

La herencia religiosa y la subjetividad moderna

The religious heritage and the modern Subjectivity

Juan Antonio Estrada Díaz

Recibido: 25/10/2018 · Aceptado: 09/12/2018 · Publicado: 28/12/2018

Resumen

La autonomía del individuo, el papel hegemónico de la razón y la crítica de la religión son rasgos característicos de la subjetividad moderna. Este artículo muestra cómo la herencia religiosa del siglo XVI prepara el giro moderno a la subjetividad y es parte constituyente de esta. No hay oposición entre religión e Ilustración. Descartes es una personalidad clave para el giro antropológico de la modernidad. También asume los componentes religiosos de la filosofía medieval y basa la autonomía del cogito en la idea de Dios. La referencia a Dios subsiste escondida en la moderna concepción del hombre. La prioridad epistemológica del cogito conserva la primacía ontológica de Dios. No hay un corte con la filosofía medieval del teísmo.

Abstract

The individual autonomy, the hegemony of reason and the critical overcoming of religion are distinctive characteristics of modern subjectivity. This article shows how the religious heritage of the XVI century prepare the modern turn to subjectivity and remain as constituent part of the subject. There is not opposition between religion and Illustration. Descartes is a key personality for the anthropological twist of Modernity. He approve the religious components of medieval Philosophy and base the autonomy of the cogito in God's idea. The reference to God subsists hidden in the modern conception of humanity. The epistemological priority of cogito keep the ontological primacy of God. There is no break with the medieval philosophy of the theism.

Palabras clave

subjetividad | religiosidad | Dios | modernidad

Keywords

subjectivity | religiosity | God | modernity

Introducción

Conocer algo es conocer su historia. La concepción moderna del ser humano es el resultado de un largo proceso en el que ha cambiado la idea del hombre y también los conceptos de identidad, sujeto y persona que le están vinculados. Por un lado hay que conocer la doble aportación de la filosofía griega y de la cristiana al concepto de persona, con una perspectiva sustancial y realista, y otra relacional y subjetiva. Ambas tradiciones convergían en su dinámica teocéntrica, sea que se entienda a Dios como principio fundante del cosmos o como sujeto trascendente que se comunica interpersonalmente en la

historia. El teísmo filosófico griego, basado en la búsqueda de los principios y causas últimas del cosmos, se vinculó con el teísmo judeo-cristiano, basado en una relación interpersonal e histórica, en la que jugó un papel fundamental el mito de la creación desde la nada. Se produjo así una racionalización de la teología y se impulsó el principio antropocéntrico en el ámbito filosófico. La modernidad rompió con este planteamiento y el teocentrismo dejó progresivamente paso al giro antropocéntrico emancipado del teísmo. La identidad humana se tornó problemática y el marco tradicional sustancial, cosmocéntrico y esencialista de la filosofía escolástica dejó paso a la experiencia del sujeto que se interroga por su propia subjetividad. Se abrió una etapa histórica determinada por el cambio y la búsqueda, rompiendo con la orientación medieval sobre la identidad humana.

Este artículo se centra en dos momentos claves de la constitución moderna del sujeto. Primeramente, en las aportaciones religiosas del siglo XVI con el giro antropocéntrico del renacimiento. El más acá cobró realce respecto del más allá; la apertura al futuro (en el contexto de los descubrimientos de un mundo nuevo) desplazó a la seguridad del pasado, y el individuo se emancipó de la hegemonía del universalismo de la época medieval. En la medida en que se perdió la confianza en un Dios arbitrario, irracional y escondido, como el del nominalismo, hubo mayor necesidad de centrarse en el yo individual y en asegurarse de la propia identidad. El nominalismo contribuye decisivamente al proceso de la modernidad, al cuestionar la realidad de los universales y abrir espacio a los distintos modos del ser, al mismo tiempo que mantenían una idea arbitraria de la omnipotencia divina, contraponiendo la voluntad divina a la razón. El problema de la abstracción y del conocimiento subjetivo no solo es determinante para la escolástica tardía, sino también para la filosofía moderna, sobre todo para el empirismo británico.

Surgió así el proceso hacia la modernidad, como cristalización de un proceso con raíces medievales pero que tendía a la superación progresiva del imaginario medieval. Lutero, Calvino e Ignacio de Loyola, como representantes de diversas corrientes del cristianismo, son los precursores del giro a la subjetividad moderna e influyen en la teología y filosofía posterior. En una segunda parte se analiza el giro antropocéntrico de Descartes, su concepción del yo racional y la fundamentación que da a su teoría del conocimiento. Se trata de una etapa nueva de la cultura occidental, que obligó a un nuevo planteamiento de la filosofía. El estudio analiza cómo pervive la idea de Dios y como la referencia a él sigue constituyendo un componente fundamental de la subjetividad. Descartes fundamenta el proceso de constitución del sujeto moderno, que aquí se analiza, y en él pervive transformada la subjetividad religiosa. «Las sombras de Dios son alargadas», como afirmó Nietzsche (Nietzsche 1984: 108): «Dios ha muerto, pero tal y como es la especie humana, posiblemente habrá durante milenios cuevas en las que se muestre su sombra. Y nosotros... Nosotros debemos todavía vencer sobre su sombra». El imaginario teocéntrico perduró en el nuevo marco de la subjetividad del individuo y Descartes inició un proceso que continuó hasta Heidegger en el siglo XX.

1. Los precursores religiosos del yo moderno

El giro al yo está propiciado por los cambios que se produjeron en el imaginario religioso de finales del Bajo Medioevo y comienzos del renacimiento. Lutero es uno de los precursores de la subjetividad moderna, al poner el acento en la fe subjetiva del individuo que se contrapone a la objetividad salvífica de las mediaciones institucionales eclesiales. Se trata de una opción por Dios desde la inseguridad de una opción libre, en lugar de la razón que da seguridades y certezas. Lutero pone también las bases de la libertad del cristiano frente a la mediación institucional de la Iglesia y establece la doctrina de los dos reinos y separa la religiosidad interior de la externa. En el foro exterior las competencias las tiene el príncipe y no el papa o el obispo. Establece el nuevo marco moderno que canaliza las luchas entre el papado y el Estado del Bajo Medioevo, para dar prioridad al Estado y subordinarle la Iglesia (cfr. Roper 2017: 159-230, 273-286; Gogarten 1967).

