanos. ¡Prevenámonos de estos falsos profetas! Lo que buscan, sin darse cuenta de ello, es la perdida unidad del tribalismo, el retorno a la sociedad cerrada, el retorno a las rejas y a las bestias>>. El verdadero cristianismo, por el contrario, implica el más radical hacerse cargo uno de sí mismo, asumimos radicalmente como personas. La comunidad redimida de la escatología, que habitará el reino de Dios, tendrá que ser una *comunidad de personas*, abierta a y profundamente penetrada por el Infinito, por las tres Personas Divinas, y no será la muerte sino la vida, no la pasividad sino la máxima actividad; no se reproducirá a sí misma mecánicamente como la "colmena global" pues tendrá que ser sostenida y, por así decirlo, re-creada a cada momento por el libre concierto de las voluntades y la Voluntad.

812.- Cfr. el penúltimo párrafo de la carta a Picot (DL pp. 26-27): <<me veo obligado a desaprobarte completamente, y a rogar aquí a los lectores que no me atribuyan nunca ninguna opinión, si no la encuentran expresamente en mis escritos>>.

813.- Cfr. *Principios*, I, 39, 40 y 41.

814.- No, pues, que no se los deba buscar, sino que se los debe buscar como lo que son, como bienes secundarios. Cuando Descartes advierte que, gracias a la ciencia, podemos hacernos como dueños y señores de la naturaleza (véanse la sexta parte del *Discurso del método* y nuestro subapartado V.2.A.), no pierde de vista que tal posibilidad no es lo fundamental en ella. Considera, como Sócrates (Platón) cuando en el libro VII de la *República* (apartado IX) Glaucoón alaba las ventajas que el conocimiento de la geometría tiene para el mejor desempeño de los estrategias, que, aunque está lejos de ser despreciable, sólo es ésta una ventaja accesoria, secundaria. En la primera de las *Reglas para la dirección del espíritu* muestra estar incluso perfectamente consciente del peligro que esta fabulosa posibilidad conlleva; ahí nos advierte que <<cuando cultivamos las ciencias por la utilidad que reportan para la comodidad de la vida>> corremos el riesgo de desviarnos <<del recto camino de la investigación de la verdad>>.

815.- Cfr. Husserl, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", Baader 180 / Granel 371.

816.- Cfr., supra, n. 801.

817.- Cfr. Husserl, *ibid.*

818.- Cfr. Vasconcelos, op. cit., pp. 34-36.

819.- Función más profunda que la que Lyotard atribuye a y crítica en los agonizantes metarelatos. Cfr. Lyotard, op. cit. p. 31: <<por metarelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria>>. Como ya no cree en el futuro, adviértase, se concentra-encierra en el presente.

820.- Para Leo Strauss (cfr. Marino López, "La filosofía política en el siglo XX", pp. 23-24) la "colmena global" de "autómatas satisfechos" que Kojève ahora está lejos de ser un paraíso, es una tiranía asfixiante para todo verdadero hombre.

821.- Cfr., en Lyotard, op. cit. pp. 101-112, su "Glosa sobre la resistencia" (carta a D. Rogozinski de junio del '85); y también la p. 88 (final de su "Posdata al terror y a lo sublime", carta a A. Nancy de enero del mismo año): <<Aquellos que invocan "la Razón" alientan la confusión. Hay que disociar cuidadosamente la razón de los fenómenos, la que puede legitimar un régimen político, la razón que permite a cada uno soportar su propia singularidad, la que

hace que cada obra sea admirable, y también la razón por la cual hay un deber, o una deuda. Estas disociaciones son obra del racionalismo crítico, fundan una "política" de las micrologías semejante a la mirada de Adorno, trazan una línea de resistencia inmediata contra el "totalitarismo presente". Véase además, Vattimo, op. cit., pp. 3-4, observa ahí que Lyotard no se ha podido desligar de toda forma de legitimación en la historia.

822.- La teología cristiana, escribe Miguel Benzo (*De este mundo y del otro*, ed. cit. p. 25), <<afirma, de una parte, la condición finita de toda creatura, tanto humana como infrahumana; y de otra, el carácter infinito del fin último de la tendencia esencial del hombre. De ambas afirmaciones deduce la imposibilidad de que ningún tipo de civilización pueda ser nunca completamente satisfactorio. Pero deduce también la imperiosa exigencia de un esfuerzo constante para que toda forma cultural sea trascendida hacia otra más humana, hasta tanto llegue la consumación de los tiempos>>.

823.- Cfr. Vattimo, op. cit. pp. 4 y ss. Nosotros, ya se ve, somos harto menos tímidos.

824.- La tecnología también es, en cierto modo, una tarea infinita (asintótica, siempre susceptible de mejoras), pero esto no es muy evidente, de ahí que pronto se la entienda como finita. De cualquier forma no puede nunca ser una tarea autosuficiente (cfr., supra, n. 814).

825.- Cfr. Husserl, op. cit. Baader 172 / 382.

826.- Baader 172 / Granel 383.

