

LA RAZON MODERNA: EL RIESGO Y LA SEGURIDAD

Carmelo Blanco Mayor

*Carmelo Blanco Mayor.
Doctor en Filosofía.
Catedrático de E.U.
Centro de trabajo E.U. de Magisterio de Albacete.*

I.

Stephen Hawking, en su última visita –octubre de 1988– a Barcelona, dejó en el aire la redonda afirmación de que “los científicos tienen que llenar el vacío dejado por los filósofos”. Contraponer científico a filósofo parece que pertenece a los “topica” de la división del trabajo intelectual y de la profesionalización de las tareas. Es un hecho fehaciente que los grandes científicos de cada época, desde Tales y Aristóteles, han sido filósofos, buscadores más allá del límite de la propia ciencia. Y esto lo sabe el, por tantos motivos, admirable Hawking. ¿Qué quiso decir en el fondo?.

En el ámbito de la filosofía “oficiosa” –de los que por oficio tienen a la filosofía– se está insistiendo “ad nauseam” en el cansancio de la razón occidental. Y este cansancio del pensamiento en Occidente se ha dado a sí mismo el nombre de “postmoderno”. Lo que parece significar la renuncia anticipada a la tensión de las razones y al rigor en el pensar; renuncia a la árdua exigencia de una razón vigorosa que, a través de las razones plurales, persiga desvelarse a sí misma en el mundo y en la sociedad como sentido único y único fundamento posible.

Precipitadamente se ha anunciado la muerte de la modernidad y se ha pretendido disolver la razón en el silencio y en la vacuidad: en el llamado sinsentido de la misma razón. Pero la pluralidad de razones, a la que está condenada la razón humana, postula, en palabras del viejo Heráclito, la unidad profunda de Logos común y la recóndita armonía que subyace, como un reto también para nosotros.

La modernidad más que un lapso de tiempo que pudieran enclaustrar los historiadores entre dos fechas, es el talante de la cultura occidental. Modernidad es razón escindida: una razón incansable que se ejerce en la ruptura y en la diferencia; una razón que en su propio ejercicio se descubre –sujeto y objeto– como otra que sí misma, y se busca y persigue su propia armonía a través de las diferen-

cias; se busca y persigue en la alteridad. Hegel llamaba a su filosofía *cura de la escisión*, una cura que ha de ser permanente busca a través de todas las escisiones y por medio de ellas.

En *Los hijos del limo*, Octavio Paz afirma que “la época moderna comienza en ese momento en que el hombre se atreve a realizar un acto que habría hecho temblar y reír al mismo Dante: abrir las puertas del futuro”.⁽¹⁾ Para él, la modernidad es desde su mismo origen una escisión, una separación de la razón cristiana; tal desprendimiento postula una ruptura del arquetipo medieval y una nueva concepción del tiempo que se hace historia y progreso. La modernidad es sinónimo de crítica y se identifica con el cambio. “En el pasado, dice más adelante, la crítica tenía por objeto llegar a la verdad; en la edad moderna, la verdad es crítica”.⁽²⁾

Desde otra perspectiva Arendt sostiene que la característica de la modernidad es la secularidad frente a la razón cristiana medioeval; secularidad significa voluntad de una ciudad eterna: de una república tan rectamente ordenada que sea tan longeva como el mundo.⁽³⁾ Una ciudad edificada en consonancia con la dignidad humana —no con la ley de la naturaleza o con la ley de Dios— y que ha de ser asegurada y preservada para siempre. Se trata del sueño que soñó Cicerón: “*debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit*”.⁽⁴⁾ La modernidad se muestra así, en el ámbito de la ética y de la política, como la voluntad de construir la ciudad eterna con el limo de los hijos de la tierra. La razón moderna se atreve con la tierra y se siente capaz de mirar serenamente, cara a cara, sin bajar los ojos, al tiempo y a la muerte; afirma en palabras de Quevedo: “*Conmigo llevo la tierra y la muerte*”.⁽⁵⁾

