

Hi ha una teologia en Descartes? El punt de vista de Gerhard Krüger

Joan Ordi

En la quarta de les seves *Meditacions metafísiques*, René Descartes rebutja la possibilitat d'una explicació racional dels designis divins (teologia) i nega, per tant, que l'estratègia teleològica de cercar la causa final com a principi explicatiu tingui cap valor ni filosòfic ni teològic:

“Car, sabent ja que la meva natura és extremament feble i limitada, i al contrari que aquesta, la de Déu, és immensa, incomprendible i infinita, no tinc cap pesar de reconèixer que hi ha una infinitat de coses en el seu poder, les causes de les quals sobrepassen la capacitat del meu esperit. I aquesta sola raó és suficient per a persuadir-me que tot aquest gènere de causes, que hom té el costum de treure del fi, no és de cap ús en les coses físiques, o naturals; car no em sembla que pugui esbrinar i tractar de descobrir sense temeritat els fins impenetrables de Déu.”¹

En la nota corresponent, l'autor d'aquesta traducció catalana i editor, Robert Veciana i Tormo, comenta amb molt d'encert la importància exeegètica del text com segueix:

“Car no em sembla que pugui esbrinar i tractar de descobrir sense temeritat els fins impenetrables de Déu.” Descartes declarà haver abandonat la lectura de l'obra de Cherbury precisament perquè violava aquest precepte: els designis de l'Altíssim són incomprendibles. S'ha dit que en Descartes no hi ha, en sentit propi, una Teologia, sobretot fent cas de les seves pròpies declaracions d'intencions: establir una separació total entre Filosofia i Teologia. Però la qüestió és més complexa. Descartes s'apropa aquí a un altre tret del voluntarisme, la Teologia Negativa. Les raons de la Filosofia no expliquen els fins de Déu.

1. René DESCARTES, *Meditacions metafísiques*. Traducció i edició de Robert Veciana i Tormo. Barcelona: Edicions de 1984, 2005, p. 146.

La raó de l'absència d'especulació racional sobre els designis divins no és doncs la seva inutilitat, sinó la seva impossibilitat. Proposem una analogia que aclareix la qüestió: un filòsof contemporani de Descartes, Thomas Hobbes, ha estat titllat històricament d'ateu per una causa semblant: declarar la impossibilitat de la raó d'assolir una explicació de les causes de l'acció divina.²

El gal·lès Edward Herbert of Cherbury (1583-1648) també s'havia ocupat de la qüestió filosòfica del mètode correcte per assolir la veritat, i els seus interessos filosòfics apuntaven a esbrinar la naturalesa i l'estàndard o criteri de la veritat. La tercera edició de la seva obra *De Veritate* (1645), que incloïa una dissertació titulada *Religio Laici* i un *Appendix ad Sacerdotes*, contenia una defensa radical del deisme que feia innecessària la Revelació sobrenatural de Déu i impossible la teologia basada en la Revelació. La publicació de *De Religione Gentilium* (1663) aplicava la concepció d'una religió natural a l'estudi comparat de les religions antigues. Aquest deisme filosoficoreligiós descansa en l'afirmació que existeix una divinitat suprema, que ha de ser reverenciada per l'home en la forma de la virtut i de la pietat, mitjançant el penediment dels propis pecats i amb vista a la recompensa o càstig que es deriven de la bondat i la justícia divines, tant en aquest món com en l'altre. Aquest optimisme racionalista o "teologia natural" deista era excessiu per a Descartes: Cherbury li produïa la impressió de conèixer o d'haver dissipat els designis de l'Altíssim, car així tota la Revelació resultava transparent a la raó i la part que encara es pogués resistir a ser interpretada filosòficament, era declarada falsa. La mateixa escriptura de la Revelació, suposant que aquesta s'hagués produït, ja no era, per a Cherbury, Revelació, sinó tradició humana i queia, per tant, sota el judici racional respecte del que és veritat o no.³

Ara bé, que Descartes rebutgi el deisme de Cherbury per defensar la inescrutabilitat dels designis de Déu és plenament coherent amb l'atribut diví que estableix com a *princeps* i que expressa el seu voluntarisme i la seva teologia negativa: l'omnipotència de l'única substància sobiranament perfecta i infinita.⁴ L'accentuació tan emfàtica de l'omnipotència de Déu fa, per dir-ho així, que la seva racionalitat omniscient quedi relegada a un segon pla i resti, per tant, inaccessible a l'esperit humà, convertint àdhuc les veritats eternes, com les matemàtiques, en producte contingent de la voluntat divina: Déu, en virtut del seu poder omnipotent, les podia haver

2. Ib., pp. 211-212. Es tracta de la nota 10 a la meditació quarta.

3. Vegeu una síntesi de la figura i el pensament de Cherbury a la veu corresponent de *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, consultable a: <http://www.iep.utm.edu/herbert.htm> (15-7-08). I també és útil l'article "deïsmo" de la *Enciclopedia Católica*, consultable a: <http://ec.aciprensa.com/d/deismo.htm> (15-7-08). No coneixem traduccions al català o castellà de les obres de Cherbury. Existeix una edició facsímil del text original de 1645, publicada a Alemanya: Edward HERBERT OF CHERBURY, *De veritate, De causis errorum, De religione laici, Parerga*. Edició i introducció de Günter Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann – Günther Holzboog 1966.

4. La tercera meditació metafísica defineix Déu: "Pel nom de Déu entenc una substància infinita, eterna, immutable, independent, omniscient, omnipotent, i per la qual jo mateix i totes les altres coses que són (si és veritat que n'hi ha que existeixen) han estat creades i produïdes." (Obra citada a n.1, p. 132.) En virtut de la seva omnipotència, Déu també manté constantment en l'ésser el que ha creat, o sigui, realitza una creació contínua: "[...] del fet que he estat una mica abans, no se'n segueix pas que jo hagi d'ésser ara, si no és que en aquest moment alguna causa em produeix i em crea, per així dir-ho, de bell nou, és a dir, em conserva." (ib., p. 136).

5. Devem al professor Carles Llinàs i Puente, vicedegà de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull de Barcelona, la primera notícia sobre l'existència i la importància de les obres filosòfiques de Gerhard Krüger.

