

# Un libro maligno. Descartes, o del oscuro destino del libertinismo erudito

## *A mean book. Descartes or the dark fate of libertinisme érudit*

Pedro LOMBA FALCÓN

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 17-12-2012

Aceptado: 11-02-2013

### **Resumen**

En este artículo se investiga el sentido de la correspondencia entre Descartes y Mersenne a propósito de un “libro maligno” que ofrece algunas tesis emblemáticas del libertinismo erudito del siglo XVII. Las cartas de los años 30, período en el que el filósofo está forjando su sistema, manifiestan su posicionamiento antagónico ante el universo teórico libertino, y, por tanto, la importancia polémica de éste en la construcción de la “nueva filosofía”. Así, quizás se deba atribuir a la visibilidad que gana la metafísica cartesiana el destino que la historiografía de la filosofía ha reservado, al menos hasta bien entrado el siglo XX, para el libertinismo erudito: el olvido.

*Palabras clave:* Descartes, Mersenne, Libertinismo erudito, Dios, Impiedad, Verdad.

### **Abstract**

In this article we search the sense of some letters that Descartes exchanges with Mersenne about a “mean book” in which some emblematic theses of the so called *libertinisme érudit* are exposed. The correspondance of the 30’s, the period in which the philosopher is constructing his system of metaphysics, shows clearly his antagonic position against the theoretical world of libertinism, and, therefore, the philosophical importance of this intellectual movement at the very moment that the “new philosophy” is being constructed. The relevance that the metaphysics of Descartes gains in historiography of philosophy, might be the reason why that *libertinisme érudit* has fallen into oblivion until at least the second half of XX<sup>th</sup> century.

*Keywords:* Descartes, Mersenne, Libertinisme érudit, God, Impiety, Truth.

Por paradójico que resulte a primera vista, el filósofo que intenta hacer hoy historia de la filosofía debe luchar contra una extraña tendencia convertida ya en hábito dentro de nuestra academia. En ésta, el programa de investigación no suele contemplar el estudio detenido del horizonte intelectual –necesariamente amplio y atravesado de polémicas– dentro del cual lucha por hacerse un sitio la filosofía de todo autor del pasado. Por lo general, dicho programa impone desde el principio una restricción de la mirada, una suerte de miopía histórica que torna borrosas, incluso invisibles, algunas de las ideas o posiciones que el autor estudiado ha querido desplazar con su escritura pero que, sin duda, le han servido como estímulo para proponer las suyas. Se dirá tal vez que aquellas posiciones postergadas lo fueron, precisamente, por ser poco sólidas, o poco filosóficas. Pero esto sólo puede determinarse *a posteriori*. Desde luego, es plenamente legítimo que nos preguntemos por el origen de nuestros rechazos y nuestras elecciones –por las causas profundas de las focalizaciones y límites de nuestra mirada como historiadores de la filosofía–, y, sobre todo –aunque tal vez sea lo mismo–, que investiguemos la responsabilidad que esos filósofos de los que sí nos ocupamos hayan podido tener en la valoración e importancia que después se ha otorgado a las posiciones e ideas que han quedado en los márgenes de nuestra historiografía. Lo que sí es moneda corriente es tomar el estudio de las grandes doctrinas del pasado por el análisis de una suerte de universalidad abstracta y abstraída de su tiempo, ajena por tanto a la historia, sólo comprensible hoy en la medida en que puede ser desgajada de la enmarañada materialidad de polémicas y confrontaciones en que fueron laboriosamente tejidas.<sup>1</sup> De este modo, hacer la historia de la filosofía consiste, lo más a menudo, en describir arquitectónicas lógicas y conceptuales, desatendiendo el principio según el cual la filosofía se forja siempre en una lucha que no es ni siempre ni necesariamente un enfrentamiento entre doctrinas poseedoras de una sistematicidad similar. Los combates entre meros sistemas poseen el aura de lo fantasmagórico; su estudio tiene un no sé qué de alucinado.

Es indudable que en el horizonte intelectual concreto dentro del que surgen también pueden darse ideas, actitudes o estilos de pensamiento que, sin dejar de ser filosóficos, carecen de carácter arquitectónico, y que, no obstante, desempeñan una función esencial, en un sentido u otro, en el proceso de configuración de aquellos sistemas. Quizá no sea descabellado pensar que uno de los efectos más inmediatos que provoca toda gran filosofía sea el de determinar la valoración posterior de esas actitudes o estilos de pensamiento frente a los cuales se alzaron, al menos en parte. Si aceptamos esto, tal vez estemos en condiciones de proponer un rasero real –apegado a la concreción histórica en que se construyen–, con el que medir su potencia efectiva, concreta.

Un caso ejemplar de aquella tendencia hacia la abstracción lo ofrece la manera como se suele abordar el estudio de la filosofía de Descartes, sobre todo en su período de formación. No estamos afirmando que todavía esté por hacer el análisis de la lógica y las intenciones según las cuales el francés ha asumido determinados principios y conceptos de la tradición

---

<sup>1</sup> Sobre ello ha insistido Henri Gouhier desde el principio de su deslumbrante carrera como historiador de la filosofía. Cf., por ejemplo, sus obras *La philosophie et son histoire*, París, Vrin, 1943, *L'histoire et sa philosophie*, París, Vrin, 1952, o el fundamental estudio *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, París, Vrin, 1979, especialmente su prólogo (pp. 7 – 9).

para discutirlos o redefinirlos. Es éste un trabajo ya cumplidamente realizado.<sup>2</sup> Lo que nosotros nos proponemos con estas páginas no es exactamente eso; es, más bien, indagar una actitud muy presente en la correspondencia que nuestro autor intercambia con Marin Mersenne durante los años de la formación de su metafísica –entre 1630 y 1631, aunque se perpetúa al menos hasta el momento en que publica el *Discurso del método* y comienza a responder a algunas dificultades suscitadas por este último escrito<sup>3</sup>–. Dicha actitud, tan presente y, por tanto, tan característica de la escritura cartesiana de estos años, revela muy a las claras un posicionamiento exacerbadamente crítico ante un tipo o un estilo de pensamiento conocido en la época como impiedad, ateísmo o incluso deísmo, y que va a gozar de un destino historiográfico peculiar, ciertamente oscuro; la mirada del historiador de la filosofía sólo volverá sobre él con un cierto interés –sobre todo desde Francia e Italia– a comienzos del siglo XX, forjando para designarlo una categoría problemática debido tal vez al escaso orden sistemático que presenta: la de “libertinismo erudito”.<sup>4</sup> Así pues, lo que quisiéramos indagar aquí es, por un lado, el alcance de esa presencia polémica del “libertinismo” en ciertos textos de Descartes en la época en que está buscando una forma para su sistema, y, por otro, la parte de responsabilidad que cabe atribuirle en el olvido en que ha caído un tipo de pensamiento que indudablemente es parte esencial del universo teórico en que se forja la “nueva filosofía”. Haciendo esto, quizás –pero es algo que está por ver– estemos volviendo la espalda a la comprensión de las articulaciones internas de la arquitectónica de un sistema filosófico muy presente en el programa de investigación de nuestra academia; quizás estemos desatendiendo esa suerte de universalidad abstracta a que nos referíamos antes. Pero, desde luego, nuestra convicción es que sólo así podremos contribuir a situarlo históricamente y, sobre todo, a captar el tono y las intenciones que lo animan en el momento en que el francés está pugnando por darle una estructura estable<sup>5</sup>; tono e intenciones que, por lo demás, puede que hayan acompañado a nuestro autor a lo largo de toda su biografía intelectual.

---

<sup>2</sup> No otro es el sentido de los trabajos ya clásicos, por ejemplo, de Étienne Gilson (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1951; *Index scolastico-cartésien*, París, Vrin, 1979) o de Jean-Luc Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulæ*, París, Vrin, 1975).

<sup>3</sup> Con el *Discurso*, en efecto, parece cerrarse ese primer período de consolidación de la metafísica de Descartes.

<sup>4</sup> De las dificultades metodológicas que suscita esta categoría, así como de la falta de sistematicidad que presenta la obra de los autores agrupados bajo ella, nos hemos ocupado ya en la introducción a nuestra *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*, Madrid, Antonio Machado, 2009, col. “Márgenes”, pp. 9 – 38. Puede consultarse también la selección de Antoine Adam, *Les libertins au XVII siècle*, París, Buchet/Chastel, 1964, así como el pionero y todavía esencial estudio de René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, París-Ginebra, Slatkine, 1983 (1943), pp. XI – XLIII.

<sup>5</sup> Cf. H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, op. cit., p. 9.

