

LA AUTOFUNDAMENTACION DE LA CONCIENCIA Y LA LIBERACION DEL ESPIRITU

MARIA ELTON BULNES

Los primeros siglos de la modernidad están marcados por el espíritu de examen. La filosofía moderna se caracteriza por un rechazo rotundo de la debilidad del espíritu. La inteligencia de los modernos quería pensar por sí misma, apartándose de potencias y autoridades engañosas. El espíritu de reflexión se afianza especialmente, entre los pensadores franceses, en el siglo XVII, a partir de la filosofía cartesiana. La certeza como evidencia de la razón, se establece como el punto de partida de un movimiento anímico que va desde lo subjetivo a lo objetivo, desde lo psicológico a lo ontológico, desde la afirmación de la conciencia a la sustancia. La mejor mística moderna se sitúa, paralelamente, en esa búsqueda de la verdad dentro de sí mismo, descubriendo, con gran realidad, la riqueza anímica de la persona, el dinamismo psicológico y moral que se pone en juego hasta alcanzar la verdad.

Fénelon recoge esa tradición mística con gran agudeza intelectual. Es cartesiano, y entre otras consideraciones que se encuentran en su filosofía, se halla un replanteamiento del *cogito* de Descartes, que lo sitúa en el origen mismo del subjetivismo moderno, y en sus posibilidades de superación. De lo que se trata fundamentalmente, en las *Meditaciones* cartesianas, es de una renovación de la fe a partir de la evidencia de la razón, y lo que consigue Fénelon, al volver sobre ellas, profundizándolas, y en sus demás escritos, es precisamente explicar, filosóficamente, esa acción fundamental del hombre que es la fe.

La *Segunda Parte* del *Tratado sobre la existencia de Dios* de Fénelon se inicia con un hondo análisis de la duda —principio metodológico cartesiano que antecede a la evidencia— que, para Fénelon, más que un método, es un estado profundo del alma. Efectivamente, Fénelon, como Descartes en las *Meditaciones*, duda de los prejuicios

que están en un nivel psicológico superficial, de los juicios de los sentidos y de la imaginación, aunque no se para en la duda del pensamiento cartesiano acerca de las verdades matemáticas, saltando por encima de ellas para plantearse una alternativa más profunda: la duda filosófica, que es lo único razonable, o el sueño engañoso de la vida corriente¹. Es decir que Fénelon se detiene mucho más tiempo en el estado de duda filosófica, a partir de un escepticismo vital y profundo. Para Descartes, en cambio, la duda universal es una mera operación crítica del pensamiento. El se aísla de la vida cotidiana para juzgar de sus antiguas opiniones: "no es cuestión de actuar —agir—, dice, sino solamente de meditar y de conocer"². En ese aislamiento de la conciencia, con un afán y una atención meramente intelectuales, rigurosos, persigue los elementos más simples de la conciencia, y después de haber dudado de los juicios de los sentidos y de las verdades matemáticas, llega a lo que él considera lo más radical de su interiorización y de su búsqueda de la primera certeza: si dudo, yo existo³. Descartes ha *intuido* una idea clara y distinta —"yo existo"—, la cual se constituye como una evidencia inmediata de la conciencia empírica, porque se trata de una certeza en que no ha mediado razonamiento alguno, se trata de un hecho que se presenta al espíritu por simple inspección de sí⁴. Es claro que su búsqueda se ha dirigido más hacia un ideal formal —la *certa cognitio*—, que a la indagación de algún contenido metafísico. El primer principio —"dudo, luego existo"—, fuerza a la razón por su propia evidencia, de tal manera que ésta se ve "obligada" por su propia espontaneidad a asentir, pero quedando, a la vez, encerrada en su propia reflexividad.

Pues bien, el ritmo de la argumentación de esa meditación cartesiana adquiere, en Fénelon, más intensidad, y tiene una mayor amplitud psicológica. Descartes, concentrándose en su razón que, ciertamente, está ávida de certeza, pero que sólo se dirige a lo racional, se plantea la hipótesis de que la vida puede ser un sueño⁵. Esa misma hipótesis se presenta de un modo diferente en Fénelon, para quien ella

¹ *De l'existence de Dieu*, Oeuvres de Fénelon, Versailles, 1820-1830, I, p. 148

² *Première méditation*, Oeuvres de Descartes, Adam-Tannery, París, 1964, IX-1, 15, p. 17

³ *Méditation seconde*, Oeuvres de Descartes, IX-1, 19, p. 19

⁴ *Secondes réponses*, Oeuvres de Descartes, IX-1, 182, p. 110

⁵ *Première méditation*, 10, p. 15

no constituye una construcción de la razón, sino que surge de un sentimiento que Fénelon experimenta fuera de toda investigación filosófica⁶. Realizando una profundización psicológica mucho mayor que la de Descartes, se detiene patéticamente en la posibilidad del "sueño engañoso de la vida corriente"⁷, y, contrariamente a Descartes, desconfía profundamente de su razón, proponiéndose, por lo menos, atenerse de tiempo en tiempo a la regla inmutable de no admitir más que lo que es cierto, volviéndose dentro de sí mismo y *negando* todos sus juicios precipitados⁸.

