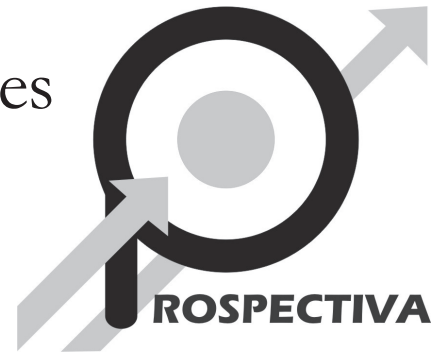


El sentido de la obra de Descartes a la luz de la tradición y su valor prospectivo

Davide E. Daturi*



Recepción: 7 de marzo de 2011
Aceptación: 17 de junio de 2011

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
Correo electrónico: davide.daturi@libero.it

Resumen. Se describe la relación de algunos temas centrales de la teoría cartesiana del conocimiento con la tradición filosófica y al mismo tiempo se pretende conectar las intuiciones epistemológicas de este autor con el nacimiento de la ciencia moderna, así como plantear el desarrollo, en la filosofía, de los conceptos de razón, sujeto y trascendencia, en los últimos tres siglos. Confirmamos que la descripción del sujeto que introduce Descartes vive en directa conexión con el individuo forjado en los *studia humanitatis* que empiezan en el siglo XIV y con aquella figura novedosa de hombre práctico que se desprende del moderno mercader norteamericano, y, por otro lado resaltamos la importancia del trabajo cartesiano para la definición del rumbo de la moderna epistemología.

Palabras clave: Descartes, tradición y perspectiva.

The Meaning of the Work of Descartes in the Light of Tradition and Its Prospective Value

Abstract. The aim of this article is to describe the relationship of some central themes of the Cartesian theory of knowledge with the philosophical tradition and at the same time to connect the epistemological intuitions of this author with the birth of modern science, as well as raise the development, in the philosophy, of the concepts of rationality, subject and transcendence of the last three centuries. It is confirmed that the description of the subject introduced by Descartes lives in direct connection with the individual forged in the *studia humanitatis* that begin in the 14th century and with that new figure of practical man that emerges from the modern North-European merchant and, on the other hand, we emphasize the importance of Cartesian work for the definition of the course of modern epistemology.

Key words: Descartes, tradition, perspective.

Introducción

La reflexión filosófica hecha sobre el concepto de modernidad habla a menudo de “albores de la filosofía moderna” conectando este lejano evento con la obra de René Descartes.

Lo que se propone con este artículo es considerar las especulaciones del filósofo de la Haya a la luz y dentro de un amplio panorama histórico, conectado por un lado con el desarrollo humanista del siglo XIV y XV y por el otro con el emerger concomitante de la figura del burgués moderno. Por otra parte, nuestra intención es subrayar cómo la obra

cartesiana haya introducido una verdadera revolución epistemológica que influyó a los mayores filósofos de los últimos trescientos años. De esta manera será posible leer el trabajo de Descartes por la forma en la cual su teoría y método se proyectan hacia el futuro de la filosofía.

1. Descartes y su diálogo con su tiempo y con la tradición

A través de este programa, se pretende afirmar que la obra de Descartes representa la consolidación de un proyecto subje-

tivista que no tiene su origen y fin sólo en una especulación epistemológica genial y novedosa, sino también en ciertas condiciones históricas que vamos a considerar enseguida.

Es un hecho reconocido que entre los primeros aportes notables de Descartes para la historia del pensamiento, podemos mencionar el nuevo concepto de racionalidad que este autor propone. Mientras el Medioevo¹ había fundado la racionalidad, entendida como la principal facultad del alma, en el horizonte de la veritas originada por el intelecto divino, el Verbo, del cual se desprendía toda ciencia, Descartes introduce las coordenadas para concebir la razón como órgano específicamente humano y totalmente anclado al sujeto que piensa y en este sentido autónoma, es decir independiente de cualquier marco racional ajeno a la mente misma.² De estas bases justamente partirá John Locke para su definición de “individuo” y en particular su elaboración del concepto moderno de identidad personal.

Ahora, en la lectura cartesiana del acto cognoscitivo, el garante o la medida de la verdad de nuestro conocimiento no es Dios³ o la tradición, como en el caso de la filosofía escolástica, o una supuesta realidad ajena al alma, como pasaba en filosofía antigua sino, como se sabe, la evidencia con la cual el sujeto se hace completamente transparente a sí mismo cuando, excluido todo elemento ajeno a su esencia como la corporalidad, entendida como accidente, emerge la única verdad indudable, que podríamos resumir en pocas palabras con esta fórmula: lo más esencial del hombre es el pensar mismo.