## 1. Reconstrucción de una polémica

El conjunto de cartas que Descartes escribe a Mersenne entre la primavera de 1630 y octubre de 1631 presenta una importancia de primera magnitud por dos motivos esenciales. En primer lugar, en ellas advertimos la presencia constante, casi obsesiva por parte de Mersenne, de una referencia polémica y muy incómoda: un misterioso “libro maligno”, seguramente manuscrito y que circula en 30 o 35 ejemplares. Es decir, un texto surgido de ese horizonte “libertino” que tantas fuerzas ha movilizadado en su contra en la Francia de la primera mitad del XVII. Además, en esta serie de cartas, y muy especialmente en las escritas los días 15 de abril, 6 y 27 de mayo de 1630,<sup>6</sup> Descartes propone un fundamento metafísico de la nueva ciencia –de la ciencia que él está contribuyendo a consolidar– que a partir de este momento va a ser una pieza fundamental en la construcción de su filosofía. Así pues, en la escritura de unas cartas en las que se recoge sobre todo un intercambio de impresiones suscitadas por un texto seguramente clandestino, nuestro autor ofrece a la consideración de su corresponsal algunos principios nunca desmentidos en su obra posterior<sup>7</sup> que serán, por tanto, fundacionales de su metafísica. La construcción del sistema, así pues, parece vincularse en estos textos, muy estrechamente, no sólo con la física matemática elaborada durante estos años, sino también con una determinada reacción ante un oscuro texto inequívocamente considerado como “maligno”.

En efecto, el 15 de abril de 1630 Descartes anuncia a Mersenne un descubrimiento de orden metafísico que, según dice, sirve para consolidar satisfactoriamente su trabajo científico: afirma estar ya en condiciones de fundamentar de manera definitiva toda su física con la particular teoría de la creación divina de las verdades eternas aquí expuesta por vez primera. Y simultáneamente sostiene que dicho descubrimiento sirve también para cortar la raíz de una actitud cuya denuncia e intento de demolición ha exigido los mayores y mejores esfuerzos de Mersenne<sup>8</sup> y otros<sup>9</sup> durante los años 20 del XVII: sirve para acabar con ciertas

<sup>6</sup> Hay edición española: René Descartes, *Tres cartas a Marin Mersenne (primavera de 1630)*, Madrid, Encuentro, 2011.

<sup>7</sup> Es cierto que la teoría de la verdad y la creación que se propone por primera vez en estas cartas no es desarrollada, ni explicitada, por Descartes en el cuerpo de sus obras más sistemáticas; sólo lo hace en su correspondencia y en lugares que suelen ser considerados como exteriores a sus textos más emblemáticos: las Respuestas a las Objeciones a las *Meditaciones metafísicas*, por ejemplo. Sin embargo, consideramos que esta posible dificultad no afecta a nuestra tesis, pues el hecho de que una teoría aparezca desarrollada en una correspondencia no la invalida, no la convierte en teoría marginal o poco importante dentro del sistema. Pensar lo contrario es olvidar la importancia fundamental que durante el siglo XVII tiene toda correspondencia, y proyectar sobre el pasado una valoración de un cierto género literario –el epistolar– más propia de nuestro presente –en el que parece que las cartas filosóficas, si algo así sigue existiendo, desempeñan la función de meros borradores– que de la época estudiada.

<sup>8</sup> Durante los años veinte, Mersenne ha seguido un programa más o menos sistemático, casi metódico, para combatir el llamado libertinismo erudito. Primero ha publicado una obra en la que ataca el ateísmo: las *Quæstiones celeberrimæ in Genesim* (Lutetiæ Parisiorum, sumptibus Sebastián Cramoisy, 1623); después, sus ataques se han dirigido contra los deístas con la publicación de *L'impîété des déistes* (París, Pierre Bilaine, 1624); finalmente, ha dado a la estampa una refutación del escepticismo, al

formas de hablar de Dios, y de pensar en él, que son “indignas”, “blasfemas”, “impías” e incluso “vulgares”.<sup>10</sup> La pregunta sobre la vinculación de este esbozo de metafísica con la intención apologética que Descartes parece compartir con Mersenne es, por tanto, ineludible. Debemos preguntarnos si obedece, por así decir, a una necesidad interna a la teoría de la verdad aquí propuesta –de manera que habría que considerar que la obra cartesiana se inscribe, de una forma u otra, en esta corriente apologética tan intensa en la Francia de estos años–, o si, por el contrario, no es más que un desarrollo externo a ella y, por extensión, a su metafísica. Dicho de otra manera, lo que debemos investigar son las relaciones que la filosofía de nuestro autor guarda, por una parte, con la apologética católica tal como la ha desarrollado su corresponsal y, por otra, con el “libertinismo” ante el que ambos adoptan aquí una posición igualmente clara y combativa. Y debemos investigarlo cobrando clara conciencia de los problemas que plantea un intercambio cuya reconstrucción exige un cierto esfuerzo hermenéutico.

El lector de esta correspondencia se encuentra desde el principio con al menos dos dificultades prácticamente insolubles. En primer lugar, es casi imposible saber exactamente cuál es el “libro maligno” que tiraniza su escritura. Otros han tratado ya de establecerlo sin llegar a conclusiones definitivas<sup>11</sup>; nosotros no nos ocuparemos aquí de esta cuestión.<sup>12</sup> En segundo lugar, disponemos de las cartas escritas por Descartes, pero no de las de Mersenne a las que responde; es extremadamente difícil reconstruir la materialidad de la discusión que entablan. Sin embargo, tal vez ninguna de estas dos dificultades nos impida comprender la inquietud que atraviesa estas cartas, ni tampoco sus envites.

En la primera de ellas, Descartes explicita el punto fundamental de su metafísica inmediatamente después de haber hecho algunas consideraciones sobre la “música especulativa”, el álgebra, la aritmética y la geometría. Esto es, sobre las ciencias que Mersenne había abordado en su obra de 1625, *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, para apoyar su tesis fundamental contra el escepticismo, una de las formas que, según él, adopta la impiedad libertina. El 15 de abril de 1630, la discusión sobre estas cuestiones científicas queda suspendida provisionalmente y se abre una discusión sobre un problema que viene inquietando a Mersenne desde comienzos del decenio anterior y cuyo origen queda cifrado

---

que considera como una tercera forma de impiedad esencialmente vinculada con ateísmo y deísmo: *La vérité des sciences contre les Septiques [sic] ou Pyrrhoniens* (París, Toussaint du Bray, 1625).

<sup>9</sup> Especialmente el jesuita François Garasse con su escrito *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (París, Sebastien Chappelet, 1623).

<sup>10</sup> Todos estos términos aparecen en las cartas de que nos ocupamos en el presente trabajo, para calificar, si no directamente el texto en cuestión, las actitudes cuya consideración suscita.

<sup>11</sup> Nos referimos a los trabajos de René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, op. cit., pp. 206 – 208, Alain Mothu, “Orasius Tubero et le “méchant livre” de Descartes”, en *La lettre clandestine*, 4 (1995), pp. 525 – 538, y Edouard Mehl, “Le méchant livre de 1630”, en *Libertinage et Philosophie au XVIIIe siècle*, 1 (1996), pp. 53 – 67. Aunque no han podido encontrarse pruebas lo suficientemente sólidas, la hipótesis más plausible parece ser la que identifica el “libro maligno” con alguno de los *Dialogues faits à l’imitation des anciens* de François de La Mothe Le Vayer; probablemente se trate del titulado *De la divinité*.

