

Carmen Chaves

Apuntes sobre Descartes y la filosofía

"Sobre las cosas naturales indagaremos del mismo modo que indagamos sobre las cosas de las que nosotros mismos somos autores...."(Gassendi)

Summary: *Many times has been said that Descartes, within the of philosophy, established the mechanistic concept of nature. However, in the time that Descartes studies philosophy, this concept was well-known in the intellectual world. Throughout the article, the author maintains that the cartesian innovation is composed of a) the questioning of the metaphysical basis used by the former and mechanistic philosopher; and b) the thesis that affirms subjectivity is the ultimate foundation in the man-world relationship. However, the cartesian work should not be overstated because Descartes only pointed out, probably without knowing its scope, a new starting point to the philosophical thought.*

Resumen: *Se ha afirmado muchas veces que Descartes fundó, desde la filosofía, la concepción mecanicista de la naturaleza. Sin embargo este concepto de naturaleza era ya de uso común en el ambiente intelectual cuando Descartes comenzó a filosofar. En el artículo se sostiene, en primer lugar, que la innovación propiamente cartesiana consiste: a) en la problematización, para toda filosofía futura, del fundamento metafísico que tan cómodamente utilizaba el mecanicismo, y, b) en la afirmación de la subjetividad como fundamento último de la relación hombre-mundo. En segundo lugar, que Descartes nada más señaló, sin estar consciente de sus alcances,*

un nuevo punto de arranque para la reflexión filosófica, y por esto no debe exagerarse la realización propiamente cartesiana

El texto anterior inspira una reflexión sobre Descartes que enfatice la *novedad* que le da vigencia en nuestro siglo al discurso cartesiano. Robert Lenoble, en su libro *Mersenne ou la naissance de mécanisme*¹, señala la total indiferencia de Mersenne y de su grupo por todo lo que es cartesiano en el cartesianismo, es decir, todo lo que va más allá de la pura física mecanicista. Se ha afirmado muchas veces que Descartes fundó, desde la filosofía, la concepción mecanicista de la naturaleza; debemos reconocer, sin embargo, que el concepto mecanicista de la naturaleza, y su uso dentro de las concepciones filosóficas de los nuevos físicos, era ya cosa creída y practicada cuando Descartes se dedicó a la filosofía. Robert Lenoble, A. Koyré y Georges Gusdorf, quienes han estudiado y analizado brillantemente el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII, coinciden en afirmar que no es indispensable hablar de Descartes para comprender el nacimiento del mecanicismo.

En los siglos XVI y XVII se generaliza y sistematiza el concepto mecanicista de la naturaleza; los productos de ésta ya no van a diferenciarse de las obras producidas por el trabajo del hombre. Tradicionalmente el arte había sido visto como

una adulteración de la naturaleza; por ejemplo, Aristóteles atribuía al producto de la naturaleza una forma primaria, y al producto del hombre una forma secundaria; la naturaleza, como realidad en sí contenía el principio de su acción, tenía finalidad intrínseca, era un conjunto de formas y esencias, y constituía para el arte el ideal al que aspiraba sin lograr nunca realizarlo totalmente. Pero desde el siglo XVII la naturaleza comenzará a ser pensada en los términos de lo cuantitativamente mensurable, y comprendida como un mecanismo reducible a la cadena de causas y efectos; Bacon fue el primero en entrar por esta vía, rompiendo con la división entre la ciencia, <conocimiento de esencias>, y el arte, <adulteración>. Esta concepción mecanicista se verá reflejada en una nueva ontología, cuyo fundamento metafísico se encuentra en el postulado que afirma la existencia necesaria de un Espíritu trascendente, Dios, quien creó el mundo material de manera análoga a como el espíritu finito del hombre construye las máquinas, y dió al hombre la facultad de conocer los mecanismos de la naturaleza, así como el orden de la lógica y las matemáticas según el cual han sido diseñados aquéllos; por esto el funcionamiento de las máquinas naturales no excede a nuestro conocimiento, no es inconmensurable como el Espíritu infinito de Dios.