Encontramos en esa *negación* de lo meramente racional, de la excesiva confianza en las certezas que se pueden encontrar por reflexión de la conciencia, una parte de lo esencial de la vía mística. Efectivamente, según la filosofía que se desprende de la espiritualidad feneloniana, una de las cosas que fundamentalmente se pone en tela de juicio es la certeza racional en el obrar, es decir la prudencia puramente humana. Se trata, ciertamente, de una antropología religiosa, a la que no debemos tener miedo si no queremos mutilar al hombre, como si lo natural y lo sobrenatural fueran en él dos realidades yuxtapuestas, y no dos existencias intrínsecamente unidas, aunque sigan siendo siempre dos órdenes diferentes. Se trata también, por cierto, de una teoría del conocimiento de estilo platónico, que más que teoría del conocimiento es un saber acerca de cómo amamos a Dios, lo cual constituye un tema antropológico de importancia capital. La prudencia puramente humana, cuando pretende los más altos grados de perfección en el actuar moral, se manifiesta en una búsqueda inquieta de la certeza intelectual y sensible de la propia perfección en el obrar, según la cual se realizan actos inquietos e interesados de virtud⁹. En ella, la reflexión se exagera, y el interés propio se desorbita. La reflexión — denominada *actividad*, en sentido peyorativo, por la tradición mística— es una actividad puramente natural, que surge precisamente del interés propio, y no de la gracia. En contraposición a la pasividad de las potencias frente a la acción de la gracia, que se constituye como la acción más intensa y más profunda de la persona, la reflexión se manifiesta como una actividad de la superficie psicológica del hombre,

⁶ Cfr. GOUHIER, H., *Fénelon philosophe*, Paris, 1977, p. 145.

⁷ *De l'existence de Dieu*, p. 148.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Explication des maximes des saints*, Fenelon, Oeuvres, Editions Gallimard, 1983, I, p. 1033.

como un celo semipelagiano, como una agitación a contratiempo, en que se mezclan los actos naturales con los sobrenaturales, debilitándose estos últimos. Pues bien, esa desconfianza de la razón, que lleva consigo una desesperación respecto de la naturaleza, es lo que encontramos también en Fénelon, cuando éste replantea la duda cartesiana.

Si Descartes salió demasiado rápidamente de la duda, negando secuencialmente los principales juicios de existencia, y los juicios aritméticos y geométricos, para alcanzar uno que aparece con perfecta claridad en la conciencia —"yo existo"—; Fénelon permanece en un estado de suspensión de la duda, en un asombro y un susto ante la naturaleza, la cual puede que no sea más que un vano fantasma¹⁰. La dramatización que Fénelon hace de este estado no es meramente retórica, aunque tiene una gran belleza literaria, sino que implica una interesante profundización psicológica, ética y metafísica. La suspensión razonable de todo juicio, razonable porque puede que efectivamente vivamos de ilusiones, manifiesta al sujeto su profunda soledad, que es tan violenta, que se desea salir de ella aunque sea ateniéndose a meras suposiciones¹¹. La vivencia de su soledad va acompañada, en el sujeto, de oscuridad. Desde ella Fénelon se pregunta si hay un ser que le haya dado el suyo, y si la bondad de ese ser no permitirá que él viva de una ilusión perpetua; o si él no habrá sido formado más que por el azar, en un estado que en sí mismo es ilusión¹². La certeza de la existencia de ese ser constituiría para Fénelon la "idea clara y distinta", a partir de la cual se podría encontrar la certidumbre completa acerca de las cosas¹³, que le forzara a asentir. Fénelon se muestra absolutamente convencido del ideal cartesiano que ha marcado a la modernidad, de que lo verosímil es falso, de que lo dudoso es "mentira"¹⁴. Pero se plantea el examen de la duda universal con un espíritu de análisis y un rigor superiores al mismo pensamiento cartesiano, en la descripción del estado de suspensión de la razón como algo tan vivo que es una conmoción de la existencia, y, veremos, en el análisis puramente racional que podría hacer salir de esa duda.

La duda feneloniana es, en su esencia, una crisis de fe, y en su descripción, el lenguaje racionalista de Descartes se carga de un sen-

¹⁰ *De l'existence de Dieu*, p. 149.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 145.

¹³ *Ibid.*, p. 149

¹⁴ *Ibid.*, p. 148

tido místico¹⁵, expresando un estado del alma que recuerda las "pruebas" por las cuales, según el pensamiento de los místicos españoles y del mismo Fénelon, uno se encamina hacia el amor puro. En la desolación de las pruebas que se encuentran en la vía mística la conciencia desespera de la naturaleza, produciéndose en el espíritu una impresión de imperfección irreductible, que lo lleva a la tentativa siempre renovada de eliminar las imágenes o representaciones que le propone la imaginación y la inteligencia, negando constantemente cada esfuerzo propio, y profundizando hasta llegar al fondo del alma. Eso significa que en la vía hacia la unión con Dios, unión que es, ciertamente, el fin más real que puede alcanzar el hombre, movilizándolo lo mejor de su psicología; las *representaciones* imaginativas e intelectuales de Dios no son más que un intento de aproximación siempre desfalleciente de la conciencia reflexiva.