<sup>12</sup> Aunque aceptamos, por razones que no podemos exponer ahora, la hipótesis de que se trata de los *Dialogues* de La Mothe Le Vayer.

ahora en la lectura de ese “libro maligno” en el que, como escribirá Descartes el 25 de noviembre de este mismo año de 1630, se acumulan razones “en contra de la divinidad”.<sup>13</sup> Es en este preciso punto donde nuestro autor propone el principio metafísico de su física, lo cual le brinda la ocasión de determinar su propia posición respecto de la teología, la apologética católica y, sobre todo, el libertinismo –posición que no va a ser exactamente la misma que había ocupado Mersenne con su escrito de 1625 contra el pirronismo–. Aunque en estas cartas no se aborda de forma directa el escepticismo –Descartes está buscando todavía la manera de sortear sus trampas, de disolverlo,<sup>14</sup> de modo que se puede considerar su escritura de estos años como preparatoria–, nuestra hipótesis es que en ellas asistimos a una discusión, a una profundización, a una asunción crítica de las tesis y del espíritu que habían animado a Mersenne en su combate contra la impiedad.<sup>15</sup>

Al leerlas, en efecto, constatamos que Descartes conoce muy bien el campo de batalla en que se enfrentan apologistas católicos y libertinos. Conoce perfectamente las armas que ambas facciones emplean; sobre todo, no deja de apelar a algunos de los argumentos esgrimidos desde la apologética para obtener con ellos una suerte de blindaje contra los ataques de los libertinos, y se hace eco, a la vez, de la indignación que las tesis más recurrentes de éstos provocan entre los defensores de la religión. Así, por ejemplo, afirma que desea que se deje de hablar de Dios como de un “Júpiter o un Saturno”, que se le deje de someter “al Éstige y a los Destinos”,<sup>16</sup> que “el mundo se acostumbre a oír hablar de Dios más dignamente [...] que como habla el vulgo”,<sup>17</sup> o que las razones de los libertinos le “parecen frívolas y ridículas”.<sup>18</sup> Cuando este intercambio epistolar haya avanzado lo suficiente, dirá que “monto en cólera cuando veo que hay gentes en el mundo tan audaces y tan impúdicas que combaten contra Dios”,<sup>19</sup> e incluso señalará la conveniencia de movilizar –bajo ciertas condiciones, de las que nos ocuparemos luego– uno de los argumentos más utilizados desde aquella apologética: el del consentimiento universal de todos los pueblos a la idea de Dios.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> AT, I, 181. Citamos los textos de Descartes según la edición de Charles Adam y Paul Tannery (*Œuvres de Descartes*, París, Vrin, 1996 [1897 – 1913], 11 vols.), consignando la abreviatura AT seguida del número del volumen en romanos y el de la página en arábigos. Todas las traducciones son nuestras.

<sup>14</sup> Las tentativas que desarrolla durante estos años se expresan en dos textos que permanecerán inéditos: las *Regulæ ad directionem ingenii* (AT, X, 359 – 469) y *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (AT, X, 495 – 527).

<sup>15</sup> Nosotros insistimos aquí sobre la continuidad (polémica) entre *La vérité des sciences* y estas cartas de Descartes. Jean-Luc Marion (*Sur la théologie blanche de Descartes*, París, P.U.F., 1981, cap. 9) las pone en relación con toda la obra apologética de Mersenne, especialmente con *L’impiété des Déistes*.

<sup>16</sup> Tal vez resuena aquí un eco lejano de Montaigne (cf. *Essais*, II, cap. 16). Pero el eco se hace más nítido si leemos *De la divinité* de La Mothe Le Vayer: “[je n’ai] veu personne jusques icy qui ait voulu accorder la contingence avec la fatalité, ou le libre arbitre avec la prescience de Dieu, qui ne s’y soit trouvé aussi empesché que le pauvre *Jupiter confutatus* de Lucien; et qui n’ait esté contraint, en laissant pieusement la Providence, comme Seneque, d’assubjettir Dieu mesme à la Destinée”.

<sup>17</sup> AT, I, 145 – 146.

<sup>18</sup> AT, I, 153.

<sup>19</sup> AT, I, 182.

<sup>20</sup> Dicho argumento se puede condensar en los siguientes principios: 1. Hay una cierta unanimidad por lo que respecta a las creencias religiosas: la inmensa mayoría de los hombres razonables han defendi-

Sin embargo, tal vez debamos pensar que tales afirmaciones obedecen a un cierto respeto por la autoridad espiritual de Mersenne, quien se ha significado muy intensamente en lo que René Pintard ha llamado el “despertar de la apología” o el “Renacimiento católico de Francia”.<sup>21</sup> Y tal vez legitime esta interpretación el hecho de que Descartes, a pesar de sus protestas contra las ideas contenidas en el “libro maligno”, no deja de mostrar cierta reticencia a ocuparse de ellas detenidamente. Así, tan pronto como recibe noticias sobre su contenido, se apresura a afirmar que si “el libro del que habláis estuviera muy bien compuesto y cayese en mis manos, como trata de materias tan peligrosas y que estimo tan falsas –si es que el informe que se os ha hecho es verdadero–, me sentiría quizás obligado a responderle inmediatamente”.<sup>22</sup> A pesar de ello, en su carta inmediatamente posterior recula alegando que está ocupado en otros asuntos más urgentes que –parece querer decir– seguramente son más importantes:

En cuanto al libro maligno, ya no os ruego que me lo enviéis, pues ahora me he propuesto otras ocupaciones, y creo que sería demasiado tarde para ejecutar el designio al que me había obligado en el anterior correo, a saber, que si se trataba de un libro bien hecho y cayese en mis manos, trataría de componer inmediatamente alguna respuesta.<sup>23</sup>

A continuación, pasa a detallar el tipo de refutación que había concebido para neutralizar sus tesis<sup>24</sup>, anticipando una estrategia editorial que explicitará también en el *Discurso del método* y que llevará a cabo cuando publique las *Meditaciones metafísicas* con sus

do alguna. 2. Este acuerdo en aceptar una religión contrasta con la diversidad de máximas en política o en moral. 3. Semejante consentimiento equivaldría, por tanto, a una ley de la naturaleza que exigiría su consideración como un derecho natural. 4. Nada, si no su verdad, podría explicarlo: ni los caprichos de la opinión, ni la invención de ciertos legisladores o príncipes, etc. Cf. René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle, op. cit.*, pp. 72 y ss. Descartes, por lo demás, se hará sospechoso de haber reformulado dicho argumento –dándole un alcance, por así decir, plenamente filosófico– mediante su reflexión sobre la idea de Dios que el *cogito*, todo *cogito*, está en condiciones de hallar en sí mismo mediante la reflexión. Pero tal principio lo desarrollará nuestro autor con posterioridad, muchos años después de haber escrito las cartas que ahora nos ocupan.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 61 – 74.

<sup>22</sup> AT, I, 144 – 145.

<sup>23</sup> AT, I, 148.

<sup>24</sup> Así es como da el tono de lo que suponen en la época los textos clandestinos y del revuelo que están provocando en Francia, sirviendo lo que dice, en cierta manera, como criterio para discernir los dos principales tipos de público a los que durante estos años –quizás siempre– se puede dirigir quien escribe filosofía. Cf. AT, I, 148 – 149: “[...] pensaba que, aun cuando no hubiera más que treinta y cinco ejemplares de ese libro, no obstante, si estaba bien compuesto, se haría una segunda impresión y circularía grandemente entre los curiosos, a pesar de las prohibiciones que pudiesen ser hechas. Ahora bien, había imaginado un remedio, que me parecía más fuerte que todas las prohibiciones de la justicia, para impedirlo; remedio que consistía en que, antes de que se hiciese a escondidas otra impresión de tal libro, se mandase hacer una con los debidos permisos y añadir tras cada período, o tras cada capítulo, las razones que probasen todo lo contrario que las suyas y descubriesen las falsedades de éstas. Pues pensaba que si se vendiese públicamente así, nadie se dignaría a venderlo a escondidas sin respuesta, y, de esta manera, nadie aprendería su falsa doctrina sin ser desengañado al mismo tiempo; mientras que las respuestas sueltas que se dan a semejantes libros son normalmente de poco fruto, porque al no leer cada cual sino los libros que concuerdan con su humor, no son los mismos los que han leído los libros perniciosos y los que gustan de examinar sus respuestas”.

Objeciones y Respuestas. Pero insiste en su vuelta atrás: ya es demasiado tarde. No obstante, Mersenne le enviará un ejemplar, y la decepción final que dice sentir tras su lectura parece servirle como coartada –ha pasado ya casi un año desde la primera noticia que se le da del libro– de la falta de interés que ha mostrado desde muy pronto:

He leído el libro de los 30 ejemplares, mas lo he encontrado muy plano y por debajo de lo que me había imaginado. No me arrepiento de no haberlo recibido antes, pues tampoco habría querido yo tomarme la molestia de refutarlo.<sup>25</sup>

Con este desprecio final se cierra este conjunto de cartas. Una vez leído, no ha quedado despejada la duda que desde el principio persigue al lector: esta toma de posición contra la impiedad, ¿es completamente sincera en Descartes?