827.- Cfr. Küng, *Teología para la postmodernidad*, ed. cit. pp. 20 y 21.

828.- Cfr. Husserl, *ibid.*

829.- DL, p. 14; cfr., supra, n. 209.

830.- Cfr. *Principios*, I, 10.

831.- Cfr., supra, n. 352, al final.

832.- Véase la parte inicial del *Mundo o Tratado de la luz*.

833.- Cfr. Garin, op. cit., p. 193.

834.- Cfr. Kolakowsky, op. cit., p. 71; véase también, supra, n. 697.

835.- Cfr. MOR, p. 125 (tales son las ventajas del estilo cartesiano frente al de Spinoza). Vidal Peña traduce *inventée* por "construida" porque piensa que "hallada" o "descubierta" puede dar la falsa idea de casualidad, nosotros creemos que no evita así la también errónea connotación de arbitrariedad que le impide usar "inventada" y confiamos en el adverbio "metódicamente", pues en realidad se trata de un hallazgo metódico.

836.- Op. cit. p. 127. Cfr., supra, II, 1.

837.- <<Hoy día —observa Wienpahl (op. cit. p. 28)— se acostumbra en las escuelas tratar ampliamente a Descartes. También se acostumbra hacer amplio uso de las *Meditaciones*. Por último es costumbre tratarlas no como meditaciones, sino como si las *Meditaciones* fuesen un documento lógico. De este modo, resulta fácil refutar a Descartes, considerar a la filosofía como si fuese una cuestión de lógica antes que de entendimiento y adiestrar a los estudiantes en el análisis lógico. Esto hace feliz a todo mundo y no perturba a nadie. Los profesores y estudiantes pueden seguir siendo cartesianos sin entregarse jamás al género de reflexión que dio a Descartes algo nuevo>>.

838.- Hablamos de las capas más numerosas y superficiales de la historia de la filosofía, no ignoramos que en cada generación se dan algunos pensadores profundos que se mueven en otro nivel y, entre ellos, agudos intérpretes de Descartes.

839.- Véase la carta a Mersenne del 24 de diciembre de 1640 (?) en OE p. 379 / AT, III, 285.

840.- MOR, p. 127.

841.- Escrita para substituir a las "Quintas objeciones" y a sus respectivas respuestas, y substituto efectivo de las mismas en la edición francesa de Adam y Tannery. Cfr MOR, pp. 306-313.

842.- MOR, p. 312. El problema está planteado, evidentemente, en los conceptos de Gassendi, para Descartes no hay tal cosa como "especies" de los objetos corpóreos.

843.- *Ibidem*.

844.- *Ibidem*.

845.- No olvidemos que hablamos de substancias en sentido *análogo* y no en sentido estricto o absoluto. De haber dos Substancias, en el sentido que Spinoza da al término (supuesto ya de por sí absurdo, inconcebible), en efecto no podrían actuar la una sobre la otra pues no tendrían

nada en común. El cuerpo y el alma, en cambio, poseen en común algo fundamental, esencial: su condición de creaturas, su dependencia con respecto a Dios (pista que seguirán Spinoza, Malebranche y Leibniz), su condición temporal. Cfr., supra, nuestras notas 316 y 700. Una exposición muy completa y muy aguda del asunto la encontramos en la ya citada obra de Hamelin, en el capítulo XVIII; véanse también las pp. 378 y ss., a propósito de las objeciones que, desde la física, Leibniz le opone a la doctrina cartesiana de la comunicación real: en resumen, la relación del alma libre con el cuerpo determinado físicamente resulta problemática ya que la contingencia no cabe en el perfecto mecanicismo de la *res extensa*; Según Leibniz, la justificación cartesiana consistiría en reducir la acción del alma sobre el cuerpo a la del "jinete" que meramente cambia la dirección del movimiento pero no lo altera en su cantidad, para ello, observa Leibniz, hace falta justamente la introducción de un nuevo movimiento. <<Lo que Descartes quizá admita heroicamente en todo su sistema —piensa Hamelin (p. 379)— es la creación de una pequeña cantidad de movimiento como consecuencia de las voliciones del alma>> (véase lo que al final de VI.3.B. hemos dicho, siguiendo a Guardini, a propósito de los milagros).

846.- Ya en la nota 395 lo hicimos con mayor detenimiento.

847.- Cfr. Lyotard, "Parte a propósito de la confusión de las razones" (a Jacques Enaudeau, París, 25 de mayo de 1984), en op. cit. pp. 71-77; citamos la p. 75.

848.- Cfr. *Discurso del método*, ed. cit. p. 53. No olvidemos, por supuesto, que la cuarta parte del *Discurso* es una exposición apretada, sintética y, sobre todo, esquemática. Más que por exponerlas con todo rigor, Descartes está preocupado por dar una "probadita" de sus ideas fundamentales. Tanto aquí como en *Principios*, I, 8, por ejemplo, la distinción alma cuerpo se salta el paso de la omnipotencia divina que en las *Meditaciones* garantiza que lo que concebimos clara y distintamente como separado puede en efecto existir separado (véase el comentario de Leibniz al citado artículo de los *Principios*). <<Si Descartes omite aquí el completar las premisas de su demostración — observa al respecto Hamelin (op. cit. p. 271)—, es porque prefiere sacrificar el rigor a la simplicidad>>.