Sin embargo, Fénelon intenta en un comienzo resolver la duda profunda de su espíritu por medio de la filosofa. Para eso rompe primero con el racionalismo cartesiano, no acordando ninguna evidencia inmediata a la proposición "dudo, luego existo". Como ha dicho Spaemann, en uno de sus estudios sobre el pensamiento feneloniano¹⁶, Fénelon niega que la lógica tenga sus raíces en una conciencia empírica. Al argumento cartesiano de que "si yo dudo, yo soy"¹⁷, le da la forma lógica de un razonamiento: "la nada no puede dudar; si yo me engaño, se sigue de mi mismo error que yo soy algo, ya que la nada no puede engañarse"¹⁸. Es decir que la certeza que el sujeto tiene de sí no puede ser, de ninguna manera, inmediata, sino que se apoya en una premisa mayor, que es una razón universal: "la nada no puede pensar"¹⁹. Pues bien, el escepticismo de Fénelon, mucho más profundo que el escepticismo metódico de Descartes, pone en duda también la verdad de esta razón universal, atacando nociones que Descartes ve fuera de duda, al considerarlas como principios reguladores de la razón o exigencias de la idea de ser. Su desconfianza en la razón es radical, pero, sin embargo, busca todavía una explicación racional de esa premisa. Dice: si se conoce claramente que la nada no puede

¹⁵ SPAEMANN, R., *Fénelon et l'argument du pari*, Archives de Philosophie, XXIX, 1966, p. 168.

¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷ *De l'existence de Dieu*, p. 151.

¹⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹ *Ibid.*

nada, no recibe nada, y no tiene nunca nada: y por otra parte se tiene idea clara de que pensar es obrar, es hacer, es tener algo; se puede concluir con toda claridad que el pensamiento actual no puede jamás convenir a la nada²⁰. Es decir que la evidencia de la proposición "dudo, luego existo", se deduce del principio de no contradicción. Racionalmente ya no hay más que decir. Dice Fénelon que la claridad de esa idea no le permite ya dudar²¹, porque la razón no tiene más que sus ideas, y para combatir las tendría que salirse de sí misma, y volverse contra ella misma para contradecirse²². Fénelon manifiesta su sensibilidad al encerramiento de la conciencia.

En cierto modo, el pensamiento de Fénelon coincide con ciertas consideraciones que ha hecho Victor Delbos a propósito del objetivismo dogmático del pensamiento²³. Considera Delbos que ese objetivismo hace depender la actividad del espíritu de la presencia y de la influencia del objeto, y que tiene como correlativo un subjetivismo que es dogmático también, porque el espíritu acepta como signo suficientemente cierto de la existencia de ese objeto, el contento que experimenta al representárselo. El espíritu juzga como plenamente admisibles conceptos que se constituyen como tales por el acuerdo de sus caracteres intrínsecos, o por la facilidad de la ordenación de sus elementos. Dice Delbos que hasta la época moderna, el pensamiento ha creído de tal modo en su acuerdo inmediato con las cosas, que no puede imaginar que la inteligencia deba volverse contra ella misma para reprimir ciertas tendencias espontáneas, o para vaciarse de ciertos estados.

Pues bien, dentro de lo que podría ser un contexto más o menos amplio del encerramiento de la conciencia, del pensamiento feneloniano se desprende, según Spaemann, que esa idea clara que él ha alcanzado no es más que una modificación de la conciencia aislada, y que esa modificación es una reflexión que se puede extender indefinidamente, y que constituye la esencia del amor propio²⁴. Nos situamos en la encrucijada psicológica en que puede encontrarse el hombre, con bastante normalidad, a la que me refiero anteriormente a propósito de

²⁰ *Ibid.*, p. 152

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Cfr. DELBOS, D., *La préparation de la philosophie moderne*, Revue de Metaphysique et de morale, 1929, p. 447.

²⁴ Cfr. SPAEMANN, R., *Fénelon et l'argument du pari*, p. 169

la prudencia puramente humana, en que la reflexión se desata a propósito del interés propio. Encontramos en esa encrucijada uno de los polos de la ambivalencia de una razón que, desde el punto de vista cristiano, es finita. Efectivamente, la razón finita puede entenderse como órgano de un bien incondicionado, que ella misma no es, sino que es Dios; o puede convertirse en centro al que se refiere todo. Según San Agustín las dos direcciones fundamentales posibles a todo ser racional finito están caracterizadas por la ciudad de Dios y la ciudad terrena. Es decir que se puede dar un Amor a Dios hasta la auto-negación, que implica la negación de la razón propia; o un amor propio, egoísmo, hasta la negación de Dios. La razón afirmándose a sí misma desde sí misma se constituye desde esta segunda inclinación, alejándose de su fundamento trascendente, lo que hace perder al hombre, paradójicamente, dominio sobre la naturaleza, e incluso la amistad consigo mismo. Ese estado de alejamiento, o de egoísmo desordenado, es el "estado normal" desde el pecado original²⁵.

