

La fe viva de Descartes y el Dios de las *Meditaciones metafísicas*

Nora María MATAMOROS FRANCO

En *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, R. Mondolfo refiere que, desde la primera mitad del siglo XIX, debido al poderoso impulso recibido de Hegel, la historia de la filosofía puede ser edificada desde diversos puntos de vista. Éstos, reseña nuestro autor, se distinguen y desenvuelven en torno a dos inclinaciones básicas.

La primera, explica, tiene que ver con el hábito de dividir la historia en periodos y, según expone, es apoyada por Hegel al defender “la rígida reducción de cada época de la historia universal a un pueblo sólo y, de ese pueblo, a un principio único que excluye la coexistencia de otros divergentes, fuente de cambios y de continuación de la vida histórica”.¹

La segunda de esas dos tendencias, continúa Mondolfo, se entronca con los reparos que, por vía de objeciones, pueden tenerse respecto del hábito antes señalado de dividir la historia en periodos.² Fundada en el principio de la continuidad del proceso histórico que no permite cortes delimitadores o separación en secciones, esta segunda tendencia, aclara nuestro autor, si bien no niega legitimidad a la posibilidad de distinguir épocas y edades, sí hace notar que, “en el desarrollo histórico, como en lo natural, lo nuevo comienza ya a elaborarse en forma autónoma antes de que haya desaparecido lo viejo, de manera que no puede haber separación entre fases sucesivas”.³ Por ello, los simpatizantes de esta segunda tendencia, lejos de reconocer cortes, admiten “desplazamientos graduales del centro de gravedad del conjunto”.⁴ De esta forma, esta segunda tendencia se pronuncia a favor de la idea de que cada época puede contener en sí misma la potencialidad de las sucesivas y se opone radicalmente a que la distinción entre periodos históricos, necesariamente relativa, se convierta en separación y antítesis absolutas y totales de épocas.⁵

¹ R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, EUDEBA, 1979, 460 pp., p. 7.

² Cf. *ibid.*, p. 3.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.* Ejemplo de esto lo ofrece Zeller, quien, según Mondolfo, entiende la diferencia existente entre las épocas como “desplazamiento del centro de gravedad del sistema, más bien que como cambio radical ocurrido en sus elementos constitutivos o en la naturaleza espiritual del conjunto” (*ibid.*, p. 9).

⁵ *Ibid.*, p. 10.

Perseverando en esta segunda tendencia y convencida de que resultan inaceptables las oposiciones polares entre épocas, pues tornan incomprensible la asimilación que del pensamiento griego realizó el cristianismo, e inconcebible el retorno a la antigüedad clásica que, por virtud de esa asimilación, fue llevado a cabo por el Renacimiento, umbral del pensar moderno,⁶ me he dado a la tarea de explicar en estas páginas por qué es posible comprender el mecanicismo cartesiano sobre bases teológicas.

Ahora bien, la posibilidad de considerar viable este desafío la abre Gentile, quien, a decir de Mondolfo, “observa que el dominio de la filosofía griega se mantiene en la teología y la filosofía escolásticas, ya que éstas se someten a aquélla neutralizando la inspiración cristiana que sólo logra reafirmarse en la ética del humanismo y el Renacimiento, bajo la paradójica forma de un retorno a la antigüedad clásica”.⁷ Dicho de otra forma, aclara Mondolfo, Gentile supone que la teología y toda la filosofía y la ciencia medievales someten al nuevo principio (el cristiano) a la lógica aristotélica de la trascendencia y del intelectualismo y encuentra que la salida a esta encrucijada está en la rebelión del humanista contra la tradición medieval; el humanista, con su restauración de la libertad de espíritu, es más cristiano que sus perseguidores, porque con tal restauración logra hacer prevalecer el subjetivismo dinámico característico del cristianismo que se levanta contra la estaticidad objetivista de la ciencia antigua.⁸ En este sentido, ¿puede la fe viva de Descartes caracterizarlo como un humanista y, por ende, considerarlo responsable de hacer prevalecer el subjetivismo dinámico característico del cristianismo o, por el contrario, encasillarlo en la estaticidad objetivista de la ciencia antigua y convertirlo, así, en imagen central de la paradójica forma de un retorno a la antigüedad clásica? Sobre esta cuestión hablaré en lo que sigue tomado como hilo conductor el diagnóstico que, en su *Apología de Galileo*, hace del trabajo de este científico Tomasso Campanella.