849.-Cfr. MOR, p. 103.

850.- Op. cit. p. 174. Popkin (op. cit. p. 307) se refiere a este argumento como al "llamado" "círculo de Amauld". Es curioso que el argumento haya tomado el nombre de quien, de entre sus primeros formuladores, es quizás el único que lo abandonó por haber comprendido bien la respuesta de Descartes (en la primera de las cartas anónimas que le dirigió el verano de 1648 reconoce que las pruebas cartesianas de la existencia de Dios son <<verdaderas y sólidas demostraciones>>), cfr. MOT, p. 192). Gassendi, en sus *Instancias*, también hace suya esta objeción (cfr. MOR, p. 311).

851.- Son palabras de Joaquín Xirau, p. 56 de su obra ya citada.

852.- Cfr. su comentario a *Principios*, I, 13 (DL p. 130).

853.- Cfr. Popkin, op. cit., pp. 311-312.

854.- Cfr. MOR, pp. XXIII-XXIV.

855.- Cfr. Popkin, op. cit. p. 269, infra, n. 32.

856.- Op. cit. p. 280.

857.- Para Cassirer no las hay incluso si Dios es el Dios cartesiano, esa Voluntad libérrima que está por encima de las verdades eternas, pues erradamente cree que ello implica irracionalidad y arbitrariedad: <<se sacrifica con ello —escribe (cfr. *El problema del conocimiento*, ed. cit., T. I, p. 506)— el principio fundamental del racionalismo; las leyes del conocimiento se rebajan a simples "Instituciones" y convenciones fortuitas>>. ¿Fortuito lo que decide Dios? Cassirer evidentemente antropomorfiza. Véase, supra, nuestro subapartado VI.3.B.

858.- Cfr. *Odisea*, V, 339 y ss.

859.- Cfr. Jaspers, *Descartes y la filosofía*, ed. cit. p. 14: <<una regla general —observa— que estipule, por ejemplo, que será verdadero todo lo que perciba tan clara y distintamente como el cogito ergo sum, sólo será válida cuando me pueda convencer a mí mismo de que no he sido creado por un espíritu que se burla de mí>>. Confróntese con el pasaje del *Discurso del método* que acabamos de citar, y también con lo dicho en III.4.

860.- Cfr. Martínez de Marañón, op. cit. p. 247.



- 861.- Cfr. op. cit. p.430.  
 862.- Cfr. op. cit. p. 431.  
 863.- Cfr. MOR, p. XLI.  
 864.- Op. cit. p. XXXV.  
 865.- Cfr. Popkin, op. cit. pp. 20 y 21, 303 y 304, y 313: <<tanto la filosofía tradicional como el nuevo sistema se basan, a la postre, en un conjunto indefendible de suposiciones, aceptadas sólo por fe>>.  
 866.- Citado por K ung en * Existe Dios?* ed. cit. p. 630.  
 867.- citado en op. cit. p. 631.  
 868.- Cfr. Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Cap. 24. La cita es de la página 398 de la edición a que ya nos hemos referido.  
 869.- Cfr. op. cit. p. 406; y también el pasaje de la obra *Revolution order Reform? Eine Konfrontation* (Munich, 1971) que cita K ung en la página 598 de su * Existe Dios?*  
 870.- Cfr. *La fe filosófica*, ed. cit. p. 12.  
 871.- Op. cit. p. 15.  
 872.- Op. cit. p. 21.  
 873.- *ibid.*  
 874.- Cfr. K ung, op. cit. p. 600.  
 875.- Si nos hallamos dentro del "círculo", esto es, si estamos dentro de la filosofía cartesiana, si la compartimos, Dios garantiza la evidencia racional y ésta garantiza a Dios y la armonía de ambos nos abre un camino pleno de sentido. El *cogito* es la puerta de entrada a esta *verdad tan bellamente circular*. Si el genio de la duda nos sustrae, nos arranca del "círculo" de las evidencias, nos obnubila con ello la mirada, y entre más lo hace más caemos bajo su dominio. Por eso es la duda metódica peligrosa, según hemos visto. El "círculo" no puede ser establecido o fundado (reconocido) desde fuera.  
 876.- Cfr. MOR, p. 32.  
 877.- Tal es la postura que Hans K ung propone como superadora de las de la Modernidad. <<Las posturas que se toman ante el problema de la corteza fundamental desde el comienzo de la Edad Moderna (escribe en su op. cit. p. 693) –certeza fundamental desde el "cogito" o desde el "credo"– est n "superadas" en nuestra respuesta de la confianza radical>>. Para nosotros, insistimos, esta profunda propuesta de K ung coincide con la propuesta profunda de Descartes.  
 878.- Como atinadamente observa Spinoza en el párrafo 79 de su *Tratado de la reforma del entendimiento* (p. 109 de la ed. cit., y 30 de la de Gebhardt): <<no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizá exista algún Dios engañador, que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta (...): es decir, si examinamos el conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no hallamos nada, que nos enseñe que Dios no es engañador, con el mismo tipo de conocimiento con que comprobamos, al examinar la naturaleza del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, (...); en cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece la duda>>.  
 879.- Cfr. Popkin, op. cit. pp. 303-305.  
 880.- Cfr. Hamelin, op. cit. p. 153.  
 881.- Cfr. MOR, p. 31.  
 882.- Cfr. *infra*, III.4., n. 136.  
 883.- De la misma forma en que la gracia rompe el círculo Dios-Escritura (cfr. la "Carta a los decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París", MOR, p. 3), y la experiencia el círculo de causas y efectos en que parecen incurir la *Dióptrica* y los *Meteoros* (pues las primeras prueban a los segundos y viceversa; cfr. la sexta parte del *Discurso del método*, p. 76 de la edición citada), en metafísica la evidencia misma rompe el círculo Dios-evidencia (cfr., también, Hamelin op. cit. pp. 344-5).  
 884.- Cfr. Popkin, op. cit. p. 305.  
 885.- Cfr. MOR, p. 118.  
 886.- Cfr. Martínez de Maraf n, op. cit. p. 453.  
 887.- Cfr. MOR, p. 115.