Lutero rechaza el racionalismo de la Escolástica y denigra de la razón. La metodología racionalista escolástica de cuestiones abiertas, críticas, respuestas a las críticas y apertura a nuevas replicas, no solo favorece el racionalismo teológico y la importancia de la filosofía, sino que se convierte en una de

las bases del humanismo rechazado por Lutero y representado por Erasmo. Por el contrario, el planteamiento de Lutero es fideísta y lleva a una religión espiritual e interior. Se rechaza la razón como fundamento de la fe, la interacción entre la filosofía y la teología, toda demostración de la existencia de Dios y el recurso a la teología natural. Hay un componente dialéctico en Lutero, precursor en esto de Hegel, según el cual Dios se manifiesta escondiéndose y lo más alejado racionalmente de Dios, la cruz, es el lugar fundamental para la revelación divina. Por eso defiende una teología de la cruz, contrapuesta a una teología de la gloria, en la que el crucificado se convierte en un escándalo para la razón. Hay que conocerlo todo desde las paradojas de la cruz y no desde una teología racionalista como la que proponía la Escolástica (Lutero 1996: 353-354). El racionalismo proyecta sobre Dios las demandas de la razón, que llevan a una manifestación triunfal de la divinidad, de acuerdo con la racionalidad imperante. En cambio, la fe apuesta por lo incomprensible e irracional de una deidad que se manifiesta de forma contraria a las expectativas humanas. El dios de los filósofos se contrapuso al de la revelación y se impugnó el carácter proyectivo de las imágenes divinas. El teólogo de la gloria se queda en las apariencias porque muestra a una divinidad que procede racionalmente, mientras que el teólogo de la cruz ve la realidad desde un Dios incomprensible para la razón. Esta dinámica cuestiona la subjetividad y la proyectividad, mediadas por la razón, y es precursor de la crítica religiosa de Feuerbach. De ahí, la importancia de una subjetividad que opta, en una línea luego radicalizada por Kierkegaard y que no está lejana de la apuesta de Pascal. La gran pregunta luterana es cómo encontrar a un Dios que pueda salvarme, dada la impotencia humana ante las exigencias de la ley. La época de cambios del siglo XVI generó una crisis de las certezas, también de las religiosas, y la búsqueda de respuestas a las nuevas preguntas que se planteaban.

Esta subjetividad insegura, que mantiene el carácter teocéntrico y relacional de la identidad personal, se agudizó en el planteamiento de Calvino que sostiene a un Dios providente, que condena y salva a los que quiere, independientemente de las obras de cada uno. El determinismo y el destino surgen aquí en la forma de una providencia divina que predestina a cada persona a salvarse o condenarse, independientemente de lo que haga cada uno. Este planteamiento agudiza la angustia ante una salvación ya decretada y ante la idea de que la mayoría de las personas se condenan. Este enfoque llevaría por sí mismo a la absoluta pasividad de la persona, ya que no puede cambiar los decretos divinos. Sin embargo, Calvino equilibra este planteamiento con la idea de que hay señales por las que podemos captar si estamos o no en el grupo de los «salvados»: la prosperidad económica, una vida ascética y pronta a cumplir con todos los deberes morales, la capacidad de sobrevivir en la competitividad sociocultural, el cumplimiento estricto de los deberes religiosos y la pertenencia a una comunidad que disciplina a sus miembros y los somete a una estrecha vigilancia para que se cumplan los valores morales y religiosos.

En este marco ya no hay lugar para la Iglesia institucional como entidad disciplinante y reguladora de la vida de las personas. La moralidad concierne a toda la comunidad cristiana en su conjunto, regida por comisiones y grupos de personas que velan por las costumbres y disciplinan la vida, siendo en última instancia el Estado el que tiene las competencias últimas de la vida de las comunidades (cfr. Frölich 1930, Moeller 1962). Pasamos del Estado sometido a la Iglesia, que fue el gran intento del catolicismo del Bajo Medievo, a las Iglesias de Estado y subordinadas a este, que todavía hoy subsisten en el anglicanismo, en el luteranismo y en el calvinismo. Esta moral colectiva se conjugaba con la iniciativa del individuo, disciplinado y austero. Pero ya no había posibilidad de que las obras llevaran al engreimiento de la persona ante la divinidad, ya que toda obra humana es inútil en última instancia en lo que concierne a la salvación. Thomas Münzer fracasó en el intento de un cristianismo que no estuviera sometido al Estado ni a la Iglesia. Fracasó con su teología de la revolución que representaba el ala izquierda del protestantismo (Friesen 1974, Bloch 1968).

Había que servir a la Majestad divina, lo cual llevaba al ascetismo en el mundo y a utilizar los bienes para dar gloria a Dios y no en beneficio propio. Se pusieron las bases del ascetismo intramundano. Pero la inseguridad que generaba la predestinación, versión protestante del fato que se impone a la voluntad

del individuo, se compensó con una obsesión por los signos que demostraban que Dios bendecía a la persona. Los signos de la predilección divina generaron la competitividad, la laboriosidad y el puritanismo ascético y moral. Weber ha mostrado la importancia que tuvo este planteamiento para el desarrollo del capitalismo y mostró que la religión es un componente fundamental para la economía, la política y la cultura (cfr. Weber 1984). Los intentos contemporáneos de aislar a la religión y relegarla a la mera conciencia privada, desligándola de toda incursión en el área política, económica y sociocultural, implican un retroceso respecto a los planteamientos de Weber y del calvinismo e ignoran la complejidad y potencialidad del fenómeno religioso. La emancipación filosófica y política de la religión es uno de los ejes del proceso moderno que lleva a la Ilustración (cfr. Kondylis 1981, Mittelstrass 1970, Gauchet 2006) paradójicamente promovida por grandes autores de la escolástica tardía. De esta forma, la fe subjetiva se convirtió en el eje de la identidad personal, aunque la mediación del Estado se contrapuso a una religiosidad personal individual. El protestantismo es el gran receptor de las corrientes agustinianas y nominalistas en la modernidad, preparando la metafísica de la subjetividad.