6. Les obres a què ens referim, i de les quals posseïm un exemplar, són les següents: Gerhard KRÜGER, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tubinga: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1931; *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt del Main: Vittorio Kolsternmann 1992 (a finals de l'any 2006, vam enviar una traducció nostra al català d'aquesta obra tan important a l'editorial Obrador Edendum); *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1958; *Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft*, Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann 1958; *Zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1953; *Leibniz als Friedensstifter*, Wiesbaden: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1947; *Religiöse und profane Welterfahrung* (editat per Richard Schaeffler), Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann 1973. Sobre el ressò intel·lectual i personal de la figura de Krüger, val la pena de consultar l'obra col·lectiva amb què companys, amics i estudiosos van honorar-lo amb motiu del seu seixantè aniversari: *Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag* (editat per Klaus Oehler und Richard Schaeffler), Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann, 1962. El famós filòsof de l'hermenèutica Hans-Georg Gadamer també va ser amic de Krüger. En la seva necrològica de Krüger, publicada en el diari *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el

establert d'una altra manera. Això Significa, però, que en Descartes no hi ha una teologia? Dit d'una altra manera: com s'articula en Descartes la convicció de l'omnipotència divina amb la seva renúncia a una especulació racional sobre els dissenys de Déu? I quina incidència té aquesta concepció de Déu sobre la construcció del sistema filosòfic cartesià? La nostra intenció rau simplement a donar a conèixer el punt de vista al respecte de Gerhard Krüger. Com que aquest filòsof no és gaire conegut en els nostres ambients intel·lectuals, recordem-ne un parell de dades biogràfiques.⁵ Va néixer l'any 1902 a Berlín-Wilmersdorf i va morir l'any 1972 a Baden-Baden. Va començar els estudis universitaris a Jena, sota la influència de Bruno Bauch, conegut representant del neokantisme. Després va passar a estudiar a Tubinga i a Marburg. En aquesta darrera ciutat, va formar part del conjunt de professors i estudiants avançats que hom anomena, en un sentit molt lax, *Escola de Marburg* dels anys 20 i 30. Va tenir com a amics i companys Karl Löwith, Leo Strauss i Hans-Georg Gadamer, entre altres. Important, però, va ser la influència que hi rebé de figures tan destacades com Paul Natorp, Nicolai Hartmann –sota la direcció del qual es va doctorar en Kant– i Martin Heidegger –amb qui es va habilitar– en el camp de la filosofia, i de Rudolf Bultmann en el camp dels estudis exegètics i teològics sobre el Nou Testament. Va ser professor de filosofia a Münster, Tubinga i, finalment, Frankfurt del Main, on l'any 1953 va patir un atac d'aplopexia o congestió cerebral que l'allunyà de l'activitat docent. Entre les seves publicacions, mereixen la màxima atenció els estudis sobre Plató, Kant, Descartes i Leibniz, així com la seva concepció de l'evolució de la filosofia des dels grecs i dels problemes i apories filosòfics que planteja una modernitat centrada en el subjecte sobirà. Com que malauradament no existeix, de moment, cap traducció de les seves obres ni al català ni al castellà,⁶ ens proposem, justament, de donar a conèixer tot seguit una síntesi de la lectura que Krüger duu a terme de les idees teològiques que, segons ell, constitueixen la base i el fonament real de la metafísica de Descartes.

L'estudi sobre René Descartes de Gerhard Krüger es titula *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins: L'origen de l'autoconsciència filosòfica*. Es tracta d'un ampli article de 50 pàgines que va aparèixer, per primer cop, a la revista *Logos* 22 (1933) 225-272. L'any 1958, Krüger va recopilar en un sol volum la major part dels articles que havia anat

publicant en revistes entre 1933 i 1953, amb la intenció de fer accessible la seva concepció filosòfica de l'evolució de la història de la filosofia, des l'antiguitat clàssica fins a la crisi de la modernitat en les primeres dècades del segle XX. Volia contribuir així a superar els abusos d'una concepció de la llibertat humana que, en absolutitzar-se de manera sobirana, esdevé, paradoxalment, profundament inhumana. En la nota prèvia al volum escriu:

“I la pregunta pel darrer fonament de la història ens torna a portar a la pregunta més precisa sobre on rau pròpiament el bé més alt i com és que la relació de l'ésser humà amb el bé suprem és tan impenetrablement deficient. Ens trobem aquí al davant de la tasca de la metafísica: davant del seu problema més important i davant del seu enigma insoluble.”⁷

L'article que inicia aquest volum recopilatori és el dedicat a Descartes (11-69). La penetració i agudeses amb què l'autor examina la base teològica de l'autoconsciència moderna en l'obra de Descartes van merèixer una edició separada en format llibre d'aquest important estudi.⁸ Conté sis parts:

1. L'autoconsciència filosòfica en tant que problema (11-15)
2. El punt de partida de la recerca històrica (15-22)
3. La descoberta de l'autoconsciència moderna per part de Descartes (22-43)
 - a) La descoberta pel camí del dubte (22-29)
 - b) El motiu del dubte en el prejudici (29-33)
 - c) La fonamentació teològica del dubte (33-43)
4. La virtut de la *générosité* en Descartes (43-55)
5. L'autoconsciència a la llum de la tradició ètica (55-67)
6. Problemàtica cartesiana i problemàtica moderna (67-69)

La síntesi de les idees principals d'aquest perspicaç i importantíssim estudi de Gerhard Krüger podria ser la següent.

1. L'autoconsciència filosòfica en tant que problema (11-15)

Com s'origina la reflexió filosòfica? El món que nosaltres contemplem no és el món en realitat i veritat. I el nostre saber respecte del món no és el saber vertader, sinó una opinió sense fonament. Per això, el saber humà sobre el món es

22.3.1972 (disposem de fotocòpia), diu: “Gerhard Krüger va trobar, però, aviat un testimoni encara més poderós per a la seva convicció segons la qual és tan sols en un fonament religiós que es pot basar la decisió de l'ésser humà a favor del bé, i aquest era Plató.” I també: “Va ser una veu que als d'avui pot sonar com d'“entre èpoques”. No significa, però, pensar: trobar-se entre èpoques i fer-se preguntes per damunt de tota època?”

7. La filosofia de la història, doncs, constitueix el tema que unifica tots els articles d'aquest volum, que és el tercer indicat a la nota anterior. La cita reproduïda es troba a la p. 7. No cal dir que els textos de Krüger reproduïts són traducció nostra de l'alemany.

8. Gerhard KRÜGER, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*. Sonderausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962, 66p. En els tres casos esmentats, el text és, lògicament, idèntic. Per comoditat citarem sempre segons les pàgines, entre parèntesis, del volum recopilatori.

realitza des de sempre filosofant, o sigui, en la lluita contra l'aparença i la mera opinió. Tot filosofar descansa en el pressupòsit d'una llibertat que l'ésser humà posseeix respecte de les coses o, si més no, d'una llibertat que permet de superar l'aparença de les coses i l'estat d'opinió en què l'aparença ens deixa. En aquest sentit, encara ens trobem en la tradició de l'antiguitat. Tanmateix, ja no es tracta de la mateixa llibertat, car el caràcter que aquesta llibertat tenia per als grecs era el de la ingenuïtat, espontaneïtat o despreocupació natural (11), mentre que nosaltres, fills ja de la modernitat, la fem valer a consciència, car en som clarament conscients: «La llibertat de la filosofia és, per a nosaltres, una llibertat *autoconscient*.» (12) La filosofia grega s'oblidava del jo o subjecte que la cultivava.