Gusdorf cita entre los más importantes impulsores de la revolución intelectual de la época moderna, además de Galileo, a Gassendi, Mersenne y Hobbes, afirmando que la importancia histórica de Descartes como inventor del nuevo concepto de naturaleza, no es más que una leyenda dorada de la historia de la filosofía; el *Discurso del Método* y los *Ensayos científicos* no aparecen sino hasta 1637, cuando la doctrina mecanicista ya había sido planteada por otros pensadores.² Lenoble coincide con Gusdorf en esta tesis: "Cuando llegamos al siglo XVII, la gente se imagina con gusto que los innovadores de menor importancia no han hecho más que esbozar, o, a veces, deformar torcidamente, la doctrina del filósofo, la cual habría surgido únicamente de su cerebro por efecto de generación espontánea. De ahí ha venido la costumbre de identificar cartesianismo y pensamiento moderno, y de juzgar en función de Descartes pensadores de hecho tan originales como Mersenne, Beekman, Gassendi, Roberval, Hobbes, de los cuales varios esperan aún un historiador digno de ellos".³

Si bien Descartes afirmará, con los de su tiempo, que no encuentra "ninguna diferencia entre las máquinas que hacen los artesanos y los diversos cuerpos que la natura sola ha compuesto...en tal forma que todas las cosas que son artificiales son por eso naturaleza"⁴, sin embargo, el mecanicismo de Descartes se diferencia en dos aspectos del de los otros pensadores del siglo XVII. Primero, en su concepto de ciencia no mantendrá la posición puramente funcional-legalista o pragmatista y utilitarista de aquéllos; por ejemplo, para Mersenne la ciencia es el arte de saber utilizar las cosas; Gassendi también afirma que, como el conocimiento de las sustancias no es necesario para nuestro bienestar, Dios "...ha querido que nos fuera negado, como si hubiera querido sugerir con eso que a nuestro estado sobre la tierra bastaba con el conocimiento de las apariencias sensibles"⁵; Galileo, quien, precisamente por el peso que tuvieron sus innovaciones, ejerció una gran influencia en el desarrollo de la interpretación mecanicista de la naturaleza, declara que no está interesado "en investigaciones sobre la causa de la aceleración del movimiento natural, en torno a la cual han sido diversas las opiniones emitidas por los filósofos...", y que si bien sería "...interesante aunque de poca utilidad, ir examinando y resolviendo estas *fantasías* y otras más...", le basta con "... investigar y demostrar algunas propiedades de un movimiento acelerado..."⁶, y poder expresar, en términos exactos y matemáticamente demostrables, en una función matemática, cómo se producen los movimientos, "cualquiera que sea la causa" de los mismos; además sostendrá, como la generalidad de los filósofos de su tiempo, que tanto la naturaleza como el pensamiento divino y el humano están sometidos al orden de la lógica y de las matemáticas. Descartes no aceptará tampoco la tesis que sostiene que el pensamiento de Dios se subordina a la ley de la lógica y de las matemáticas, porque esto significaría una limitación impuesta a la voluntad infinita (omnipotente) de Dios; el Dios del cartesianismo se encuentra, en su esencia, absoluta e infinitamente separado de sus criaturas, como lo estuvo en algunos pensadores de la Edad Media; y si todavía en Descartes no se afirma la escisión abismal entre el fundamento trascendente y lo humano, sin embargo, la sospecha cartesiana, como la de los medievales, abre una puerta que separará trágicamente al hombre de Dios.

Desde el momento en que en la ciencia se comienza a utilizar un nuevo método, cuyo objetivo es explicar las apariencias observadas, partiendo de ellas y volviendo a ellas, se problematiza la relación de la filosofía tradicional, escolástica, con la ciencia. Como lo explica muy bien J. Chevalier, en la filosofía moderna se comienza a pensar en términos de legalidad y experiencia, en correspondencia con la nueva forma de concebir el orden de la naturaleza: "Desde entonces la idea de *relación* o, más precisamente, la idea de *ley*, para la que la lengua griega y la lengua medieval misma no tienen término adecuado, toma el lugar que ocupaba, en el pensamiento griego y medieval, la idea de *tipo*, de *forma* o de *sustancia*; déjase a un lado la cualidad o la esencia, para atender a la cantidad, objeto de medida".⁷ La filosofía tradicionalmente vigente se siente en desventaja, presiente que su respuesta ya no vale e intenta emular las ciencias pero sin lograrlo; o intenta afirmar una verdad filosófica superior e independiente de las ciencias, pero sin lograr que esta "sabiduría" influya en el proyecto de las ciencias.