Este proceso tiene también paralelos en la tradición católica, aunque lógicamente de una forma diferente a Lutero y Calvino. Ignacio de Loyola es quizás el mayor representante de una espiritualidad operativa y evaluadora (cfr. García Villoslada 1965, Bertrand 2003, García Mateo 2003). Parte de que no conocemos la voluntad de Dios y de que tenemos que conocerla a partir de la reflexión sobre nuestras mociones, sensibilidades y estados de ánimo. Había que desconfiar de las motivaciones e inspiraciones religiosas de cada persona. Ignacio se convirtió en un maestro de la sospecha al plantear que bajo la presunta revelación divina puede esconderse lo contrario, el engaño. El discernimiento se convirtió en la base de su concepción de la espiritualidad. A esta se añade un proceso de liberación interior, liberarse de los enganches que aprisionan la voluntad del individuo y que le impiden captar la realidad en la que vive. Hay que vivir un proceso de liberación interior para llegar a la libertad personal, que permite decidir y optar. Esta conjunción de liberación y libertad se convierte en uno de los componentes que en el siglo XX desarrolló la teología de la liberación, aunque lógicamente con un contexto y orientación diferente, más enfocada a transformar el contexto socioeconómico que condiciona al individuo. Surgió así una espiritualidad volcada en el mundo interior, que ponía en el centro el discernimiento de espíritus y que intentaba profundizar en la búsqueda agustiniana de Dios desde una perspectiva pragmática y mundanal. La liberación personal, interior, se proyectó hacia la acción, hacia el mundo, hacia la realización del reinado de Dios en la sociedad.

A diferencia de las místicas de unión con Dios centradas en la fusión del alma con la divinidad, como ocurre con Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, la mística ignaciana es militante y de misión, busca la conquista del mundo para Cristo, en el contexto de los nuevos descubrimientos y de la conquista del nuevo mundo. Favorece por tanto la primera globalización, la expansión hegemónica de Europa en el mundo, bajo el imperativo de la misión para anunciar el evangelio a todos los pueblos, siempre bajo la disciplina de la Iglesia. No hay renuncia al mundo, como en la tradición de la vida religiosa predominante en el Medioevo, sino conquista de este a mayor gloria de Dios (AMDG: Ad Maiorem Dei Gloriam). Ignacio abogó por un Estado confesional, que defendiera a la religión contra las herejías y por una Iglesia vinculada y dependiente del Estado en la misión. Su concepción global de las relaciones entre la Iglesia y el Estado era más medieval que moderna, porque no aceptaba la sumisión de la Iglesia al nuevo Estado nacional. La catolicidad de los reyes y la primacía de las misiones en los pueblos conquistados e incorporados al imperio, llevaron a la colaboración no exenta de conflictos entre la Iglesia y el Estado, germen de los concordatos modernos posteriores. Confluye en él la tradición ascética y la mística, la atención al mundo de los afectos y la potenciación de una racionalidad sobria que analiza, evalúa y decide. El examen de conciencia, la importancia de un método reflexivo y analítico que enseñe a buscar la voluntad de Dios, la aceptación del engaño y la ilusión como elementos constitutivos de la búsqueda de la propia identidad, son elementos característicos de su visión del hombre.

A diferencia de Lutero esta subjetividad radicalizada, que le llevó a tener problemas con la Inquisición

y a ser sospechoso de iluminismo, tiene su límite en las mediaciones objetivas sacramentales y jerárquicas de la Iglesia. En última instancia limita el protagonismo de la propia conciencia en cuanto que la subordina a la jerarquía, a la que hay que obedecer no solo con la acción externa sino también con la identificación interna. Si en Lutero encontramos un rechazo de la razón como instancia fundante de la identidad humana y como punto de partida para encontrarnos con Dios, en Ignacio hay una limitación última de la razón pero nunca una negación. A pesar de lo mucho que valora el discernimiento personal y la libertad para elegir, somete a ambas a las decisiones de la iglesia jerárquica y exige en última instancia el sacrificio del intelecto como culmen de la obediencia. En última instancia hay que creer lo que dice la Jerarquía y someterse a esta en contra de las propias evidencias. La potenciación de la persona encuentra aquí su límite, en paralelo a la subordinación protestante de los sujetos al Estado. Ignacio de Loyola no es equiparable a Calvino en lo que concierne a la influencia de su teología política, que tampoco se impuso en los jesuitas. La aportación de estos a la teología política está más marcada por la teoría del tiranicidio de Luis de Mariana y el rechazo por Suárez del origen divino del poder secular. Solo a partir de estos cobran importancia los derechos naturales del individuo y se limita su subordinación a la autoridad secular. La autonomía del sujeto moderno rompe con ambos límites, el Estado y la Iglesia. Con acentos diferentes se estableció el marco de las Naciones-Estados modernos y de los imperios coloniales, que tras las guerras de religión llevaron a la progresiva integración de las iglesias en el Estado moderno y a la lucha por el control de la religiosidad (cfr. Cavanaugh 2009 y 2002).