Fénelon considera, a propósito de la práctica de las virtudes, que el daño más profundo que el pecado original ha causado en el hombre es lo que los místicos han llamado propiedad —*propriété*—²⁶, que es la pasión humana más espiritual, porque consiste en el amor por la propia excelencia, en la complacencia en la propia perfección. La psicología feneloniana consiste en una descripción detallada, tomada directamente de la experiencia, de las motivaciones racionales y del activismo que tienen su origen en esta tendencia. El amor propio se manifiesta en una continua reflexión acerca de los *motivos* según los cuales se debe obrar, reflexión que se desata hasta el infinito, encerrándose la conciencia dentro de sí misma y dañándose la persona²⁷. No se termina nunca de razonar, si se quiere continuamente sondear el fondo del corazón²⁸. De este modo Fénelon denuncia la autorreflexión exagerada, que es un fenómeno típico del pensamiento moderno, que lleva consigo la paralización de la acción. Spaemann ha afirmado que ella se daba en la alta aristocracia del Absolutismo, que

²⁵ Cfr. SPAEMANN, R., *Rousseau-Burger ohne Vaterland*, Munchen, 1980, pp. 79-80.

²⁶ *Explication des maximes des saints*, p. 1050.

²⁷ *Correspondance de Fénelon*, Texte établi per Jean Orcibal, París, 1972, II, p. 176.

²⁸ *Lettres et opuscules epirituels*, Fénelon, Oeuvres, Editions Gallimard, 1983, p. 559.

no cumplía sus funciones, y en la modernidad cultural alemana²⁹. La lucha contra "la inteligencia" se constituye, pues, como un punto esencial de la ascética feneloniana.

El movimiento psicológico de esa ascética está implicado en la demostración que hace Fénelon de la existencia de Dios. Efectivamente, cuando Fénelon ha afirmado, según el principio de no contradicción, que "la nada no puede pensar", se da cuenta, según vimos, que esa idea clara fuerza a la razón por su evidencia, y que en cierto modo la constituye como tal, porque la razón se negaría a sí misma si la rechazara. Pues bien, es precisamente a través de ese movimiento de la razón negándose a sí misma, que Fénelon quiere constituir la realidad del hombre frente a la realidad de Dios, lo cual manifiesta ni más ni menos que el misterio de la cruz, del olvido de sí, característico de la mejor tradición mística. En el mismo momento en que la conciencia le asegura a Fénelon esa idea clara y distinta, él quiere salir de su propia razón, porque, aunque su misma conciencia no le proporciona ninguna duda acerca de sus ideas claras, ¿cómo sabe él si su misma razón no es una falsa medida para medir todas las cosas?³⁰. Puede ser que la nada sea capaz de pensar³¹. Puede ser que nuestra misma naturaleza sea una razón que se engaña³².

Pero Fénelon continúa todavía la reflexión. Conozco, dice, que el ser y la verdad son la misma cosa. La inteligencia es esencialmente conocimiento de alguna verdad, por lo que la pura nada no podría ser el objeto de la inteligencia. De la nada no se puede tener una idea, porque no puede representarse al espíritu³³. Gouhier ha reconocido en esta argumentación feneloniana, una crítica de la idea de nada en el mismo sentido que la de Bergson, al comienzo del último capítulo de *L'Évolution créatrice*³⁴. Un espíritu todopoderoso no puede haberle dado el ser sino en tanto le ha dado inteligencia verdadera, porque sólo lo real y verdadero es inteligible. La nada es tan incapaz de ser conocida, como incapaz de conocer³⁵.

29 SPAEMANN, R., *Reflexion und Spontaneität*, Stuttgart, 1963, p. 23.

30 *De l'existence de Dieu*, p. 155.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, p. 157.

33 *Ibid.*

34 Cfr. GOUHIER, H., *Fénelon Philosophie*, p. 141.

35 *De l'existence de Dieu*, p. 158

Pero para Fénelon, la duda todavía es posible, porque opone a la conclusión de que un primer ser todopoderoso no ha podido darnos un cierto grado de inteligencia, sin darnos algo de verdad inteligible por objeto de nuestro pensamiento³⁶; la desesperación absoluta de la razón humana, que es la posibilidad de decir que una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo; pensar y no ser nada; pensar y no pensar nada³⁷. Fénelon piensa que ese naufragio de la razón es posible, porque a pesar de la evidencia de la conciencia —lo cual era para Descartes una certeza indudable—, la duda permanece. Todavía puede seguirse más allá la reflexión, y averiguar si una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo³⁸, buscar aquella certeza que garantice la certeza del principio de no contradicción.

Esto quiere decir que la evidencia puramente intelectual no satisface las ansias que tiene Fénelon de un fundamento de su propia existencia. Desde esa necesidad de su entera psicología es capaz de saltar por encima de su inteligencia. Recordemos que Fénelon se plantea la duda desde la vida misma, y no en el ámbito de la investigación filosófica, que para él sería muy reducido. Aunque se ha propuesto resolver ese escepticismo vital, en un primer momento, desde la filosofía.