Muchas razones nos empujan a responder afirmativamente. La más inmediata de todas es que, aparte de que Mersenne ha frecuentado a muchos libertinos, mostrando un interés sincero por sus escritos<sup>26</sup>, y, por tanto, una supuesta cautela por parte de Descartes al tratar de este tipo de textos estaría de más, la relación entre ambos corresponsales siempre ha estado marcada por esa *libertas philosophandi* tan cara a la filosofía del siglo. Nuestro autor no puede estar haciendo un ejercicio de disimulación en unas cartas dirigidas a alguien ante quien expondrá, por ejemplo, su parecer sobre asunto tan espinoso como el de la condena de Galileo, parecer que dista mucho de coincidir con el de Roma.<sup>27</sup> Así que el nervio de este intercambio epistolar debe ser otro. Lo que realmente tensa el fondo de esta correspondencia dándole una fuerza, por así decir, subterránea, es –como decíamos hace un momento– una discusión sobre la lógica y los argumentos empleados por la apologética católica, una discusión sobre los fundamentos teóricos de la obra escrita por Mersenne en 1625. Es decir, una discusión sobre la relación que la verdadera filosofía, la metafísica cartesiana, guarda efectivamente con la teología y, por tanto, con aquellos argumentos y aquella lógica propios de la literatura apologética de los años veinte. El contenido de estas cartas, ciertamente, responde en buena medida a las tesis más generales de *La vérité des sciences*, y la respuesta de nuestro autor adquiere su forma con el esbozo de una metafísica cuya solidez operará una transformación radical en el estatuto mismo del combate católico contra el ateísmo y la impiedad tal como se ha desarrollado hasta entonces.<sup>28</sup> Lo que tenemos que ver ahora es, en

<sup>25</sup> AT, I, 220.

<sup>26</sup> Véase, entre la inmensa bibliografía sobre Mersenne, R. Pintard, *Le libertinage érudit, op. cit.*, pp. 348 – 362, Jean-Robert Armogathe, “Le groupe de Mersenne et la vie académique parisienne”, en *XVIIIe siècle*, 175 (abril-junio de 1992), pp. 131 – 140, o Armand Beaulieu “Un moine à l’esprit libre”, en A. Mothu (dir.), *Révolution scientifique et libertinage*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 35 – 47.

<sup>27</sup> Descartes revela a Mersenne, en la correspondencia que ambos mantienen a propósito de Galileo en 1634 (cartas LII, LIII, LIV y LVI; AT, I, 280 – 299 y 300 – 306), el emblema que él mismo pone a su vida intelectual: *bene vixit, bene qui latuit*, el cual no ha dejado de convertirse en un punto de partida para todos aquellos que han sostenido el carácter heterodoxo, casi libertino, de la filosofía de Descartes. Nosotros rechazamos de plano esta última hipótesis; el hecho de que sea Mersenne el confidente a quien Descartes revela aquel emblema, desactiva cualquier carácter probatorio que pueda serle atribuido en ese sentido.

<sup>28</sup> No podemos olvidar que Descartes pretenderá más tarde haber encontrado con su metafísica la mejor manera, la más eficaz, de desactivar el escepticismo, ni que *La vérité des sciences* era una obra



primer lugar, cómo la reflexión sobre el vínculo entre la verdad, la existencia de Dios y los límites de la razón natural del hombre, vínculo que está en juego en esta correspondencia –como lo estaba en *La vérité des sciences*–, determina dicha transformación radical y, simultáneamente, anticipa algunos principios fundamentales de la filosofía cartesiana posterior. La diferencia entre las posiciones que ocupan nuestros dos corresponsales a propósito de la relación entre Dios y la verdad –y entre el conocimiento de Dios y el conocimiento científico– será lo que explique su diferente actitud –la insistencia del mínimo, las reticencias del filósofo– frente al “libro maligno”.

## 2. Posiciones diferentes, enemigos comunes

En *La vérité des sciences*, Mersenne organizaba su ataque combinando dos movimientos discursivos aparentemente distintos pero, según él, vinculados de manera esencial. Primero, fundaba el libertinismo casi exclusivamente sobre una actitud moral. El libertino era un “monstruo de error y de impiedad” que desarrollaba sus tesis a fin de corromper a los ignorantes y a la juventud para empujarles al desenfreno en que él mismo vive instalado.<sup>29</sup> Asentada esta idea en el prefacio de su texto, dedicaba los centenares de páginas restantes a mostrar la verdad fáctica de los principios más generales de las ciencias –de la aritmética, del álgebra, de la geometría, de la música especulativa– para recomponer desde ella su vínculo de dependencia respecto de Dios. Era la positividad de aquellos principios –el hecho, por ejemplo, de que ni siquiera puede dudarse sin que se vean implicados de alguna manera– lo que acababa definitivamente con la idea pirrónica, o neo-pirrónica<sup>30</sup>, según la cual no se puede conocer nada indudable y, por lo tanto, no se puede conocer nada verdadero acerca de Dios. Atacar la solidez de la ciencia, como hace ese pirronismo que Mersenne califica aquí de libertino, es atacar a la religión. Y el único medio que encontraba el clérigo para salvaguardar aquella continuidad era el consistente en insistir sobre la positividad, sobre la facticidad de ciertos principios. Lo que se intentaba garantizar así era una relación esencial entre Dios y la verdad. Una relación, fundamentalmente, de procedencia que garantizaba una diáfana continuidad entre ciencia o verdad y Dios:

---

que obedecía a la misma pretensión. La obra de Mersenne, junto con algunos textos cartesianos de estos años, deben ser agrupados como episodios de un combate –contra el escepticismo tal como se expresa, por ejemplo, en los *Dialogues* de La Mothe Le Vayer– que culminará en la metafísica de madurez de Descartes.

<sup>29</sup> “Contra la cual [contra la luz de la verdad] se junta un montón de libertinos que, no osando mostrar su impiedad por miedo a ser castigados, se esfuerzan en convencer a los ignorantes de que no hay nada cierto en el mundo en razón del flujo y del reflujo continuos de todo lo que hay aquí abajo. Tratan de deslizar esto en la mente de ciertos jóvenes a los que conocen para empujarlos al libertinaje y a toda suerte de placeres y extravagancias, a fin de que, habiendo desacreditado la verdad en lo que se refiere a las ciencias, hagan lo mismo en lo que se refiere a la religión” (*La vérité des sciences*, *op. cit.*, prófalo).

<sup>30</sup> Sobre el escepticismo moderno y sus evoluciones, véanse los estudios de Richard H. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle* (Oxford, O.U.P., 2003 [1979]) y, más recientemente, Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme* (París, Vrin, 2008).

Solamente deseo, por toda satisfacción, que todos se beneficien de la verdad, la cual, habiendo venido de Dios, debe ser referida a su honor; por ello, me parece malo que haya quienes poseen tan poco ingenio, y tan poco juicio, que creen que la verdad de las matemáticas es inútil, y que no puede servir a la piedad ni a la religión. Estoy seguro de que esta opinión no se debe sino a la ignorancia, y de que tan pronto como aquéllos hayan comprendido lo que trato yo en esta obra, reconocerán libremente que no hay nada en estas ciencias que no sea muy útil para la inteligencia de la Escritura santa, de los santos padres, de la teología, de la filosofía y de la jurisprudencia, ni nada que no nos pueda servir para elevarnos al conocimiento y al amor de Dios.

Pues no hay ciencias, después de la teología, que nos propongan y nos muestren tantas maravillas como las matemáticas, las cuales elevan el espíritu por encima de sí mismo y le fuerzan a reconocer una divinidad<sup>31</sup>

Tal era la tesis general de la obra: la verdad de las matemáticas, lejos de ser inútil o incluso perjudicial para conocer la divinidad, conduce directamente a la piedad y a la comprensión de Dios, de las Sagradas Escrituras, de la teología, de la filosofía e incluso de la jurisprudencia. Por eso era urgente combatir el escepticismo: porque negar la verdad de las ciencias era, por sí solo, atacar la religión, acabar con la posibilidad misma de tener un conocimiento sólido de Dios.

Así pues, en 1625 Mersenne presentaba la verdad de las ciencias como una suerte de propedéutica espiritual, como una especie de símbolo, de “jeroglífico” de Dios.<sup>32</sup> La buena fe con que se constata la verdad, unida al rechazo de la malignidad de quienes la niegan, bastaban para blindar la religión y su verdad frente a todo ataque escéptico o impío. Pirronismo y ateísmo quedaban cancelados en función del mismo engranaje teórico. Ahora bien, Descartes tampoco duda en afirmar el origen divino de la verdad en las cartas que nos ocupan. Sin embargo, lo hace disintiendo profundamente de las tesis de su corresponsal: no considerará que la verdad de las ciencias, por sí sola, pueda proporcionarnos conocimiento alguno sobre Dios ni, mucho menos, liquidar inmediatamente la impiedad. Será plenamente consciente de que se ha de encontrar algún tipo de argumentación que, sin remitirse a la racionalidad finita que se expresa en la verdad, haga sin embargo totalmente imposible poner en cuestión la existencia divina. La tarea es ardua. El desencuentro comienza a adoptar su forma propia a propósito del estatuto y de las funciones que la teología –ese saber que según Mersenne compartía un mismo plano teórico con la ciencia, la filosofía y la jurisprudencia– puede desempeñar en las ciencias y, por tanto, en metafísica.