2. La intelectualización del sujeto

Esta doble tradición religiosa se centró en la interioridad de la conciencia, aunque se mantuvo un contexto teocéntrico. El rompimiento progresivo con el teocentrismo de la Reforma y de la Contrarreforma fue progresivo y lento ya que la escolástica tardía española tuvo un gran influjo en la incipiente modernidad. Un capítulo nuevo comenzó con el racionalismo de Descartes, que llevó a un replanteamiento de la antropología y a una intelectualización de Dios como fundamento existencial de la identidad humana, siguiendo también el influjo de la tradición agustiniana. El cogito, ergo sum es el primer y más seguro conocimiento, desplazando la anterior filosofía del ser en favor de una filosofía de la conciencia (cfr. Descartes 1998: 7, 1902: 33 y 1904a: 19). Descartes vincula la sustancialidad del concepto de persona con la subjetividad del cogito. El yo es subjetividad sustancial y es también conciencia reflexiva (cfr. Scherer 1989: 300-301). Las sustancias no necesitan de nadie para su existencia, lo cual en última instancia solo puede afirmarse de Dios, con lo que sin pretenderlo comienza el proceso de divinización del sujeto propio de la modernidad.

Descartes pone en primer plano la autonomía del yo como instancia última intramundana. El yo pensante es independiente del mundo, de las cosas y de las personas. Es por ello un yo ideal, descorporeizado y autárquico que desconoce su «ser en el mundo». La identidad del cogito es mera autoposición, en la que el yo se descubre como referente último de los pensamientos. En realidad, el pensamiento no remite al yo personal, sino que desde el pensamiento hay que plantear que hay algo que piensa. El que ese algo sea mi yo personal no se deduce, ya que es un yo puntual y sin sustancia. Tampoco hay un yo permanente como sujeto invariable de todos los pensamientos. Es un yo inmediato y puntual, que no puede ser captado por nadie y que no puede describirse en tercera persona, como algo objetivo y definible. No puede servir por tanto como punto de partida para una antropología de tercera persona, que permita identificar a otra exterior. Comienza un proceso que lleva a la crisis de la identidad del yo y que plantea el problema del puente entre el cogito y el mundo. Lo que inicialmente era un acto de la conciencia (existencia del yo en el acto del pensar) se convierte en «cosa que piensa», es decir, algo objetivo y sustancial, aplicable a todas las personas de forma sistemática, saltando así del acto del pensar a la generalización de la autoconciencia como equivalente a la identidad humana (Kolakowski 1967: 123-128).

El yo pensante se convierte en el sujeto que reflexiona, explora y controla los pensamientos, siendo esta la gran aportación cartesiana a la modernidad. La duda está enraizada en el proceso moderno de

búsqueda de la identidad personal, mientras que aquí se resaltan las mediaciones del yo para cerciorarse, dando prioridad ontológica a las ideas claras y distintas, a partir de la garantía divina. Las ideas platónicas se convierten ahora en representaciones mentales del sujeto, con lo que hay un giro antropocéntrico, a pesar de que Dios sigue siendo el que garantiza en última instancia la fiabilidad del cogito. Surge así la verdad como certeza, como representación, en la que el sujeto dirige lo real a sí mismo, descentrándolo, desmundanizándolo y subjetivizándolo. De esta forma se radicaliza la equiparación parmenídea entre pensamiento y ser, y se hace de la cogitatio del sujeto la certidumbre fundamental (me cogitare = me esse), desmarcándose de la prioridad del ser (Kolakowski 1967: 123-128). La verdad deja de ser el resultado de la adecuación de la mente a las cosas, para convertirse en certeza subjetiva. De tal manera se acentúa el nivel cognitivo, que se pierde la acción intencional y libre como determinante de cada persona. En Descartes el cogito no es ni conciencia intencional respecto del mundo, ni personalidad relacional. La identidad se alcanza con un acto introspectivo de la conciencia y se identifica con la autoconciencia.

La res cogitans es el principio sobre el que se construye la comprensión del mundo y del otro (idealismo). El cogito se relaciona con la naturaleza (res extensa) con un saber instrumental, que reduce el mundo a materia prima para un saber basado en el dominio desde una individualidad solipsista, competitiva y dominante. El racionalismo es la otra cara de la voluntad de poder, preparando el camino al planteamiento de Nietzsche, que invierte los términos y ve el conocimiento como consecuencia de la voluntad. Descartes desarrolla una versión filosófica del planteamiento de Maquiavelo en El príncipe. Maquiavelo analiza las estrategias del soberano político desde el conocimiento de la naturaleza humana, que permite la manipulación de los sujetos, de los ciudadanos. El conocimiento del hombre es el presupuesto de la dominación y hay que aprender a controlarse para reprimir y utilizar a los demás, objetivados y cosificados, es decir, negados como sujetos. Pero esto exige autocontrol y reflexión introspectiva, que es lo que ofrece el cogito cartesiano (cfr. Gómez García 1984, 1985 y 1987). Pero todo se centra en las ideas, en los pensamientos. Las afecciones, las motivaciones y las sensaciones, que juegan un papel determinante en el discernimiento de los maestros religiosos, dejan de ser objeto de atención. Se trata de una subjetividad intelectualizada y por ello reductiva de la complejidad humana.

El conocimiento del yo es el primero y más seguro de todos los saberes, es la autoafirmación del sujeto que se emancipa de toda instancia externa. Se cae en el sueño de un sujeto soberano (fundamento de su propia teoría y praxis) y de un individuo autárquico, autosuficiente e independiente. A esto se añade que solo podemos estar ciertos de aquello que hemos producido, que es lo que ocurre con las representaciones y certezas del sujeto. El cogito domina el mundo teórico y prácticamente y deja de orientarse por instancias externas (la naturaleza, el otro o Dios) para guiarse por sus representaciones mentales. El individuo solo es sujeto de su propia historia y solamente puede estar cierto de una planificación del mundo siguiendo sus propios intereses. Cuando la tierra deja de ser centro del universo, para convertirse en una parte del sistema heliocéntrico, el hombre se constituye en el centro dominante de un cosmos subordinado a la mente y a la praxis humana. La naturaleza, desencantada y racionalizada, deja de ser el marco referencial respetado por el hombre (la 'madre tierra') para devenir materia bruta, cuyas riquezas hay que descubrir y explotar. Surge un universo mecánico, regido por leyes que se ajustan a los planteamientos matemáticos y geométricos de la mente. El "desencantamiento del mundo" es la otra cara de una naturaleza que deja de ser organismo vivo y se convierte en materia muerta. Y con ella se ponen las bases de una progresiva naturalización del ser humano.

