

INTRODUCCIÓN

Este libro es un ensayo sobre el carácter, y también sobre el destino, de algunas de las posiciones adoptadas por Cartesio ante la teología que configura, hasta bien entrado el siglo XVIII, el horizonte intelectual, moral y político europeo. La lectura más difundida de su metafísica, la *vulgata* recitada sin descanso desde hace ya demasiado tiempo, se asienta sobre una convicción pocas veces cuestionada y ya casi inquebrantable: el sistema que el francés pone a punto y somete a prueba durante la práctica totalidad de su vida teórica sella la ruptura definitiva de los lazos que unían al saber filosófico con el teológico, de manera que con él habría comenzado una época del pensamiento desprendida de toda inquietud que no fuere estrictamente racional, científico-filosófica.

Es innegable que en muchos de sus textos, sobre todo en algunos de marcada impronta autobiográfica, en los que siempre emerge una clara autoconciencia de su quehacer teórico, la escritura cartesiana incita a esta lectura. Los fragmentos que se suelen convocar en su apoyo son muchos. Elijo unos pocos, en mi opinión particularmente significativos, para esta breve introducción. Y comienzo recordando un paso central de esa temprana autobiografía intelectual que es la primera parte del *Discurso del método*:

Reverenciaba nuestra teología y pretendía, tanto como el que más, ganarme el cielo; pero habiendo aprendido como algo muy seguro que el camino hacia él no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia, no habría osado someterlas a la debilidad de mis razonamientos, y pensaba que, para emprender su examen y tener algún éxito, era preciso contar con alguna asistencia extraordinaria del cielo, y ser más que hombre¹.

Los trazos del autorretrato que Cartesio dibuja en este fragmento han quedado fotográficamente fijados y registrados en el archivo de nuestra cultura: librado a sus solas y naturales fuerzas, confiando en que puede, y convencido de que debe, valerse solo de ellas en la titánica tarea de comprender el mundo, su alma e incluso a Dios, desasistido del cielo, el filósofo se prohíbe todo recurso a las verdades reveladas para aliviar tan pesada carga de inquietudes intelectuales... y morales. La orientación del presente ensayo, sin embargo, es el cuestionamiento de esta interpretación, tan difundida, tan asumida; la puesta en duda de una representación convertida en lugar común no solo acerca de la metafísica cartesiana, sino también, por extensión, a propósito del destino de una época del pensamiento, la moderna, que ya ha dejado de ser la nuestra.

La tesis que defiendo en este libro está sugerida ya en su mismo título. Con el término «teo-racionalismo» pretendo llamar la atención sobre la necesidad de explorar los presu-

¹ AT, VI, 38. Siempre cito las obras de Cartesio siguiendo la edición de Charles Adam y Paul Tannery: *Oeuvres de Descartes* (Vrin, París, 1996 [1897-1913], 11 vols.), consignando, como es habitual hacerlo, la abreviatura AT seguida del número del volumen en romanos y de la página en arábigos. Todas las traducciones son mías.

puestos que la idea de Dios, tan central en el pensamiento de Cartesio, incorpora a su sistema. Y la carga de consecuencias que acarrea. Nadie dudará, nadie ha dudado nunca, de que esa idea es muy central en su metafísica, de que la función que desempeña es realmente constitutiva de la verdad del conocimiento y de la realidad de su sujeto, el llamado *cogito*, objetos casi únicos de la nueva filosofía cartesiana. Pero tal vez no se ha prestado demasiada atención, o al menos no tanta como la que en mi opinión merece, a una teoría que Cartesio expone en los inicios de su vida teórica, que matiza y desarrolla a lo largo de toda ella y que a mi juicio sustenta todas y cada una de sus ideas más emblemáticas. Me estoy refiriendo a la doctrina de la creación divina de las verdades eternas, expuesta epistolarmente en el año 30 y movilizada después con especial fuerza en los momentos en que se ve obligado a discutir de forma altamente sofisticada, técnica, sus concepciones. Aunque esa teoría no siempre es explicitada, pese a que parece abandonarla en ciertas fases de su producción intelectual, y a pesar del inquietante hecho —pues ha dado una coartada a la desatención de muchos intérpretes— de que cuando la expone, lo hace recurriendo a géneros literarios —cartas, prefacios, respuestas a objeciones— que, a saber por qué, suelen ser tenidos por marginales o por poco dignos de atención, pese a todo esto, digo, lo cierto es que dicha teoría, de profundo calado escolástico, revela un compromiso muy firme con dos principios que considero como el verdadero suelo rocoso de su metafísica: que Dios existe (y que existe como persona, como entendimiento y voluntad infinitos), y que su propiedad fundamental es la de ser omnipotencia creadora y libre —en un sentido muy preciso, muy decantado ya por ciertas tradiciones— de todo lo que es, incluidas las llamadas verdades eternas, tanto las teóricas