1. En particular la escuela neoplatónica agustiniana. Sin embargo, la lectura escolástica del proceso cognoscitivo, con su amplia referencia a la obra aristotélica y en particular el concepto de intelecto activo, reproduce la misma problemática de la fundamentación del conocimiento individual a la *adaequatio* con el *Verbum* o intelecto divino.
2. En este aspecto, Descartes no se diferencia de Santo Tomás, quien también es un fuerte sustentador de la potencia cognoscitiva de la razón humana.
3. Aunque como dice Stephen Priest (1994): la posibilidad de negar la existencia del cuerpo no es sólo una posibilidad lógica, sino también teológica, es decir fundamentada en la misma fe. Sobre la doble fundamentación, que llevaría a un círculo vicioso, Cfr. Málishev, (1996) y Cottingham: (1995).
4. A Descartes le interesaba “un ser cuyo conocimiento fuera tan cierto que pudiera servir de punto de partida para todo otro conocimiento” (Cfr. cartas a Clerselier de junio-julio en ed. Adam-Tannery, t. iv, pp.443-445).
5. Sería correcto decir que el intelecto podía conocer un objeto porque la regla de su conocimiento estaba presente en el primero como posibilidad y en el segundo como realidad.
6. En este sentido, el mundo se conoce sólo a partir del pensamiento del sujeto y cualquier juicio deberá pasar por el filtro de la evidencia.

Para Descartes, de esta primera verdad se desprendería toda posibilidad de raciocinio y finalmente sobre ella se fundamentaría la verdad de nuestro conocimiento.⁴

Con su introducción del primado de la individualidad dentro del acto cognoscitivo, la descrita especulación cartesiana supera las limitaciones antiguas proporcionadas por la idea de dependencia gnoseológica, fijada en el concepto de *adaequatio*, del intelecto humano respecto a una racionalidad ontológicamente estructurada dentro de un *ordo mundi* anterior a cualquier acto cognoscitivo.

Mientras en la antigüedad y edad media no había diferencia sustancial entre fundamento y objeto del conocimiento y se proporcionaba la idea de una continuidad formal y perfecta correspondencia gnoseológica entre alma y mundo,⁵ en donde física, metafísica y gnoseología participaban de un único principio, en Descartes el procedimiento racional se propone como autónomo respecto a la naturaleza intrínseca de cualquier ente al cual se dirige.⁶ De esta manera, aunque indirectamente, se introduce en filosofía el cuestionamiento del pensar como “poder” específicamente humano y del conocimiento no como “encuentro” con la verdad sino como su “fundación”.

En su libro *Mente y Conocimiento* Vicente Sanfelix nos proporciona una interesante lectura sobre la peculiaridad del descrito cambio especulativo. Sanfelix sostiene que la divergencia central entre la investigación metafísica clásica de Aristóteles y aquella moderna de Descartes consiste en una diferencia de intereses que atañan a los dos.

Para Aristóteles se tratará de determinar los principios y causas del ente; en tanto que para Descartes se trata de los principios del conocimiento. La metafísica ha devenido entonces meditación sobre los principios del conocimiento (Sanfelix, 2003).

Mientras por el primero el discurso filosófico por excelencia se dirige hacia el sentido de lo que hay, el segundo lo problematiza hasta reducir lo que hay al “yo” que lo piensa.

Es correcto decir entonces que Descartes introdujo un importante giro subjetivo en filosofía. Las cuestiones epistemológicas (“¿Qué es lo que podemos conocer a ciencia cierta?” y “¿Cuál es la garantía de la verdad de nuestro conocimiento, la garantía que no nos estamos equivocando?”) se sobrepusieron por valor e importancia a la cuestión ontológica (¿Qué es lo que hay?), a la cual, finalmente Descartes reconduce, si hablamos de una “escala de certezas”, el solo *cogito*.

Normalmente la crítica filosófica se divide entre quien exalta el valor de novedad de los trabajos de Descartes, por su liberación de la mente del sistema especulativo escolástico

y quien en cambio subraya el hecho de que el filósofo de la Haye se quede todavía encerrado en el sistema conceptual de la metafísica medieval.

En efecto, no hay duda que la obra de Descartes vive a la sombra de la tradición y se nutre constantemente de ella, como Gilson y Koiré⁷ han demostrado, en particular en relación con los orígenes escolásticos de su filosofía.⁸

Un ejemplo es el hecho que, a diferencia de John Locke, romperá con el pasado, poniendo en tela de juicio la existencia de la “sustancia”, Descartes confía todavía que el *principio individuationis* se encuentra asentado en ese órgano del pensamiento que es el alma.