“El *voûç* d'Aristòtil s'oblida de si mateix en contemplar les coses; viu en la *θεωρία* i hi és absorbit. Aquesta actitud d'Aristòtil representa, en general, la de la filosofia grega. L'autoconeixement socra-ticoplàtonic tampoc no ofereix cap diferència en aquest punt. És cert que el problema de la reflexió hi és objectivament latent, però no es torna històricament agut.” (12)

Nosaltres, en canvi, filosofem a partir d'una qüestió prèvia sobre la mateixa filosofia: la qüestió del *fonament* de la filosofia mateixa. Veiem l'ésser a la llum de l'autoconsciència. Aquesta és la diferència decisiva entre antiguitat i modernitat: “Amb la descoberta del jo lliure com a tal, la filosofia s'ha alliberat de la seva ingenuïtat clàssica.” (13)

Fent aquest pas, hem guanyat o perdut? Hem perdut la mirada despreocupada vers l'ésser. Però també és possible que la consciència de la llibertat de la filosofia hagi malmès aquesta mateixa llibertat. De fet, des de l'inici de l'època romàntica, que suposa una primera crisi de la modernitat, aquesta qüestió ja no ens deixa més en pau. És la qüestió de si la tesi que defensa l'historicisme: la dependència temporal, històrica, del pensament, de tot pensament, és compatible amb la seva llibertat. Ara l'home conscient nascut de la modernitat veu amenaçada la seva llibertat i, per això, dubta en el seu camí cap a la veritat. (13) No sap si potser no és res més que una joguina en mans d'un poder més fort, que l'enganya astutament: podríem dir que, segons Krüger, el geni maligne de Descartes pren el rostre de l'historicisme. No només hem perdut, doncs, la despreocupació antiga en l'acte de conèixer el món, sinó que també hi ha patit

l'existència mateixa del coneixement del món. Per exemple, després de Hegel ja no és possible que la filosofia acompleixi la seva tasca originària: descobrir la totalitat de les coses en la seva veritat total. Un cop superada l'època del positivisme i de la mera teoria del coneixement, la filosofia del present es troba, per a Krüger, en una situació molt i molt miserable, catastròfica. I tot a causa de l'autoconsciència de la modernitat. La descoberta conscient de la llibertat de la filosofia ha fet visibles els perills d'aquesta llibertat. Aquesta és la nostra aporia, l'aporia del nostre moment històric (1933!). Però justament per això es torna a plantejar de bell nou el problema de la fonamentació de la filosofia. (14) La llibertat de la filosofia és un problema positiu, referit a la qüestió de com superar la seva condicionalitat. Els grecs no eren conscients de la tasca d'haver de fonamentat la filosofia i la seva llibertat. Vegem, doncs, com s'ha produït històricament aquesta situació: el fet que nosaltres filosofem a partir del saber sobre nosaltres mateixos. (15)

2. El punt de partida de la recerca històrica (15-22)

Què origina la pèrdua de la despreocupació del subjecte i l'aparició de la reflexió autoconscient del jo? En termes humans generals, les experiències que fem de resistència, fracàs i naufragi en relació amb les coses, el món, la vida. (15) Són elles, sobretot la darrera, les que, produint la sensació d'impotència davant d'un poder superior, porten a la reflexió i a l'autoconsciència. Aquí tenim una referència hermenèutica, doncs, per a situar el lloc en la història de la filosofia en què es va originat l'autoconsciència. Va ser en l'experiència religiosa cristiana: "La reflexió en el seu sentit fonamental, filosòfic, la *reflexivitat* de l'ésser humà pressuposa la *impotència de l'home davant Déu* entesa cristianament." (16) És en el cristianisme, en la concepció cristiana de l'esperit, que cal situar la raó del gir històric vers l'autoconsciència. I és amb Agustí que comença la història filosòfica d'aquesta autoreflexió de l'ésser humà, car amb ell el cristianisme va exercir una influència decisiva sobre els conceptes fonamentals de la filosofia. (17)

Tanmateix, l'autoconsciència filosòfica en el sentit pròpiament modern, ja no cristià, comença, no pas amb Agustí, sinó amb Descartes. Les raons no són fàcils d'explicitar, car és cert que el tema de l'autoconsciència ja es troba en Agustí, però l'esperit que anima Descartes, com diu Gilson, ja té un caire totalment diferent. (18) Ambdós

veuen l'home situat davant Déu. En el cas, però, d'Agustí, aquest veure rep de Déu mateix la seva mesura, car Déu és per a ell la veritat originària mateixa, mentre que per a Descartes la mesura és el seu jo autoconscient. L'autoconsciència cartesiana expressa, doncs, una situació secularitzada, en què el saber que el jo té de si mateix no procedeix objectivament de la veritat de Déu. Ara l'autoconsciència actua com a fonament de la filosofia. I aquesta consisteix en un filosofar comprès en la realització de la seva pròpia fonamentació. Perduren, sí, els antics problemes de la metafísica, però de cap manera la forma antiga d'afrontar-los. (20) Ara apareixen mediatitzats pel problema mateix de la fonamentació de la filosofia en el jo. Per tant, una cosa és prendre l'autoconsciència com a punt de partida de la reflexió i una altra de ben diferent convertir-la en el fonament objectiu del pensament. Agustí no s'aparta del món, sinó que l'entén de la manera nova com el considera el cristianisme. Descartes, en canvi, fa que l'autoconsciència de l'ésser humà descansi en ella mateixa, es deslligui del món i es converteixi en fonament del seu propi pensar. (21)

“La ruptura amb la tradició antiga de la metafísica no es va produir en el cristianisme mateix, sinó només en l'allunyament d'aquest per part de la modernitat. Així, sí que és cert que la descoberta de l'interior es va realitzar en el cristianisme, tanmateix, la seva significació decisiva com a fonament de la filosofia, la va rebre tan sols a partir de Descartes.” (22)

3. La descoberta de l'autoconsciència moderna per part de Descartes (22-43)

És important comprendre bé que el dubte metòdic, hiperbòlic, metafísic de Descartes té causes teològiques, o sigui, parteix de i justifica una determinada concepció de la divinitat i de com ha de ser la relació entre la humanitat i Déu. Vegem-ho en tres passes.

a) La descoberta pel camí del dubte (22-29)

Des de Descartes, el fonament de la filosofia moderna és ella mateixa: es basa en el fet que té consciència d'ella mateixa. Aquesta autoconsciència filosòfica rep el caràcter de l'*absolut*. El jo filosòfic creu, com a tal, en la seva

absolutesa. El saber filosòfic de si mateix, l'autoconeixement filosòfic del jo pensant, rep una significació absoluta, car es converteix en la veritat fonamentadora de la filosofia. (22) Tant és així que l'autoconsciència passa a ser l'essència pròpia del pensar. El jo és qui filosofa en el moment present, car tan sols és el qui pensant té consciència de si mateix. Descartes obté aquest coneixement fonamental i fonamentador a través del dubte universal. (23) Dubtant conscientment de tot, no puc dubtar que estic dubtant. El dubte assoleix així una significació determinant. Per què? Cal entendre-ho bé.