¿Cuál es el punto de partida de la filosofía en la modernidad? Si hay que clarificar nuestro tiempo se impone buscar las claves de su origen que se muestran como novedosas y distantes de la antigüedad clásica. “El avance mayor que en la historia, escribió Ortega, y especialmente en historia de la filosofía se ha logrado en los últimos años consiste en habernos permitido el lujo de ser sinceros y reconocer que no entendemos a los pensadores antiguos”.⁽⁶⁾

Desde Hegel, en efecto, la filosofía ha encontrado una cesura, casi un abismo, intransitable entre Aristóteles y Descartes. Ello significa la toma de conciencia de la diferencia, pero también el olvido, y aún la descalificación, de la filosofía helenística y de lo que se ha llamado filosofía medioeval.

(1) OCTAVIO PAZ, *Los hijos del limo* Seix Barral, Barcelona, 1987, p. 46.

(2) Ob. cit., p. 50.

(3) ARENDT, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 238.

(4) CICERON, *De re publica* III, 23.

(5) QUEVEDO, F. de, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1986, t. II, p. 1071

(6) ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid 1969, p. 175.

II. LA SUCESION MEDIOEVAL DE RENACIMIENTOS

¿Cabe hoy seguir hablando de una filosofía medioeval, dotada de unidad interna, como mera repetición escolástica del pensamiento griego de Platón y Aristóteles, mal conocidos?

El cataclismo que ocasionó la caída del imperio romano y la incipiente constitución de nuevos pueblos nacidos de sus ruinas fue para la cultura occidental una ruptura y una pérdida casi absoluta de vínculos con el mundo antiguo. A ello contribuyó, qué duda cabe, la mirada suspicaz de la fe —la fe judeo-cristiana y la mulsumana— hacia la sabiduría pagana de los griegos.

Esta pérdida y ruptura fueron decisivas para los tiempos que iniciaron un largo y lento proceso de reencuentro y recuperación de aquella sabiduría en circunstancias nuevas y bajo nuevos condicionamientos. Europa y el pensamiento europeo deben tanto a este lento proceso de recuperación —que es, no se ha de olvidar, su propia génesis— como a la misma Grecia recuperada, casi definitivamente, en el llamado Renacimiento, cuyos hitos no son fáciles de fijar.

El pensamiento europeo se va gestando en una secuencia sucesiva de Renacimientos que son, a la vez, recuperación de lo perdido y conservación de lo recuperado, pero también innovación. Esta condición innovadora de los renacimientos viene marcada por el diálogo entre las tres grandes religiones de la época —diálogo que no significa negación de conflictos— y de ellas, cada una desde su peculiar perspectiva, con el pensamiento recuperado.

Habermas ha hecho notar en la actual filosofía alemana una clara herencia de la mística judía que, a través de Böhme y Paracelso, constituye el núcleo del pensamiento de Schelling y de Marx, de Husserl y Cassirer, de Wittgenstein y de la Escuela de Frankfurt y aún de manera más clara del pensamiento de Bloch.⁽⁷⁾ Este juicio de Habermas es, tal vez, exagerado y poco perfilado; sirve, sin embargo, para mostrar que no es posible establecer fronteras definitivas a las que tan dados son los historiadores; que tales fronteras son artificios de la razón para hacerse con su objeto.

Esto vale incluso para la gran cesura que la cultura occidental gusta poner en el Renacimiento, como un intento de olvidar —¿matar al padre?— sus propias raíces medioevales.

Hay pasos en el llamado medioevo, incluso muy lejanos, que

(7) Habermas distingue tres tradiciones: la protestante que ha dominado la filosofía alemana; la católica “que nunca ha descendido de la torre de marfil del tomismo” y la judía que ha concitado “la liberación del género humano en el curso de la historia con la restauración de una naturaleza caída”. *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 133-134. Cfr. en la misma obra el cap. 1º: “El idealismo alemán de los filósofos judíos”, pp. 35 ss.

anticipan el quehacer renacentista. Del “ver” como contemplar dialógico en Platón, o del pasivo escuchar la doctrina o el comentario aristotélico, al “mirar” atento para observar lo físico y actuar directamente, o por medio de artefactos, sobre los fenómenos naturales con el objeto de encontrar sus leyes, hay un trecho en el que se acomodan pensadores marginados, pero también culturalmente reconocidos como R. Bacon, Alberto Magno, R. Llull, Ockam, etc.

