

ENTRE SUEÑOS Y MEDITACIONES: DIOS EN EL DISCURSO CARTESIANO

Sergio Toledo Prats

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

Religión cristiana y política europea en el siglo XVI

Durante el siglo anterior al nacimiento de René Descartes Europa es el escenario de numerosos conflictos de tipo político-religioso: la expulsión de los judíos de España en 1492, la fundación de las iglesias reformadas a partir de la ruptura de Lutero con el Papado en 1521, la separación de la Iglesia de Inglaterra en 1534 tras la polémica de Enrique VIII con Roma, la Contrarreforma católica que sienta sus bases doctrinales en el Concilio de Trento y combatirá todo reformismo mediante los Tribunales del santo Oficio, la guerra de facciones en Francia entre católicos y hugonotes.

Como respuesta utópica a todas esas pugnas el sueño utópico de la unificación política del mundo cristiano bajo la égida de Carlos V fue formulado hacia 1525 por el erasmista español Alfonso de Valdés en su *Relación de la batalla de Pavía*, cuyo espíritu está presente asimismo en su *Diálogo de las cosas que pasaron en Roma*, donde da cuenta del saqueo de Roma por las tropas españolas y en el *Diálogo de Mercurio y Carón*. Se encomienda al futuro emperador la tarea de promover la reforma de la Iglesia y garantizar la paz en sus territorios; al Pontificado se le exige enseñar la doctrina dando ejemplo de vida. Se conserva la división entre poder temporal de la monarquía y poder espiritual del Papado, pero dentro de una concepción agustinista de la política: el Imperio como cumplimiento de un destino espiritual.

Las guerras de religión encabezadas por el emperador Carlos entre 1531 y 1555 coinciden en el tiempo con la traducción al latín de las obras del filó-

sofo escéptico Sexto Empírico, que ejercerán una profunda influencia en el clima intelectual de la época. Tanto Lutero como Calvino afirmaban la superioridad de las Sagradas Escrituras sobre la doctrina acumulada por el Papado y los Concilios desde la Antigüedad. En consecuencia se abrió un amplio y duradero debate sobre la verdad y falsedad de las múltiples interpretaciones de la Biblia, y por tanto, de las respectivas religiones que las respaldaban. La formulación de un criterio para determinar con certeza lo verdadero y lo falso se convirtió en un eje medular de las polémicas teológicas. La eternización del debate sin que hubiera una postura claramente ganadora por su capacidad de alcanzar el consenso entre las partes será una de las causas del escepticismo espiritual triunfante a finales del siglo XVI y que tiene como figuras señeras a Michel de Montaigne, como se ve en sus *Ensayos* y en particular en la «Apología de Raimundo Sabunde», al médico y filósofo hispano Francisco Sánchez, con su conocida obra *Que nada se sabe* (1581), y al teólogo francés Pierre Charron, con su tratado *La sabiduría* (1601). Una característica de este escepticismo respecto a la capacidad de la razón humana para alcanzar el conocimiento es que se acompaña de un fideísmo, la confianza total en el valor de la fe y en la Revelación tal como se manifiesta en las Sagradas Escrituras. Son tres autores que fueron leídos por Descartes y a los que tiene en mente cuando se propone en plena juventud superar el escepticismo filosófico reinante.

Una línea de pensamiento religioso que tuvo mucha influencia en la Europa del siglo XVII fue la que emanaba del misticismo español del XVI, cuyas variantes incluyen el de vocación social y pedagógica de Juan de Ávila, el emanatista neoplatónico de fray Luis de León presente en su tratado «*De los nombres de Cristo*», el más humanista y cristológico de Teresa de Ávila, el espiritualista y transcendente de Juan de la Cruz o el más intimista de fray Luis de Granada, centrado en la oración y la meditación. Todos ellos fueron considerados heterodoxos por las autoridades eclesiásticas, que veían con recelo su entusiasmo a favor de la reforma de la Iglesia y de la vida cristiana.

Una vía de salida al conflicto religioso fue la doctrina teológica del probabilismo moral, presente en la obra del humanista Erasmo de Rotterdam, teorizado por el dominico español Bartolomé de Medina, catedrático de Salamanca en la década de 1570, y defendido por el holandés Hugo Grocio, padre de la teoría del derecho natural, vía que se convirtió en la doctrina moral oficiosa de la Compañía de Jesús. Partiendo de la imposibilidad de alcanzar demostraciones y un criterio de verdad absoluta en materia religiosa defendían la necesidad de obtener un amplio consenso sobre los principios del credo, la moral y la práctica ritual por parte de las distintas iglesias y comunidades cristianas.

La irrupción de la Compañía de Jesús a mediados del siglo XVI propiciará un cristianismo humanista y modernizador, propagado desde los múltiples colegios que se afanan en crear, porque la Orden confía en la educación de las élites sociales para instaurar una política católica que no esté

reñida con la mundanidad, con la ciencia, con la renovación cultural derivada del descubrimiento del Nuevo Mundo. En su obra *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, publicada en Lisboa en 1588, el jesuita Luis de Molina defiende el valor de la libertad humana como medio necesario para hacer el bien, rechazando la teoría de la corrupción de la naturaleza humana debido al pecado original. De este modo se opone al agustinismo, que con su insistencia en el supremo valor de la gracia y la minusvaloración del libre albedrío, había tenido una buena acogida en las iglesias reformadas, que mantenían una forma u otra de predestinación. La obra desató una feroz polémica entre jesuitas y dominicos acerca de la eficacia de la gracia, llegando estos a denunciar la obra ante la Inquisición mediante una *Apología* redactada por el teólogo Domingo Báñez. Paulo V zanjará la contienda en 1607 mediante un decreto que prohibía a ambas partes acusar de error herético a sus adversarios.