Entre las ideas del “libro maligno” que más inquietan a su corresponsal, Descartes parte de una que en realidad –dice– no atañe a lo que propiamente debe ser llamado teología, sino a algo que inmediatamente va a designar como fundamento de su física. A mitad de su carta del 15 de abril, la discusión sobre cuestiones científicas se torna en discusión sobre cuestiones teológicas y metafísicas:

En cuanto a vuestra cuestión de teología, aunque sobrepasa la capacidad de mi ingenio, no me parece que esté fuera de mi profesión, pues no atañe a lo que depende de la Revelación, que es propiamente a lo que llamo yo teología, sino que es más bien metafísica, y debe examinarse

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Cf., por ejemplo, *La vérité des sciences*, *op. cit.*, libro II, caps. 1, 3, 4; libro III, cap. 14; libro IV, cap. 17, etc.

mediante la razón humana. Ahora bien, considero que todos aquellos a quienes Dios ha dado el uso de esta razón están obligados a emplearla principalmente en tratar de conocerle a Él y en conocerse a sí mismos. Es por ahí por donde he tratado de comenzar mis estudios. Y os diré que no habría podido encontrar los fundamentos de la física si no los hubiese buscado por esta vía.<sup>33</sup>

El desarrollo de la divergencia entre las posiciones de Mersenne y Descartes está determinado por esta primera tesis: la teología se halla fuera del alcance de la razón humana; depende exclusivamente de la Revelación, aunque hay ciertos principios que también pueden ser abordados por la razón natural del hombre –parecen poder ser tratados, a la vez, teológica y metafísicamente: son principios que “atañen a mi profesión”–. La teología, siendo en parte ajena a la razón natural –se sitúa en un plano superior al suyo–, no tiene por qué oponerse a ella, como sí lo hará la impiedad en estas cartas y el escepticismo en la obra posterior de Descartes. Éste, en todo caso, evitará siempre inmiscuirse en cuestiones “propia-mente” teológicas,<sup>34</sup> pues lo que hace es redefinir el ámbito propio de teología, física y metafísica, rediseñando el esquema de sus mutuas relaciones: esas tres disciplinas se distribuyen, en principio, en ámbitos heterogéneos. El campo exclusivo de la razón es el de las ciencias y la metafísica. Pero lo esencial en esta carta es que en ella se dice simultáneamente que sí hay un uso legítimo de la razón que nos conduce a un cierto conocimiento de Dios, y que este conocimiento –o, mejor, una reflexión sobre sus límites y su objeto– es lo que le ha proporcionado los fundamentos de la física. La existencia de Dios no constituye estrictamente, o únicamente, un principio teológico. El punto atacado por el “libro maligno” es absolutamente inatacable, pues una cierta manera de conceptualizar dicho punto –la existencia de la divinidad– es lo que da un fundamento sólido y definitivo a la ciencia, a la verdad. Descartes continúa la exposición de su hallazgo:

Mas es éste [el conocimiento de Dios y de sí mismo mediante la razón humana] el asunto que más he trabajado de todos y en el cual, gracias a Dios, si no me he satisfecho en modo alguno, al menos pienso haber hallado cómo se pueden demostrar las verdades metafísicas de una manera que es más evidente que las demostraciones de la geometría. Digo esto según mi juicio, pues no sé si podré convencer de ello a los demás.<sup>35</sup>

Así pues, pese a la impotencia de la razón para ocuparse de lo que constituye el objeto de la Revelación, el fundamento de la física depende de la existencia de Dios; es esa misma existencia. Y esa existencia es la de un Dios que crea las matemáticas, las verdades eternas mismas:

[...] no dejaré de tocar en mi física varias cuestiones de metafísica, y particularmente ésta: que las verdades matemáticas que vos llamáis eternas han sido establecidas por Dios y dependen de Él enteramente, de la misma manera que todo el resto de criaturas.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> AT, I, 143 – 144.

<sup>34</sup> Aunque sí tiene mucho que decir a propósito de muchas cuestiones más o menos teológicas. Cf. el final de su carta del 27 de mayo de 1630 y la reconstrucción de las cuestiones teológicas a que responde (en la nota 24 de la edición española citada).

<sup>35</sup> AT, I, 144.

<sup>36</sup> AT, I, 145.

La deducción cartesiana es clara: basta con conocer la naturaleza real del vínculo entre Dios y la verdad para acabar con toda duda impía o conducente a la impiedad. A partir de este punto, Descartes sembrará sus cartas de las proclamas contra el ateísmo que hemos mencionado anteriormente. Pero lo decisivo ahora es la afirmación según la cual la existencia de Dios es el fundamento metafísico de la verdad porque la potencia divina es pensada como absolutamente incondicionada, como potencia absoluta: es Dios quien establece la verdad; ésta, o sea, la racionalidad misma, es una criatura exactamente en el mismo sentido que el resto de criaturas. La verdad, la racionalidad, sólo puede ser llamada *eterna* metafóricamente, pues es creada.<sup>37</sup> Ahora bien, si la potencia divina crea las verdades eternas, entonces la naturaleza de Dios debe situarse más allá de la racionalidad. Sobre esta suerte de “arracionalidad” del fundamento<sup>38</sup> nos hemos ocupado ya en otro lugar;<sup>39</sup> lo que nos interesa ahora es subrayar el abismo que separa a la posición cartesiana de la que había sostenido en 1625 su corresponsal: en ningún tipo de saber discursivo racional puede expresarse comprensión alguna, por mínima que sea, de la naturaleza divina. No hay ciencia cuya sola positividad pueda ser considerada como prueba inmediata de la existencia de Dios o como preparación para su conocimiento. Mucho menos, como camino hacia la piedad. La mera facticidad de la verdad es por completo incapaz de desempeñar ninguna función propedéutica de tipo espiritual o teológico. Sin embargo, la reflexión sobre el origen y la naturaleza de esas verdades eternas nos hace estar seguros de la existencia de su creador en otro sentido, en un sentido que, por decirlo así, no tiene que ver con su estructura lógica o formal, sino en un sentido “metafísico”: lo que se señala ahora es que la propia existencia de la verdad depende de la existencia de Dios. La prueba, en efecto, gira en torno a una reflexión sobre la naturaleza finita de la verdad y de la razón: son criaturas en el mismo sentido en que lo es todo excepto Dios. La distinción es muy decisiva, tanto de la construcción de la posterior metafísica cartesiana, cuanto del destino de ese libertinismo condensado aquí en un “libro maligno” cuya refutación explícita terminará siendo desdeñada.

Consciente de la novedad y de la dificultad que propone el principio ofrecido a la consideración de Mersenne, Descartes hace una afirmación fundamental: es necesario distinguir desde el comienzo entre “saber algo” y “comprenderlo”, pues la comprensión no es una condición necesaria de la certeza. Se puede saber algo de una manera absolutamente cierta aun cuando sea imposible comprenderlo dada la forma finita (creada) de la racionalidad y de nuestro entendimiento: lo finito –la razón– no puede comprender lo infinito –Dios–.

<sup>37</sup> En *L'impiété des déistes*, Mersenne llegaba a identificar la verdad, por ser eterna e independiente, con Dios mismo. Cf. *op. cit.*, I, cap. 5, fols. 112-113: “[...] il est impossible de s'imaginer que la vérité ait fin, ou commencement, donc elle est éternelle, et par suite nécessaire, elle est Dieu; car si la vérité a commencé, ou si elle doit finir, il était vrai que la vérité était avant qu'elle fût, et après qu'elle ne sera plus, il sera vrai, or le vrai ne peut être sans la vérité, donc après qu'il n'y aura plus de vérité, il y aura de la vérité, car la vérité sera que la vérité ne sera plus, donc la vérité sera, et ne sera pas, ce qui est une absurdité trop manifeste; pour laquelle finir, il faut confesser qu'il y a une vérité éternelle, laquelle ne dépend d'ailleurs, et est Dieu même”.

<sup>38</sup> El término lo acuña Jean-Luc Marion analizando esta misma correspondencia en *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>39</sup> “*Deus deceptor, Deus creator*. En torno a los conceptos de potencia, trascendencia y racionalidad en Descartes”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 45 (2012).