Este viraje de la filosofía se manifiesta en Descartes y Pascal, de diferente manera en cada uno de ellos.

En el primero, como hemos visto, talvez a pesar de él, nos encontramos con aquello que caracterizará positivamente al pensamiento moderno y contemporáneo: el deseo de imponer a la cultura occidental el canon de la ciencia exacta con la prohibición de pensar fuera de esa lógica. En el segundo sentimos la desesperación del espíritu filosófico que quiere pensar a toda costa, aún en el riesgo, en la ausencia de las vías seguras del método probado. Se trata de dos puntos de partida fuera de la filosofía constituída que, si bien son divergentes también son complementarios. Dice Adorno, refiriéndose a esta nueva forma de relación de la filosofía con la ciencia característica de la época moderna, pero enfatizando los resultados que nos son contemporáneos, afirma que la "cientificación del pensamiento lo somete a la división del trabajo.... El pensamiento que se cierre a la división del trabajo queda por detrás del desarrollo de las fuerzas productivas y se comporta "arcaicamente"; pero si se encuadra como ciencia entre las ciencias, renuncia a su propio impulso justamente allí donde más urgentemente lo necesitaría. Queda estático, mera reconstrucción de algo ya preformado por las categorías sociales...

La ciencia cosífica, al declarar el saber por antonomasia al trabajo espiritual concretado, al saber que es inconsciente de sus mediaciones sociales. Sus exigencias y prohibiciones, sin excepción, lo expresan. Así... la filosofía no debe ocuparse de otra cosa que no sean la estructura y las condiciones de lo siempre y universalmente válido. Hoy en día se lleva tan lejos la primacía del método que, con mucho, sólo pueden plantearse aquellos problemas de investigación que puedan resolverse con los medios del aparato disponible. La primacía del método es la primacía de la organización. La disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico-clasificador se convierte en su propio criterio; lo que no encuadra en él sólo aparece al margen, como "dato" que espera su lugar y que, en la medida en que no lo encuentra, es desechado... lo "no-vinculado" y no integrable se convierte en pecado mortal. Drásticamente, el pensamiento es confiado por entero al control de la organización social, mediante el hecho de que, por principio, toda manifestación científica debe ser comprobada por todo científico aprobado de la especialidad, sin importar sus dotes intelectuales, y toda realización intelectual debe ser nuevamente ejecutable por parte de cualquier otro. Para ser tolerado, el conocimiento debe exhibir, por así decirlo, un documento de identidad, la "evidencia", que no se busca en su propio contenido, ni en el desarrollo de éste, sino en el sello de una remisión a datos futuros... La forma de organización inmanente a la ciencia, y que la filosofía absorbe, impide la consecución de la meta que se alza ante la vista de la filosofía. Pero si la relación entre filosofía y ciencia es antagónica en sí misma; si la filosofía, en cuanto ciencia, entra en oposición a su propia razón de ser y, sin embargo, en la medida en que trata con desprecio a la ciencia, pierde literalmente su razón, la razón, entonces su tentativa de afirmarse como ciencia debe llevar necesariamente a contradicciones...".⁸ Y esto precisamente es lo que sucede con la filosofía cartesiana que intenta situarse en la vía del método riguroso de la ciencia matemática, la única que en ese momento se manifestaba con todo el esplendor de una ciencia exacta capaz de alcanzar conclusiones indubitables. En los siglos XVIII y XIX ocupará este lugar la física de Newton, y la filosofía, como sabemos, intentará también seguir por la vía segura de la ciencia en la posición positivista, o por la vía de la polaridad nunca resuelta entre filosofía y ciencia en Kant y

la filosofía dialéctica idealista. Todos los intentos de la filosofía desde Descartes tienen en común o la fe en el método verdadero, esto es, el método científico, o la negación radical de su legitimidad en el campo de la filosofía.