Otra cosa es la constatación de que los renacentistas vivieron su época como una novedad y como un resurgimiento de las artes y las letras, del pensamiento político, cultural, y filosófico, y aún de la vida religiosa.

En nuestros días, historiadores como Châtelet y M. Schaub llegan a afirmar que no hay ni Edad Media ni Renacimiento; y si Agnes Heller recalca los perfiles singulares del Renacimiento, no lo desliga, sin embargo, absolutamente del Medioevo. En esta línea de la continuidad entre lo medioeval y lo renacentista se encuentran M. Gandillac, N. Cohn, J. Huizinga, Koyré, Hauser, B. Russell, R. Mondolfo, E. Garin.⁽⁸⁾

Para la filosofía, el hecho de que el pensamiento medioeval cristalice desde la fe de tres religiones distintas, significa la necesidad de la “escucha de una palabra” dada, que ya no es solamente tradición, sino que es dada por Dios, Revelación. La escucha de esta palabra escrita en el Libro y en la Naturaleza exige el diálogo difícil entre la fe y la razón, y entre los distintos modos de fe. Esto postula una hermenéutica de la palabra—sobre todo entre los judíos—que va a definir la filosofía posterior. Con frecuencia se ha estereotipado la “*philosophia ancilla Theologiae*”; lema que, por oposición, ha sido el punto de partida de un esfuerzo por la liberación de la razón no sólo respecto de la Teología, sino de cualquier instancia institucional. Y esto también ha marcado a la Filosofía.

III. FRANCISCO SANCHEZ Y LA DUDA CARTESIANA

Descartes ha sido considerado el primer intento de ruptura que la razón lleva a cabo frente a cualquier imposición que no sea ella misma y sus propias leyes.

La obra de Descartes, en efecto, puede afirmarse que se caracteriza, entre otros detalles, por el deseo de innovación y por la concien-

(8) Puede consultarse sobre este tema: COHN, N., *En pos del milenio*, Barral, Barcelona 1972; CHATELET, F., *Historia de las ideologías*, Zero, Madrid 1978. 2 tomos; GARIN, E., *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1981; CAMPILLO, A., “El Renacimiento. Una revolución científica y política” en *Filosofía, sociedad e incomunicación*, Murcia, 1983; y *La fuerza de la razón*, Murcia, 1986.

cia que él mismo expresa de estar iniciando, más aún de ser el artífice de un modo nuevo de pensar. Este aspecto queda suficientemente destacado en sus propios textos, muy singularmente en el *Discurso*, donde muestra su "incomodidad" en la filosofía que la tradición le ofrecía: "Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne se dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qu'il n'était que vraisemblable".⁽⁹⁾ Un poco más adelante insiste: "Je pensai qu'il fallait... que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable".⁽¹⁰⁾

Se ha hablado mucho de Descartes como el filósofo que "enmascara" su pensamiento, sobre todo a partir de la condena de Galileo, por temor a la vigilante inquisición. Puede ser verdad, aunque discutible. No se insiste, en cambio, suficientemente en cómo "enmascara" y silencia las fuentes de su pensamiento: los hispanos Sánchez y Pereira.

Francisco Sánchez, el escéptico, escribía unos años antes este largo párrafo que parece un eco imposible del anterior: "Aunque al principio mi espíritu, ávido de saber, solía contentarse con cualquier solución, no se pasó mucho tiempo sin que la saciedad me obligase a arrojar tan indigesto alimento. Comencé entonces a buscar algo que mi mente pudiese comprender con exactitud y en cuyo conocimiento pudiese reposar, pero no encontré nada que llenase mis deseos. Revolví los libros de los antiguos, interrogué a los doctores presentes: unos me respondían una cosa; otros, otra; nadie me daba respuesta que verdaderamente me satisficiera. Confieso que algunos sistemas mostraban ciertas sombras y dejos de verdad, pero en ninguno encontré la verdad absoluta, el juicio recto y sincero sobre las cosas. Entonces me encerré dentro de mí mismo y comencé a poner en duda todas las cosas como si nadie me hubiese enseñado nada, y empecé a examinarlas en sí mismas, que es la única manera de saber