En las comunidades judías europeas seguía teniendo gran predicamento el milenarismo mesiánico, que esperaba la venida del enviado divino conforme anunciaban los libros proféticos sagrados. También tenía amplia difusión un misticismo basado en la Cábala, cuyas figuras más representativas eran Isaac Luria, rabino de Palestina cuyo pensamiento fue recogido en *El árbol de la vida*, y Abraham Cohen Herrera, de familia judía hispana, educado en el neoplatonismo italiano, rabino en Holanda y autor de *La puerta del cielo*. Surgieron tendencias religiosas que buscaban la integración del judaísmo en el cristianismo, como las que giraron alrededor del secretario del rey de Francia Isaac de la Peyrere o del rabino de Amsterdam Menahem ben Israel. En cuanto a la comunidad musulmana persistente en España hay que recordar su situación precaria debido a la política asimiladora de los Austrias, que pretendía su conversión al cristianismo; Carlos I, consciente de la amenaza representada por el Imperio Otomano, cuyas tropas al mando de Solimán el Magnífico habían llegado a las puertas de Viena, desconfiaba de la población mudéjar; en tiempos de Felipe II se produjo la sublevación de 1568 a 1571 conocida como la Guerra de las Alpujarras; finalmente en 1609 por decreto de Felipe III los moriscos son expulsados de España por considerarse que constituían un obstáculo para la unificación del reino.

2. Los sueños de juventud y el temor de Dios

Cuando René Descartes nace en 1596 en La Haye, una aldea cerca de Poitiers, el rey Enrique IV, que para poder reinar tuvo que convertirse de protestante en católico, está terminando de pacificar el país, tras más de treinta años de guerras de religión que concluyen con la promulgación del Edicto de Nantes en 1598. Está fresca aún la memoria de la matanza de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1572, cuando los principales líderes del partido

hugonote fueron asesinados durante una revuelta del pueblo de París. El crimen había sido instigado por políticos católicos rivales, siguiendo el plan de la reina madre Catalina de Médicis y con la anuencia del rey Carlos IX, porque se temía la división religiosa como un grave peligro para la unidad política de Francia.

En 1610 el rey Enrique IV es asesinado y se desata un nuevo periodo de guerra religiosa que durará, con intervalos de mayor o menor virulencia seguidos de negociaciones diplomáticas, hasta 1629. Primero María de Medicis, la reina viuda que actuó como Regente entre 1610 y 1617, y luego Luis XIII dirigieron las hostilidades contra el bando de los hugonotes. Será el cardenal Richelieu, jefe del Consejo Real, quien consiga la paz y promulgue el Edicto de Gracia, que permite a los protestantes franceses conservar su libertad de culto a cambio de la revocación de la parte militar del Edicto de Nantes. La Francia católica se halla dividida en dos bandos: el partido devoto, liderado por la madre, la esposa y el hermano del rey, promotores de una política de dureza con los hugonotes, y el partido de los buenos franceses, dirigido por Richelieu, que prefiere la negociación.

Este es el panorama político que encuentra Descartes cuando termina sus estudios en el colegio jesuita de La Flèche, donde estudió desde los 11 hasta los 19 años y que representaba entonces la enseñanza más moderna. Aún tuvo que lidiar con la lógica, la física y la ética de Aristóteles, pero también aprendió la astronomía de Sacrobosco, las matemáticas de Christopher Clavius y la metafísica de Francisco Suárez. Por voluntad de su padre se licencia en Leyes en la Universidad de Poitiers en 1616, pero el mundo del derecho no le interesa; alcanzada su mayoría de edad cobra una parte de su herencia materna y su afán por conocer mundo le lleva a los Países Bajos para alistarse en 1618 en el ejército de Mauricio de Nassau, que se apresta a participar en las primeras escaramuzas de lo que será la Guerra de los Treinta Años. En Breda conoce al ingeniero, profesor y médico judío Isaac Beeckman, su iniciador en los caminos de la física matemática, quien le propone algunos problemas para su estudio, como la caída de los graves, la presión de un líquido sobre las paredes del recipiente y las leyes matemáticas de la armonía musical. Lo esencial de los escritos cartesianos sobre ellos quedará recogido por Beeckman en su *Diario*. Sabemos por unas anotaciones de Descartes tituladas *Experimenta* que se interesó por entonces en los autómatas, los espejos y otros fenómenos relacionados con la luz. En 1619 cruza los territorios alemanes para incorporarse a las tropas de Maximiliano de Baviera, jefe de la Liga Católica, y en una posada de Neuburg tiene los famosos sueños que lo animarán a dedicar su vida a la actividad científica. En un cuaderno anota: «El 10 de noviembre de 1619, cuando me hallaba lleno de entusiasmo y descubriendo los fundamentos de la ciencia milagrosa.»

Esa ciencia admirable y milagrosa es la «mathesis universalis», la sabiduría universal buscada por los sabios de Renacimiento, desde Raimundo Lulio a los alquimistas: se trataba de encontrar un método simbólico cuya

aplicación y desarrollo bastara para desvelar las verdades acerca de cualesquiera fenómenos naturales. O como escribirá Descartes, siguiendo la tradición platónica renacentista, había que explicar los entes sensibles mediante los principios inteligibles. Buscará ese método en la geometría, con la que intenta resolver problemas de física matemática. Aprovechará sus viajes por territorios alemanes para conocer a figuras prestigiosas, como el astrónomo Johannes Kepler, y para entrar en contacto con personas ligadas a la literatura rosacruz, difundida por seguidores de las teorías de Paracelso, que tenían fama de poseer un saber secreto, como el alquimista Jan Baptiste van Helmont y el ingeniero y matemático Jan Faulhaber.

El primer sueño de Descartes tuvo una causa fisiológica, una mala postura que le produjo un dolor en el costado izquierdo. El simbolismo principal reside en el fuerte viento que lo empuja contra la iglesia de un colegio e iba acompañado de un sentimiento de profundo miedo. Juzgó que era un sueño enviado por el cielo y *«rezó una plegaria a Dios para pedirle su apoyo ante el mal efecto de su sueño y ser preservado de todas las desgracias que pudieran amenazarlo como castigo por sus pecados, que reconocía ser lo bastante graves como para atraer la cólera del cielo sobre su cabeza, aunque hubiera llevado hasta entonces una vida irreprochable a los ojos de los hombres»*.

¿Qué pecado secreto puede ser el que motiva esa advertencia divina? El análisis del sueño me inclina a pensar que se trata de un pecado contra la fe. El joven Descartes, a quien no le gusta llevarse por opiniones ajenas, sino comprobar por sí mismo la verdad o falsedad de todo, ha estado meditando, quizá desde su estancia entre los jesuitas, sobre cuál es la religión verdadera, si el catolicismo de sus padres o el reformismo hugonote que tantos partidarios tenía en el Poitou, su región natal; además, es muy plausible que con su amigo Beeckman hubiera debatido acerca de las diferencias religiosas entre judaísmo y cristianismo. Descartes interpretó que el viento que lo empujaba hacia la iglesia era un genio maligno que intentaba meterlo por la fuerza en un lugar donde su designio era ir voluntariamente. Sean las que hayan sido sus disquisiciones sobre el conflicto de religiones este sueño acabará para siempre con sus veleidades juveniles de librepensador, decidiéndolo a mantenerse en la fe católica; hasta su muerte evitará entrar en disputas teológicas, incluso en su correspondencia.