como las prácticas o morales. Si no estoy muy desencaminado en mi lectura, será legítimo sostener que la esencia de la metafísica de Cartesio, aquello sin lo cual esta no puede ser ni ser concebida, coincide exactamente con dos de los axiomas más irrenunciables de la teología judeo-cristiana; podrá defenderse que teología y metafísica comparten en su obra un núcleo mínimo pero literalmente esencial: el de los principios.

Y aquí es adonde quería llegar a parar en esta pequeña presentación: esa zona de intersección, ese ámbito compartido, es en realidad lo que justifica el innegable desdén del filósofo hacia todo discurso teológico no estrictamente racional; es la asunción de esa suerte de comunidad de mínimos lo que explica la desatención cartesiana a toda forma revelada del cristianismo, de modo que su metafísica habría de ser definida estrictamente como una teología racional. O como una teología que aspira a ser solo racional... si algo así es posible. Como un teo-racionalismo. Tal es la interpretación fundamental que organiza los capítulos de este libro.

Sostendré en ellos, pues, que el denominado «racionalismo» de Cartesio hunde sus raíces en una muy determinada concepción de la divinidad y que, simultáneamente, la vigoriza. También, claro, en una consideración del alma que es ininteligible sin mostrar sus nexos con esa tradición. La metafísica de Cartesio vincula con una fuerza que indica su punto de mayor tensión, la demostración de la existencia del Dios creador del judeo-cristianismo con la validez del conocimiento racional de los hombres. No otro es el sentido último de la presencia de la idea de Dios en una filosofía cuyo objetivo explícito es disipar toda duda escéptica a propósito de nuestro conocimiento del mundo, de Dios y de nosotros mismos. Pienso que esta intención última se revela

con claridad en este otro fragmento, también perteneciente al *Discurso del método*:

[...] si aún hay hombres que no estén lo suficientemente persuadidos de la existencia de Dios y de su alma por las razones que he aportado yo, quiero que sepan que todas las otras cosas, de las que tal vez piensan que están seguros, como de tener un cuerpo, y de que hay astros, y una Tierra, y otras cosas semejantes, son menos ciertas [...] yo no creo que puedan dar ninguna otra razón que sea suficiente para eliminar esta duda si no presuponen la existencia de Dios².

Y poco antes, siempre en esta cuarta parte del *Discurso*, había designado la actitud, o la «máxima», cuyo abandono consideraba impostergable; había subrayado la necesidad de desechar sin ambages toda confianza en los sentidos. Solo así podría generarse la posibilidad casi inaudita en la que se sustancia el programa de su «racionalismo». La senda seguida hasta entonces mayoritariamente por el pensamiento no había conducido a nada relevante, digno siquiera de mención. La filosofía, y también, por supuesto, la teología presuntamente racional previa a la por él propuesta, exigían ser enmendadas en su totalidad:

[...] los filósofos tienen por una máxima, en las Escuelas, que no hay nada en el entendimiento que no haya estado primeramente en el sentido, donde, no obstante, es cierto que las ideas de Dios y del alma jamás han estado³.

² AT, VI, 37-38.

³ AT, VI, 37.

Lo que este texto muestra es que Cartesio está profundamente convencido de que la inspiración «aristotélica» de la consideración del alma y de Dios ha colapsado estrepitosamente; la metafísica, o la teología de raigambre aristotélica —por ejemplo la tomista—, ha fracasado en sus afanes por demostrar la existencia de Dios y comprender adecuadamente la naturaleza del alma. La filosofía de Cartesio, una de cuyas principales obsesiones es la elaboración de un saber sobre lo infinito, parte de una convicción contraria a la que sostiene a aquella vieja teología: la de que toda prueba cosmológica, *a posteriori*, en tanto que en el fondo no puede dejar de ser una prueba empírica, en la exacta medida en que parte de lo finito, es esencialmente incapaz de alcanzar lo infinito, el infinito Dios de la teología judeo-cristiana. Así, solo corrigiendo esa forma de aproximación se darán las condiciones para pensar algo significativo acerca de Dios y de nosotros mismos. De modo que el nuevo «racionalismo» de Cartesio no habría sido sino un esfuerzo por adecuar plena y consecuentemente, aunque solo hasta donde la razón natural finita del hombre fuese capaz de hacerlo, el discurso filosófico a la imagen judeo-cristiana de lo divino y del hombre. Metafísica, así pues, como «teo-racionalismo», o como continuación de la teología por otros medios, que diría un aficionado a las frases... y a Clausewitz.