(9) DESCARTES, R., *Discours de la methode*, Gallimard, París, 1970, p.33

(10) *Ibidem*, p. 60. Montaigne rechaza esta actitud: "no deja de ser una torpe presunción la de considerar falso todo lo que no se nos antoja verosímil" *Ensayos*, EDAF, Madrid, 1971, p. 170.

algo. Me remonté hasta los primeros principios, y cuanto más pensaba, más dudaba".⁽¹¹⁾

Hay un claro aire de familia entre estos dos textos que manifiestan la sensibilidad de una época:

En primer lugar, la confianza en la razón humana a la que consideran capaz de alcanzar verdades absolutas e indubitables, y que, por eso mismo, se mueve desazonada entre las sombras y los dejos de verdad. Muy otra era la postura de algunos escolásticos, para quienes sólo Dios es detentador de verdades absolutas mientras que el hombre ha de conformarse con verdades "mudables" y ello por una razón muy sencilla: la debilidad del entendimiento humano; "ex parte intellectus, qui, ob imbecilitatem, non potest semper veram rerum existimationem et comprehensionem comparare".⁽¹²⁾

En segundo lugar, la desconfianza respecto a las "autoridades", criterio de verdad durante el medioevo, que no manifestaban conformidad alguna sino una expresa disparidad de opiniones, lo que ya es suficiente para invalidarlos como tal criterio. Este rechazo de las "auctoritates" va a ser una característica de la modernidad que hace cambiar el estilo de hacer filosofía y ciencia; sin embargo, posteriormente, la intersubjetividad va a ser uno de los pocos criterios válidos de aproximación, aunque sólo sea provisional, a la objetividad.

Finalmente, la necesidad y urgencia de buscar la verdad desde sí mismo, tomando la duda como método y manteniéndola tensa en tanto no sea razonable salir de ella, porque esa es la única vía de llegar a saber algo. Si el escolástico esconde su subjetividad en la tercera persona y pone sus propias opiniones en boca de algún grande del pasado, para que tengan más autoridad; el moderno presume de originalidad, de novedad y pretende haber encontrado "ex novo" sus afirmaciones.

En uno y otro autor, en Sánchez y en Descartes, se manifiesta una decidida voluntad expresada de romper con el pasado, de romper el diálogo con la historia de la filosofía. Otro problema es si la ruptura es posible; de hecho, a pesar de esa voluntad o contra ella incluso, tal ruptura no es efectiva: es relativamente fácil seguir en uno y otro las huellas de pensadores antiguos y modernos.

El convencimiento de vivir una época nueva mueve a estos hombres —a los que se podría añadir el nombre de Francis Bacon— a considerar el trabajo histórico como instrumento para comprender la

(11) SANCHEZ, F., *Que nada se sabe*, Emecé, Buenos Aires, 1944, pp. 41-42. Hoy nos parece exagerado contarlos entre los escépticos rigurosos, ya que la duda que propone es la duda metódica: camino para buscar la verdad.

(12) MAS, Diego, *Metaphysica Disputatio*, Valencia, 1587, apud Viduam Petri Huete, p. 550. Vide mi artículo *Quaestiones de veritate* en ANALES; Albacete I (1979) 133-134.

crisis de la cultura anterior, de tal forma que sea posible oponer y aún rechazar el pasado en nombre de la historia de la verdad. No se trata de seguir repitiendo la historia de los errores y de las opiniones: lo que importa es clarificar qué podemos llegar a saber y cómo alcanzarlo. Y el camino para conseguir la verdad ya no será, definitivamente, el que recorre las viejas tradiciones; tal camino no puede llevar a otro lugar que al escepticismo.