El tercer sueño consiste en una conversación con un desconocido y se centra en dos libros, un diccionario y una antología de poetas de la Antigüedad. Las emociones predominantes son la curiosidad y la sorpresa. Aparecen dos versos que remiten a Pitágoras: uno es *«Est et Non»*, Sí y No, y el otro *«Quod vitae sectabor iter?»*, ¿Qué camino habré de seguir en la vida? Descartes *«juzgó que el Diccionario no quería decir otra cosa que todas las ciencias unidas, y que la colección de poetas [...] señalaba en particular y de modo muy preciso la Filosofía y la Sabiduría reunidas»*. Esta sabiduría que aquí se menciona es la vieja «fronesis» platónica, el saber ético y político, el arte de vivir. Nuestro filósofo elogia la superioridad

expresiva de la Poesía respecto a la Filosofía, lo que atribuye «a la divinidad del entusiasmo y la fuerza de la imaginación, que hace brotar las semillas de la sabiduría que se encuentran en el espíritu de todos los hombres». Esta doctrina de las semillas del conocimiento procede de san Agustín y Descartes la reformulará en su teoría de las ideas innatas. Interpretó que el verso «Sí y No» simbolizaba «la verdad y la falsedad en los conocimientos humanos y las ciencias profanas» y que el verso «*Quod vitae sectabor iter?*» representaba «el buen consejo de una persona sabia, o incluso, la Teología Moral», añadiendo que la presencia de la Poesía remite a «la Revelación y el Entusiasmo, de los que no desesperaba verse favorecido». Descartes «osó persuadirse de que era el Espíritu de la Verdad quien había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias» y además «le indicaba el porvenir». Así pues, este episodio onírico nos revela a un joven de 23 años que ha estado debatiendo sobre qué género de vida debe adoptar, que se halla interesado por las ciencias, en particular por las matemáticas, por la filosofía de la Naturaleza y probablemente ya por la fisiología del cuerpo humano, que quisiera tener la capacidad expresiva de un poeta para exponer las ideas que bullen en su espíritu y que necesita sentir el apoyo del propio Espíritu Santo para negarse a emprender el camino del Derecho, según es la voluntad de su padre, y dedicar su vida a su vocación de investigador. En un cuaderno anotará un lema del Eclesiastés: «*El temor de Dios es el principio de la sabiduría*»; su filosofía se esforzará en demostrar que el término «principio» debe ser entendido en su doble acepción de origen y fundamento. Hasta su muerte será fiel a esos sueños y a ese Dios.

3. En busca del método de la filosofía natural

Poco tiempo después de los sueños Descartes comienza la redacción del tratado *Elementos de los sólidos*, herramienta matemática para aplicar al estudio de los fenómenos del mundo físico, que dejará inacabado. En el primer aniversario de los sueños, el 10 de noviembre de 1620, anota en su cuaderno «*Empiezo a comprender los fundamentos de esta ciencia milagrosa*». Unos días antes había visitado a Kepler, que ya era famoso por sus obras de astronomía y óptica y que se hallaba escribiendo *Las armonías del mundo*, por lo que podemos suponer que ese encuentro debió ser para Descartes un refuerzo importante de su convicción platónica de que las matemáticas explican el universo. En 1621 se alista en el ejército del conde de Bucquoy; su estancia en los territorios centroeuropeos se prolonga hasta abril de 1622, cuando vuelve a Rennes con su familia. Inicia entonces su primer ensayo sobre el método, *De studio bonae mentis*, que abandona al año siguiente. En septiembre de 1623 peregrina al santuario de la Virgen de Loreto en cumplimiento de una promesa efectuada con ocasión de los sueños de 1619; su propósito es «*adquirir experiencia y formar hábitos*». Aunque hay muy

pocos datos acerca de qué estuvo haciendo durante casi dos años en la península itálica se cree que estuvo en Venecia, Roma y Florencia. Regresa a Francia en 1625 y frecuenta el círculo del fraile mínimo Marin Mersenne, que acababa de publicar varias obras teológicas: *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), *La impiedad de los deístas y más sutiles libertinos descubierta y refutada con razones de teología y filosofía* (1624) y *La verdad de la ciencia contra los escépticos y pirronianos* (1625). Allí conoce a filósofos y matemáticos como Pierre Gassendi, Gilles de Roberval y Gérard Desargues. Mersenne se convertirá en corresponsal de múltiples científicos europeos, contribuyendo a los intercambios entre ellos y a la difusión de sus obras; será la vía que use Descartes para mantenerse en contacto con el mundo cultural parisino una vez que haya emigrado a los Países Bajos. Hacia 1626 concibe el proyecto de un tratado sobre el método: *Reglas para la dirección del espíritu*, obra tripartita: doce reglas sobre temas epistemológicos, otras doce para explicar el funcionamiento del método matemático y doce más sobre cómo aplicarlo a la investigación de la Naturaleza. La obra quedará inacabada, pero encontramos en ella sus principales doctrinas, que no verán la luz pública hasta el célebre *Discurso del método* de 1637:

- El dualismo del hombre, como ser compuesto de alma y cuerpo. Explica el gobierno del alma sobre el cuerpo así: las sensaciones recibidas son pensadas por el sentido común o buen juicio, el cual hace funcionar la imaginación, que a su vez excita a los nervios, causantes de los movimientos corporales.
- La unicidad de la inteligencia, que es igual para todos los hombres. Aquí Descartes combina la idea socrática de la razón universal con la doctrina cristiana de la unidad del alma.
- La unidad de la ciencia –basada en la unicidad de la inteligencia– a la que diferencia de otros saberes, como las artes y la historia.
- El antiescepticismo, la negación a aceptar como verdad la opinión probable, que deriva de su posicionamiento frente al escepticismo cultivado por muchos círculos intelectuales cristianos, que hacían profesión de fe en las Escrituras y en la Iglesia, a la vez que se acogían a una prudente suspensión del juicio en asuntos filosóficos.
- La concepción de la mente que otorga predomina al entendimiento, fuente del criterio de verdad, sobre los sentidos, meros receptores pasivos, y sobre la memoria.
- La supremacía de la razón sobre la experiencia, justificada en la convicción de que de ésta se derivan múltiples errores, mientras que aquella se fundamenta en las matemáticas, que son el modelo del saber, en cuanto ciencia de la medida, el orden y la proporción.
- El iluminismo agustiniano: las «*semillas de verdad*» que Dios ha puesto en la mente operan como principios innatos de la «*luz natural*», que permiten al hombre conocer con buen juicio (*bon sens*) distinguiendo lo verdadero de lo falso y actuar éticamente prefiriendo la virtud al placer y lo honesto a lo útil.