Descartes no se cansará de repetirlo a lo largo de toda su obra. Y aquí se explicará con una metáfora cuyo porvenir será largo<sup>40</sup> y que dará una fuerza casi inexpugnable a su tesis. Se puede saber con la mayor certeza posible que Dios existe y que crea todo lo que es, incluida la verdad, a pesar de que no podamos comprender la naturaleza divina:

Me preguntáis *según qué género de causalidad ha establecido Dios las verdades eternas*. Os respondo que lo ha hecho *según el mismo género de causalidad* por el que ha creado todas las cosas, es decir, *como causa eficiente y total*. Pues es cierto que es autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas. Ahora bien, esta esencia no es otra cosa que esas verdades eternas [...] sé que Dios es el autor de todas las cosas, y que estas verdades son una cosa, y, en consecuencia, que es su autor. Digo que lo sé, pero no que lo conciba o que lo comprenda, pues se puede saber que Dios es infinito y omnipotente aunque nuestra alma, siendo finita, no lo pueda comprender ni concebir, al igual que podemos tocar con las manos una montaña pero no abrazarla como haríamos con un árbol o con cualquier otra cosa que no excediese el tamaño de nuestros brazos. Pues comprender es abrazar con el pensamiento, mas para saber una cosa basta con tocarla con el pensamiento.<sup>41</sup>

Tanto la existencia como la esencia de las cosas –la verdad, es decir, la racionalidad misma– son indigentes, son criaturas, son finitas. Y no pueden ser pensadas como tales sin que simultáneamente nos invada la certeza de la existencia de su principio. La verdad, siendo algo finito –ello mismo una “cosa”, dice el texto que acabamos de citar–, exige un principio infinito, omnipotente, capaz de crearla y mantenerla. Tal es el argumento antilibertino de que dispone Descartes en 1630. Todavía no ha descubierto el argumento del *cogito*. Todavía está lejos de haber sistematizado su reflexión sobre los atributos de Dios, sobre su veracidad. Cuando lo haya hecho –y su teoría de la creación de las verdades eternas será condición que para que pueda hacerlo–, habrá cerrado un círculo capaz de ofrecer un blindaje definitivo contra el escepticismo. A comienzos de los años treinta, es esta diferencia entre la comprensión y el saber, muy precisamente, lo que cierra el paso, si no explícitamente al escepticismo, sí, de manera del todo definitiva, a la impiedad. Lejos de cobrar fuerzas apelando a la incomprendibilidad de Dios, a su trascendencia en relación con la racionalidad natural, el ateísmo se disipa como por ensalmo cuando lo hace. La incomprendibilidad de lo infinito –de lo infinitamente potente–, no puede ya suscitar dudas sobre su existencia; ha pasado a garantizarla. Mersenne y Descartes ocupan posiciones diferentes, pero, ciertamente, su enemigo es el mismo.

<sup>40</sup> AT, I, 145: “[...] es Dios quien ha establecido estas leyes [estas verdades eternas] en la naturaleza de la misma manera que un rey establece las leyes en su reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que nosotros no podamos comprender si nuestra mente se vuelca a considerarla, y todas ellas son *mentibus nostris ingenitæ* –del mismo modo que un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos si también tuviese el poder para hacerlo–. Al contrario, nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos. Pero esto mismo, que la juzguemos incomprendible, nos la hace estimar aún más –al igual que un rey posee mayor majestad cuanto menos familiarmente es conocido por sus súbditos, con tal, no obstante, de que no por ello piensen que carecen de rey, y de que le conozcan lo bastante como para no dudar de ello”.

<sup>41</sup> AT, I, 152.

### 3. Una percepción fracasada, una percepción corregida

Lo que debemos abordar ahora son las muy importantes consecuencias que tendrá esta reflexión sobre el destino intelectual tanto de la apologética católica cuanto del libertinismo. La distinción entre comprender y saber algo conlleva una rectificación en la manera como se ha venido percibiendo el ateísmo y la impiedad, y, en consecuencia, una reconsideración de la naturaleza y alcance de la apologética misma.

En lo primero en que insiste Descartes es en que este saber de la existencia de un Dios omnipotente, infinito e incomprensible entraña una dificultad epistemológica extrema, una dificultad que, paradójicamente, explica a la vez el fracaso teórico de Mersenne, y el error blasfemo de los ateos. Primero, el fracaso de Mersenne: no es preciso negar la verdad de las ciencias para caer en la impiedad –se puede ser simultáneamente ateo y no dudar de la verdad de la geometría–. Después, el error blasfemo de los impíos: es el desconocimiento de esta particular teoría de la creación de las verdades eternas y de sus implicaciones, lo que puede hacer que la comprensión de las matemáticas y la aceptación de su verdad, por sí solas, lejos de conducir al conocimiento de Dios, nos extravíe llevándonos a negar la divinidad –pues ésta no puede ser comprendida como lo son aquéllas–. La certeza que acompaña a las verdades matemáticas no es útil para la piedad de manera inmediata, como pretendía Mersenne; al contrario, puede conducir perfectamente al ateísmo. Así es como Descartes da la vuelta a la tesis fundamental de su corresponsal. La relación entre conocimiento matemático y conocimiento de la existencia de Dios no es directa. 6 de mayo de este mismo año de 1630:

[...] la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que pueden ser, y la única de la que proceden todas las demás. Mas lo que hace que sea fácil equivocarse en esto es que la mayor parte de los hombres no considera a Dios como un ser infinito e incomprensible y que es el solo autor del que todas las cosas dependen, sino que se detiene en las sílabas de su nombre [...]. Quienes no poseen pensamientos más elevados que éste pueden convertirse fácilmente en ateos. Y, como comprenden perfectamente las verdades matemáticas, pero no la de la existencia de Dios, no es asombroso que no crean que aquéllas dependen de ésta. Mas deberían juzgar, por el contrario, que, como Dios es una causa cuya potencia sobrepasa los límites del entendimiento humano, pero la necesidad de esas verdades no excede a nuestro conocimiento, éstas son algo menos y sujeto a esta potencia incomprensible.<sup>42</sup>

La perfecta comprensión de las verdades matemáticas, así pues, puede convertirse en una trampa tras de la cual acecha el ateísmo; que sean modelo de comprensión, no significa que deban ser tomadas como modelo de saber. La fundamentación metafísica de “toda la física” pasa a desempeñar entonces la función de arma verdaderamente eficaz contra la impiedad; la función, por ello, de verdadera apologética. Aunque no se trate de una apologética al alcance de cualquiera. Descartes ha encontrado una manera de demostrar la existencia de Dios que, si se quiere, es indirecta –exige una suerte de desvío largo y muy arduo: una reflexión sobre la naturaleza de la verdad–, pero que nos ofrece a cambio un saber que goza del máximo de evidencia. Ello implicará la necesidad de reconsiderar el estatuto de los

<sup>42</sup> AT, I, 150.

argumentos apologeticos. Su utilidad, afirmará nuestro autor, será inversamente proporcional a nuestra capacidad de explicar estos principios metafísicos y de persuadir a los demás de su verdad y necesidad. Dicho de otra manera, los argumentos tradicionales de la apologetica pertenecen a un horizonte en el que no es posible desplegar ni obtener la potencia persuasiva –la evidencia y la certeza– de la razón. Tal es el límite en que queda confinado, por ejemplo, el tradicional argumento del consentimiento universal a la idea de Dios. La carta del 25 de noviembre es bien elocuente al respecto:

El [argumento del] consentimiento universal de los pueblos es muy suficiente para defender a la divinidad de las injurias de los ateos, y un particular jamás debe entablar disputa con ellos a no ser que esté muy convencido de [poder] convencerles.<sup>43</sup>

A falta de una seguridad absoluta en los propios argumentos –se dice en esta carta–, puede bastar con la movilización de argumentos ya tradicionales. Es cierto que la apologetica, por definición, consiste en el despliegue de argumentos y estrategias mediante los cuales comunicar una verdad de la mejor manera posible. Es decir, del modo que se muestre más adecuado para convencer al mayor número de interlocutores. Necesariamente ha de tener en cuenta, por tanto, el tipo de público al que se dirige, cuáles son sus intereses, los argumentos que más calado han tenido en él, a qué retóricas pueden ser más receptivos, etc.<sup>44</sup> En el cumplimiento de estas condiciones reside su eficacia. Pero, por lo que hace a la verdad absoluta de sus argumentos, a su vinculación con la capacidad persuasiva que entrena la razón, se debe asumir –sostiene Descartes– que tales argumentos no están en condiciones de presentarse como la defensa más potente. Paralelamente, la percepción que se tenía de la impiedad se verá igualmente modificada. En esta misma carta, su autor dice haber recibido un extracto del “libro maligno” y se reafirma en las reticencias que desde el comienzo del intercambio epistolar ha mostrado para ocuparse seriamente de él y discutir las ideas de los ateos en general. Pero no deja de aludir en ella a los “principales puntos” de “un pequeño tratado de metafísica” que ha comenzado poco más o menos<sup>45</sup> en esta misma época. Aquí están las verdaderas causas de la reticencia mostrada por Descartes a que hacemos alusión al principio:

Os estoy muy agradecido por la molestia que os habéis tomado de enviarme un extracto de ese manuscrito. El medio más corto que conozco para responder a las razones que aporta contra la divinidad, y a todas las de los ateos, es el de hallar una demostración evidente que lleve a creer a todo el mundo que Dios existe. En cuanto a mí, me atrevo a jactarme de haber encontrado una que me satisface enteramente y que me hace saber que Dios existe más ciertamente que la verdad de cualquier proposición de geometría. Mas no sé si seré capaz de hacérsela entender a todo el mundo de la misma manera como yo la entiendo, y creo que es preferible no tocar en absoluto este asunto que tratarlo imperfectamente. Probaré en la *Dióptrica* si soy capaz de explicar mis concepciones y de convencer a los demás de una verdad después de haberme convencido yo de

<sup>43</sup> AT, I, 182.