Pero creemos que Descartes fue verdaderamente un innovador al problematizar, para la filosofía futura, el fundamento metafísico que tan cómodamente utilizaba el mecanicismo, pero esto no fue comprendido por los pensadores científicos de su época. Yvon Belaval sostiene que el cartesianismo del siglo XVII se encuentra condensado en los *Principios* y el *Discurso*. Estas dos obras fueron las que tuvieron alguna influencia en los contemporáneos de Descartes; hasta Leibniz, con todo y ser también un metafísico, "cita poco las *Meditaciones* y no interpreta apenas el *Cogito* en forma diferente a sus contemporáneos".⁹ El *Cogito* no tendrá para ellos la significación que adquirió luego en la *filosofía de la conciencia*, cuyo desarrollo se hizo históricamente posible después de Descartes; ya se la llame empirismo, filosofía trascendental, idealismo, dialéctica o fenomenología, la nueva filosofía supone, en todos los casos, un comienzo filosófico que solamente puede darse después de que se haya asumido y/o criticado la posición cartesiana, porque si bien es cierto que "a solas con su conciencia" tuvo la visión que determinó toda su obra: "...la intuición de un acuerdo fundamental entre las leyes de la naturaleza y las leyes matemáticas..."¹⁰, y que este reconocimiento *en su conciencia* del acuerdo entre naturaleza y matemáticas es el paso decisivo de reflexión cartesiana, y el punto de arranque del idealismo, nos parece que esto no basta para comprender la ruptura que se produce en la filosofía postcartesiana, y que el pensamiento cartesiano, a pesar de las limitaciones derivadas de la raíz escolástica de sus planteamientos, es, efectivamente, el inicio de una transformación total en el punto de partida de la reflexión filosófica.

Algunos historiadores y críticos opinan que la filosofía cartesiana debe ser valorada sólo como un intento de salvar los principios de la escolástica, coordinándolos con la nueva ciencia natural y con la nueva mentalidad en desarrollo, porque, según ellos, Descartes sólo trató de sostener los principios de la metafísica tradicional desde premisas que fueran coherentes con la nueva orientación tomada por el pensamiento. Sin embargo nos parece que aún aceptando esta tesis, Descartes, en la realidad efectiva de la historia de la filosofía, y

tal vez sin ser ése expresamente su propósito, representa un paso fuera del sistema de conceptos vigentes y que al igual que otros filósofos como Francis Bacon, Occam, y los pensadores de las *novas opiniones* del siglo XIV, contribuyó a situar a la reflexión filosófica frente a nuevos problemas. Además, fue Descartes quien introdujo en el idioma francés el término *conciencia*, que era un latinismo¹¹, y también es él quien define "como "pensamiento" todo lo que es consciente, la voluntad, la imaginación, incluso la sensación, si se trata del pensamiento de ver y no de una modificación del ojo o del cerebro, tanto como la idea del entendimiento".¹²