- La conexión entre pensamiento y existencia, que muestra que ha encontrado en san Agustín los fundamentos de su metafísica: la certeza de la existencia del yo pensante y de Dios.

4. Dios y las matemáticas

En 1628, a través de Mersenne, Descartes conoce al cardenal Pierre de Bérulle, que acababa de negociar con España la Paz de Monzón. Había sido el confesor de Enrique IV, siendo nombrado a la muerte del rey Jefe del Consejo de la Reina Madre durante la regencia. Favoreció la implantación de conventos de monjas carmelitas en Francia, según la reforma de Teresa de Ávila. En 1611 estableció en Francia la Orden del Oratorio de Jesús. Se le considera el jefe de fila de la escuela francesa de espiritualidad, teniendo entre sus discípulos a Vicente de Paúl, fundador de la Congregación de Sacerdotes de la Misión y de las Hijas de la Caridad, y a Francisco de Sales, obispo de Ginebra, fundador de la Orden de la Visitación que alcanzaría gran popularidad con su *Introducción a la vida devota* (1608) y *Tratado del amor de Dios* (1616). Bérulle, en *Las grandezas de Jesús* (1623) y *Vida de Jesús* (1625), como buen agustinista, enfatiza la corrupción humana frente a la infinitud divina y propone a Jesús, en cuanto dios encarnado en hombre, como modelo de vida que proclama el valor de la piedad austera, de la humildad, la abnegación y la renuncia a sí mismo puesta al servicio de Dios. Impresionado favorablemente por las cualidades de Descartes lo emplaza a escribir un tratado de metafísica. Éste pondrá manos a la obra, pero tras la temprana muerte – en 1629– del cardenal, que hubiera podido ser el valedor de sus ideas en la Francia católica, abandona el proyecto. Sin embargo, las ideas que pretendía exponer en ese tratado están presentes en su correspondencia y serán la base de la cuarta parte del *Discurso del Método* y de las *Meditaciones metafísicas*. Descartes expresa algunas de ellas en tres cartas de 1630 a Mersenne. En la primera, fechada el 5 de abril, escribe:

[...] estimo que todos aquellos a quienes Dios ha dado uso de razón están obligados a emplearla principalmente en procurar conocerlo y conocerse a sí mismos. Por ahí he intentado comenzar mis estudios y os diré que no hubiera sabido encontrar los fundamentos de la Física si no los hubiera buscado por esa vía. [...] Pienso haber encontrado cómo se puede demostrar las verdades metafísicas de un modo más evidente que las demostraciones de Geometría.

Está clara la importancia que concede Descartes a Dios y al yo, cuyo conocimiento convierte en un deber moral, el camino que permite fundamentar la ciencia de la naturaleza. Su afirmación de que las demostraciones metafísicas son más evidentes que las geométricas ha producido perplejidad

en algunos estudiosos. A mi juicio, es una simple repetición de la doctrina de Platón en *República*: la dialéctica o metafísica es más perfecta que las matemáticas, porque estas no demuestran sus axiomas o principios y aquella sí. Es lo que querrá hacer Descartes en sus *Meditaciones*, demostrar la existencia del yo y de Dios para tomarlas como principios de su metafísica. En la segunda carta, fechada el 6 de mayo, anota:

Respecto a las verdades eternas afirmo de nuevo que son verdaderas solamente porque Dios las conoce como verdaderas y posibles, pero no, por el contrario, que sean conocidas por Dios cual si fuesen verdaderas independientemente de él. [...] no hay que decir, pues, que si no hubiera Dios esas verdades serían, no obstante, verdaderas. [...] no es extraño que aquellos que comprenden perfectamente las verdades matemáticas y no la de la existencia de Dios no crean que aquellas dependen de esta. Pero deberían pensar lo contrario, que puesto que Dios es una causa cuya potencia sobrepasa los límites del entendimiento humano y que la necesidad de estas verdades no excede en absoluto nuestro conocimiento resulta que ellas son algo menor y sujeto a esa potencia incomprensible.

Descartes quiere dejar bien asentada la superioridad de Dios sobre el mundo y, en particular, sobre sus leyes matemáticas. Con su habitual cautela toma así una posición ortodoxa respecto a la polémica de la teología cristiana acerca de la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo; sigue en este tema la doctrina de Tomás de Aquino y no la de los averroístas cristianos como Siger de Brabante y Juan de Jandún. Según Descartes, Dios, que está fuera del tiempo, crea el mundo y, a la vez, el tiempo y sus leyes, que son eternas y verdaderas sólo mientras Dios lo quiera. O por decirlo de otro modo, la eternidad de Dios es esencial y extratemporal, mientras que la eternidad de las verdades matemáticas es derivada e intratemporal. Descartes viene así a repetir el «credo quia absurdum» de Tertuliano y Agustín: Dios es superior a las matemáticas porque a éstas las podemos comprender, pero no a aquel. Respecto a la antigua polémica escolástica entre los teólogos que entienden a Dios como Razón y los que lo entienden como Voluntad Descartes se halla más cercano a estos. Ni las leyes matemáticas de la Naturaleza ni la razón humana son para él un espejo del ser supremo; este mundo y sus criaturas no nos dicen nada acerca de cuál es la esencia de Dios. En realidad, el filósofo intenta una síntesis entre racionalismo y voluntarismo, y así, en la carta del 5 de abril, escribe:

Se os dirá que si Dios hubiera establecido esas leyes las podría cambiar [...] a lo que hay que responder que sí, si su voluntad puede cambiar. Pero yo las comprendo como eternas e inmutables. Y pienso lo mismo acerca de Dios. Pero su voluntad es libre.