888.- Cfr. MOR, p. 197. También para responder a Gassendi (cfr. op. cit. p. 311) remite a lo dicho en sus segundas respuestas, que considera definitivas. Por lo demás, esto queda dicho ya en el propio texto de las *Meditaciones* (op. cit. p. 58): <<Pues aunque mi naturaleza es tal -- leemos al final de la "Meditación quinta"-- que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo que ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay Dios. Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes.

>> Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de El, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero; entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzqué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta>>.

889.- Cfr. MOT, p. 129.

890.- Ib.

891.- Cfr. OE, P. 75.

892.- Cfr. Hamelin, op. cit. p. 159.

893.- DL, p. 19.

894.- MOR, p. 40.

## **BIBLIOGRAFIA**

## Bibliografía

AAVV, *El pensamiento prefilosófico*, 2 Vols., "Breviarios" 97 y 98, Fondo de Cultura Económica, México, 1954. / *The Intellectual Adventure of Ancien Man*, Chicago, 1946.

AAVV (Marino, Velasco, de la Borbolla, Alcalá), *Ensayos filosóficos*, "Cuadernos de investigación" 15, ENEP Acatlán UNAM, Méx., 1991.

AAVV, *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método*, al cuidado de Luis Juan Guerrero, tres volúmenes, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, B. A., 1937.

AAVV, *La reforma que llega de Roma*, la Iglesia católica después del Concilio, Plaza & Janés, Barcelona, 1970. / *Tübinguen*, 1967.

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, segunda edición, F.C.E., Méx., 1974. / *Dizionario di filosofia*, Turin, 1961.

Agustín de Hipona, San, *Obras apologéticas*, "BAC" No. 30 (sección VI), E. Católica, Madrid, 1975.

Alighieri, Dante, *Obras completas*, "BAC" No. 157 (sección VIII), E. Católica, Madrid, 1973.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, "BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA", segunda edición, UNAM, Méx., 1963.

—, *Metafísica*, Sarpe, Madrid, 1985.

Balz, A. G. A., "Cartesian refutations of Spinoza", *The philosophical review*, Vol. XLVI, Sep. de 1937, pp. 461-484.

Benzo Mestre, Miguel, *De este mundo y del otro*, "Lo que se tiene que decir" s.n., E. Paulinas, Madrid, 1976.

—, *Moral para universitarios*, "Cristianismo y hombre actual" No. 79, Cristiandad, Madrid, 1967.

—, *Teología para universitarios*, "Cristianismo y hombre actual" No. 26, quinta edición (la 1ª es de 1961), Cristiandad, Madrid, 1970.

*Biblia de Jerusalén* (nueva edición), Descleé de Brouwer, Bilbao, 1975.

Boecio, *La consolación de la filosofía*, "Biblioteca de Iniciación Filosófica" No. 29, Aguilar, 1955.

Borges, Jorge Luis, *Obras completas* (2 tomos), Emecé, B. A., 1974 y 1989.

—"Variaciones", *La Jornada Semanal* No. 218, noviembre 19 de 1988, p. 1.

Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, "Breviarios" No. 10, F.C.E., Méx., 1949. / 1942: edición en hebreo.

Cabodevilla, José María, *El demonio retórico*, "Pedal" No. 88 (¿89?), Sígueme, Salamanca, 1978.

Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, Vols. I y II (en total son cuatro), F.C.E., Méx., 1953 y 1956 / 1906 y 1907 en alemán.

Castaneda, Carlos, *Viaje a Ixtlán, lecciones de Don Juan*, "Colección Popular" No. 143, F.C.E., Méx., 1975 / 1ª ed. en inglés, 1972.

Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, "Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana", segunda edición (1ª en 1976), UNAM, Méx., 1986.

Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, "Cuadernos Infimos" No. 77, cuarta edición en español (1ª en 1977), Tusquets, Barcelona, 1987 / Adelphi, Milano, 1975.

*Concilio Vaticano II, Documentos Completos del*, Librería Parroquial de Clavería, Méx., 1966.

Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, tercera edición (1ª en 1961), Gredos, Madrid, 1973.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, "Cuadernos Infimos" No. 122, Tusquets, Barcelona, 1984 / Minuit, 1981 (PUF, 1970).

Derrida, Jacques, *La disseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, "Le livre de poche" No. 4, Librairie Générale Française, 1973.

—, *Discurso del método / Dióptrica / Meteoros / Geometría*, edición de Guillermo Quintás Alonso, segunda edición (1ª en 1981), "Clásicos Alfaguara", Alfaguara, Madrid, 1987.

—, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, versión española de Manuel García Morente, Col. "Austral" No. 6, Espasa-Calpe, Madrid, 1937 (22ª reimpresión, mexicana, 1989).

—, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas / Reglas para la dirección del espíritu / (tabla de los) Principios de la filosofía*, versión de Manuel Machado (la edición y la tabla es de Larroyo) "Sepan Cuántos..." No. 177, Méx., 1871.

—, *Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu / Investigación de la verdad por la luz natural*, edición de Luis Villoro, "Nuestros Clásicos" No. 10, tercera edición (1ª en 1959), UNAM, Méx., 1984.

—, *El mundo o Tratado de la luz*, edición de Laura Benítez, "Estudios Clásicos", UNAM, Méx., 1986.

—, *Las pasiones del alma*, versión de Consuelo Bergues, "Biblioteca de Iniciación Filosófica" No. 86, cuarta ed. (1ª en 1963), Aguilar, Buenos Aires, 1981.

—, *Los principios de la filosofía*, Losada, B. A., 1951 (no pudimos conseguir este libro).

—, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, "Clásicos Alfaguara", Alfaguara, Madrid, 1977.

—, *Meditaciones metafísicas y otros textos (Investigación de la verdad por la luz natural / Conversación con Burman / Correspondencia con Arnauld)*, edición de E. López y M. Graña, "Biblioteca Hispánica de Filosofía: Clásicos" No. 3, Gredos, Madrid, 1987.

—, *Obras escogidas (Preámbulos / Experiencias / Olímpicas / Reglas para la dirección del espíritu / Discurso del método / Meditaciones metafísicas / Los principios de la filosofía /*

*Correspondencia*), edición de E. de Olaso, segunda edición (1ª en Ed. Sudamericana, 1967), Ed. Charcas, B. A., 1980.

—, *Observaciones sobre el programa de Regius*, edición de G. Quintás, "BIF" No. 137, Aguilar, B. A., 1980.

—, *Tratado del hombre*, ed. de G. Quintás, "Clásicos Para una Biblioteca Contemporánea" No. 1, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía* (Descartes: *Principios de la filosofía*, partes I y II / Leibniz: *Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*), ed. de E. López y M. Graña, "BHF: Clásicos" No. 4, Gredos, Madrid, 1989.

Duméry, Henry, *Fenomenología y religión, estructuras de la institución cristiana*, "Punto de vista" No. 15, Nova Terra, Barcelona, 1968 / PUF, París, 1957 ?

Dunas, Nicolas, *Conocimiento de la fe*, "Theología" No. 2, Estela, Barcelona, 1965 / Ed. du Cerf, París, ?

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, "Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo" No. 24, Planeta, Barcelona, 1985 / Emecé, B. A., 1968 / *Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétitions*, 1947.

Esopo, *Fábulas completas*, "Poesía y Prosa Popular" No. 61, Busma, Madrid, 1985.

Esquilo, *Tragedias*, Ateneo, Méx., 1981.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, 4 Vols., quinta edición (1ª en 1979), Alianza, Madrid, 1984.

Fierro, Alfredo, *La fe y el hombre de hoy*, "Cristianismo y Hombre actual" No. 81, Cristiandad, Madrid, 1970.

Fries, Heinrich, *Creer y saber, vías para una solución del problema*, "Cristianismo y Hombre Actual" No. 42, Guadarrama, Madrid, 1963 / Berlín, 1960.

Gaos, José, *Museo de filósofos, sala de cartesianismo*, UNAM, Méx., 1980.

García Bacca, Juan David (editor), *Los presocráticos*, "Col. Popular" No. 117, F.C.E. (El Colegio de México), Méx., 1944.

Garín, Eugenio, *Descartes*, "Serie General Letras e Ideas" No. 188, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 01989 / *Vita e opere di Cartesio*, Laterza & Figli, Roma, 1984.

Gebhardt, Carlos, *Spinoza*, "Biblioteca Clásica y Contemporánea" No. 443, Losada, B. A., 1940 / Leibzig, 1932.

Gerber, Daniel, "La represión y el inconsciente", en Braunstein, al cuidado de, *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, "Coloquios de la Fundación" No. 3, segunda edición (1ª en 1983), S.XXI, Méx., 1987, pp. 81-169.

Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, "BHF" No. 12, segunda edición (1ª en 1958), Gredos, Madrid, 1965 / Payot, París, 1952.

Gouhier, Henri, *La pensée religieuse de Descartes*, "Etudes de philosophie médiévale" No. VI, Vrin, Paris, 1924.

Guardini, Romano, "Milagro y signo", en ídem, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, "Cristianismo y Hombre Actual" No. 69, Cristiandad, Madrid, 1965, pp. 117-171.

—, *Verdad y orden, homilias universitarias*, "Cristianismo y Hombre Actual" No. 21, 4 Vols., Guadarrama, Madrid, 1960.

Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto", en ídem, *La posmodernidad*, segunda edición, Kairos, Barcelona, 1988, pp. 19-36.

Hamelin, Octave, *El sistema de Descartes*, edición de A. H. Raggio, Losada, B. A., 1949 / París, 1910.

Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, edición de José Gaos, "Obras de Filosofía" 4050, segunda edición (1ª en 1951), F.C.E., Méx., 1971 / *Sein und Zeit*, 1927.

—, "La época de la imagen del mundo", en ídem, *Sendas perdidas (Holzwege)*, ed. de Rovira Armengol, Losada, B. A., 1960, pp. 67-98 / conferencia dictada en 1938.

—, "La cosa" y "Carta a un joven estudiante", *Espacios* 14, 1969, pp. 3-10 y 10-11 / cfr. "Das Ding", del libro *Vorträge und Aufsätze*, 1965.

Heisenberg, Werner, *Diálogos sobre la física atómica*, Col. "Filosófica" N. S. No. 7, UAP, Puebla, 1968.

Hesíodo, *Teogonía*, "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana", versión de Paola Vianello, UNAM, méx., 1986.

Hoffman, Abraham, *Descartes*, "Los filósofos" XIII, versión de E. Imaz, Revista de Occidente, Madrid, 1932.

Homero, *Ilíada*, Versión de Luis Segalá y Estalella con prólogo de Alfonso Reyes, "Sepan Cuántos..." No. 2, Porrúa, Méx., 1959.

—, *Odiséa*, "Sepan Cuántos" No. 4, Porrúa, Méx., 1960.

Hubbeling, H. G., *Spinoza*, "Biblioteca de Filosofía" No. 10, Herder, Barcelona, 1981 / Freiburg-München 1978, 1ª ed. 1966.

Hugo, Víctor, *El hombre que ríe*, Bruguera, Barcelona, 1972.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, versión de José Gaos, tercera edición (1ª en 1949), F.C.E., Méx., 1986 / 1ª ed. en alemán 1913.

—, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", traducida del alemán por Peter Baader, en alguna edición española que no pudimos encontrar y de la que tenemos fotocopias.

—, "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", en ídem, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Gallimard, 1976, pp. 347-383.

- , *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, ed. de Antonio Ziri6n, "Cuadernos" No. 48, UNAM (IIF), M6x., 1988 / Se dictaron en 1929 y se editaron en 1950; esta ed. espa6ola sigue a la de 1973.
- , *Meditaciones cartesianas*, segunda edici6n (versi6n de Jos6 Gaos completada por M. Garc6a-Bar6), "Obras de Filosof6a" 4130, F.C.E., M6x., 1988.
- Husserl-Landgrebe, *Experiencia y juicio*, UNAM, M6x., 1980 / 1948 en alem6n.
- Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, segunda edici6n, Editores Mexicanos Unidos, M6xico, 1979.
- Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, "Breviarios" No. 182, F.C.E., M6x., 1965 / Harvard University Press, 1961.
- , *La teolog6a de los primeros fil6sofos griegos*, F.C.E., M6x., 1952 / Oxford University Press, 1947.
- , *Paideia, los ideales de la cultura griega*, segunda edici6n en espa6ol (la 1ª ed. de la obra completa es de 1957), F.C.E., M6x., 1962.
- Jaspers, Karl, *Descartes y la filosof6a*, La Pl6yade, B. A., 1973 / Par6s, 1937 / Berl6n 1948.
- , *La fe filos6fica*, segunda edici6n (1ª en 1953), Losada, B. A., 1968 / Munich, 1948.
- , *La filosof6a desde el punto de vista de la existencia*, versi6n de Jos6 Gaos, "Breviarios" No. 77, F.C.E., M6x., 1953 / Zurich, 1949.
- Journ6t, Charles, *Charlas acerca de la gracia*, Desc6e de Brouwer, Bilbao, 1963.
- Kant, *Cr6tica de la raz6n pura*, "Sepan Cu6ntos..." No. 203, Versi6n de Garc6a Morente, Porr6a, M6x., 1982.
- , "¿Qu6 es la ilustraci6n?", en *idem, Filosof6a de la historia*, "Colecci6n Popular" No. 147, F.C.E., M6x., 1979, pp. 25-38.
- Kazantzakis, Niko, *Cristo de nuevo crucificado*, "LB" 1061, Alianza-Carlos Lohl6, Madrid, 1964.
- Kierkegaard, S6ren, *La enfermedad mortal o De la desesperaci6n y el pecado*, "Los Grandes Pensadores" No. 45, Sarpe, Madrid, 1948.
- Kirk, J. S.; Raven, J. E.; y Schofield, M.; *Los fil6sofos presocr6ticos, historia cr6tica con selecci6n de textos*, "BHF" No. 63, segunda edici6n, Gredos, Madrid, 1987 / Cambridge, 2ª ed., 1983.
- Kolakowski, Leszek, *Husserl y la b6squeda de la certeza*, "LB" No. 658, segunda edici6n (1ª en 1977), Madrid, Alianza, 1983 / 1975 en Ingl6s.
- Koyr6, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, quinta edici6n (1ª en 1979), S. XXI, M6x., 1986 / 1957 en Ingl6s.
- , *Estudios galileanos*, tercera edici6n (1ª en 1980), S. XXI, M6x., 1985 / Par6s, 1968.
- , *Estudios de historia del pensamiento cient6fico*, S. XXI, M6x., 1977 / 1973 en franc6s.



Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, "Breviarios" No. 213, F.C.E., Méx., 1971 / 2ª ed. en inglés, 1970.

Küng, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, cuarta edición (1ª seis meses antes), Cristiandad, Madrid, 1979 / Munich, 1978.

—, *Teología para la postmodernidad, fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid, 1989 / München, 1987.

Leibniz, *Discurso de metafísica / Sistema de la naturaleza / Nuevo tratado sobre el entendimiento humano / Monadología / Principios sobre la naturaleza y la gracia*, "Sepan Cuántos..." No. 321, Porrúa, Méx., 1984.

Leroy, Maxime, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, Rieder, 1929, 2 Vols.

Liotard, Jean-Françoise, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1992 / Gallée, Paris, 1988.

Marino López, Antonio, "La filosofía política en el siglo XX", conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la UAQ el 20 de septiembre de 1991.

—, "Nicol y la filosofía", conferencia dictada en el homenaje postumo "Nicol: vocación humana" que la ENEP Acatlán dedicó al filósofo en julio de 1990.

—, "Universidad y nación", *Auriga* 3, s. f., pp. 28-36.

Marino López et alii (cfr., supra, AAVV), *Ensayos filosóficos*, "Cuadernos de Investigación" 15, ENEP Acatlán UNAM, Méx., 1991.

Martínez de Marañón, José Manzano, "La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios", en López Quintás, A., al cuidado de, *Psicología religiosa y pensamiento existencial*, Vol. II, "Cristianismo y Hombre actual" No. 43, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 421-458.

Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972.

Moreno Romo, Juan Carlos, "De la certidumbre en las filosofías", *Auriga* 4, enero-abril de 1991, pp. 15-19.

Newton, "Cuatro cartas de sir Isaac Newton al doctor Bentley", versión española de Luis Antonio Velasco, *Auriga* 4, enero-abril de 1991, pp. 27-33.

Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, segunda edición corregida (1ª en 1941), F.C.E., Méx., 1963.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, "LB" 377, Alianza, Madrid, 1972.

—, *El origen de la tragedia*, Col. "Austral" 356, Espasa-Calpe, Madrid, 1943.

—, *La genealogía de la moral*, "LB" 356, Alianza, Madrid, 1972.

—, *La voluntad de poderío*, "Biblioteca EDAF" No. 129, EDAF, Madrid, 1980.

—, *Más allá del bien y del mal*, "LB" 406, Alianza, Madrid, 1985.

Pascal, Blaise, *Obras: Pensamientos / Provinciales / escritos científicos / opúsculos / y cartas*, prólogo de José Luis Aranguren y edición de Carlos R. de Dampierre, "Clásicos Alfaguara", Alfaguara, Madrid, 1981.

—, *Opúsculos (Discurso acerca de las pasiones del amor / Sobre la conversión del pecador / Oración para pedir a Dios el fruto saludable en las enfermedades / Comparación entre los cristianos de los primeros tiempos y los cristianos de hoy / Tres discursos sobre la condición de los grandes)*, "BIF" 51, cuarta ed. (1ª en 1956), Aguilar, B. A., 1973.

—, *Pensamientos* (selección), edición y prólogo de Xavier Zubiri, "Austral" 96, Méx., 1985 (1ª ed. 1940).

—, *Pensées*, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Gem, "Folio" Nos. 936 y 937, Gallimard, 1977, 2 Vols.

Pascal et al (Guardini, Mauriac, Mesnard, Küng), *Pensamientos y otros escritos*, "Sepan Cuántos..." 577, Porrúa, Méx., 1989.

Paz, Bernal, Todorov, "La conquista de México, comunicación y encuentro de civilizaciones", *Vuelta* 191, octubre de 1992, pp. 10-14.

Paz, O. - Gardels, N., "Tiempos cruzados", *Vuelta* 190, septiembre de 1992, pp. 11-14.