<sup>44</sup> Para una descripción de la naturaleza de la apologetica, y de sus distintas variaciones a lo largo del XVII, cf. Henri Gouhier, *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, París, Vrin, 1987, y Henri Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, París, Vrin, 1933.

<sup>45</sup> Exactamente en 1629. Cf. carta a Mersenne del 18 de diciembre de 1629 (AT, I, 82 – 104).

ella. No lo creo en absoluto. Pero si tuviese la experiencia de que sí [soy capaz], no digo que algún día no acabase yo un pequeño tratado de metafísica que he comenzado estando en Frisia y cuyos principales puntos son probar la existencia de Dios y la de nuestras almas cuando son separadas del cuerpo, de donde se sigue su inmortalidad. Pues monto en cólera cuando veo que en el mundo hay gentes tan audaces e impúdicas que combaten contra Dios.<sup>46</sup>

Lo fundamental, por tanto, no es reactivar ni refundir los argumentos tradicionales; lo esencial es cumplir con un programa riguroso de explicación y persuasión de la verdad de esta novedosa demostración de la existencia de Dios y de los puntos principales del esbozo de metafísica comenzado en 1629, el cual servirá como base del *Discurso del método*, publicado en 1637. Sólo así la lucha puede ser realmente eficaz. Pero es igualmente evidente que la dificultad del empeño modifica las reglas del combate.

Modifica necesariamente, en primer lugar, como decíamos hace un momento, la percepción del libertinismo, determinando el uso que Descartes va a hacer de algunas categorías y distinciones con que también dicho movimiento ha organizado su propio campo y sus ataques.<sup>47</sup> Lo esencial no es ya, o no únicamente, la consideración de la impiedad como aberración moral, como blasfemia y maldad. El combate se desplaza hacia un plano estrictamente epistemológico: hacia el terreno en pretendía evolucionar, exclusivamente, el libertino erudito. El ateísmo, en efecto, pasa a ser considerado en la escritura cartesiana como una posición que en realidad obedece a una incapacidad intelectual, a la ignorancia, a una maniifiesta mala utilización de esa razón que, como se afirmaba en un momento de este intercambio, nos obliga “a emplearla principalmente en intentar conocer [a Dios] y en conocerse a uno mismo”. Los ataques del “libro maligno”, las “razones” de los ateos son, ciertamente, “frívolas y ridículas”. No otra es, en el fondo, la razón del desdén cartesiano por entrar en un combate directo con el manuscrito de los 30 o 35 ejemplares. Pero no cabe duda de que ésta es también, profunda y consecuentemente, la razón por la cual Descartes despliega determinadas categorías y estrategias igualmente presentes –y muy significativas– en los textos libertinos. Por ejemplo, la que consiste en establecer una diferencia tajante entre el sabio y el ignorante, entre las llamadas “mentes fuertes” y las “mentes débiles”, pero para volverla, de una manera que se quiere definitiva, en contra del libertino –quien se consideraba una mente fuerte que debía disimular para escapar de las violentas pasiones de las “mentes débiles”, del vulgo, siempre motivadas por su incapacidad intelectual–. Todo ello explica así mismo que nuestro autor perciba con claridad –como hacían los libertinos, encarnándose así su tradicional desprecio por las “mentes débiles”<sup>48</sup>– el peligro que se asume al

<sup>46</sup> AT, I, 181 – 182.

<sup>47</sup> Una descripción de tales usos y estrategias puede verse en los fundamentales estudios de Françoise Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle* (París, P.U.F., 1998) y de Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torcuato Acetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle* (París, Honoré Champion, 2002).

<sup>48</sup> Es cierto que la mayor parte de los textos considerados libertinos han sido escritos en francés. Pero cada vez que en ellos se defiende una tesis más o menos radical, se despliega una estrategia de ocultamiento bastante significativa: se recurre a la cita de autores antiguos en su lengua original, el latín o el griego. Sobre esta estrategia se ha insistido en prácticamente todos los estudios sobre el libertinismo. Nosotros remitimos a la obra de Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations, op. cit., passim*.



escribir en una lengua al alcance de ese peligroso “vulgo”. Lo realmente revelador es que este desdén obedece a razones por completo contrarias a las que animaban la escritura “impía”: se debe a que, ahora, se parte de la idea de que son sólo las mentes débiles, aquellas únicamente capaces de leer lenguas no cultas –el francés por ejemplo–, las que tienden hacia el escepticismo y la impiedad. Es decir, Descartes considera que ese escepticismo tras del cual late la impiedad, constituye la trampa en la que ingenuamente se enreda el “vulgo”: su ignorancia y credulidad se reconocen en que es precisamente éste el que se obstina en las dudas y los escrúpulos a propósito de la verdad –en definitiva, en la arraigada ignorancia que las hacen posibles–, pues es verdaderamente incapaz de comprender los argumentos y los juicios propios de la metafísica que nuestro autor está esbozando durante estos años y que conducen, indirecta pero definitivamente, a la afirmación de la existencia de Dios. Lo arduo y dificultoso no es, por tanto, la duda escéptica; ésta no es lo propio de las “mentes fuertes”. La duda escéptica es lo fácil, lo inmediato, lo apresurado, aquello en lo que se detienen, deslumbradas y obstinadas a partes iguales, las “mentes débiles”.

En una carta posterior a las que nos ocupan, pero en la que se vuelve la mirada hacia los años en que se ha ido formando el primer ensayo de sistema, Descartes recordará aquel “pequeño tratado de metafísica” comenzado en 1629. Lo que aquí se dice de ese texto escrito en latín, es que podría servir para despejar con solvencia algunas dificultades que Mersenne percibe en el *Discurso del método*. Estas zonas oscuras del sistema, se subraya ahora, son intencionadas; obedecen a una precaución muy necesaria cuando se escribe en una “lengua vulgar”. Marzo de 1637:

En cuanto a vuestra segunda objeción, a saber, que no he explicado bastante por lo menudo cómo conozco que el alma es una sustancia distinta del cuerpo, [y] cuya naturaleza no es sino pensar –lo cual es lo único que torna oscura la demostración de la existencia de Dios–, reconozco que lo que escribís al respecto es muy verdadero, y también que esto hace de mi demostración de la existencia de Dios algo difícil de entender. Mas no podía yo tratar mejor este asunto que explicando ampliamente la falsedad o la incertidumbre que se halla en todos los juicios que dependen del sentido o de la imaginación, a fin de mostrar a continuación cuáles son aquellos que no dependen sino del entendimiento puro, y cuán evidentes y ciertos son. Esto lo he omitido yo a propósito y por consideración, y principalmente debido a que he escrito en lengua vulgar, por miedo a que las mentes débiles, viniendo a adoptar, en primer lugar y ávidamente, las dudas y escrúpulos que me habría sido preciso proponer, no pudiesen comprender después, de la misma manera, las razones con las que habría tratado de atajar dichas dudas y escrúpulos, y así, les habría introducido en un mal paso sin, tal vez, poderles sacar de él. Pero hace alrededor de ocho años que he escrito en latín un esbozo de metafísica en el que todo esto es deducido con bastante minucia. Y si se hace una versión latina de este libro [del *Discurso*], como se prevé, podré hacer que se le añada. Sin embargo, estoy convencido de que quienes presten la debida atención a mis razones en lo tocante a la existencia de Dios, las hallarán tanto más demostrativas cuanto mayores esfuerzos hagan por buscar defectos en ellas, y yo pretendo que son más claras en sí mismas que cualquiera de las demostraciones de los géometras, de suerte que no parecen oscuras sino para quienes no saben *abducere mentem a sensibus*.<sup>49</sup>