A cambio se establecen los fundamentos para la expansión económica y del desarrollo científico-técnico, bajo la sombra del individuo autárquico, manipulador de la naturaleza y competitivo en la sociedad. El trabajo se convierte en la dimensión específica del hombre y este deviene el gestor que progresivamente hace del mundo un gran taller (K. Marx). Al mismo tiempo, prosigue el proceso de racionalización de lo real, que se traduce en los grandes sistemas de pensamiento y las ideologías, creaciones humanas que

revierten sobre su sujeto productor y que acaban dominándolo. El universo es racionalizable y el pensamiento matemático es el más adecuado para captar su estructura interna. Todo lo real es racional y lo racional real, dirá luego Hegel, y lo no racional comienza a verse como irreal. A su vez, el 'principio de razón suficiente' (Leibniz) garantiza la correspondencia entre la realidad y el pensamiento, entre el mundo y la mente humana. Esta correspondencia estricta garantiza la absolutez del dominio humano y la hegemonía de la razón sobre las otras facultades humanas.

El cogito predomina sobre la voluntad y se paga con una idealización que es la otra cara de la desmundanización del sujeto. Es un yo abstracto que ha reducido el mundo a mero mecanicismo y el cuerpo, res extensa, a mecánica biológica. Se ponen las bases que permiten hablar de la «máquina del cuerpo humano», según el conocido estudio de Lamettrie. De esta forma, se establece un dualismo radical entre la subjetividad personal y la objetividad de lo externo, que incluye al cuerpo. El ¿quién soy yo? se transforma en ¿cómo pienso? desde un yo abstracto, clausurado en sí mismo. Surge el problema de una interioridad desvinculada de la realidad (mundanal y corpórea) y con ello la ilusión de un sujeto que es el principio último de las representaciones, cuya validez es tanto menor cuanto más distanciamiento hay entre la subjetividad personal y la realidad mundanal y corpórea en la que se constituye y se sitúa.

3. El presupuesto teológico de la filosofía de Descartes

Por un lado, la identidad humana se construye de forma autónoma e independientemente de Dios, en contraste con el teocentrismo anterior, en cuanto que se parte de un yo que piensa y que no puede equivocarse al afirmar su existencia. Con ello parece que hay un conocimiento insuperable e irreversible, al que se llega prescindiendo de Dios. Por otro lado «las meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo en el hombre» no solo no sugieren un radical antropocentrismo, sino que dejan margen al teocentrismo. En realidad, el antropocentrismo es relativo ya que todas las certezas del cogito dependen de Dios (Hübener 1981: 503, Pannenberg 1986: 143-145). Y la idea de Dios es tan segura como las ideas de la geometría: «Tan cierto es, por lo menos, que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría», con la diferencia de que las evidencias geométricas no me aseguran de la existencia de los objetos de sus demostraciones, pero la idea de la existencia divina sí implica su existencia real (Descartes 1902: 36). La idea del infinito en mí es más cierta que el mismo yo y rompe la cerrazón del cogito solipsista, siendo también la garantía que permite estar cierto del conocimiento del mundo y de la continuidad del yo en los actos de pensar.

La misma existencia del cogito remite a Dios: «Como ya tengo dicho es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene una idea de Dios, la causa de mi ser, sea la que fuere, también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios» (Descartes 1904a: 49 y 1904b: 39). En una carta al padre Mesland de 1664 subraya que su demostración de Dios se apoya tanto en la existencia del propio cogito como en haber puesto en él la idea de Dios. Ambas remiten a la causalidad divina. La idea de Dios en la mente es la que permite romper el solipsismo del cogito para abrirse a la relación con otro, como constitutiva del propio yo. Descartes no parte de la existencia del mundo para deducir la existencia de la causalidad divina. En realidad, no hay garantías de la existencia del mundo hasta que no las haya de Dios. Su razonamiento se funda en su propia existencia como ser pensante, «que me es mejor conocida que ninguna otra cosa», ya que desde el cogito infiere el 'sum' y no se pregunta tanto lo que originó su existencia, cuanto «saber qué causa me conserva ahora (...) en cuanto que soy una cosa que piensa (...) y, sobre todo, en cuanto que reconozco que hay en mí, entre otros muchos pensamientos, la idea de un ser supremamente perfecto, pues de eso solo depende toda la fuerza de mi demostración (...). Esa idea es la que me enseña, no solo que mi ser tiene una causa, sino, además, que dicha causa contiene en sí toda suerte de perfecciones, y, por tanto, que es Dios» (Descartes 1904a: 109). Es un giro copernicano respecto al planteamiento de la tradición anterior. No parte de las cosas para llegar a las ideas, sino de estas últimas para llegar a las primeras. El mundo

contemporáneo de la publicidad, de la prioridad de la representación sobre la realidad y de la misma posverdad tiene aquí uno de sus precursores. Y la referencia a Dios sirve de legitimación de la certeza de las construcciones del yo pensante.