Es cierto que, a veces, las exposiciones sobre el cartesianismo exageran en cuanto a lo que de hecho realizó el mismo Descartes; creemos que Descartes nada más señaló, probablemente sin ser consciente de sus alcances, un nuevo punto de arranque para la reflexión filosófica, el cual no pudo desarrollar porque la dirección de su filosofía estaba determinada por concepciones primeras que pertenecían a la tradición escolástica. Algunos autores, como Jean-Marie Beyssade en nuestros días, se preguntan si esa "revolución cartesiana, origen mítico de la modernidad en Filosofía, ¿ocurrió jamás?"; porque la "filosofía del *Cogito*, que abrió el ámbito de la subjetividad, aparece hoy igualmente como heredera de las especulaciones teológicas medievales".¹³ Creemos que en parte tiene razón, porque el sujeto de conciencia no determinado más que como *ser esencialmente libre* para darse determinaciones, que constituirá el punto de partida absoluto del idealismo moderno, no existe en el pensamiento cartesiano. Para Descartes el sujeto de conciencia no es el fundamento último de la verdad y el ser: "Dios es necesario para conocer con certeza mi esencia y que soy una sustancia cuya esencia o naturaleza sólo es pensar";¹⁴ "Puede decirse que si se ignora a Dios, no puede tenerse conocimiento de ninguna otra cosa";¹⁵ "Mas sin él, ¿podría yo tan sólo asegurarme de mi existencia? La sustancia nunca se conoce sino por mediación de sus actos o de sus modos, los cuales la manifiestan, y la afirmación de que yo existo toma su certeza de mi experiencia perpetua e infalible de pensar. Aunque yo pudiera captar en una sola mirada el paso de mi pensamiento a mi existencia, y se tratase de una verdad de intuición que el espíritu ve, siente y palpa, queda que implique una unión necesaria entre ambos términos, que pudiera llamarse deducción e

incluso quizá conclusión. Claro que el principio general de que *para pensar hay que ser*, no está explícitamente reconocido antes de su aplicación a mi caso particular, y hacer de él la mayor de un silogismo demostrativo sería una reconstrucción arbitraria del itinerario metafísico";¹⁶ "...cuando dije que la proposición *pienso, luego soy* es la primera y la más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos ordenadamente, no he negado que fuera necesario saber antes lo que es pensamiento, certeza y existencia, ni que para pensar hay que ser, ni otras cosas semejantes".¹⁷ [Citas tomadas de J. M. Beyssade, l.c.]. Descartes necesita fundar el ser de la conciencia porque es para él muy claro, desde sus premisas filosóficas, que si bien la conciencia es lo dado en la inmediatez del acto de intuición interna, si aparece a la reflexión como el fundamento indubitable a partir del cual puede el hombre dirigirse al *Ser*, su legitimidad ontológica no se da en esa misma inmediatez del acto de pensar, sino que tiene que fundarse en Dios, única existencia absoluta. Y es en este darse cuenta de que todo conocimiento, y en general toda relación del hombre con lo que no es él, sólo puede sostenerse en la conciencia, pero que, por otra parte, la conciencia no puede fundarse a sí misma, en lo que radica la innovación auténticamente cartesiana. Aunque busque un asidero en la metafísica tradicional cuando siente que está dando pasos en dirección al vacío, creemos que abre un camino sin regreso e inevitable para la filosofía.

Además de señalar a la conciencia como el lugar en el que se produce la integración del orden de lo percibido como exterioridad con el orden de las construcciones simbólicas, la filosofía cartesiana expresa la fuerte ligazón del funcionamiento mecánico del mundo material, objeto de la nueva física matemática, con el espíritu del hombre moderno; por esto es que la ciencia ocupará el lugar de una ontología del ser material. Porque aunque Descartes separe los dos mundos, si la materia es definida como siendo un algo sustancialmente diferente del pensamiento, en tanto que es "comprensible en ecuaciones matemáticas que, trasladadas a la tecnología, "rehacen" esta materia, la *res extensa* pierde su carácter como sustancia independiente" y queda reducida a pensamiento matemático.¹⁸ A su vez la sustancia espiritual es el conjunto de procedimientos nítidos, claros y seguros del conocimiento científico, y algo más a lo que Descartes se

refiere con el término libertad pero que permanece en la oscuridad, o en la ambigüedad sugerente de la indefinición; la moral por él adoptada sólo ocupa una posición provisional, hasta que se establezca una fundada en los mismos principios del conocimiento verdadero (científico). Aunque la idealidad de la ciencia no es pensada por Descartes todavía desde el punto de vista trascendental de la teoría del conocimiento, sino desde el punto de vista de la ontología como en Platón, sin embargo, lo que en el platonismo aparecía como solución no contradictoria, dentro de una teoría filosófica que aún podía postular con seguridad precrítica la identidad especulativa del ser con el pensamiento, en Descartes deja paso a una sospecha que lo obliga a recurrir a Dios como garante de la validez de la ecuación, y al abrir esta puerta la filosofía no podrá ya evitar las aporías kantianas.