Si en esta obra encuentro importantes claves de lectura para asumir las *Meditaciones metafísicas* de Descartes desde la perspectiva teológica antes enunciada es porque en ella el autor se pregunta: “Si es lícito fundar una *nueva filosofía*, y si es lícito y conveniente aniquilar la escuela peripatética y la autoridad de los filósofos paganos, y en su lugar introducir en las escuelas cristianas una *nueva filosofía según la doctrina de los santos*”.⁹

Estas preguntas las lleva a cabo al analizar el “caso Galileo”, pues bien sabemos que Galileo fue fuertemente criticado y rechazado por el clero de su época. Este último, según narra Campanella, apelaba a “la inalterable autoridad de la Sagrada Escritura”¹⁰ para respaldar las acusaciones y condenas alzadas contra Galileo. En efecto, las opi-

⁶ Cf. *idem*.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 16.

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 18-19.

⁹ T. Campanella, *Apología de Galileo*. Trad. y notas de Nicola Tudesco. Pról. de Sebastián Torres. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2006, 171 pp. (Col. El libertino erudito, 5), p. 51. (El subrayado es mío.)

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

niones sobre el nuevo sistema del universo, que incluían la movilidad de la Tierra y la estabilidad del Sol, parecían poner en duda la veracidad de las afirmaciones bíblicas ponderadas por la interpretación imperante que de la misma se hacía en esa época. Pero, como convencido creyente, Campanella se da a la tarea de defender a Galileo de lo que él siempre consideró acusaciones infundadas. Triple es, ciertamente, la estrategia con la que, por lo demás, nuestro autor pone al descubierto las razones con las que cuenta para llevar a cabo la defensa. En primer lugar, se encarga de incardinar las opiniones de Galileo a una larga tradición de pensadores cristianos, entre los que destacan “el cardenal Nicolás de Cusa, Nicolás Copérnico, Rético, Miguel Mästlin y David Origano, alemanes; Giordano Bruno da Nola, Francesco Patrizi, Redento Baranzano, italianos; William Gilbert y Nicholas Hill, ingleses, y Johannes Kepler”.¹¹ En segundo lugar, se da a la tarea de justificar en qué medida la doctrina filosófica expresada por Galileo es conforme a la *Sagrada Escritura* para, en tercero —y aquí está el punto que más nos interesa—, distinguir las ideas de la *Sagrada Escritura* de las doctrinas aristotélicas y de los filósofos paganos.

Ahora bien, si como Campanella sostiene, la doctrina de Galileo, de la que “se sigue que muchos serían los mundos, las tierras y los mares, como supone Mahoma, y que en ellos habitarían hombres, si estuviesen los cuatro elementos en las estrellas, como en nuestro mundo”,¹² es conforme a las *Sagradas Escrituras*, pero contraria a las doctrinas físicas, y metafísicas de Aristóteles, surgen varias consecuencias. La primera, por cuanto que más obvia, a la vez que más importante, es la falsedad de la Física y la Astronomía aristotélicas y, con ellas, del método y los principios filosóficos que las sustentan. Así, Campanella afirma: “Por tanto, parece que causan ofensa a Italia, a Moisés y a Roma quienes combaten el método y los principios filosóficos de Galileo y prefieren los aristotélicos antes que los pitagóricos, ahora que brilla la verdad sepultada por el tiempo”.

Pero invalidada la metodología y los principios de las doctrinas físicas, astronómicas y metafísicas de Aristóteles se hace necesario, como aduce Campanella para la defensa de Galileo, fundar una *nueva filosofía*. “[...] ni Moisés ni el Señor Jesús nos han manifestado la física y la astronomía, sino que ‘Dios ha abandonado el mundo a la investigación del hombre’ (Eclesiastés, 3, 11), ‘a fin de que a través de las cosas creadas entendiésemos las cosas invisibles’” (Romanos, 1, 20).¹³

Y, ¿qué clase de filosofía es esta *nueva filosofía*, sugerida por Campanella, capaz de entender las cosas invisibles? Se trata de una filosofía *conforme a la doctrina de los santos* o, lo que es igual, de una filosofía cristiana. “En cambio, los que nos encierran en los límites de Aristóteles, de Tolomeo y de otros, como los averroístas... y afirman que Dios no puede producir ingenios superiores a ellos, o que nos vinculan a las palabras de ciertos filósofos y ‘distorsionan’ el sentido de la *Biblia* para adaptarlo

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 47-49.