Así pues, Descartes mantiene los principios que elabora en los años 29 y 30; nunca serán corregidos, ni desmentidos, en sus líneas más generales. Con ellos se ha modificado

<sup>49</sup> AT, I, 349 – 350.

muy profundamente el estatuto de los discursos teológicos y apologeticos de los años 20, pero también su consideración de la naturaleza del discurso y la actitud libertina. Apologetica e impiedad, aun cuando son actitudes radicalmente contrarias, quedan desplazadas –pero por razones muy diversas, casi contrarias– hacia un plano extraño al propio de la “nueva filosofía”; tal vez hayan podido trabarse en una discusión directa precisamente porque han luchado por ocupar un mismo terreno: el de la denuncia y la persuasión, el de la creencia y la retórica, terreno mucho menos agreste que el de la verdadera razón. Descartes, por el contrario, evitará siempre frecuentar tanto la teología –al menos la que considera ser “propriadamente” tal– como la argumentación explícita o directamente apologetica. La primera depende exclusivamente de la Revelación, coto vedado para la nueva filosofía; la segunda, al estar directamente ligada a la primera, no está en condiciones de ofrecer argumentos absolutamente persuasivos, propios sólo de la razón natural. Por lo que hace a la impiedad, la raíz de sus ataques más sofisticados ha quedado reducida a una impotencia –la de desplegar adecuadamente la razón–, cuando no a una mera ignorancia. Y ello ha supuesto en la escritura cartesiana un verdadero vuelco de ciertas categorías, principios y estrategias muy significativas y difundidas dentro del horizonte libertino. Ahora bien, nada de esto significa que nuestro autor haya pretendido confinar todos estos tipos de discurso –teológico, apologetico, ateo–, mediante un mismo gesto teórico, en un mismo horizonte, estrecho y cerrado, de ignorancia, de extravío o de limitación de la razón natural humana. Lo único que significa es que durante estos intensos inicios de la década de los años 30 se ha jugado el destino intelectual del libertinismo de la primera modernidad.

#### **4. Conclusión: arraigo de la metafísica, destino del libertinismo**

Es obvio que la conceptualización cartesiana de la potencia de Dios zanja las cuestiones suscitadas por el “libro maligno” absolutamente en favor de los principios más generales que sustentan las posiciones de los apologetas. Aun cuando el espesor teórico y epistemológico de sus escritos no pueda ser comparado con el que Descartes ofrece en su nueva metafísica, es imposible poner en duda desde ésta los principios fundamentales que han gobernado aquéllos; en el fondo, dejando a un lado la lógica, los conceptos y las facultades que los organizan, son los mismos: afirmación de la existencia y la omnipotencia de Dios, y distinción real del alma y el cuerpo con todo lo que ello implica. Tales principios, verdadero nervio tanto de la apologetica católica cuanto de la teología, son igualmente fundamentales en la metafísica racional cartesiana. Apologetica y metafísica convergen, por tanto, en una posición irrevocablemente enfrentada con las “razones” impías esgrimidas desde el libertinismo.

Por ello, y dado que el sistema de Descartes ha dado su forma propia al universo filosófico de la modernidad, uno de sus efectos más profundos será el de tornar como invisibles para la filosofía posterior y su historiografía el llamado libertinismo erudito. Tras la puesta a punto de dicho sistema, afirma su autor, mantener una discusión directa con las “razones” de los ateos carece de todo sentido filosófico: esta nueva metafísica, ciertamente, disuelve como de un plumazo todo conato de impiedad. Lo cual nos lleva a constatar inmediatamente que el sistema cartesiano no sólo se presenta como del todo incompatible con la impie-

dad –al menos tal como ha sido presentada en esta correspondencia–, sino que además se ha forjado como un arma poderosa en cuya virtud se la ha expulsado violentamente del campo de la visibilidad histórica de la filosofía de la primera mitad del siglo XVII. El protagonismo que adquiere la obra de Descartes confiere al libertinismo un destino historiográfico ciertamente oscuro: el desprecio, cuando no el olvido.

Recapitemos. Esta reflexión sobre la potencia divina ha consolidado la idea de la trascendencia de Dios en relación con su creación, esto es, con la naturaleza y la verdad: ambas son absolutamente dependientes, en todos los sentidos y del mismo modo, de un principio necesariamente exterior a ellas. Constituye también el punto de partida desde el que Descartes va a querer demostrar la necesaria verdad del conocimiento evidente. Además, nuestro autor pensará, haciendo pie en esta concepción de la potencia, y en función de un cierto uso de la analogía,<sup>50</sup> la distinción real de cuerpo y alma, así como la superioridad de la primera sobre el segundo, y la insalvable distinción entre el hombre y los animales. Por último, propondrá una moral –sea provisional, sea definitiva– fundada sobre una teoría de la libertad deudora de esta manera de pensar la potencia de Dios y desvinculada de toda determinación corporal. Esta particular idea de Dios y de su potencia, en definitiva, se presenta como el eje en torno al cual se estructura una metafísica que desactiva todo esfuerzo por identificar Dios y naturaleza, toda tentativa de escepticismo o de determinismo, toda reflexión que parezca conducir a un naturalismo antropológico o moral. Dicho de otra manera, desde ella, y al menos mientras prevalezca dictando los tópicos de la metafísica y la lógica según la cual organizarlos, quedan como neutralizados los principios más fundamentales en los que ha podido reconocerse el ateísmo y la impiedad de comienzos del XVII. Ninguno de ellos podrá ser percibido desde las coordenadas cartesianas sino como fruto de una ignorancia deudora, en el mejor de los casos, de la dificultad que entraña conducir la razón natural con arreglo a sus propias leyes.

Por tanto, sólo después de una crítica sistemática que ataque las raíces de semejante metafísica –crítica, dicho sea de paso, que se hará visible porque podrá ser leída, en cierta medida, como perversión de los principios de la filosofía de Descartes<sup>51</sup>– podrá surgir una reflexión que tenga un cierto aire de familia con la crítica libertina de la primera mitad del siglo. Pero ello no significa exactamente un retorno del libertinismo; significa sólo que cierta manera de hacer filosofía –la cual sí será sistemática– se desmarcará del tono y las intenciones que han animado a Descartes, para adoptar otras que guardarán algún parecido con las que animaban a los libertinos. Tal giro se dará en la segunda mitad del XVII y, sobre todo, ya en el XVIII. Así, podría decirse que la obra del francés ha cumplido eficazmente, al menos con una eficacia que ha alcanzado a la posterior historiografía, la función de destruir o de hacer filosóficamente ilegible la impiedad –durante largos decenios– y el libertinismo erudito –durante siglos–. Descartes, en cierto modo, parece haber desplazado a la

<sup>50</sup> La Mothe Le Vayer denunciará precisamente este uso en su diálogo *De la divinité*. Cf. F. de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, París, Fayard, 1988, pp. 314 – 315.

<sup>51</sup> Sobre este fascinante episodio de la historia de la recepción y crítica del cartesianismo, son fundamentales, entre muchos otros, los magistrales estudios de Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987, pp. 155 – 180; Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, P.U.F., 1982 (1954), pp. 220 – 287; y Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, C.U.P., 2002.

apologética tomando su relevo en el combate contra la impiedad, pues la potencia de su sistema, su efectividad histórica, puede medirse también en que con él se ha forjado una suerte de rasero a cuyo través determinar qué cabe considerar como verdadera filosofía. Es decir, que su potencia histórica se ha plasmado en que desde él se ha establecido de hecho un cierto canon a partir del cual reconstruir la historia de la filosofía moderna: ésta, en el XVII, o es sistemática y de alguna manera obedece a cierto espíritu cartesiano, o no es nada. En dicho canon, desde luego, y al menos hasta bien entrado el siglo XX, no ha cabido el libertinismo erudito de la primera mitad del XVII. Lo cual arroja una nueva luz sobre la realidad del esfuerzo de sistematización llevado a cabo por nuestro autor: partiendo de la “nueva ciencia”, ha construido una “nueva filosofía” que, bajo la forma que él le ha dado, ha funcionado como una suerte de “nueva apologética”, como una suerte de apologética para “mentes fuertes”, para mentes capaces de seguir los argumentos de su sistema lógico y conceptual, ocupando casi en exclusiva el espacio de visibilidad de la filosofía. No otro ha sido, en definitiva, el tono y las intenciones que en buena medida han animado el inicial impulso de Descartes. No otra es, en nuestra interpretación, la responsabilidad que cabe atribuir a su sistema en el destino historiográfico que ha padecido un estilo de pensamiento absolutamente central durante esta convulsa y combativa primera modernidad.

Pedro Lomba Falcón  
Departamento de Historia de la Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
pedro.lomba.falcon@gmail.com