Descartes asume la idea tradicional de Dios como causa sui, no para postularlo como causa del mundo sino del cogito y de la idea de Dios en él. Que cada uno se pregunte respecto de sí, si es por sí mismo, y dado que no hallará en sí potencia alguna de conservarse ni por un instante, «concluirá con razón que es por otro, e incluso, por otro que es por sí. Pues siendo aquí cuestión del tiempo presente, y no del pasado ni del futuro, no puede procederse continuamente hasta el infinito» (Descartes 1904a: 111). Lo primero es el cogito, según el orden del conocimiento, pero cuando se plantea el porqué de la existencia de la cogitatio hay que remitir a un Dios fundamento, ya que no basta el pensamiento para legitimarse. Sum, ergo Deus est (Descartes 1904b: 421). Es decir, en el cogito no solo tenemos implícita la existencia de la cosa que se piensa (Nietzsche), sino también la idea de un Dios perfecto que me permite explicar el origen de mi existencia, con el peligro de recaer en el regreso indefinido aristotélico-tomista, y su conservación presente. La idea de Dios es inherente al cogito y me hace tomar conciencia de mi dependencia divina, es decir, de mi contingencia. No se trata de una idea construida por el hombre, no «se forma sucesivamente, al ir ampliando las perfecciones de las criaturas, sino que se forma enteramente y de una vez, al concebir nuestro espíritu el ser infinito, incapaz de toda clase de aumento. (...) La idea de Dios está en nosotros como la marca del artífice en la obra» (Descartes 1904a: 371-372). En el plano epistemológico el cogito es el principio fundante, pero no en el ontológico, que remite a Dios.

La idea de Dios es innata, no es una construcción elaborada desde las perfecciones limitadas de las cosas. En lo concerniente a la infinitud de Dios procede de forma paralela a la perfección: «no debo pensar que concibo el infinito (...) por medio de la negación de lo finito (...) pues veo, manifiestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por tanto, que, en cierto modo, tengo en mí antes la noción de lo infinito que la de lo finito, antes la de Dios que la de mí mismo. Pues, ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta, y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por cuya comparación advierto los defectos de mi naturaleza?» (Descartes 1904a: 45-46; 1904b: 36). Descartes establece una clara diferencia entre la idea de infinito construida por el hombre y la infinitud divina, que solo conozco analógicamente, y que es incompatible con la humana.

La prioridad de la certeza de Dios respecto del propio cogito relativiza el sentido apodíctico del cogito ergo sum, que deja de ser el principio y fundamento absoluto en cuanto que se plantea la problemática de la existencia del cogito. «Sé con certeza que soy una cosa que piensa [y sé también lo que se requiere para estar cierto de algo]. En ese mi primer conocimiento, no hay más que una percepción clara y distinta», y esta es la regla general para establecer la verdad. Sin embargo, he admitido antes de ahora como cosas ciertas, lo que luego he descubierto como incierto. Las ideas que había en mí ciertamente existían, pero no las realidades externas a las que refería esas ideas y de las que creía que ellas procedían. Añade que al pensar las verdades de las matemáticas y de la geometría («como que dos más tres son cinco o cosas semejantes»), acaso Dios me ha dado una naturaleza que me engañe «aún en las cosas que creo conocer con gran evidencia». Por otro lado, siempre que reparo en las cosas que creo concebir claramente, afirmo que, aunque Dios pudiera engañarme no podría hacer que sea nada mientras que esté pensando, ni que alguna vez yo no haya existido, ni que no sean verdad las verdades matemáticas (Descartes 1904a: 34-36 y 1904b: 27-28).

4. Prioridad ontológica y no epistemológica

Hay una tensión entre las ideas claras y distintas como criterio de verdad, que le lleva a descartes a afirmar que ni Dios puede impedir que exista mientras pienso, y la idea de que un Dios engañador puede haberme creado con una naturaleza tal, que me equivoque en las ideas evidentes. La idea del genio maligno le lleva a asegurar la existencia del cogito como algo apodíctico, pero, por otro lado, si se

diera el imposible de que Dios engañara, podría crear la naturaleza humana de manera que se equivocara al pensar con ideas claras y distintas. Pero eso no se da, porque no tenemos razones ningunas para pensar que Dios no existe o que nos engaña. La prioridad de Dios se mantiene ontológica y trascendentalmente: aunque esté convencido y tenga que afirmar lo claro y distinto, podría equivocarme. El Dios que crea las verdades eternas es el que funda la racionalidad humana. El problema se resuelve «supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya un Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las razones que prueban que hay un Dios. Los motivos de duda, que solo dependen de esas opinión (de que Dios no exista o sea un engañador) son muy ligeros y, por así decirlo, metafísi-cos» (Descartes 1904a: 36 y 1904b: 28).

Sin embargo, en la primera meditación afirma que Dios ha permitido que me equivoque alguna vez, lo cual también repugna a su bondad (Descartes 1904b: 16), y que nos ha creado de tal modo que nos equivocamos incluso en lo que nos aparece evidente («in iis quae nobis quam notissima apparent») (Descartes 1898: 6 y 1905: 6). Desde esta perspectiva, plantea la falibilidad de la mente humana y la necesidad de justificar a Dios, a la luz de su permisividad con el error humano. Descartes apunta ya a la problemática del mal, en su versión intelectual, a la que intentará responder la teodicea leibniziana. La hipótesis del genio maligno indica la creciente inseguridad y desconfianza respecto a Dios, preparada intelectualmente por el nominalismo y por la idea de una divinidad severa y terrible, que se impone con la reforma protestante y las corrientes católicas jansenistas. Aquí Descartes admite que la hipótesis «imposible» (un Dios que permite que nos engañemos respecto a las ideas claras y distintas) se ha dado ya en alguna ocasión. Se ponen así las bases de la crítica a la falibilidad del conocimiento humano y se prepara la subsiguiente impugnación de la existencia de un Dios omnipotente y bueno (cfr. Estrada 1996: 90-94).