Todo lo anterior, además, ofrece una explicación solvente de la convicción que alienta la perseverante lucha del filósofo contra el escepticismo, el cual no es en su comprensión, y en la de la época en que escribe, sino una de las escurridizas formas que está adoptando el ateísmo para poder abrirse paso en tiempos de censura, de persecución, de combate a muerte contra la impiedad. En la escritura cartesiana, esta ofensiva teórica cobra impulso apoyándose en la idea según

la cual toda forma de ateísmo, toda forma incluso de agnosticismo, sería resultado de una grosera incomprensión de las leyes más elementales del pensamiento; se nutre, pues, de la convicción de que negar la existencia de Dios, o no aceptar que sus propiedades sean las que, mal que bien, ha vislumbrado la tradición teológica sobre la que Cartesio reflexiona, en la que cree y que él trata de fundamentar filosóficamente, es, en rigor, contradictorio. Y en este sentido debo afirmar aquí, desde el principio, que por mucho que esta metafísica haya sido leída como un esfuerzo sostenido por encontrar un «aval» o una garantía para el conocimiento racional; que por muchos esfuerzos que se hayan hecho por reducir al Dios del que trata el filósofo a una suerte de sistema objetivo y universal de ideas y de principios; que por exhaustivo que haya sido ese trabajo, el francés no ha dejado en ningún momento de considerar a ese Dios como la divinidad personal, creadora y legitimadora del orden moral del mundo que siempre ha propuesto la teología judeo-cristiana. De nuevo, pues, «teo-racionalismo»...

Las tesis que defiendo en este ensayo, si no aspiran a ser definitivas —pues este libro es solo eso, un ensayo—, sí quieren contribuir a ajustar mínimamente nuestra comprensión de la época moderna del pensamiento. Aspiran sobre todo llamar la atención, aunque sea de manera oblicua, indirecta, sobre ciertas corrientes, por fuerza disolventes y por tanto obligadas a discurrir por cauces subterráneos, subrayando una paradoja que me ha llevado a adoptar una postura clara a propósito del período histórico concreto que abarca los dos cuartos centrales del siglo xvii. La paradoja a la que me estoy refiriendo es esta: el «libertinismo», categoría bajo la que han sido agrupadas las heterogéneas corrientes que acabo de mencionar y que Cartesio combate denodadamente con

su metafísica, es congruente con las nuevas maneras de hacer ciencia que configuran lo que ha dado en llamarse «revolución científica moderna»... a la que él mismo contribuye de forma decisiva. Esta doble constatación muestra que entre la física y la metafísica del francés, pese a sus afirmaciones en contra, se da una divergencia irreparable. Bien mirada, esa heterogeneidad mostraría algo muy esencial sobre la naturaleza de los tiempos modernos: revelaría que estos no solo no comenzaron a la vez y en todas partes, de forma simultánea en todos los ámbitos del saber; mostraría sobre todo que esos tiempos no se abrieron de un solo golpe, de un solo tajo, en la obra de un mismo autor, en todas las disciplinas que este cultivó y en su manera de cultivarlas, si es que cultivó varias. No otra es la idea última que defiende en este ensayo: que en la escritura de Cartesio conviven con naturalidad dos temporalidades distintas y acaso incompatibles: la perfectamente moderna de su física, y la temporalidad no tan moderna, acaso demasiado tradicional, que arrastra la metafísica con la que él pretende fundamentar su ciencia. Por ello concluyo las páginas de este libro afirmando que los tiempos modernos de la filosofía fueron profundamente críticos con la metafísica de Cartesio; que el siglo xvii y buena parte del xviii fueron los de una crítica salvaje a lo que llamaré la «anomalía» cartesiana...

Como habrá quedado claro con estas páginas introductorias, lo que propongo es una revisión profunda de la imagen de la obra de Cartesio que —decía al comenzar— nos ha sido transmitida como fija, casi congelada, desde posiciones —añado ahora— claramente idealistas. Es decir, desde un compromiso que por su propia naturaleza evita prestar cualquier atención a las polémicas materiales, teológico-políticas, en que se ha forjado toda filosofía digna de mención. Quizás esta idea, este esfuerzo por rescatar aquellas viejas polémicas,