Desde esa perspectiva se plantea todavía que si hay un ser creador, todopoderoso, infinitamente perfecto, por lo que su ser se identifica con la bondad, que tiene en sí la plenitud del ser y saca las cosas de la nada; ese ser no puede haber hecho falsa nuestra razón, e incapaz de conocer la verdad, porque la habría hecho esencialmente mala, y en consecuencia él sería malo. Es preciso, pues, que o él sea incapaz de crearme de esa manera, o que no exista³⁹. Así como Descartes, después de haber demostrado racionalmente la existencia de Dios en la *Tercera Meditación*, descubre en la *Cuarta Meditación* que es propio de la esencia de Dios no ser engañador⁴⁰; Fénelon descubre la imposibilidad del engaño propia de la esencia divina, cuando considera la existencia de Dios como algo meramente condicional, desde su escepticismo vital. La referencia feneloniana al "espíritu superior que nos engañaría", está tomada, ciertamente, de la figura cartesiana del "genio maligno"; pero, para Descartes, la posibilidad de una omnipo-

³⁶ *Ibid.*, p. 159.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 159-160

⁴⁰ *Méditation Quatrième*, IX-1, p. 42-43

tencia engañadora es una fábula metodológica, mientras que para Fénelon, el genio engañador de la fábula es lo que sería Dios en una hipótesis metafísica cartesiana. Fénelon no menciona el nombre de Dios, en una hipótesis que lo supone engañador, pero es a él a quien interpela desde la duda radical en que permanece⁴¹. En la demostración feneloniana de la existencia de Dios, la duda no es una suposición puramente metódica, sino que constituye, como ya dije, una crisis de fe, una experiencia vivida en un nivel místico, desde la que se quiere una compenetración con la realidad divina, y no una mera representación intelectual de ella. Es decir que Fénelon no ve la relación que puede haber entre la reflexión indefinida de la conciencia y el origen mismo de esa conciencia racionante. En el momento mismo en que Descartes se regocija de conocer algunas verdades —"dudo, luego existo"; "un ser omnipotente y creador no puede ser un engañador"—, y se queda prendado de la claridad de su conciencia; Fénelon siente la indigencia de la propia razón aislada, y duda de las verdades que son la evidencia misma. La evidencia puede ser solamente idiosincrasia, manera de ser.

Fénelon, dentro del ámbito de las evidencias de la conciencia, ha demostrado que Dios no puede ser engañador, pero esa imposibilidad es una imposibilidad para la conciencia en cuanto reflexiona, pero no para el hombre completo en cuanto es capaz de pasar por encima de su razón y de salir fuera de sí. En otras palabras, mi conciencia puede tener una cierta claridad, pero no puede *asegurarme* acerca del origen de mi existencia. Esa seguridad sólo me puede venir, por cierto, de un ser superior, al que yo asienta desde el vacío de mi espíritu, desde su oscuridad, es decir, desde la fe.

Se puede decir que Fénelon se toma más en serio los caminos cartesianos del pensamiento, que el mismo Descartes. Si la duda cartesiana es "hiperbólica"⁴², es una idea preconcebida exagerada, "ficticia" como dice el mismo Descartes⁴³; la duda feneloniana, lejos de ser una táctica metodológica para fundar el pensamiento, es el fracaso absoluto del pensamiento. La duda no es para Fénelon una realidad puramente lógica, sino algo profundamente vital, una transformación de la existencia. La duda es hacerse responsable del propio ser, es un juicio de orden práctico-moral —"douter, c'est juger qu'il ne faut rien

⁴¹ *De l'existence de Dieu*, p. 154.

⁴² LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950, p. 15.

⁴³ *Première Méditation*, IX-1, p. 17.

croire"⁴⁴—. La duda feneloniana es el sacrificio de la razón consentido por la misma razón, al reconocer su propia impotencia. Es, ciertamente, un escepticismo no definitivo, porque al poner el estado de suspensión de la razón en relación a lo que constituyó el objeto de la metafísica clásica —Dios—, Fénelon descubre el modo de alcanzarlo en lo más profundo de la interioridad humana, no objetivamente, sino "presencialmente", si se puede hablar así.

Según otra prueba feneloniana de la existencia de Dios, a partir de la "idea de ser infinito", Dios es causa de que el sujeto sea capaz de ver la presencia divina en el fondo del alma⁴⁵, que es una presencia metafísica acompañada de una ausencia psicológica, en el sentido de que el sujeto contempla a Dios extáticamente, y no a la idea de Dios.

Efectivamente, cuando Fénelon desespera de su propia razón al dudar del principio de no contradicción, suponiendo que puede ser engañado por un ser trascendente; se encuentra ante la alternativa de permanecer en ese abismo de la duda, que, ciertamente, lo rechaza, porque esa misma duda le parece que puede ser un error, como sus antiguas opiniones⁴⁶; o de asentir al principio de no contradicción — que es asentir a Dios—⁴⁷. Entonces *tiene que elegir*. Todo se reduce ahora a una alternativa que se presenta a la *voluntad*: "si un ser todopoderoso, infinitamente bueno y verdadero, me ha hecho para conocer la verdad por medio de la razón recta que me ha dado, soy inexcusable de cegarme a mi mismo por una duda caprichosa, y mi duda universal es un monstruo: si al contrario mi razón es falsa, yo no dejo de ser excusable siguiéndola; ¿porque qué puedo hacer mejor que servirme fielmente de todo lo que hay en mí, para tratar de ir derecho a la verdad?"⁴⁸. No se trata ya de un problema teórico, sino de un problema moral. Ante dicha alternativa *no se puede decidir teóricamente*, pero como lo que, por un lado, está en juego, es infinito, la voluntad se decide, y Fénelon *se resuelve a creer*⁴⁹.