Por un lado afirma la prioridad de Dios en el orden de la existencia respecto de la del mismo cogito, y, por otro, la absolutez de la existencia de algo que piensa, que me lleva a pensar que ni el mismo Dios puede evitar la existencia de la cosa que piensa. Hay que concluir, que tanto la idea de la existencia de algo que piensa, como la idea de un Dios perfecto e infinito, que me permite captar mi identidad imperfecta y finita, y que es causa de sí (que existe en y por sí), son afirmaciones absolutas, que se apoyan mutuamente porque están implicadas. Cogito, ergo sum pero también 'Cogito, luego Dios' (cuya idea está inscrita en el cogito) existe. Unas veces, se insiste en la prioridad de una (Dios como condición trascendental y ontológica de posibilidad de las afirmaciones del cogito) y otras, se subraya la indubitabilidad de la existencia del cogito que piensa clara y distintamente. Pero si hubiera que elegir entre ambas, la prioridad la tendría Dios como garante último de la validez del funcionamiento del cogito (Descartes 1904b: 189-190).

A mi juicio, esta prioridad pasa desapercibida en la interpretación de Vidal Peña, que postula la mera circularidad entre la idea clara y distinta de Dios y Dios como garantía de las ideas claras y distintas. Para Vidal Peña, la afirmación de la existencia de Dios se neutraliza porque él no tiene capacidad para engañarme (aunque el mismo Descartes reconoce que ha permitido que me engañe en alguna ocasión). No se trata de que la perfección implique que «no tiene capacidad de engañar» sino que su perfección (su bondad) es una garantía moral para mí de que no me engaña. Pero no es que Dios garantice mi conocimiento porque lo he creado a mi imagen y semejanza (que sería la perspectiva de Feuerbach), como pretende Vidal Peña, sino que en Descartes la idea de Dios (infinito y perfecto) es prioritaria (ontológica y trascendentalmente) a las ideas del cogito y garantiza su funcionamiento (Peña 1977: XXXIV-XL, 432-434).

La circularidad que Vidal Peña le achaca es rechazada por Descartes en sus respuestas a las objeciones de Arnauld: «no he incurrido en lo que llaman círculo, al decir que solo estamos seguros de que las cosas que concebimos clara y distintamente son todas verdaderas, a causa de que existe Dios y, simultáneamente, que solo estamos seguros de que Dios existe, a causa de que lo concebimos con gran claridad y distinción. Ya entonces distinguí entre las cosas que concebimos muy claramente y las que recordamos haber concebido así en otro tiempo. En efecto, en primer lugar, estamos seguros de que Dios

existe porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia. Pero tras ello, basta con que nos acordemos con haber concebido claramente una cosa para estar seguros de que es cierta. Y esto no bastaría si no supiésemos que Dios existe y no puede engañarnos». La duda metafísica y la psicológica no se diferencian en el planteamiento de Descartes. La existencia de Dios se prueba desde la existencia de la idea de un Dios infinito y perfecto en el cogito, tanto por la vía de la causalidad, de raíz aristotélico tomista, como por medio del argumento ontológico. Esa idea es prioritaria, fundamento de la existencia del cogito (que no se da la existencia actual) y de la validez de su funcionamiento, que le lleva a asegurar como verdadero lo que es claro y distinto. Si Dios garantiza mi conocimiento, porque no engaña, puedo fiarme de él cuando lo ejerzo y deducir la existencia divina, desde su idea (sin que entonces tenga que recurrir de nuevo a Dios, porque ya lo he presupuesto como el que hace que mi mente funcione bien) (Descartes 1904a: 365).

A su vez, lo finito es menos perfecto que lo infinito (que tiene más realidad), con lo que la idea de infinitud y de perfección están vinculadas, como ocurre en el argumento ontológico, y permiten tomar conciencia de la finitud e imperfección humanas. Dios es condición trascendental del conocimiento del cogito, al que posibilita y garantiza, dándole la causa de su existencia y la certeza de que las construcciones del cogito corresponden a realidades extramentales. Si no tuviéramos idea de un Dios perfecto, infinito y omnipotente no podríamos concientizar la finitud, imperfección y limitación del cogito. Por eso, la misma idea que el hombre tiene de sí, se deriva de la idea de Dios, que juega una función legitimadora respecto del cogito (metafísica como ontoteología, basada en la idea de Dios). Por eso, la idea de Dios puede servir como base para afirmar la existencia de Dios, por medio de la causalidad y del argumento ontológico que aquí convergen, ya que siempre se parte de la idea en el cogito.

El Dios de la teología natural persiste, no a partir de la existencia del mundo, sino desde la existencia contingente del ser humano, que tiene en sí mismo la idea del Dios perfecto al que debe su existencia. El mismo Descartes subraya su cercanía al planteamiento de san Anselmo y cómo argumenta no desde el nombre de Dios, sino desde su idea en el cogito (cfr. Descartes 1904b: 91 y 1899: 396). Dios es fundamento ontológico de la existencia del cogito y también epistemológico de su funcionamiento. Pero a Dios se llega también por la vía de las demostraciones y no solo en cuanto idea clara y distinta que genera el cogito. Lo novedoso del planteamiento es partir no de la pregunta por el origen del mundo o del hombre, sino por quién o qué es lo que me conserva en el ser, en el contexto de una comprensión del tiempo como serie de instantes y de Dios como el que actualmente sostiene la creación (en contra del posterior deísmo de raíz leibniziana). De la misma manera que el Dios newtoniano interviene constantemente para arreglar la maquinaria del mundo, el Dios cartesiano da consistencia y continuidad a la creación, y dentro de ella a mi propia existencia, en cada instante, lo cual, en realidad, le podría llevar a argumentar la existencia de Dios sin caer en la vía de reformular el argumento ontológico. Se preanuncia ya también el giro kantiano que busca a Dios para justificar la moral (aquí para justificar las construcciones del cogito) en lugar de mediatizarla en función de la divinidad. Dios comienza a ser instrumento para asegurar las ideas y acciones humanas. Por eso la muerte de Dios llevará consigo la crisis epistemológica y la de la moral.