¿Pero cómo es que llega a ser posible que un pensamiento inmerso en un sistema de conceptos firmemente constituido, provoque una ruptura capaz de generar una transformación total en la filosofía dominante? Son necesarios muchos pasos intermedios; la ruptura no se produce súbitamente y de manera general. El pensamiento cartesiano es un movimiento fuera del sistema, un intento de paso en el vacío, pero es temeroso, aún necesita el oxígeno y los andamios de las construcciones anteriores para poder avanzar; sin embargo no es sólo por temor, timidez o comodidad, que un pensador de ruptura no logra, a veces, avanzar fuera del sistema conceptual del que ha salido, sino porque no es posible para la reflexión ni para la imaginación, aún en el caso de la ficción y la profecía, situarse totalmente en un futuro que virtualmente aún no puede darse a la conciencia.

Para concluir, nos parece que lo característico de la novedad cartesiana se encuentra en el descubrimiento de la *subjetividad* como fundamento último de la relación hombre-mundo. El *Cogito* cumple dos funciones que no son claramente distinguidas por Descartes. Por un lado es fundamento de *Ser*, de existencia, y, por otro, fundamento de verdad. Por esto es que el descubrimiento de Descartes abre un vacío insalvable para el pensamiento filosófico precartesiano, y un camino peligroso para la reflexión filosófica posterior. La reacción de la filosofía ante el descubrimiento de la subjetividad como fundamento es la de quien encuentra un abismo al final de un cami-

camino sin regreso; la podemos palpar como presentimiento en el mismo Descartes, en su búsqueda metafísica de Dios, ya no como fundamento sino como fiador de la validez del fundamento, y en el joven Hume, quien llega hasta *La Flèche* buscando el lugar desde el cual Descartes comienza a violentar la totalidad de la posición filosófica con la postulación del *Cogito* como nuevo fundamento de realidad y principio de verdad. Hume pregunta entonces, en contigüidad con el comienzo cartesiano, ¿*Qué es ese ser desde el cual se afirma el cogito?*, y comienza la *antropología*. Dice en el *Tratado*: "En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes".¹⁹ En el horizonte filosófico abierto por Descartes la ciencia del hombre se impone en su necesidad como antes lo hizo la teología.

Notas

1. Tomado de: GUSDORF, G., *Introduction aux sciences humaines*. Paris, Publications de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg, 1960, p. 78.

2. GUSDORF, G., *Idem*.
3. Tomado de: GUSDORF, G., *Idem*.
4. DESCARTES, *Principios de filosofía*, IV, #203.
5. DAUMAS, M., dir., *Histoire de la science*. Bruges, Encyclopédie de la Pléiade, 1963, p. 497.
6. GALILEO, *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*. Buenos Aires, Librería del Colegio, 1945, p. 213.
7. CHEVALIER, J. *Historia del pensamiento*, t. 3. Madrid, Aguilar, 1963, p. 6-7.
8. ADORNO, Th., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Caracas, Monte Avila Editores, 1970, p. 59-61.
9. BELAVAL YVON, *Leibniz critique de Descartes*. Paris, Gallimard, 1960, p. 17.
10. BEYSSADE, J.M., "Descartes". En: *Historia de la filosofía*, dirig. por F. Chatelet, t. 2. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
11. *Idem*.
12. *Idem*.
13. DESCARTES, *Discurso del método*, IV, VI, 33 ; *Meditaciones*, VI, IX, 62.
14. DESCARTES, *Principios de filosofía*, I, 13.
15. DESCARTES, *Principios de filosofía*, I, 10.
16. DESCARTES, *Idem*.
17. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, t. 1. México, F.C.E., 1953, p. 475
18. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, cap. 6. México, Joaquín Mortiz, 1968.
19. HUME, D. *Tratado sobre la naturaleza humana*, 2 t. Madrid, Editora Nacional, 1981, Libro I, Introducción, p. 80.

Carmen Chaves
Universidad de Costa Rica /Filosofía
2060 Montes de Oca
Costa Rica