En la filosofía cartesiana la función del voluntarismo es asegurar y proteger los misterios de la religión, las dificultades de las Escrituras y los milagros del mundo; y la función de la inmutabilidad divina es garantizar el

orden inteligible del mundo, la permanencia de esas leyes de la Naturaleza que, según escribe en la carta del 5 de abril «*son innatas en nuestra mente*» y «*no hay ninguna de ellas que no podamos comprender*».

5. La plenitud del Mundo

A principios de 1629 Descartes se instala en los Países Bajos donde trabajará en diversos campos: óptica, matemáticas, física y fisiología. Entre 1630 y 1634 redactará *El Mundo o Tratado de la luz*, un tratado cosmológico donde expone su filosofía mecanicista: todos los fenómenos naturales pueden ser explicados en términos de movimiento y materia. Considera que el universo tiene una extensión indefinida y se divide en innumerables secciones, en cada una de las cuales toda la materia existente gira en forma de vórtice alrededor de una estrella que ocupa el centro del torbellino. Postula la equivalencia entre extensión y materia, o sea, la inexistencia del vacío. Hasta entonces Descartes no se había pronunciado a favor del mundo pleno aristotélico; por el contrario, en algunas de sus cartas menciona el vacío como si compartiera el atomismo de Galileo, de Gassendi y de Beeckman. Aunque sigue siendo un tema abierto entre los historiadores creo que hay varias razones por las que Descartes opta por un mundo pleno. La primera es de índole física: su teoría de la luz funciona mejor en un medio continuo. La luz es definida como la presión centrífuga ejercida por la rotación de las partículas de fuego que forman las estrellas sobre las partículas de aire que forman los cielos, transmitiéndose en línea recta de forma instantánea. La segunda es de índole metafísica: al equiparar extensión y materia se hace difícil otorgarle algún tipo de estatuto ontológico al vacío. La tercera razón es de índole teológica: la plenitud del mundo se corresponde por analogía con el pleroma divino. Intentando siempre ser lo más fiel posible al relato del Génesis interpreta la creación «*ex nihilo*» como inexistencia de la nada dentro del mundo creado y el «*Fiat lux*» como comunicación divina del movimiento a la materia. En este tratado Descartes expone las tres leyes que gobiernan la Naturaleza, donde queda formulado por vez primera el principio de inercia lineal. Justifica estas leyes mecánicas mediante un principio teológico: la inmutabilidad divina. Puesto que Dios crea simultáneamente la materia y el movimiento se conserva en el universo la cantidad total de movimiento, se conserva el estado de reposo o movimiento y se conserva la dirección instantánea del movimiento. Siguiendo a Tomás de Aquino Descartes aduce que para Dios, por estar fuera del tiempo, creación y conservación del mundo son una sola acción.

El agustinismo exige la aceptación incondicional de la fe como hecho previo a la búsqueda intelectual de razones para justificarla; el hombre ni siquiera alcanza la fe por sí mismo, sino mediante la gracia divina, que también hace posible el conocimiento. ¿Cómo conjugar este fideísmo con el

mecanicismo que lee en el mundo un orden absoluto impuesto por un Dios matemático? ¿Cómo conjugar las Escrituras con el gran libro del mundo? Esa será la tarea filosófica que espera a Descartes una vez que haya publicado sus tres ensayos de 1637. En 1634, tras desechar prudentemente la publicación de *El Mundo* debido a la reciente condena de Galileo por la Iglesia Católica, Descartes se concentra en la escritura de algunos ensayos científicos con vistas a su publicación. Desde 1626 había estado investigando sobre óptica en París con el matemático Claude Mydorge; sus experiencias en ese campo quedarán recogidas en su *Dióptrica*, escrita originariamente para formar parte de *El Mundo*. En *Meteoros* expone los resultados de sus estudios sobre fenómenos naturales, como los vientos, las nubes, la lluvia, la nieve, los rayos y el arcoíris. En 1636 redactará la *Geometría*, donde presenta los procedimientos matemáticos que ha desarrollado desde su juventud. Como introducción a la edición conjunta de esos tres ensayos compondrá el *Discurso del método*, una especie de autobiografía intelectual en seis capítulos.

En la segunda parte del *Discurso* presenta los cuatro preceptos de su método; no son detallados y minuciosos, como lo eran las 18 reglas desarrolladas en 1628, sino muy generales. Descartes ya no concibe el método como un conjunto de principios cuya potencia pondría al alcance de todos la «mathesis universalis», sino como una serie de procedimientos útiles y necesarios en la investigación de la Naturaleza. Quien quiera conocer realmente su método, la geometría algebraica, tendrá que deducirlo por su cuenta a partir de su puesta en práctica en los problemas tratados en la *Geometría*. Descartes afirma haber decidido desde su juventud que se dedicaría en el futuro a aplicar las matemáticas a las otras ciencias y a buscar los fundamentos de su método matemático en los principios de la filosofía, y que mientras tanto se prepararía para ello mediante la duda terapéutica, la acumulación de experiencias y el ejercicio del método. Podemos asumir que en buena medida esas afirmaciones son –como gran parte del *Discurso*– una reconstrucción imaginaria «ex post facto» de su trayectoria intelectual; lo que sí está claro es que el filósofo maduro se ha alejado del paradigma renacentista que abrazó en su juventud –la mística de la sabiduría universal– para elaborar una concepción del conocimiento más pragmática y acorde con su mecanicismo.

En la cuarta parte del *Discurso* Descartes adelanta algunas ideas metafísicas, anunciando que son la base de una obra posterior en la que dará un fundamento metafísico a su ciencia y a su método. Si nos fijamos en las características con que describe a Dios –infinito, eterno, inmutable, todopoderoso y omnisciente– notaremos que todas ellas son variedades de lo infinito: en el tiempo, en el ser, en el poder y en el saber. La esencia de Dios es su infinitud y esa es la clave que conecta al Descartes cristiano con el matemático. Establece que las ideas de «Dios» y «alma» son innatas en la mente humana; esta es la manera en que traduce el tema agustiniano de las semillas de verdad. También lo son los principios de la lógica y de las mate-

máticas, es decir, los principios constitutivos del funcionamiento de la conciencia. La existencia de todos los seres depende en cada instante de la voluntad divina: es la doctrina de la conservación continua, de inspiración tomista, que determina una constante dependencia humana respecto a Dios. Esta dependencia cosmológica le era necesaria a Descartes para contrapesar la autonomía del universo mecánico en su fluir temporal; la acusación de ateísmo solapado sería luego moneda corriente contra el cartesianismo por parte de quienes no aceptaban ver al Dios cristiano reducido al mero papel de creador geómetra.