No cabe duda del giro antropocéntrico que implica la filosofía de Descartes. A partir de él, la filosofía se centra en la antropología y la reflexión sobre la conciencia subjetiva cobra cada vez más relevancia. La prioridad epistemológica del cogito es novedosa respecto del planteamiento anterior, pero mantiene muchas de las premisas de la teología filosófica anterior. Desde la perspectiva ontológica se mantiene la prioridad de Dios y se conservan las pruebas tradicionales de su existencia. A pesar del carácter innovador del planteamiento cartesiano, se mantiene el teísmo tradicional, aunque en un marco antropocéntrico y no cósmico. La ruptura con el teocentrismo viene posteriormente y la idea de Dios en la mente humana, revalorizada recientemente por Levinas, es una referencia constante para legitimar la pretensión de verdad del cogito y la validez de su conocimiento. De la misma forma que el nominalismo

cuestionó el realismo epistemológico de los universales, así también hay que esperar a Spinoza para que se cuestione la correspondencia de la mente con la realidad, y posteriormente la normatividad de las ideas respecto de la realidad objetiva.

La modernidad cartesiana rompe con el siglo XVI, pero mantiene muchas características anteriores en un contexto diferente. Se establece un nuevo marco desde el que es posible la autonomía del sujeto contemporáneo y una radicalización de la subjetividad, pero para ello hay que romper con los presupuestos que siguen uniendo a Descartes al teocentrismo anterior. La tradición religiosa sigue estando presente en su filosofía, pero no como instancia dominadora que hace de la filosofía una ancilla theologiae, ya que mediante la razón es posible la búsqueda de fundamentos no teológicos. Pero esto no lo logra del todo Descartes, hay que esperar a Spinoza para que se pongan las bases de un nuevo planteamiento que sigue vinculando a Dios y al hombre, pero rompe con la diferencia entre ambos. Con él comienza el proceso de naturalización que lleva a «la muerte de Dios» propuesta por Hegel y Nietzsche, ya en el umbral de la época contemporánea. Pero también en ambos persiste el influjo de la teología y la problematicidad de la subjetividad proyectada y carente de fundamentación última. Cualquier postulación de sentido último lleva en sí las huellas del planteamiento religioso, aunque este esté escondido.

Bibliografía

Bertrand, Dominique

2003 La política de San Ignacio de Loyola. Santander, Sal Terrae.

Bloch, Ernst

1968 Thomas Münzer teólogo de la revolución. Madrid, Ciencia Nueva.

Cavanaugh, William T.

2002 Theopolitical Imagination. Londres, Bloomsbury and T. Clark.

2009 The Myth of religious violence. Oxford, Oxford University Press.

Descartes, René

1898 Correspondance. Oeuvres de Descartes. I. París.

1899 Correspondance. Oeuvres de Descartes. III. París.

1902 Discours de la méthode. Oeuvres de Descartes. VI. París.

1904a Prima philosophia. Oeuvres de Descartes. VII. París. -

1904b Meditations metaphysiques. Oeuvres de Descartes. IX. París.

1905 Principia Philosophiae. Oeuvres de Descartes. VIII. París. -

Estrada, Juan Antonio

1996 Dios en las tradiciones filosóficas, II. Madrid, Trotta.

Fröhlich, Reiner

1930 Gottesreich. Welt und Kirche bei Calvin. Munich, E. Reinhardt.

García Villoslada, Ricardo

1965 Loyola y Erasmo. Madrid, Taurus.

García Mateo, Rogelio

2003 «Ignacio de Loyola en perspectiva protestante», Gregorianum, 84: 103-122.

Gauchet, Marcel

2006 El desencantamiento del mundo, Madrid, Trotta.

Gogarten, Friedrich

1967 Lutherstheologie. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Gómez García, Pedro

1984 «Para criticar la antropología occidental. 1: Etnocentrismo y nueva crítica de la razón», Gazeta de Antropología, nº 3, artículo 07. <https://gazeta-antropologia.es/?p=3900>

1985 «Para criticar la antropología occidental. 2: Miseria de la razón, razón de la miseria», Gazeta de

Antropología, nº 4, artículo 08. <https://gazeta-antropologia.es/?p=3871>

1987 «Para criticar la antropología occidental. 3: Proyecto de la razón etnológica», *Gazeta de Antropología*, nº 5, artículo 02. <https://gazeta-antropologia.es/?p=3821>

Heidegger, Martin

1969 *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada.

1989 «Acerca de la pregunta por la determinante de la cosa del pensar», *Revista de Filosofía*, nº 22: 320-331.

1991 *La proposición del fundamento*. Barcelona, Ed. del Serbal.

Hübener, William

1981 «Descartes», en *Theologische Realenzyklopädie*, VIII. Berlín, W. de Gruyter.

Kolakowski, Leszek

1967 *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*. Munich, Piper.

Kondylis, Panajotis

1981 *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Lutero, Martin

1996 *D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Graz, Weimarer Ausgabe, 1883.

Mittelstrass, Jürgen

1970 *Neuzeit und Aufklärung*. Berlín, de Gruyter

Moeller, Bernd

1962 *Reichstadt und Reformation*. Gütersloh, G. Mohn.

Nietzsche, Friedrich

1984 *La gaya ciencia*. Madrid, Sarpe.

Pannenberg, Wolfhart

1996 *Theologie und Philosophie*. Gotinga, Vadenhoeck und Ruprecht.

Peña, Vidal

1977 «Introducción y notas» en R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid, Alfaguara.

Roper, Lyndal

2017 *Martín Lutero. Renegado y profeta*. Madrid, Taurus.

Scherer, Geord

1989 «Person», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII. Basel, Schwabe.

Weber, Max

1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Sarpe.

Autores

Juan Antonio Estrada Díaz

Catedrático emérito de Filosofía, Universidad de Granada (España)

jestrada@ugr.es