¹² *Ibid.*, p. 56.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

al suyo, en vez de extraerlo de la naturaleza, que es el libro de Dios, éstos digo, no son verdaderos cristianos”.¹⁴

Se trata, por tanto, de una filosofía libre de toda autoridad; esto es, fundada en la libre investigación y abierta a todo descubrimiento. “Quien prohíbe a los cristianos el estudio de la filosofía, o de las ciencias, los veta también para ser cristianos; y que sólo la doctrina cristiana recomienda a sus seguidores el atender a todas las ciencias porque no tiene ningún temor a la falsedad”.¹⁵

Así, la *nueva filosofía* no toma al Estagirita como autoridad última y, por ende, se distingue como una filosofía antiaristotélica.

[...] delira quien considera que Aristóteles ha fijado la verdad sobre la realidad celeste y que no se debe investigar más allá.¹⁶

Amplísima es la sabiduría de Dios, no está limitada al ingenio de un solo hombre, y cuanto más se la investiga, más se la descubre; así viene a reconocerse que no sabemos nada y adquirimos conciencia de nuestra ignorancia.¹⁷

[...] en virtud de una fidelidad no hacia Moisés o Santo Tomás sino hacia Aristóteles, prohibimos a los nuestros indagar filosóficamente, favoreciendo de tal modo a los paganos.¹⁸

Así las cosas, la *nueva filosofía* sugerida por Campanella aparece como una filosofía fundada en y conforme a la fe, es decir, conforme a “la prueba de las cosas que no se ven”.¹⁹ Pero, ¿acaso puede existir tal filosofía? En opinión de Campanella no hay lugar a dudas, pues nos dice: Y por cierto, como dice Cirilo en el libro I de *Contra Juliano*: “la filosofía es un catequismo que empuja a la fe”.²⁰

Y, ¿qué clase de filosofía es ésta? Como puede resultar obvio, entre sus múltiples características está ser una doctrina que declara como completamente equivocadas la astronomía y la física del Estagirita. Esto implica negar la idea de que “todas las cosas permanecen así como desde el principio de la creación”²¹ y defender que “no permanece todo como fue al comienzo”. Por ello, la *nueva filosofía* es doctrina que defiende la posibilidad de las mutaciones, porque encuentra “los signos [de éstas] en el Sol, en la Luna y en las estrellas”.²² Por lo demás, en cuanto que es *conforme a la doctrina de los santos*, niega “la impiedad consecuente con la afirmación de la existencia de la quinta

¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 71-72.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ Hebreos 11, 1b.

²⁰ T. Campanella, *op. cit.*, p. 76.

²¹ *Ibid.*, p. 79.

²² *Idem.*

esencia y la eternidad del movimiento en el cielo” y, además, “recurre a las doctrinas de los antiguos pitagóricos para *explicar mejor las razones de las apariencias*”.²³ Pero no para aquí su caracterización, ante todo, la *nueva filosofía* se presenta, racional o, lo que es lo mismo, no fundada —a despecho del Estagirita— en el sentido común sino, ante todo y fundamentalmente, en los datos ofrecidos por la razón. Al respecto, Campanella afirma que “desde el principio ‘Dios ha abandonado el mundo a las disputas de los hombres, a fin de que por medio de las cosas creadas obraran y lo conocieran’; y... a fin de que pudiéramos hacerlo, *nos ha infundido una mente racional* y ha abierto como si fueran ventanas los cinco sentidos mediante los cuales... podemos investigar el mundo, imagen de Dios, y admirarnos de todo cuanto abarca para buscar el artífice mismo de eso en Dios”.²⁴

Así las cosas, la *nueva filosofía* se presenta como ciencia matemática, ciencia de la razón y, por tanto, ciencia de lo invisible, ciencia del ver sin percibir; es decir, de la idea, de la deducción y de la previsión; ciencia surgida de “la luz natural de la razón”. “[...] la presente controversia gira alrededor de la doctrina física de la Sagrada Escritura, según el comentario de los santos Padres y el código de la naturaleza, *a través del auxilio de todas las ciencias, y especialmente de aquellas físicas y de las observaciones matemáticas*, desde el momento que la Escritura, que es el libro de Dios, no contradice el sagrado libro de Dios que es la naturaleza”.²⁵

Por tanto, se trata de una “filosofía que se deduce del mundo” y no de las opiniones de Aristóteles o de cualquier otro.²⁶ ¿Quién empero será capaz de realizarla? Campanella ofrece las características del intelecto capaz de emprender esta empresa, pues nos dice:

Quien desee ser juez debe... estar versado en la interpretación mística y literal de la sagrada escritura, según el comentario de los santos Padres y el código de la naturaleza, a través del auxilio de todas las ciencias, y especialmente de aquellas físicas y de las observaciones matemáticas... Es oportuno que esto sea leído por un hombre muy hábil, versado en todas las ciencias, a fin de que puedan ser examinadas en ambos libros [la Escrituras y la Naturaleza] las concordancias latentes y las aparentes discordias. Y no pueden ser interpretadas según la doctrina de Aristóteles o de otro filósofo, sino que se deben conocer todas las doctrinas de los filósofos y exponer ambos libros de Dios según las propias sensaciones, el espíritu de los Padres y la inteligencia fecundísima de la santa Iglesia, lejos de toda envidia y pasión que pueda trastornar el juicio...

Ahora bien, en atención al contexto cultural vigente, contexto crítico que dio luz a la propuesta campanelliana de la *nueva filosofía*, habré de valorar a Descartes y sus reflexiones. Esto significa que habré de poner entre paréntesis la difundida opinión según

²³ Cf. *ibid.*, p. 84-85. (El subrayado es mío.)

²⁴ Cf. *idem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 111. (El subrayado es mío.)

²⁶ Cf. *ibid.*, pp. 118-119. (El subrayado es mío.)

la cual Descartes debe ser siempre asumido y considerado como un racionalista puro sin valorar ni por un momento la necesidad de introducirlo en su contexto histórico y cultural para ofrecer razones a favor de tal consideración. En sentido contrario, y en el afán de construir una visión cada vez más apegada a los hechos y no a los prejuicios, intentaré, en lo que sigue, definir los perfiles del pensamiento cartesiano a la luz de los lineamientos de *nueva filosofía* propuesta por Campanella para corroborar o, en su defecto, descartar tan difundida opinión.

El cariz de la *nueva filosofía* y el reto que ella impone de “rehacer las ciencias derivándolas de las enseñanzas de los santos y del estudio del universo que es Dios”²⁷ parece adoptarlo Descartes cuando en sus *Meditaciones* afirma: “He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos”.²⁸

La temeraria confianza en la realización de tan ingente obra la otorga el mismo Campanella cuando sostiene: “Que no se debe renunciar a la búsqueda está demostrado por el hecho de que Dios es bueno con quien lo busca, como dice Jeremías, y le revela siempre nuevas cosas”.²⁹

Pues bien, convencido de que es lícito fundar esa *nueva filosofía según la doctrina de los santos* —*filosofía* contra el sentido común— y con la certeza de poder hacerlo, Descartes se da a la tarea de encontrar sus cimientos, y alejado del sentido común —pues los descubrimientos de Galileo, Kepler y Copérnico habían hecho evidente su incapacidad para dar con la verdad— confía en la razón (previsión, cálculo y relación) como segura fuente de la fe o, lo que es lo mismo, como fuente de prueba de las cosas que no se ven, entre ellas, las matemáticas.

Pero, ¿qué hacer, qué pasos seguir para dar a luz esa *ciencia que se deduce del mundo* y no de las opiniones de ningún pensador o científico? ¿Qué rostro, por lo demás, tendrá esa ciencia de la fe que, por ser tal ofrece “la prueba de las cosas que no se ven”.³⁰ A juicio de Descartes, por cuanto que esa ciencia ha de fundarse del todo fuera del sentido común, debe iniciar poniendo en duda todo, incluso a Dios. En efecto, al igual que las ideas que erróneamente se habían construido del universo, la idea de Dios podría también resultar invención, simple ilusión nacida del sentido común, fuente de confusión y falsedad. “De todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora... de tal suerte que debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos y no concederles

²⁷ *Ibid.*, p. 99.

²⁸ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad., introd. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alfaguara, 1977, 466 pp., p. 17.

²⁹ Cf. T. Campanella, *op. cit.*, p. 88.

³⁰ Hebreos 11, 1b.

más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias”.³¹

Así pues, una vez puesta en duda la idea de Dios, la *nueva filosofía* debe salvarse de la impiedad de negar a Dios. Pero, a decir verdad, este reto es, al mismo tiempo, su más honda legitimación, pues, en tanto racional, la *filosofía cristiana*, la *filosofía de la fe*, ha de distinguirse como “prueba de las cosas que no se ven” y, ¿qué ser más invisible que el Dios Escondido de Isaías, creador de todas las cosas?