En el punt de partida del dubte, Descartes encara no és idealista, sinó que arriba a ser-ho després, un cop superat el dubte. Primer ha de descobrir la possibilitat de la consciència pura i ha de justificar la fe en la seva absoluta, establint-ne el fonament. Per això necessita el dubte. I, per tant, necessita que el món sigui un món en si. Altrament, el jo no s'hi podria contraposar ni afirmar absolutament. El dubte, doncs, és la reflexió originària, decisiva, per a Descartes, car permet de fixar el fonament modern de la filosofia. Aquesta filosofia moderna trenca, així, amb la tradició, car amb el dubte es col·loca en una situació de manca de fonament espiritual. Les *Meditacions metafísiques* de Descartes donen testimoni d'aquest procés de pèrdua del fonament tradicional i d'adquisició d'un nou fonament en la pròpia consciència pensant. (25)

El dubte, per tant, no és metòdic en un sentit merament instrumental, malgrat que l'autor, per estalviar-se problemes, així ho digui. (26) El que Descartes fa amb la moral així ho mostra: la seva moral provisional, que és la moral que queda després d'aplicar el dubte a la moral tradicional, revela que les veritats morals tradicionals li eren bastant indiferents. (27) El que per a ell resultava seriós era la metafísica, el dubte merament teòric. Aquesta contraposició entre teoria i praxi és provisional: es tracta d'arribar a un nou fonament metafísic per a la nova física que després pugui aplicar-se al regne pràctic de la moralitat. (28) I per això Descartes necessitava el dubte universal. Cosa que vol dir que era conscient de la radical qüestionabilitat d'aquesta empresa moderna que ell volia dur a terme. O sigui, el dubte és tan sols una marrada cap a la veritat. Però cal comprendre per què tot saber i la nova vida han de poder resistir el dubte absolut. (29)

“Justament, nosaltres no som –així ho veu Descartes– sense més “senyors i amos de la natura”. Per això, el dubte, que ens ha d’obrir, només ell, la possibilitat de ser-ho, té motius que estan arrelats en la constitució “transcendent” de les coses. La primera meditació, que tracta del dubte, no és simplement una manera de parlar en clau de teoria del coneixement.” (29)

b) El motiu del dubte en el prejudici (29-33)

El motiu que Descartes mateix indica per cercar una fonamentació de la filosofia a través del dubte universal és la descoberta de prejudicis, la insatisfacció que li provocaven les doctrines i llibres de la ciència antiga i el mateix *llibre del món*: “Descartes va trencar amb *tot* i estava ple d’una absoluta desconfiança contra *tot*, altrament no hauria arribat a meditar-hi. El fet dels seus *sentiments de dubte* determina el caràcter de la recerca que dubta.” (30) I a aquest dubte cartesí correspon una situació històrica ben determinada, que són els prejudicis que parteix l’autor (30), els quals s’originen per la confiança en els sentits enganyosos o per la confiança en la tradició. Sentits i tradició són les fonts dels prejudicis: “Per a Descartes, així com per a tota la seva època, l’*escola* i els *llibres* són obstacles decisius del veritable coneixement.” (31) Aquesta *escola* és la teoria del coneixement tomista: “El prejudici consisteix primàriament en una *doctrina* predominant que promou i sanciona la dependència de l’aparença dels sentits.” (31)

L’alliberament d’aquest prejudici consistirà, per tant, en un retorn a si mateix per desconfiança envers la tradició. *Confiança* i *desconfiança*, que apareixen constantment en el vocabulari dels escrits cartesians, són les paraules clau per explicar els motius personals i històrics del dubte cartesí: “Aquesta expressió ja remet al fet que la tradició, a la llum de la qual la imatge del món rep autoritat, és, en el seu nucli, la tradició de la *religió de la revelació*.” (32) La fe cristiana en les coses que Déu ha revelat consisteix, per a Descartes, en una decisió de la voluntat sense comprensió clara. El dubte universal, doncs, s’adreça contra la fe cristiana, car proporciona a tota la tradició de la filosofia el caràcter d’un gran prejudici. L’actitud prudent de Descartes envers l’ambient cultural predominant revela, en el fons, el seu profund rebuig interior del cristianisme (*larvatus prode*). Això és el que cal provar ara amb més exactitud, “[...] car les raons amb què s’exposa la *possibilitat* del dubte fonamenten aquella facticitat històrica el motiu de la qual tractem aquí.” (33)

c) *La fonamentació teològica del dubte (33-43)*

Una cosa són els motius històrics i personals del dubte universal (facticitat del dubte) i una altra les raons que fonamenten la seva possibilitat (raonabilitat del dubte). Els arguments que Descartes aporta són tres: la no-fiabilitat dels sentits, la no-diferenciació entre la imatge del món perceptible pels sentits i les imatges dels somnis, i la possibilitat que Déu actuï com un geni maligne induint-nos a l'engany permanent. Els dos primers són recurrents en la història de l'escepticisme. Només el tercer és propi de Descartes i s'ha de considerar el decisiu (33): «Només el tercer argument resulta suficient per a la finalitat de fonamentar un dubte realment *universal*.» (34) En efecte, el primer argument només és vàlid en casos concrets. El segon només és universal respecte de la contemplació sensible del món, car els conceptes matemàtics no s'alteren ni en somnis i són sempre evidents per ells mateixos. (34) El tercer argument, en canvi, és el realment universal i el que dóna caràcter de modern al dubte cartesà. La raó és que es tracta d'un argument *teològic*: té per objectiu assegurar la possibilitat de l'autoconsciència enfront de l'omnipotència divina, mitjançant l'aplicació radical del dubte fins a afectar Déu mateix. (35) Descartes sent el perill que amenaça la llibertat interior del saber: el perill que brolla del poder diví. Per això troba en l'autoconeixement el medi per superar el dubte causat per un saber extern al jo.