Platón, *Obras completas*, segunda edición (1ª en 1966), Aguilar, Madrid, ¿1966? ¿1968?

Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, F.C.E., Méx., 1983 / 1979 en inglés.

Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, s. f. (1ª quinta reimpresión es de 1992) / 1944-5, New Jersey / 1969, Londres.

Reinisch, al cuidado de, *Teología actual, diálogo teológico entre protestantes y católicos*, "Cristianismo y Hombre Actual" No. 14, segunda edición, Guadarrama, Madrid, 1964 / Munich, 1959.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, sexta edición (1ª en 1970), S. XXI, Méx., 1985 / París, 1965.

Sainz de Robles, al cuidado de, *Poetas líricos griegos*, "Austral" 1332, Espasa-Calpe, Méx., 1963.

Sanabria, José Rubén, *Ética*, 11ª ed. (1ª en 1971), Porrúa, Méx., 1989.

—, "Gabriel Marcel: filósofo de la interioridad, del amor y del absoluto", *Auriga* 7, enero-abril de 1993, pp. 3-15.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, "Alianza Universidad Textos" No. 65, Alianza, Madrid, 1983 / 1972 para la ed. francesa que se sigue.

Séjourné, Lurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, "Lecturas mexicanas" No. 30, SEP-FCE, 1984 (1ª ed., Col. "Breviarios", en 1957).

—, *Supervivencias de un mundo mágico*, "Lecturas mexicanas" 86, SEP-FCE, 1985 (1ª ed. "Tezontle", 1953).

Shakespeare, W., *Obras completas*, 2 Vols., Aguilar, Méx., 1991.

Spinoza, *Correspondencia*, edición de Atilano Domínguez, "LB" 1305, Alianza, Madrid, 1988.

—, *Ética demostrada según el orden geométrico y dividida en cinco partes*, edición de José Gaos, "Nuestros Clásicos" 2, UNAM, Méx., 1977.

—, *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, ed. de A. Domínguez, "LB" 1325, Alianza, Madrid, 1988.

—, *Tratado teológico-político*, ed. de A. D., "LB" 1185, Alianza, Madrid, 1988.

Tolstói, León Nikolaievich, *Obras selectas*, 3 Vols., Aguilar, Méx., 1991.

Tomás de Aquino, Santo, *Suma contra los gentiles*, "Sepan Cuántos..." 317, Porrúa, México, 1977.

Troncoso, Alfredo, cartas de septiembre de 1992 (especialmente) y de enero de 1993 al autor de este trabajo.

—, "Europa", *Auriga* 8, septiembre-diciembre de 1993, pp. 43-48.

—, "La antropología y la filosofía crítica", *Auriga* 3, s. f., pp. 6 y 7.

—, "Nietzsche y el intento de ir más allá de Sócrates", *Logos* 35, mayo-agosto de 1984, pp. 63-85.

Turró Tomás, Salvio, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, prólogo de Emilio Lledó, "Autores, Textos y Temas de filosofía" No. 1, Antropos, Barcelona, 1985.

Umehara, Takeshi, "El antiguo Japón le señala el camino a la postmodernidad", *Vuelta* 190, septiembre de 1992, pp. 15 y 18.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, "Austral" 4, Espasa-Calpe, Madrid, 1937 (15ª reimpresión Mexicana, 1986).

—, *La agonía del cristianismo*, "Austral" 312, Espasa-Calpe, Madrid, 1942 (9ª reimpresión mexicana, 1987).

—, *Mi religión y otros ensayos breves*, "Austral" 299, Espasa-Calpe, Madrid, 1942 (10ª reimpresión mexicana, 1987).

Vasconcelos, *Pesimismo heroico*, Edición de Ecuador 0º 0' 0", Revista de Poesía Universal, México, 1964.

Vattimo, Gianni, "L'Occidente o la cristianità", conferencia dictada en México, en la Universidad Autónoma Metropolitana, en septiembre de 1993.

—, "Posmodernidad y fin de la historia", *Utopías* (revista de la F.F.L. de la UNAM) No. 2, pp. 2-7 (tomado de *Moderno posmoderno*, Feltrinelli, 1988).

Vico, Juan Bautista, *Sabiduría primitiva de los Italianos, desentrañada de los orígenes de la lengua latina*, Instituto de Filosofía, B. A., 1939.

Weischedel, Wilhelm, *Los filósofos entre bambalinas*, "Breviarios" 225, F.C.E., Méx., 1972 / 1966 en alemán.

Werblowsky, R. J. Zwí, *Más allá de la tradición y la modernidad*, "Breviarios" No. 295, F.C.E., méx., 1981 / Londres, 1976.

Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, F.C.E., Méx., 1990 / New York, 1979.

Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988 / Oxford, 1979.

Xirau Palau, Joaquín, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Universidad de Barcelona, 1927, reeditado en el volumen *Descartes / Leibniz / Rousseau*, UNAM, Méx., 1973.

Zambrano María, *El hombre y lo divino*, "Breviarios" 103, segunda edición (1ª en 1955), F.C.E., Méx., 1973.