Siguiendo la estela agustinista respecto al ingrato y espinoso problema teológico de justificar racionalmente la existencia del mal en un mundo creado por un Dios bueno y perfecto, Descartes sostiene que el mal y el error son responsabilidad del hombre, debido a que dispone de libre albedrío, por lo que no cabe descargar sus culpas sobre el Creador. En un cuaderno de juventud Descartes había escrito que, junto a la creación «ex nihilo» y la divinidad de Cristo, la cuestión de la libertad humana era uno de los misterios de la fe insondables para la razón. No es de extrañar, por tanto, que ni en su obra ni en su correspondencia planteara después ninguna objeción o duda razonable respecto a cualquiera de esas tres doctrinas.

6. Un viaje espiritual

Entre 1638 y 1640 Descartes escribe las *Meditaciones metafísicas* y las envía a Mersenne para que recabe la opinión de filósofos y teólogos. Persigue con ello varios objetivos: sondear cuál podría ser la recepción pública de su obra, conocer privadamente las posibles críticas públicas futuras a su obra para así poder mejorar sus propios argumentos, y además, dado que su carácter era contrario a entrar en polémicas, quería conocer las impugnaciones que esgrimirían sus amigos y adversarios contra sus razonamientos, antes de publicarlos, para tener la última palabra, o sea, para ahorrarse polémicas futuras, pues ya habría respondido a sus críticos de antemano. Allegados del círculo de Mersenne, como Thomas Hobbes, Pierre Gassendi, Antoine Arnauld y el propio mínimo le hacen llegar sus objeciones, que se publicarán junto al texto cartesiano y las respuestas a sus críticos en 1641.

En seis jornadas, siguiendo el modelo retórico de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*, narra el camino que lleva desde el escepticismo absoluto hasta la firme creencia en Dios, el hombre y el mundo. La retórica cartesiana pretende dudar de todo para, a partir de esa «tabula rasa» demostrar que incluso el escéptico más irredento puede llegar a establecer, más allá de toda duda posible, repitiendo el mismo itinerario de razonamiento que Descartes, los principios de una filosofía cierta, evidente y compartible por todo hombre que haya aprendido a razonar. La presentación cartesiana de la

duda metódica es un ejercicio de retórica cuyo objetivo es producir un efecto de convicción lógica del que resulte la impresión de que Descartes, a partir del vacío producido por la sucesiva puesta en duda de todo lo existente, es capaz por sí solo de encontrar las bases de una filosofía cierta. Como harán notar sus críticos el filósofo no se propone ejecutar su propuesta del modo más radical posible, de modo que a lo largo de la obra vemos cómo en sus razonamientos conserva no pocos conceptos y principios de la tradición filosófica, especialmente del agustinismo neoplatónico y de la escolástica aristotélica.

La duda cartesiana recae inicialmente sobre las percepciones de los sentidos y sobre la existencia de la realidad de la que aquellas procederían: el mundo podría ser una especie de sueño o de alucinación que nos lleva a engaño. Luego se extiende la duda a las matemáticas y a la lógica, símbolo milenario del saber por excelencia, mediante un recurso retórico potente: la posibilidad de que este mundo hubiera sido creado por un genio maligno o dios engañador, de lo que se desprendería que absolutamente todos nuestros supuestos conocimientos podrían ser falsos. Es interesante recordar que la expresión «genio maligno» aparecía ya en su primer sueño de 1619; su presencia en las *Meditaciones* indica, en mi opinión, la huella racionalizada de la fuerte impresión emotiva de su experiencia onírica, la clave de bóveda de todo el entramado dubitativo articulado a lo largo de la vida del filósofo, el símbolo de su miedo más íntimo. Incluso si tal genio existiera, constata Descartes, para ser engañado por él tengo que existir. Así alcanza la primera verdad indudable: pienso, luego existo. Hay que hacer notar que Descartes insiste en que este principio no es un razonamiento, ni la contracción de un silogismo, puesto que la lógica se halla en suspenso, sino una evidencia intelectual. Al establecer la certeza subjetiva del yo sobre su propia existencia como primer principio de su metafísica Descartes emprende un camino que conducirá directamente al giro copernicano de la metafísica idealista kantiana.

Puesto que el pensar no tiene extensión ni movimiento observables el filósofo concluye que quien piensa no es el cuerpo, sino un espíritu, alma o yo. Rechaza que ese «yo» consista constitutivamente en nutrición, movimiento o sensibilidad –capacidades que Aristóteles integraba en el alma– porque son funciones corpóreas; por ello mismo define el yo como pensamiento puro. En Descartes el término «pensar» significa realizar cualquier operación mental, como concebir, imaginar, sentir, querer, dudar. El conocimiento es la forma privilegiada de relación entre el yo y las cosas del mundo. Conocer significa pensar las cosas con el entendimiento, puesto que no basta usar la imaginación y los sentidos. Con esta segunda meditación el filósofo ha intentado justificar en términos lógicos el tradicional dualismo cristiano sobre el hombre, que se origina en la doble necesidad teológica de acercar y separar al hombre de Dios, una versión religiosa del ancestral tema antropológico de lo puro y lo impuro.

Al comienzo de la tercera meditación Descartes plantea un dilema: el

único criterio para pensar algo como verdad evidente es que la mente lo conciba con claridad y distinción; pero, a la vez, imagina que un genio maligno omnipotente podría engañarlo incluso en sus evidencias. La hipótesis del dios embaucador parece encerrar a Descartes en un círculo vicioso: o da prioridad a esta hipótesis y entonces todo puede ser falso o da prioridad al criterio de evidencia y entonces es posible razonar a partir de él. Por su mera definición ni el concepto de dios engañador puede destruir el concepto de evidencia, ni viceversa; es decir, ninguno de ambos por sí sólo puede revelar que el otro sea contradictorio.