Tot això vol dir que el cristianisme, amb la seva metafísica escolàstica, li va furnir el motiu per descobrir l'autoconsciència, però també que va fer aquesta descoberta amb un esperit totalment diferent del tradicional, o sigui, amb una actitud anticristiana: en la reflexió absoluta i sense fonaments de la llibertat sobre ella mateixa. “L'autoconsciència es constitueix *malgrat* tota la omnipotència divina: aquí no hi ha cap “interioritat cristiana”, sinó que aquí comença, en la filosofia com a tal, aquella rebel·lió contra el cristianisme que anomenem la *Il·lustració*.” (36-37) I això és així perquè Descartes posseïa una doctrina pròpia de la llibertat il·limitada de Déu que constitueix el pressupòsit indispensable del seu dubte universal: “El seu concepte de Déu conté seriosament la possibilitat que Déu podria no crear sàviament i amb bondat –en el sentit usual– si així ho volgués.” (37) Les primeres formulacions d'aquesta doctrina es troben en tres cartes a Marin Mersenne de 1630, en què afirma que fins i tot les veritats matemàtiques han estat

fixades lliurement per Déu i en depenen tan completament com totes les altres criatures. (37) La voluntat divina no està obligada a seguir la comprensió de la seva raó, car això implicaria una limitació de la infinitud de Déu. Descartes contradiu així el punt de vista de Tomàs d'Aquino segons el qual també per a Déu hi ha *impossibilia secundum se*. (38) Tomàs no hi veia una limitació al poder de Déu, car la voluntat de Déu està guiada per la seva raó i perquè les veritats eternes només en l'enteniment de Déu són vertaderes i eternes. Suárez, en canvi, insistia tant en la necessitat de les veritats eternes que feia necessari que Déu reconegués que són vertaderes. I és contra aquesta agudització del tema que Descartes polemitza afirmant a l'inrevés que, tant si són possibles com si són vertaderes, ho són perquè Déu les determina com a tals. La raó d'aquesta inversió es troba en la identificació que Descartes estableix entre la voluntat, la raó i l'acte de creació en Déu. (39) La simplicitat de Déu, radical i incompreensible, es gira ara a favor de la llibertat de la voluntat divina: Déu també ha creat les veritats eternes en virtut del seu poder lliure i omnipotent. No són, per tant, eternes en si, sinó perquè Déu vol que ho siguin: «Déu també *podria* voler una altra cosa: cap saviesa que es pugui diferenciar de la voluntat li és un obstacle per fer-ho.» (40)

La llibertat de Déu s'estén també a l'essència del bé. El que és bo, ho és perquè Déu ho ha volgut. I la bondat de Déu no se segueix dels béns que Déu ha creat, sinó de la seva omnipotència: Déu no és tan feble que hagués de necessitar l'engany. Això, però, implica un trencament clar i perillós amb la tradició predominant, que era la teologia de Tomàs d'Aquino i de l'Oratori. (41) Déu es converteix així en un ultrapoder impenetrable que fa finit l'home en tots els aspectes. I és evident, històricament parlant, que la teologia de Descartes troba una preparació prèvia en l'escolàstica tardana a partir de Duns Scotus: "Descartes es troba manifestament al final d'una transformació interior de la filosofia cristiana: amb ell acaba en trencament una tensió sempre creixent entre la raó humana i la raó divina." (43) Per això, el seu reconeixement de la fe cristiana tan sols té un caràcter provisional i defensiu, car la seva sortida és la Il·lustració, l'estranyament complet del filòsof respecte del Déu dels seus pares, mitjançant el replegament de la llibertat humana en si mateixa. Tot això vol dir, doncs, que cal entendre l'autoconsciència cartesiana com l'autoafirmació de la llibertat humana enfront de la temible omnipotència divina.

4. La virtut de la *générosité* en Descartes (43-55)

En la mesura que li va ser possible, Descartes va callar sobre la seva ètica definitiva. Només hi va dir alguna cosa, i fragmentàriament, en algunes cartes i en l'escrit sobre les *Passions de l'ànima*. (43) Existia el problema filosòfic de com entendre la relació entre cos i consciència. Descartes va anar passant del tractament de les passions en un sentit merament mecànic a un enfocament moral: les passions són una amenaça interior de la llibertat. “La virtut, però, que representa el “souverain remède” per a totes elles (Pass. II art. 148) és l'*autoconsciència*, una sapient gran estima del seu propi jo lliure, que Descartes designa com a *générosité*.” (44) O sigui, que Descartes determina l'essència de les passions a partir de l'essència del jo humà. (44)

En efecte, els moviments interiors de la consciència o *pensaments* són moviments intencionals i es divideixen en *accions* o actes de la voluntat, que només depenen de l'ànima lliure, i *passions*, amb què l'ànima humana rep alguna cosa. Aquesta passivitat de les passions té el caràcter intencional d'una lliure dependència del subjecte respecte de les coses que ja troba donades, per tal que pugui representar-se-les. Les passions són així experiències amb què l'ànima es representa les coses. Per tant: “L'*experiència del propi jo en aquesta dependència* és la “passió” en un sentit més estret i eminent, l'afecte que es converteix en passió.” (45) Les passions seran, així, percepcions, sentiments o emocions de l'ànima causades per algun moviment dels esperits. (45)

I això implica que contra les passions, que són una amenaça interior, cal garantir l'absoluta llibertat de la consciència a partir de la seva pròpia força, però sempre dintre del món i malgrat el món. L'accentuació del *liberum arbitrium* de l'home permetrà comparar-lo a Déu mateix sota el punt de vista de l'autodomini que brolla del propi jo. (46) L'experiència de dependència que ens proporcionen les passions constitueix un patiment seductor, car les passions enterboleixen la receptivitat, el coneixement, cosa que porta a situar-se malament davant de la pròpia dependència. L'única dependència que, segons Descartes, no pertorba l'absolut autodomini de l'home és la d'un coneixement clar i evident. Només el coneixement constitueix un patir absolutament sobirà, lliure, un rebre: “Per a l'home finit, la vinculació voluntària, virtuosa, al coneixement és l'única possibilitat d'una real llibertat. Aquesta vinculació es realitza en el *judici* correcte, que s'até a la claredat i a l'evidència.”