Según la interpretación que hace Spaemann del pensamiento feneloniano, la inteligencia teórica no tiene raíces naturales, y si la razón natural se propone el ideal de la *certa cognitio*, se dispara en una re-

⁴⁴ *De l'existence de Dieu*, p. 163.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 165.

flexión indefinida en el vacío, ya que sólo puede conocer verosimilitudes. Por tanto, la certeza sólo puede tener un origen moral, cuando la voluntad corta la reflexión indefinida, y salta por encima del entendimiento hacia lo incierto de la "idea clara"⁵⁰. Ese acto de la voluntad se constituye como aquel "salto oscuro" de la fe al que se ha referido Juan de la Cruz. Es el amor que precede a todo conocimiento de Dios y a todo conocimiento en general⁵¹. Es un acto, ciertamente, que tiene carácter de "apuesta", aunque se trata de una "apuesta" muy diferente a la que se plantea desde el fideísmo pascaliano. Efectivamente, el contenido de la apuesta, en Pascal, es Dios y la verdad de la Revelación; en Fénelon es la idea clara como fundamento de toda certeza en general. Pascal establece una moral de elección desde un llamado al interés infinito por la salud espiritual, mientras que Fénelon considera ese acto electivo moral como indiferente a todo interés, ya que ni el deseo subjetivo de la salvación, como tampoco la evidencia subjetiva, rompen el aislamiento del sujeto⁵². El deseo subjetivo de la salvación es, precisamente, aquél desde el cual, según Fénelon, se organiza una abundante actividad reflexiva de la conciencia que, con apariencias de vigilancia por el bien obrar, no permite al sujeto tomar las mejores decisiones morales, libres, que lo hagan salir fuera de sí mismo hacia la realidad divina.

El aislamiento del sujeto sólo se puede romper, según la filosofía feneloniana, desde un amor completamente desinteresado, desde la indiferencia ante la propia salud y la propia perfección, desde un abandono que coincide —en algunos aspectos fundamentales— con la concepción que se tuvo en la Edad Media del amor extático⁵³. Amar "extáticamente" es cortar todas las ataduras que unen el amor de otro con las inclinaciones egoístas, ya que el amor es más perfecto mientras más ponga al sujeto completamente "fuera de sí mismo". El amor perfecto, que está en el origen del conocimiento más perfecto, requiere una dualidad de términos. No es el amor que todo ser de la naturaleza se tiene a sí mismo. Desde el racionalismo moderno se ha considerado al deseo de felicidad como algo esencialmente natural al hombre. Fénelon, en cambio, lo considera como algo histórico, es

⁵⁰ SPAEMANN, *Fénelon et l'argument du pari*, p. 171.

⁵¹ *Ibid.*, p. 174

⁵² *Ibid.*, p. 173.

⁵³ Cfr. GEIGER, L.-B., O.P. *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1952, pp. 12-15.

decir como una consecuencia del pecado original. El deseo de felicidad, identificado en la filosofía feneloniana como el objeto propio de la esperanza puramente natural, y como un interés por estar seguro de la propia salvación y de la propia perfección, se manifiesta en la subjetividad humana en una actividad reflexiva esforzada, que es, según el misticismo feneloniano, justamente lo que Dios quiere quitarle⁵⁴, para que se abra completamente para que se abandone a él⁵⁵.

Es decir que el amor extático es la actitud justamente contraria al encerramiento de la conciencia, y en el paso de la una a la otra se pone en juego algo que es fundamental para la valoración moral de nuestras acciones, que es la *motivación* de nuestro actuar. Fénelon, al tematizar la experiencia mística, pone como cuestión fundamental de su filosofía la de la *motivación* psicológica. *Motivo* es el *principio de amor* que nos mueve interiormente⁵⁶, y constituye, por decirlo de algún modo, el último resorte psicológico, o el resorte psicológico fundamental, desde cuya consideración Fénelon ha podido establecer toda una ontología del espíritu, que tiene como principio no el pensamiento metafísico acerca de una teleología de la naturaleza que, aunque no es desconocido por la misma filosofía feneloniana, es, quien sabe, insuficiente, por una cierta pobreza psicológica. De lo que se trata, pues, es de una objetivación de la realidad psíquica según la experiencia de los psicólogos más profundos, que son los místicos. Es decir que la acción humana es susceptible de ser considerada desde su propia interioridad, independientemente de la obra exterior que resulte de ella.

Desde esa perspectiva cobra una especial relevancia la cuestión que motivó la querrela sobre el amor puro, entre Bossuet y Fénelon. No puede separarse —dice Fénelon— la acción buena de la recompensa eterna, es decir que, ciertamente, el objeto de actuar bien es la felicidad⁵⁷, "pero las cosas que no pueden ser separadas del lado del objeto, pueden serlo realmente del lado de los motivos"⁵⁸. Fénelon hace una división en la misma interioridad psicológica, entre el objeto formal de nuestras acciones que es la felicidad en cuanto felicidad propia,

⁵⁴ *Explication des maximes des saints*, p. 1031

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1033.

⁵⁶ *Instruction Pastorale sur le livre intitulé Explication des maximes des saints*, Oeuvres de Fénelon, IV, p. 322.

⁵⁷ *Explication des maximes des saints*, p. 1016.