Para poder avanzar Descartes analiza entonces la actividad del yo, su capacidad de producción de ideas, a las que clasifica en tres tipos: innatas, que forman parte del ser de la conciencia; adventicias, que tienen su origen fuera de ella, en las cosas del mundo, y facticias o inventadas por ella. Respecto a las adventicias sostiene un criterio epistemológico importante: las ideas no tienen por qué ser semejantes a las cosas que las causan. Descartes rompe así con la tradicional preeminencia del pensamiento por analogía en la filosofía natural. Entre las ideas adventicias distingue aquellas que hacen referencia a cualidades que se pueden conocer con claridad y distinción, como magnitud, figura, posición relativa, movimiento, sustancia, duración y número, de aquellas otras que son confusas por naturaleza, como luz, color, sonido, olor, sabor, calor, frío, tacto. Aquí Descartes se está distanciando de la filosofía natural aristotélica y siguiendo el camino marcado por los atomistas clásicos, que recientemente había sido retomado por Galileo y Gassendi, entre otros. Descartes afirma que la creencia en la existencia de las cosas procede de las inclinaciones naturales, no de la luz natural que hay en el hombre. Esa luz natural –un don de directa procedencia divina– es la que permite pensar con lógica y distinguir lo verdadero de lo falso. Al ser la idea de la realidad una tendencia corporal y no una evidencia racional podemos, en consecuencia, dudar de la existencia de todo lo real, bien porque tal idea podría haber sido generada por la mente, bien por ser un engaño del genio maligno.

Este es el momento de hacer entrar al Dios cristiano en liza para destruir el dilema anterior. Descartes se plantea una pregunta decisiva: ¿Entre todas las ideas del yo cuáles me pueden dar la certeza de que se refieren a algo realmente existente? Una vez analizadas y eliminadas las demás posibilidades –o sea, las ideas adventicias, las facticias y el resto de las ideas innatas– llega a la conclusión de que sólo la idea de Dios asegura la existencia del ser definido por ella, un ser cuya idea no puede haber sido generada por el propio yo. La demostración cartesiana se apoya en el principio lógico escolástico de que tiene que haber al menos tanta realidad en una causa como en su efecto. Descartes niega la posibilidad de que el yo sea capaz de generar la idea de Dios, puesto que el yo es finito y la idea de Dios es la de un ser infinito. Niega igualmente que esa idea pueda proceder de la nada y niega que pueda provenir de la idea de lo finito, por negación. Por tanto sólo puede tener un origen: el propio Dios.

Una segunda demostración de la existencia de Dios arranca de la constatación por el yo respecto a sí mismo de que es un ser contingente que no posee el poder de crearse ni el de conservarse como existente. Así pues, el origen del yo ha de estar en algo exterior al yo, un ser necesario, que tenga la virtud de existir por sí mismo, de ser la causa de su propia existencia: tal ser es Dios. Aquí Descartes se mantiene fiel a la filosofía escolástica por partida doble: acepta la definición de Dios como Ser Necesario, a la que llega Tomás de Aquino en una de sus cinco vías, y acepta asimismo la tradicional atribución a Dios de ser «causa sui», sin poner ningún reparo a la consistencia lógica de tal expresión o pseudoconcepto.

Puesto que Dios queda definido como el Ser que posee todas las perfecciones en grado infinito ahora ya puede Descartes rechazar la perturbadora hipótesis del genio maligno; en efecto, el engaño es una forma de imperfección que no puede albergar el Ser supremo. Queda con ello restaurada la confianza en el criterio de evidencia y, por tanto, en la razón. A continuación el filósofo libera a Dios de toda responsabilidad por los males humanos. De los que sufre porque los fines divinos son incognoscibles: son males para la limitada inteligencia humana, pero no para los omnisciosos ojos de Dios. De los que el mismo hombre causa porque es una criatura que ha sido creada con libre albedrío, la huella más clara de que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. El mal –y esa forma suya que es el error– no se debe a que el hombre, por designio divino, tenga un entendimiento y una voluntad con capacidades limitadas, sino a que la voluntad humana quiere ir más allá de lo que el entendimiento permite. Eso ocurre cada vez que el yo juzga sobre las cosas sin respetar el necesario criterio de evidencia.

Cuando Descartes afirma que el libre albedrío es una facultad que mejora por la gracia y por el conocimiento está intentando mantener el equilibrio entre la siempre posible intervención divina sobre la vida del hombre mediante sus dones y su postura moral a favor de autonomía de la racionalidad humana, que podríamos calificar de socratismo moderado. La omnipotencia de la voluntad divina siempre fue un misterio para el filósofo, que aducía que es posible comprender qué significa la sabiduría absoluta, pero que es imposible aproximarse a entender lo que significa el poder absoluto. Por eso resulta significativo que la respuesta teórica cartesiana al problema del mal recaiga sobre la voluntad y no sobre el entendimiento, pero no porque ello sea una muestra de racionalismo moral, sino por ser un signo de voluntarismo moral: el mal radica en la irrefrenable ansia humana de ser como Dios, en la incapacidad del hombre para controlar esa facultad volitiva que es lo que más lo asemeja a su creador.

Descartes, con su habitual cautela, se ocupa de dejar bien patente la superioridad de Dios sobre el hombre y sobre las matemáticas, para evitar sospechas de libertinaje y ateísmo. Expresa que el mismo hecho de que el hombre vaya desarrollando su conocimiento por grados es signo de su imperfección y de que nunca podrá alcanzar la perfección de la ciencia divi-

na. Sobre las ideas matemáticas, que son innatas, afirma que no expresan la esencia divina, sino que son el producto de una libre decisión suya. Resalta algunas diferencias que muestran la subordinación de tales ideas a su creador: su eternidad es intratemporal y depende de Dios; su necesidad depende del pensamiento humano, en tanto que las actualiza; el hombre, por mucho que avance en su conocimiento, sólo puede llegar a conocer lo que Dios ha puesto en ellas desde el inicio. Lo que le interesa subrayar al filósofo es que ni la eternidad ni la necesidad de las matemáticas son parangonables a los atributos divinos homólogos. Además, al rechazar que haya analogía entre las matemáticas y la esencia de Dios, Descartes no sólo está situando a éste por encima de aquellas, sino más allá de aquellas, es decir, que con ello sustrae las matemáticas a la inmiscución de los teólogos, no dándoles pie a debatir la semejanza entre la unidad, lo infinito y la necesidad en Dios y en las matemáticas.