(47) L'única cosa que cal és la llibertat del jo que jutja. Entre tots els béns, el superior és el de la voluntat lliure. Per això valorar-la de la manera més alta possible és la quinta essència de la saviesa: “Jo mateix, en tant que essència que es posseeix absolutament a si mateixa, sóc l'objecte d'una “estimació” (estime) excel·lent (Pass. III a. 152), de la *générosité*.” (48)

En relació amb Déu i la moral, aquesta autoconsciència entén que la principal utilitat de la moral rau a regular la passió del desig, que impulsa a actuar. (48) Fora de nosaltres existeix l'encadenament necessari de les causes, que no depèn de la nostra voluntat. No existeix, doncs, un destí que tingui algun valor per a nosaltres. I la providència divina és per principi indiferent respecte dels nostres desigs i necessitats. El desig, en canvi, sí que constitueix un perill, ja que pot portar-nos a lliurar-nos a l'ultrapoder de Déu, cometent l'error de no advertir que Déu és inexorable i oblidant que l'home ha d'ajudar-se ell mateix. La virtut no consisteix a abandonar-se a la bondat de la providència divina. L'home ha de ser conscient de la diferència entre ell i Déu. I la qüestió de la relació entre ambdós és, necessàriament, tema de la moral. (49)

Cal evitar l'alta consideració de Déu que es correspongui amb una baixa consideració de l'home. És cert que la humilitat virtuosa ens preserva de l'orgull viciós. Però també existeix una humilitat viciosa, la baixesa, que priva l'home de l'ús complet del seu lliure albir i que implica la falsa idea que l'home no pot subsistir per si mateix. (50) A la baixesa s'oposa la “generositat”, l'alta consideració del propi jo. Per tant, la humilitat davant de Déu només té el sentit d'evitar que desconeguem els límits del nostre propi poder absolut. Per això tampoc no té sentit penedir-se, car el penediment és una tristesa, un remordiment que pressuposa el dubte sobre un mateix, sobre la bondat del que hom ha fet, i que impedeix gaudir de la satisfacció interior, que és la més dolça de totes les passions. Segons Descartes, la satisfacció envers un mateix és la companya permanent de la virtut. O sigui: “La *générosité* es mostra com la virtut de l'autoafirmació davant Déu.” (51)

Els meus pensaments es troben totalment en el meu poder i estan sostrets a tot l'ultrapoder de Déu. Els pensaments, juntament amb llur objecte intencional, és el que més pròpiament em pertany. En el seu interior, el jo és sobirà i sobiranament independent: “El coneixement autoconscient és, per tant, el fonament de tot domini sobre el món independent davant de Déu, el fonament de la *cultura*

moderna.” (52) Virtut és fe en la sobirania de la llibertat humana. (52) I és així com la teologia del Déu incompreensible de Descartes fa caduca tota teleologia. El que l’home vol és un fet brut i la voluntat no es pot comprendre a partir de la seva intenció. La mateixa virtut ha de ser una passió: la “generositat” és la forma principal de la passió fonamental de l’admiració envers l’èsser humà, envers el coneixement lliure i independent. (53) Aquesta admiració és una experiència del propi jo, l’experiència de la independència pròpia del jo en tant que receptivitat sobirana, en tant que capacitat de judici lliure. És l’admiració que reconeix que el major bé és la llibertat mateixa: “Admiració és, en el seu nucli, “estime de soi-même, val a dir, *générosité*.” (54)

No és Déu qui ens dóna aquesta llibertat sobirana, sinó que el món que depèn de Déu ens la força i ens hi obliga fàcticament. La moral de Descartes és, doncs, el desplegament concret dels pensaments de les dues primeres meditacions metafísiques. Es tracta d’una moral que afirma la llibertat de la filosofia amb vista a Déu i, tanmateix, amb una desconfiança absoluta envers Déu, la qual, però, fa possible una autoconfiança absoluta com a fonament de la filosofia. La posició cristiana predominant a la seva època i que es basa en la confiança en Déu li va dictar la posició contrària. Per això, la Il·lustració moderna continuarà afirmant-se en lluita contra el seu enemic: el cristianisme. Això és el que resulta clar de la relació que la *générosité* de Descartes manté amb la tradició ètica. Les virtuts humanes que Aristòtil havia descrit i explicat, per exemple, a l’*Ètica nicomaquea* i que Tomàs d’Aquino havia incorporat a l’ètica cristiana, cedeixen ara el lloc a l’autoadmiració del subjecte com a virtut suprema.

5. L’autoconsciència a la llum de la tradició ètica (55-67)

Descartes designa la *générosité* també com a *magnanimité* (55). Per a ell és una virtut de la noblesa, que identifica, però, amb la virtut grega de la *magnanimitas*. No oblidem, tanmateix, que la *générosité* és per a ell una virtut enemiga de la fe cristiana i que la *magnanimitas* (μεγαλοψυχία) d’Aristòtil no té immediatament res a veure amb la llibertat de filosofar. Descartes, de fet, només reconeix una única virtut, que consisteix en el judici del coneixement autoconscient. (56) Aristòtil, en canvi, entén la *μεγαλοψυχία* com una virtut ètica, no cognitiva: afecta el tracte amb altres persones i és la virtut de la correcta actitud que cal tenir en

relació amb tributacions d'honors i deshonres. Així té μεγαλοψυχία qui mereix un honor i s'hi relaciona correctament, o sigui, és digne de grans coses i posseeix l'adequada apreciació de si mateix, cosa que mostra en el fet que el seu caràcter fonamental és, en totes les circumstàncies de la vida, l'autarquia. (57) És cert que el magnànim revela una alta consideració del seu propi jo. Aquest orgull, però, no necessita que hom fonamenti la seva possibilitat: es basa en el simple dret a l'honor. Aquí no es pensa en una voluntat omnipotent davant de la qual tindria sentit la humilitat, de manera que calgués justificar l'orgull com a tal: "L'autoconfiança que senyoreja en la μεγαλοψυχία és completament irreflexiva." (58) Per això Aristòtil considera aquest orgull una virtut. Per a ell la virtut es contraposa a allò que passa, que s'esdevé, que succeeix. I l'autoapreciació que Aristòtil lloa no té res a veure amb l'admiració, com en el cas de Descartes, car amb el seu orgull l'home magnànim sempre apareix situat enmig del món, no pas separat d'ell. (58)