⁵⁸ *Ibid.*

y el motivo de nuestro actuar, que no debe confundirse con ese objeto. Se debe desear siempre el objeto formal —que es mi felicidad—, pero el *motivo* que se opone al objeto, es decir el principio interior de amor que me hace desear el objeto, puede no ser *interesado*, es decir, puede no ser un amor natural que busca la propia felicidad⁵⁹. Desde una experiencia más o menos corriente, y en términos vulgares, se dice que justamente cuando uno no busca la felicidad, la encuentra. Pues bien, la tematización filosófica de esa experiencia dió origen a una controversia entre Fénelon y Bossuet, de la cual ha quedado, en lo que se refiere a Fénelon, una amplia y profunda literatura filosófica.

Según la interpretación que hace Geiger de los textos de Tomás de Aquino que se refieren al amor, el amor del bien absoluto —Dios—, que constituye nuestra perfección, deja necesariamente desocupada, cada vez que se realiza, a nuestra conciencia, de cualquier objeto que no sea ese bien mismo, realizándose nuestra perfección por añadidura, sin que nosotros tengamos que hacer de ella el objeto de un querer explícito. Efectivamente, a propósito del amor de amistad, Tomás señala como ese amor pone fuera de sí, buscando sólo el bien y la voluntad del amado⁶⁰. Se puede decir que ese planteamiento tomista es tematizado por Fénelon —aunque no, por cierto, con referencia explícita a la filosofía de Tomás de Aquino—, con la profundidad psicológica de la mejor tradición mística, saliendo así al encuentro de una de las grandes cuestiones de la filosofía moderna: la del sujeto autofundándose por la actividad aislada de su propia conciencia, o abriéndose a la trascendencia que realmente lo funda. Esa apertura se realiza, hemos visto, no por la inteligencia, sino por el amor.

En el acto de amor puro la voluntad, desde el *fondo íntimo* del alma, alejado de una superficie psicológica donde se da una abundante reflexión con incidencias en la imaginación, en la inteligencia, y a partir del deseo de autoafirmación; la voluntad, decía, se dirige directamente a Dios, saliéndose completamente de la conciencia reflexiva. No se trata de un movimiento instintivo, o pasional, sino de un obrar con conciencia, ciertamente, con conciencia recta, con certeza íntima de que se actúa derechamente, pero con una certeza íntima que consiste en actos tan simples, tan directos, tan rápidos, tan momentáneos, tan desnudos de toda reflexión, que la persona que sabe que los hace

⁵⁹ *Instruction Pastorale...*, p. 294.

⁶⁰ Cfr. GEIGER, L.-B., *Le probleme de l'amour...*, pp. 108-109.

en el momento en que los hace, no encuentra en lo que le sigue ninguna huella distinta y durable⁶¹. Hay en ello, ciertamente, una motivación fundamental que se constituye como una inversión total del egoísmo —del deseo de autopoerse por filosofía⁶²—. Ahora bien, el hombre no es capaz de esa inversión desde sí mismo, porque para realizarla tendría que estar ya motivado en esa dirección, y no lo está. Hemos visto que el egoísmo desordenado es un estado normal desde el pecado original. La vuelta restauradora del corazón no es posible desde la conciencia autofundándose a sí misma, sino que es un don para el hombre, y un don gratuito.

Por eso dice Fénelon que la filosofía ha visto la razón, la justicia, la virtud, la verdad en ella misma, e incluso ha creído en los dones dados por Dios. Pero su defecto ha sido pretender encontrar en su *propio fondo* la virtud y la sabiduría que la hace ser una actividad humana excelente. Ella no ha desarrollado jamás el *amor de preferencia sobre nosotros mismos* que le es debido al creador⁶³. Fénelon, precisamente en la época moderna, cuando la filosofía es más que nada filosofía de la conciencia, concibe a la conciencia como teniendo hacia el orgullo de la aprobación de sí, lo cual culmina en la extenuación y en la desesperación de sí misma⁶⁴. Su antiintelectualismo es una forma de su *realismo espiritual*. El prefiere un vacío del espíritu que especulaciones con incidencias en la afectividad, que son una máscara de nuestra imperfección. Fénelon ha entendido profundamente lo que es la *práctica real del bien*, que le parece es obstaculizada por una excesiva actividad del espíritu⁶⁵.

En la época moderna, desde un pensamiento práctico acerca de la virtud, se estableció la *meditación discursiva* como el método ideal para alcanzar la perfección⁶⁶. Ese fin se pretendía alcanzar por medio de una lógica y una retórica, a la que se aplicaban intensivamente las facultades, para asegurar la práctica del bien a una sociedad trastor-

⁶¹ *Explication des maximes des saints*, pp. 1043-1044

⁶² *Correspondance de Fénelon*, II, p. 257.

⁶³ *De l'existence de Dieu*, p. 139.

⁶⁴ Cfr. VARILLON, F., *Fénelon et le pur amour*, Maitres Epirituels, Ed. Seuil, 1957, p. 79.

⁶⁵ Cfr. GORE, J.-L., *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, París, 1956, p. 123.

⁶⁶ Cfr. BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, París, 1968, XI, pp. 335 y ss.

nada, crítica, voluntariosa, hiperconsciente y apasionada por el método. Intensificando la actividad discursiva, la meditación metódica pretendía hacer fácil seguir, paso a paso, el trabajo efectuado por la persona en la búsqueda de Dios, las fuerzas divinas y humanas que se generaban en ese trabajo, porque el método mismo obligaba a una vigilancia introspectiva a cada instante. Se trata, ciertamente, de una aventura que interesa especialmente a la filosofía, porque lo que se pone en cuestión no es sólo el paroxismo discursivo de la meditación discursiva, sino el discurso mismo en tanto discurso, y su real influencia en la práctica del bien.