En la quinta meditación Descartes aduce una tercera prueba de la existencia de Dios. Puesto que todo lo que el yo conoce como evidencia es real y verdadero también tiene que serlo Dios, cuya idea como ser perfecto incluye la cualidad de la existencia, ya que esta es una perfección más. Una vez que ha establecido firmemente, a través de tres vías distintas, la existencia de Dios como segundo principio de su metafísica –segundo en el orden heurístico, aunque primero en el orden ontológico– Descartes puede dedicarse ya a despejar todas las dudas que ha ido erigiendo a lo largo de sus meditaciones. Considera tan importantes las demostraciones precedentes que asegura que sin la certidumbre de la existencia de Dios sería imposible atribuir certeza a cualquier otro conocimiento. Dios queda así erigido en el marco, determinante y limitador, del conocimiento. De paso Descartes se desnuda ante los teólogos, arguyendo: yo busco la verdad, ningún ateo puede alcanzar ninguna certeza, «ergo» no soy ateo.

En la última meditación Descartes expone que la imaginación y la sensibilidad son facultades del yo que dependen del cuerpo. Como el Creador es bueno el uso de las facultades que ha otorgado al hombre no puede inducirle a error continuado. De este modo, gracias a Dios, queda restaurada la confianza del hombre en la existencia del mundo y en su personal capacidad para conocer el orden y las leyes que lo rigen. Ahora ya se puede confiar en la experiencia sensible y en la memoria, así como en la capacidad del entendimiento para librarnos de los errores que se derivan de la finitud humana y de que las ineludibles urgencias de la vida nos impulsan a actuar sin poder disponer del conocimiento suficiente para determinar cuál es la decisión correcta entre todas las posibles. Las evidencias de la razón mantienen su primacía sobre la experiencia sensible en el ámbito del conocimiento y en el de la acción moral. El velo inicial de la duda se ha disipado y el mundo luce otra vez radiante en su verdad bajo la providencia del Dios infinito.

De este modo concluye el viaje cartesiano de circunnavegación del universo divino y de la mente humana; tras la séxtuple singladura de las Medi-

taciones, el filósofo, como Dios tras los seis días de la Creación, ya puede descansar. El escepticismo ya no tiene argumentos, piensa, la polémica diversidad de las escuelas –que lo alimentaba– ha quedado superada. Todo está preparado para que la Humanidad inicie el camino único de la verdad desvelado por el método cartesiano. Como una inversión del itinerario que llevó a Descartes desde los sueños de 1619 a las meditaciones de 1641 éstas acaban con otro sueño, o si se prefiere, con una ilusoria ilusión.

Epílogo

En los años siguientes, Descartes, que aspiraba a que la enseñanza de su filosofía natural sustituyera a la de Aristóteles en los colegios y universidades de la cristiandad, expondrá su física y su fisiología en dos obras escritas según el modelo de los manuales escolásticos. En ambas incluirá la fundamentación metafísica de sus teorías científicas. Antes de desarrollar su física en *Los principios de la filosofía* (1644) repite su doctrina de las *Meditaciones*, tratando más extensamente la cuestión del libre albedrío, la relación de la sustancia con sus atributos y modos, así como la relación entre alma y cuerpo. Y en *Las pasiones del alma* (1649) Descartes entrevera continuamente en la aplicación de su física mecanicista al funcionamiento del cuerpo sus explicaciones metafísicas sobre el alma y las formas de relación entre ambas sustancias.

Hacia 1930 el escritor y jurista francés Maxime Leroy, autor de un libro sobre el filósofo, apoyándose en la divisa que el joven Descartes había tomado para su vida –«Larvatus prodeo», avanza enmascarado– propuso una hipótesis que tuvo eco en las décadas posteriores: Descartes habría fingido su adhesión a la fe cristiana por conveniencia social y miedo a la Inquisición. Para algunos historiadores de la filosofía resultaba incómodo que Descartes, reputado padre del racionalismo, concediera tanto crédito a la fe cristiana, del mismo modo que para otros historiadores resultaba molesto el papel decisivo que los sueños de juventud habían tenido en su carrera filosófica. He dicho antes que la idea del genio maligno es la quintaesencia de las dudas vitales y teóricas de Descartes, la verbalización de una aterradora posibilidad: que el verdadero creador del universo fuera el negativo del Dios cristiano justiciero y amoroso, que su omnipotencia consistiera realmente en una «voluntad de mal», que la mente humana fuese un mero juego combinatorio sin fundamento en la realidad, que el mundo fuera una broma macabra inasequible a la razón humana o que, en el mejor de los casos, hubiera sido abandonado sin destino alguno por un Dios indiferente a su obra. Pero no creo que ello autorice a pensar que la función de Dios en el sistema cartesiano sea una ficción solapada y que la convicción absoluta del filósofo repose tan sólo en su propia subjetividad; sería, a mi juicio, una lectura anacrónica, que por mor de una interpretación que quiere hacer de

Descartes un ilustrado «avant la lettre», un héroe de la ciencia laica, comete una injusticia histórica con su protagonista.

El filósofo era una persona moderada a quien no gustaban los enfrentamientos personales, aunque nunca le faltó el coraje para enfrentarse a quien fuese en defensa de sus ideas. Adoptó para sí como primera regla moral adaptarse a los usos, costumbres y normas del lugar donde viviera, aunque también estaba lo bastante orgulloso de sí mismo en el plano intelectual como para intentar ser siempre fiel a sus principios. Devoto de su independencia personal eligió vivir en los Países Bajos, prefiriendo ampararse bajo el poder de la burguesía comercial que bajo el absolutismo monárquico francés, optando por un territorio cuya tolerancia religiosa garantizaba su libertad mejor que su permanencia en suelo galo, aunque ni siquiera morar extramuros de sus dominios católicos fuera salvaguarda segura frente a los peligros de la Inquisición. La relación del Santo Oficio con el mecanicismo cartesiano tras la muerte de su autor parece señalar a posteriori que su apuesta por las Provincias Unidas fue muy acertada. Creo que tiene mayor fundamento considerar a René Descartes como un buen cristiano que, aunque no estuviera de acuerdo con la política de la Iglesia de Roma, prefirió callar en público y dialogar directamente con Dios a través del estudio de la Creación.