La virtut antiga no necessita un orgull humà que sigui producte de la reflexió autoconscient. Per comprendre, doncs, com és que la filosofia de Descartes sí que el necessita, cal refer la història del concepte de μεγαλοψυχία. Així veiem que en l'Estoa la μεγαλοψυχία ja adquireix un sentit nou: es refereix a l'actitud de l'home enfront del destí extern de la vida. (59) Es converteix així en la virtut de la superioritat premeditada respecte del destí que ens sobrevé. Aquesta superioritat és l'autosatisfacció de l'home, el caràcter que l'empeny a afrontar amb valentia els revessos de la fortuna. El cristianisme farà recepció d'aquest sentit: "És comprensible que, en la recepció de l'ètica antiga per part del cristianisme, el sentit *estoic* de la *magnanimitas* aparegués com el més important i decisiu." (60) I fou així com el moment latent de la llibertat de l'home conscient de si mateix va començar a causar problemes en el si de la filosofia cristiana, car es va començar a posar l'accent en l'aspecte de la molta confiança que l'home posa en si mateix. La *fidencia* de Ciceró, per exemple, és una confiança segura, ben esperançada, en la pròpia força a la vista de grans dificultats. El cristianisme havia de desconfiar d'aquest home segur de si mateix, car hi veia la raó de l'allunyament de Déu. Per això el cristianisme subratllava, per contra, la gràcia de Déu com l'única capaç de garantir una llibertat nova i autèntica: la confiança esperançada del cristià no prové de la pròpia força de l'home satisfet de si mateix. (61) Així és com Agustí condemna

l'autoconfiança pagana en la pròpia força i virtut: qualsevol virtut només es pot obtenir de la il·luminació i la gràcia de Déu. Tomàs d'Aquino mostra una actitud diferent: fa recepció de les virtuts antigues sense modificar-les, però hi anteposa les virtuts teologals de la fe, l'amor i l'esperança cristianes, per la qual cosa és capaç d'unir les unes amb les altres, subordinant les paganes a les cristianes. Ara bé, justament aquesta operació és la que explica que, un cop Descartes faci saltar pels aires el lligam tomista entre virtuts humanes i virtuts cristianes, la magnanimitat adquireixi en ell una significació central, com a admiració pel propi jo sobirà. (62)

Tomàs d'Aquino estableix un paral·lelisme entre *fe* i *confiança*: també la fe cristiana és confiança (62), però en el Déu revelat que promet la benaurança eterna i garanteix així l'esperança ferma en què es basa la confiança del cristià. La fe pressuposa una comprensió de la credibilitat de la fe creguda, del fet que aquesta no és impossible: aquí rau el pressupòsit de tota la filosofia tomista. I és gràcies a la veracitat del Déu que es revela a l'home a través de l'Església com es pot superar l'abisme de la incertesa que implica la fe: mitjançant la confiança cega en el Déu veraç (63), que és feta possible per la gràcia de Déu, de manera que la fe teologal és una virtut infusa. En canvi, la virtut de la *magnanimitas*, com totes les altres virtuts filosòfiques, són per a Tomàs expressió d'una confiança apassionada, i adquirida per un mateix, en la pròpia força. Es planteja, doncs, un conflicte entre aquesta virtut i la fe cristiana. (64) La *fiducia per Christum* es contraposa a l'autarquia de la *magnanimitas*, els excessos de la qual són la presumpció i la vanaglòria; tot plegat, pecats per a Tomàs. (65) Al final de tot aquest procés, la *magnanimitas* va perdre la seva despreocupació original, mentre que la confiança cristiana resultava incapaç d'esdevenir una força transformadora del pensament filosòfic.

És lògic, doncs, que, un cop la fe cristiana comencés a trontollar, la *magnanimitas* pogués adquirir un altre cop una importància decisiva, ja que hom es pot apropiat d'aquesta virtut justament a través de la reflexió, a través de la consideració d'aquella llibertat en què el jo mateix existeix. La fonamentació de la filosofia per part de Descartes té, així, com a molla impulsora la ruptura amb la fe cristiana. (66) Descartes és ateu en el sentit d'un allunyament conscient de Déu. No era ni un cristià creient ni un apologeta catòlic. Però justament per això mai no es va alliberar realment de

l'enemic que combatia, ja que, un cop perduda la despreocupació natural dels antics, necessitava estar reflexionant sempre sobre el propi poder per ser-ne conscient i garantir-lo: "El passat cristià va deixar en ell el fibló insuprimit del *dubte com a tal*." (67) I això explica per què la filosofia i la cultura autoconscients no poden descansar mai en cap acabament, en cap realització definitiva, ja que, per vèncer la inseguretat que a causa del dubte original sempre les acompanya, necessiten impulsar un progrés inacabable que constantment les faci prendre consciència del propi poder. (67)

6. Problemàtica cartesiana i problemàtica moderna (67-69)

La moderna llibertat autoconscient és l'única cosa que ha quedat un cop la problemàtica teològica que encara preocupava Descartes es va haver esvanit. (67) Descartes es trobava al començament del procés de la modernitat. Per això va haver de lluitar contra el poder exterior i interior del cristianisme i contra una comprensió encara religiosa i mitològica de les coses. Ara bé, des de fa cent anys (Krüger escriu així el 1933) la situació s'ha capgirat contra la mateixa modernitat, car ara en el centre filosòfic de l'autoreflexió del subjecte s'ha instal·lat, paradoxalment, el dubte real sobre la mateixa llibertat nascuda del dubte. Aquest nou dubte té ara motivacions molt diferents de les que movien Descartes, però l'objecte del dubte continua essent el mateix: la llibertat interior del jo, que sentim amenaçada per altres dependències paradoxalment suscitées per ella mateixa en fer-se independent del cristianisme. Per això se'ns planteja un problema que és característic de la nostra pròpia situació històrica:

"Tenint en compte la crisi de l'esperit modern, hom podria desitjar que tornés la despreocupació dels antics. Ara bé, si és el cas que aquest desig fracassa justament de la mà d'una passió insuperable del nostre pensament, i si alhora hom constata que ja no es pot evitar més el problema d'una vinculació de l'autoconsciència lliure, llavors la concepció originària de la problemàtica de l'autoconsciència, tal com fins a Kant encara es conservava pàl·lidament en el record, rep manifestament una significació actual. Es planteja la qüestió de si, al respecte, els camins de la nostra tradició més antiga, les possibilitats del pensament teològic, no eren pas els correctes." (68)

Hegel ha estat el darrer metafísic que ha entomat seriosament la qüestió de la tradició de la teologia filosòfica i cristiana. Que hagi fracassat en el seu intent, no ens ha de

portar a rebutjar injustament el problema en si, al qual ell es va sentir confrontat des de l'autoconeixement històric que clarament posseïa. (69)

Fins aquí, el nostre compendi. És hora, doncs, de recopilar, de tancar el cercle. Hem suggerit al començament que la lectura que Krüger duu a terme del darrer sentit de la filosofia de Descartes pot contribuir a respondre la qüestió de si en Descartes hi ha una teologia o no que actuï com a base de la seva filosofia. Després de la síntesi proposada de l'estudi de Krüger sobre l'origen de l'autoconsciència filosòfica en la modernitat primerenca de Descartes, creiem que poden haver quedat clares algunes de les tesis que podrien entrar en aquesta resposta. Les enunciem ara telegràficament a tall de conclusió, car confirmen que resulta del tot pertinent preguntar-se per la base teològica de la filosofia moderna.