“Y ahora ¡oh, Tú, Señor Dios mío! Enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarte y dónde y cómo te encontrará. Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente? Y, si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas en la luz inaccesible. Y ¿dónde está la luz inaccesible? ¿De qué modo llegaré a la luz inaccesible? ¿Quién me guiará y me introducirá en ella para que en ella te vea? Además, ¿por qué señas, por que faz te buscaré?”³²

La tradición enseña a Descartes que Dios es entendimiento y comprensión (*noesis noéseus noesis* aristotélica), y que la comprensión misma es el fundamento de su ser. Por ello, al abrigo de Maister Eckhart, está convencido de que “Dios es porque comprende”.³³ Ahora bien, si el ser de Dios es comprensión, resulta claro que está incluido en el ver del hombre. Por ello, Descartes se da a la tarea de encontrar a Dios, al Dios de Jacob y de Abraham, al Dios vivo de Israel que de la nada hizo el cielo y la tierra, en el recinto de su mente. “Conózcate yo, conocedor mío, conózcate yo, como tú me conoces a mí. Tú eres la fuerza de mi alma...”³⁴

Fundado en los descubrimientos que Agustín de Hipona expone en sus *Confesiones*, pero sobre todo en los que el Cusano presenta en su *Visión de Dios*, Descartes está convencido de que, al ser Dios quien lo ve todo, está presente en cada conciencia como el fundamento activo de todas las operaciones mentales.³⁵

“¿Acaso ignoras, Señor, las cosas que te digo, siendo como eres dueño de la eternidad? ¿O ves en el tiempo las cosas que suceden en el tiempo? ¿Por qué, pues, te digo tantas cosas? No, ciertamente, para que te enteres de ellas por mí, sino para excitar por ellas mi amor hacia ti y el de cuantos las leyeran... También oramos y, sin embargo, la Verdad dice: *Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedirselo*”.³⁶

³¹ R. Descartes, *op. cit.*, p. 20.

³² Anselmo, *Proslogion*. Trad. del latín por Manuel Fuentes Benot. Pról. de Antonio Rodríguez Huéscar. Buenos Aires, Aguilar, 1957, 103 pp. (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 3), p. 32.

³³ M. Eckhart, *Werke*, editadas por encargo de la Sociedad Alemana de Investigaciones, *Obras latinas*, t. V, p. 40. *Apud*. W. Schultz, *El dios de la metafísica moderna*. Trad. de Filadelfo Linares y Elsa Cecilia Frost. México, FCE, 1961, 112 pp., p. 15.

³⁴ Anselmo, *op. cit.*, p. 32.

³⁵ Para un desarrollo más minucioso de este asunto, *cf.* N. M. Matamoros Franco, *Fenomenología: ¿ontológica explicación del mundo o límites de la metafísica?* México, UAEM, 2000, 375 pp., pp. 296-325.

³⁶ Agustín, *Confesiones*. Pról., trad. y notas de Pedro Rodríguez de Santidrián. Barcelona, Altaya, 1993, 426 pp., p. 315.

Al final del largo y sinuoso recorrido, abierto por el sendero que se dirige en dirección contraria al sentido común —dirección, hay que decirlo, exigida por la búsqueda de la *nueva filosofía* que la *fe viva* de Descartes se empeña en alcanzar—, se encuentra a Dios (lo invisible) como “lo que Dios es”; a saber, entendimiento y comprensión. Por ello, Descartes concluye que en el ser humano Dios es *cogito* y que sólo en el *cogito* el ser humano puede afirmar su existencia. Por esta razón, años después, recuperando el descubrimiento cartesiano, Fichte declarará que el pensar humano tiene la forma de la identidad (YO = YO o, lo que es lo mismo, PIENSO = EXISTO).

Así, a la luz del contexto cultural vigente, contexto crítico que dio luz a la propuesta campanelliana de la *nueva filosofía*, el descubrimiento cartesiano del *cogito* como presencia de Dios en el ser humano lo presentan, contra todo pronóstico, como un filósofo cristiano y muestra al racionalismo cartesiano como una reacción natural y esperada del pensamiento cristiano en su afán por replantear desde sus propios y peculiares términos la existencia del ser humano sobre la tierra. Pero, así visto, Descartes aparece, contra el hábito que lo ha confinado como el protagonista central de la desacralización moderna, como el filósofo de la fe más viva, el filósofo que buscó dar continuidad a la discusión, en Occidente, sobre la creencia en la existencia de Dios. Por ello, Descartes debe ser visto como una figura actuante en y responsable del momento histórico que le tocó vivir y, por ende, como una figura de actualidad para nuestro propio momento histórico: polos de sinrazón, parálisis producto de un relativismo galopante.