La comprensión que tiene Fénelon de la meditación en relación a los afectos y a las inclinaciones, es especialmente interesante para comprender sus limitaciones. Dice que es una actividad intelectual compuesta de actos discursivos fácilmente distinguibles los unos de los otros, que por surgir del ejercicio del amor interesado —que como tal es temeroso— son producto de un esfuerzo enteramente propio, según el cual recuerda constantemente los motivos interesados, y el cual es excitado por una especie de conmoción marcada. La meditación se aplica a diversos objetos, obteniendo la convicción de una verdad de la convicción de otra verdad ya conocida, porque lo que le interesa es sacar una afección de diversos motivos metódicamente reunidos. Se trata de una actividad de la inteligencia práctica, que quiere tener siempre presente sus propios objetivos para ciertas actuaciones. Surge del amor propio que quiere estar seguro de su operación por medio de actos tan marcados que se pueda reencontrar su huella en la conciencia por reflexión⁶⁷.

En el contexto de las líneas fundamentales del pensamiento feneloniano, la meditación discursiva, ciertamente, queda inscrita en lo que puede denominarse autofundación de la conciencia. La imperfección fundamental del "discurso" es que no capta nada real, no nos hace poseedores de ninguna realidad, sino sólo de representaciones conceptuales de una realidad que, sin embargo, aspiramos a poseer. La especulación filosófica y, por tanto, la meditación discursiva, no une a Dios. Ella nos alcanza sólo la pura especulación de nuestro espíritu. El amor puro, al contrario, capta directamente lo real, y nos une a él.

Tomás de Aquino ha hecho una afirmación en el mismo sentido al hacer una distinción entre el objeto de la inteligencia, que es lo conocido en cuanto conocido espiritualmente, y no según su ser propio; y

⁶⁷ *Explication des maximes des saints*, p. 1059-1060.

el de la voluntad, que es aquel al que el alma se inclina y se ordena según el modo de la cosa misma existente en sí misma, lo cual constituye su razón de apetibilidad⁶⁸. Dice Tomás que la acción de nuestra inteligencia se hace por la representación en nosotros de la realidad conocida, mientras que la acción de nuestra voluntad se dirige hacia la cosa amada, tal como ella es *en sí*⁶⁹. De lo que se sigue que nuestro conocimiento de Dios es inferior al amor de Dios, porque para conocer a Dios, en cierto modo le atraemos hacia nosotros, y para representárnoslo le imponemos los límites de nuestras ideas limitadas. Cuando le amamos, en cambio, nos dirigimos, nos elevamos hacia él, tal como él es en sí mismo.

Una voluntad de amar a Dios que esté condicionada por el discurso, prisionera de los conceptos distintos y del razonamiento, proporcionada únicamente al *porqué*, a las razones claras de querer, no es una voluntad que ama. Si fuera así, podría establecerse un arte de amar a Dios. No hay amor verdadero más que el que capta al amado, el que lo posee, el que se une a él de sustancia a sustancia. Por claras que sean las razones de amar, no se ama más que en la oscuridad del discurso, en la pura fe, que es fundamentalmente un *nover*. Un amor exclusivamente discursivo es impensable, porque se trata de una actividad de la superficie del alma, que lejos de unirse a los movimientos del fondo íntimo de ella, los ignora y aun los combate.

Por eso Fénelon propone una alternativa a la meditación discursiva —que ha pretendido estar en el origen mismo de la práctica de las virtudes—, que es la contemplación, la cual consiste en *actos simples y directos*, que no dejan ninguna marca por la cual se los podría distinguir después por reflexión, y que se constituyen como una *mirada simple y enamorada* que es fe perfeccionada por el amor⁷⁰, por medio de la cual el sujeto sale fuera de sí mismo.

El término *mirada* se refiere a una acción que se constituye más sustancialmente en la voluntad que en el entendimiento, y que consiste más que nada en un abandono y en un reposo. Su significación se precisa al compararlo con el término *ver*, que sugiere la idea de un objeto, de una creación intelectual con contornos definidos, formada por el pensamiento discursivo. La contemplación, que es mirada, tiene efecto cuando las verdades se eclipsan, cuando lo distinto da lu-

⁶⁸ *Q.Q. Disputatae De Veritate*, q. XXII, a. 10, Resp.

⁶⁹ *S.Th.*, I, q. 82, a. 3.

⁷⁰ *Explication des maximes des saints*, p. 1060.

gar a lo confuso, lo claro a lo oscuro, lo nocional a lo real, la consideración a la captación amorosa⁷¹. Durante la contemplación la inteligencia conoce, pero en una luz que es prestada por el amor, más profunda todavía que el amor, porque proviene de la unión del alma misma al amor increado. Se trata de un conocimiento que no tiene nada de racional, sino que es captación, posesión, unión. Es el conocimiento más perfecto que se puede tener. La persona amando, conoce, con un amor inmanente al conocimiento, y con un conocimiento inmanente al amor.



⁷¹ Cf. BREMOND, H., *Histoire littéraire...*, pp. 391 y 393.