1. És cert que en Descartes no apareix una especulació racional sobre els designis divins i les finalitats de Déu tant en la creació com en la Revelació. En aquest sentit, cal relacionar Descartes més aviat amb l'evolució tardomedieval d'una branca de la teologia i la filosofia cristianes cap al nominalisme, que separarà l'estudi de la natura de la seva vinculació a la racionalitat intrínseca de Déu.
2. En el cas personal de Descartes, aquesta renúncia a la possibilitat i sentit d'una especulació sobre els designis de Déu és expressió conseqüent del rebuig de la filosofia escolàstica o tomisme, que Descartes havia conegut directament per les classes dels seus professors jesuïtes de La Flèche.
3. Sembla que en aquest rebuig conflueixen dos estímuls alhora: la insatisfacció personal que li produïen les disputes entre els pensadors de la filosofia i teologia escolàstiques i la necessitat que la ciència nova sentia, cada cop més, d'elaborar una reflexió sobre la correcta metodologia en l'adquisició del saber, com ja havia proposat Francis Bacon. Progrés en els coneixements científics i reflexió sobre el mètode es condicionaven mútuament, fins al punt que era natural de concloure que la manca de resultats sòlids en ciència des de l'antiguitat es podia atribuir a l'aplicació de mètodes erronis en l'estudi de la natura.
4. El rebuig del mètode i de les disputes de l'escolàstica de l'època exigia l'afirmació d'aquell atribut de la

divinitat que fos el més allunyat i oposat possible al de la síntesi cristiana entre pensament (aristotèlic, però en bona part també platònic) i fe en la Revelació sobrenatural (Sagrada Escripura i ensenyaments de la Tradició i del Magisteri eclesialístic): l'omnipotència de Déu. Que aquest atribut fos el que millor caracteritzava la diferència absoluta entre la substància divina i la *res cogitans*, i amb més motiu de la *res extensa*, es devia al fet que calia assegurar a l'home la perfecta comprensió dels fenòmens del món. El nou mètode de reconstrucció geometricomatemàtica de la realitat, o sigui, dels fenòmens percebuts pels sentits, requeria desvincular-los del dogma cristià d'una creació basada en principis de racionalitat que tenen el seu origen en Déu (veritats eternes). Sobre les causes últimes dels fenòmens del món no pot haver-hi ciència. Aquí és on es perdien les especulacions fisicometafísiques de l'escolàstica medieval. La matèria ha de quedar reduïda a pura extensió, figura, moviment, nombre i duració, perquè pugui convertir-se en el veritable objecte d'estudi de la ciència com a ciència. Calia liquidar definitivament la física qualitativa, no matematitzable ni reconstruïble geomètricament, per molt fonamentada i arrelada que estigués en les essències metafísiques que la ment divina pensa eternament. Per això Descartes redefineix la veritat en termes d'evidència per al subjecte que considera les idees que pensa en la seva pròpia ment, i no intentant apropar-se a la ment divina. I per això també serà en la voluntat humana, no limitada per cap poder extern a ella mateixa, on Descartes trobarà la marca de la nostra condició feta a semblança i imatge de Déu, i no en la capacitat d'entendre científicament el món, car la raó humana, a diferència del Déu infinit i omniscient, és finita, tot i que funciona perfectament en el seu gènere quan el judici de la voluntat no traspasa els límits de l'enteniment.

5. I amb això en tenim prou. Per tant, podem deixar de banda els elements metafísics del cristianisme, arrelats com estan en la concepció de la racionalitat de tot el que Déu fa i prescriu, i dedicar-nos a la investigació empírica de tots els fenòmens que puguin caure sota la nostra percepció i consciència amb prou claredat i distinció com per poder-ne analitzar els elements

simples i constitutius i descobrir-ne les relacions lògiques que els articulen en un tot complex i funcional. No hi ha, doncs, en Descartes una teologia o reflexió especulativa sobre Déu perquè la seva “teologia” de l’omnipotència divina i la finitud racional humana declara inútil, impossible i causa de discussions escolàstiques interminables i estèrils ocupar-se de la racionalitat del que Déu fa i estableix.

Per això Krüger parla clarament d’un rebuig del cristianisme, basat en la teologia negativa del voluntarisme, a l’origen i en el fonament de la modernitat. Un rebuig que es revesteix del llenguatge de la subtilitat i de la prudència personal, car les mateixes expressions habituals de la filosofia escolàstica apareixen explícitament en els escrits de Descartes. A canvi, però, de sotmetre-les a una transformació semàntica que només es percep si es té en compte que Descartes ha allunyat Déu tant del món que és ara quan l’home paradoxalment pot allunyar-se també de la realitat per intentar dominar-la des de la seva consciència solitària i desvinculada de l’objectivitat a què l’obligava la racionalitat divina. I aquí és també on, segons Krüger, l’home acabarà perdent-se a si mateix. Paradoxes de la modernitat postcartesiana, que tenen una base teològica (o sigui, antiteològica)! Però esperem haver contestat així, de la mà de Krüger, les dues qüestions que ens plantejàvem: com s’articula en Descartes la convicció de l’omnipotència divina amb la seva renúncia a una especulació racional sobre els designis de Déu? I quina incidència té aquesta concepció de Déu sobre la construcció del seu sistema filosòfic? I s’intueix també, per acabar, que la solució que Krüger proposa a les paradoxes historicofilosòfiques de la modernitat passaria per una nova síntesi entre humanisme i cristianisme, com ha deixat escrit en gairebé totes les seves obres. Valgui’n un sol exemple:

“L’home de camí cap a Déu –en tant que viator, com també ho sabia l’Estat Mitjàna–: en aquesta convicció podrien trobar-se veritablement l’humanisme i el cristianisme. I el que avui s’expressa només històricament o com a programa no portat a terme: la salvaguarda d’Occident mitjançant l’humanisme i el cristianisme –això podria arribar a ser una cosa seriosa si la humanitat antiga tornés a ser la nostra.”⁹

9. Gerhard KRÜGER, “Das philosophische Problem des Humanismus”, a: *Abendländische Humanität. Zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1953, p. 51. Aquesta obra és una edició de butxaca que recull dos articles no recopilats en el volum *Freiheit und Weltverwaltung*: el citat (pp. 9-51) i *Humanes und christliches Ethos* (pp. 52-88). Es remunten, respectivament, a una conferència de 1948 i una altra de 1950.

JOAN ORDI

Grup de recerca Filosofia i Cultura
Facultat de Filosofia (URL)