Pero, si bien es cierto que Descartes es el poseedor de una *fe viva* que lo impulsó a ser el constructor de la *nueva filosofía* fundada en la doctrina de los santos, los resultados de su empeño lo colocan en dirección contraria a sus metas y afanes. Esto significa que la *fe viva* de Descartes, lejos de permitirle caracterizarlo como un humanista y, por ende, figura responsable de hacer prevalecer el subjetivismo dinámico característico del cristianismo, sólo le alcanzó para encasillarlo en la estaticidad objetivista de la ciencia antigua y convertirlo, así, en imagen central de la paradójica forma de un retorno a la antigüedad clásica.³⁷ Se trata, en efecto, de los llamados “*efectos contraintuitivos*” o *efectos perversos* que caracterizan los asuntos humanos. En su acepción más general, “éstos designan los efectos no esperados, no deseados y, en el caso límite, aberrantes que marcan el desfase, incluso la posición, con frecuencia fatal, entre las orientaciones y las intuiciones de los actores y el efecto de conjunto de sus componentes en el tiempo, ese mecanismo fundamental que provoca que aún queriendo hacer el bien, hagamos el daño. [...] Todas nuestras acciones tienen el riesgo de caer en lo contrario de lo que buscábamos...”³⁸

Antes he dicho que la comprensión, entendimiento o evidencia de la existencia que se alcanza por virtud del pensar, no puede tomar otra forma que la de la irrefutabilidad

³⁷ Tal vez por ello, los apologistas en el siglo I de nuestra era enseñaban que la razón no puede dar cuenta de la fe y el mismo Agustín de Hipona, en el siglo IV, proponía creer para entender y no entender para creer.

³⁸ Michel Crozier y Erhard Friedberg, *El actor y el sistema: las restricciones de la acción colectiva*. México, Alianza, 1990, 392 pp., pp. 14-15.

de la identidad. Pero, siendo así, el Dios de la contradicción, es decir, el Dios que de la nada hizo brotar todo, se nubla y se confunde en la marea de la divinidad griega, la divinidad del ciclo que, en perpetua repetición, se alcanza y se reafirma sin fin: el *logos*. Por ello Descartes sustituye lo que Pascal llamó “el Dios vivo de Israel, el Dios de Jacob y de Abraham” por el “Dios de los filósofos” que es, ciertamente, un Dios intelectual: “pensamiento del pensamiento que está en sí, opuesto a la naturaleza, perfecto, motor inmóvil” descrito por Aristóteles.³⁹

No obstante, la confusión no para aquí. En efecto, al encuentro con el *ego cogito* el mundo parece configurado bajo estructura de necesidad y el mecanicismo parece ser su clave y trama. “La naturaleza observa un orden fijo e inmutable... las leyes de la naturaleza son perfectas y fértiles hasta el punto de que nada puede añadirse ni omitirse... el orden de la naturaleza es, como cree Spinoza, algo eterno, fino y estable”.⁴⁰

Pero el mecanicismo es contrario a la idea de las *mutaciones*, es decir, a la posibilidad de que tenga lugar *un orden nuevo*. Por tanto, bajo su auspicio, la idea de salvación aparece como racionalmente imposible. Así las cosas, *la filosofía* fundada por Descartes que, no obstante las críticas, aparece como “prueba de las cosas invisibles”, no logra recoger una de las inquietudes más hondas de toda filosofía cristiana: la idea de redención que, por lo demás, combate la idolatría del orden existente, para afirmar la acción humana como fuente de libertad y transformación.⁴¹

³⁹ R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁰ Claude Tresmontant, *La doctrina de Yeshúa de Nazareth*. Trad. de Joseph A. Pombo. Barcelona, Herder, 1979, 260 pp., pp. 42-43.

⁴¹ Así las cosas, *La ciencia nueva* de J. B. Vico parece responder de modo más concreto a los lineamientos de la nueva filosofía propuesta por Campanella, pues en ella sí se logra la recuperación del subjetivismo dinámico característico del cristianismo. Sin embargo, el rotundo triunfo de la filosofía cartesiana desestimó y aplazó las propuestas ofrecidas por tan invaluable obra.