La crítica de estos autores es radical: la erudición histórica pierde para ellos todo valor de conocimiento. El autor del *Discours* no puede dejar de escandalizarse por la forma como los historiadores de su tiempo tratan el objeto de su investigación. Hay que plantear de nuevo la cuestión, reformular el objeto de la filosofía y de su historia, delimitar su alcance. Y, para ello, hay que liberar a la filosofía de la doxografía, saber disperso en mil opiniones, de la filología excesivamente preocupada por lo formal, del comentario circular sobre afirmaciones ya hechas que nada nuevo añade a un saber trasnochado. La oposición entre filosofía e historia de la filosofía parece clara. La multiplicidad de opiniones se opone a la unidad de la verdad. La historia representa de alguna manera el anverso del método. Hay que superar la tentación específica de la historia al uso de la época, que termina por identificarse con el pasado, simplemente porque es el pasado, más allá de toda preocupación por la verdad. Esto quizá haga necesario romper con la curiosidad del Renacimiento; el objeto de esta curiosidad no puede ser fundado en la razón.

De esta forma Descartes –y Sánchez y Bacon– va a hacer jugar a la suma de opiniones que vehicula la historia de la filosofía el papel de negativo respecto a la definición de su concepto de filosofía.⁽¹³⁾

“Con Descartes, escribe Hegel, entramos, en rigor, desde la Escuela Neoplatónica,... en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado... Este pensamiento que es para sí, esta cúspide más pura de la interioridad, se afirma y se hace fuerte como tal, relegando a segundo plano y rechazando como ilegítima la exterioridad muerta de la autoridad”.⁽¹⁴⁾

Tal juicio ha de ser necesariamente matizado. Hegel hace de Descartes no sólo un protagonista de la época sino el personaje único que la inaugura. Y sólo desde la ignorancia en que se mantuvo a otros

(13) Cfr. JARAUTA, F., Memoria (inédita), pp. 42 ss.

(14) HEGEL, *Lecciones sobre la Hª de la Filosofía*, FCE, México, 1977, p. 252.

pensadores, puede formularse tal afirmación. Sin ellos, él no hubiera sido posible. No puede negarse que su obra tuvo una gran acogida, pero justamente esa gran acogida está hablando de un ambiente ya creado y cultivado por un entramado histórico en el que Descartes representa la innovación mas también la continuidad.

IV. LA RAZON CARTESIANA: DIOS COMO TELON DE FONDO

Respecto a la búsqueda autonomía de la razón y de la filosofía misma era ya un anhelo desde la aparición del averroísmo y la defensa de la "doble verdad". La obra de Descartes juega un importante papel en esta lid, si bien la autonomía de la razón no llega a consolidarse, en rigor, con él. Descartes somete, efectivamente, las opiniones recibidas a una verdadera reflexión crítica –lo que significa, hay que decirlo una vez más, el deterioro del principio de autoridad y el rechazo de la tradición– desde el establecimiento de unas bases propias para el pensamiento.

Sin embargo, no se puede olvidar dos leves detalles: a) Por una parte, Descartes sigue la luz de la razón pero con una preocupación manifiesta de no molestar a la autoridad establecida, de obtener su tolerancia, de no hacerse acreedor a ningún tipo de condena –¿filósofo enmascarado?, han dicho algunos–, quizás debido a sus creencias personales.⁽¹⁵⁾ Y b) por otra parte, el último punto de apoyo que le permite dar el salto para escapar del círculo de la duda afirmando el "cogito ergo sum" es la presuposición no sólo de la existencia de Dios sino también de que Dios es un ser perfecto y veraz; en definitiva, que el último fundamento de su metafísica es la teología; lo confiesa explícitamente: "Et que les meilleurs esprits y étudent tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison que soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car premièrement cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vrais, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous –*quicquid entis in nobis est*, en la edición latina, – vient de lui".⁽¹⁶⁾

Es necesario conceder que en Descartes la teología permanece como telón de fondo –*deus ex machina*– y que hay en él una preocupación clara por radicar la filosofía en la razón como principio orien-

(15) DESCARTES, R., *Discours*, ed. cit. p. 92 ss.; en la misma edición, las *Cartas a Mersenne*, pp.161-162 y 226-227.

(16) DESCARTES, R., *Discours*, ed. cit., pp. 67-68.

tador de la dimensión teórica de su obra. Dios sólo aparece en el límite.

Esta preocupación le exige buscar un nuevo lenguaje –cada vez que se ve forzado a utilizar el lenguaje de la Escuela, lo advierte casi pidiendo perdón⁽¹⁷⁾–. Y no se trata sólo de que escribiera en lengua vulgar⁽¹⁸⁾ sino de que intenta asumir el lenguaje de las ciencias nuevas. Uno y otro aspecto presentan un Descartes polémico que refleja y se sumerge en un contexto cultural e histórico también polémico.

El tomar en cuenta la lengua nueva de las ciencias es, en efecto, uno de los rasgos significativos de Descartes, y aparece con un perfil doble: a) la influencia en su pensamiento del auge de la ciencia va a determinar su propósito de renovar la filosofía tanto en su mismo proceder metódico como en la necesidad de abrirla a la dimensión práctica, ajena al pensamiento escolástico, más orientado a la contemplación beatífica que al dominio del mundo. b) Esto no ha de ocultar un segundo perfil que merece destacarse: su aportación efectiva a la nueva manera de investigación científica.

El racionalista Descartes es un investigador empírico que propone, con una absoluta confianza en la razón⁽¹⁹⁾ el modelo para la ciencia de una algebraización y geometración del universo a partir de principios universales, pero que contribuye también con sus investigaciones en diversos campos del saber; y no sólo en la geometría analítica sino también en la Física –descubre el principio de inercia– en la Química –estudia las propiedades de diversas sustancias–, en la Fisiología humana –ofrece una explicación de la circulación de la sangre, ya anunciada por el español Servet–.

Sin embargo, la investigación científica de Descartes, si la comparamos con el proceder de otras figuras de su tiempo, presenta una peculiaridad: su vinculación a la metafísica, su preocupación por fundarla en una filosofía cuya característica es la concepción dualista del orden real: el mundo corpóreo como un gran mecano frente a la libertad del espíritu que piensa. Es justamente esta fundamentación

(17) *Ibidem*, p. 63. Ver nota 7 en la pág. 225.

(18) La oportunidad de asumir la lengua del pueblo como instrumento de trabajo y de educación viene favorecida por el sentimiento nacionalista de la época. En ello precede a Descartes Montaigne en Francia. En España Simón Abril fue durante la segunda mitad del XVI defensor a ultranza de la lengua castellana en todos los ámbitos del saber. (*Vide Pedro Simón Abril, Textos de Humanismo y Didáctica*, Albacete, 1988. Edición preparada por Cañigral Cortés).

(19) “Cela temoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d’avec le faux, qui est proprement ce qu’on nomme le bon sens, ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considerons pas les mêmes choses” *Discours*, ed. cit., p. 26.)

de la ciencia en la filosofía la que se va a convertir en el eje de las polémicas de su tiempo.

La filosofía de Descartes se constituye así en un humanismo racionalista que salva al hombre y pone al "yo" como punto de origen desde el que se construye la ciencia, la filosofía y la moral totalmente racional frente al escepticismo, pero a costa de abrir un hiato insalvable con la realidad corpórea y material. Se salva la libertad, arrancándola del mundo.

Y, de otra parte, desde una panorámica sintética, Dios, como garantía última de claridad y distinción, al que se encuentra entre las ideas innatas, aparece como una nueva cúspide, más allá del yo, en la que se conforma y configura todo el sistema cartesiano, ejerciendo en todos los órdenes una decisiva operatividad.

Así el sistema cartesiano manifiesta una singular tensión entre humanismo y teologismo. De forma que si analíticamente se encuentra la posición absoluta del yo pensante y libre como agujero negro del sistema; en su estructuración sintética se pone a Dios como eje y fundamento de la realidad, de la certeza y de la moral.