Como sabemos, Descartes fundamenta la autonomía del procedimiento racional sobre la evidencia del *cogito*, aspecto que no presupone un mundo ya estructurado para conocer, sino exalta el valor del método mismo de investigación, es decir de la regla que se aplica en ella.

Pero, ¿qué esconde la evidencia del *cogito*, si no una omnipresente fuerza autorreflexiva? Si queremos describir propiamente el sujeto cartesiano, debemos partir de la manera en la cual la actividad introspectiva proporciona la idea que la conciencia de sí como ser que piensa y que acompaña todo pensamiento hace del “poder” de pensar la principal garantía de lograr un conocimiento verdadero, hecho que Locke retomará para construir la idea moderna de individuo y que encontrará su ápice en la crítica al pensamiento trascendental de Kant. De esta forma, es correcto pensar que en sus obras Descartes haya tratado de presentar sus ideas como un conjunto de consideraciones extratemporales, que no sólo eran originales con respecto a algún periodo y filósofo de la historia, sino también que lograrán alcanzar el nivel de incuestionable filosofía primera para el porvenir.

Sin embargo, a pesar de esta pretensión que a menudo anima la investigación filosófica, como es el caso más conocido de la concepción que Hegel tenía de su propia obra, si nos preguntamos sobre la existencia de causas que hayan podido influir sobre la peculiar naturaleza de la especulación cartesiana, a un lado de la más obvia influencia de la teología escolástica, hay que partir de un discurso general relativo a la predisposición a la introspección que encontramos en gran parte en la historia de la filosofía.

En la antigüedad se puede hallar una principal tendencia al acto introspectivo en las filosofías estoica y neoplatónica, de las cuales Descartes retoma, aunque sea de manera indirecta, el concepto de *lux naturalis* que guía el hombre en la búsqueda de la verdad gnoseológica y sobre todo en el actuar moral.

También en la tradición filosófica y literaria medieval, la búsqueda de la verdad última a partir de un acto introspectivo era bastante aceptado, en particular en los ambientes neoplatónicos.

En el bajo Medioevo este gesto había encontrado lugar en particular en la poesía religiosa⁹ y en las meditaciones de los místicos. Estos últimos consideraban el camino de la interioridad la ruta privilegiada para lograr en etapas separadas el encuentro con Dios y llegar a su perfecto conocimiento. El pasaje de lo particular a lo universal, tenía como condición el paulatino alejamiento de la materia, concebido como una liberación de toda vivencia anímica que de ella dependiera, como las pasiones y los deseos. Todo esto era residuo de una antigua concepción, la visión órfica y gimnosofista de la vida, que pasando por Platón había llegado al occidente.

De hecho, el uso de la introspección finalizado a un acercamiento a Dios y a la verdad, era considerado como el primer paso, pero no el único. En particular, en los estudiosos neoplatónicos, la filosofía representaba un importante logro humano que permitía contemplar a la realidad *sub speciae aeternae*, es decir desde el punto de vista divino o de la verdad última. Entonces, dentro de estas coordenadas el acto introspectivo era considerado el principal camino para alcanzar el conocimiento filosófico. Sin embargo, la ciencia divina se quedaba todavía afuera del limitado intelecto humano. Para los místicos más extremos, las verdades últimas, podían ser sólo objeto de fe, y se lograrían sólo en un contacto directo e intuitivo con la divinidad.

Si consideramos dentro de esta perspectiva la obra de Descartes, no queremos, obviamente, decir que en el filósofo de la Haye se encuentre alguna finalidad mística escondida. Lo que en realidad queremos resaltar es la presencia en este filósofo de soluciones especulativas que permean la misma historia de la filosofía del cual él es parte, aun inconscientemente.

A pesar del interés cartesiano hacia la justificación en el seno de la lógica del carácter eminentemente correcto y valedero de sus afirmaciones y también a pesar de su referencia a la tradición metafísica, el manifestarse de la evidencia del *cogito* no parece caracterizarse como una incuestionable verdad lógica,¹⁰ sino parece hacer descansar su fuerza explicativa en la viva presentación del ser a sí mismo mediante un acto introspectivo individual.

7. Cfr. Husserl, E., (1988) Las Conferencias de París, México: UNAM, p.13.

8. Sobre este tema también consultar el artículo de Málishev (1996).

9. Como en el caso de S. Francisco de Asís, y en particular de las obras religiosas de F. Petrarca, otra figura esencial en el desarrollo del paradigma “clásico” de la razón.

10. “A Gassendi, y a quienes compartían su crítica, les aclaró Descartes que la verdad “Pienso, luego soy” no supone ningún razonamiento, sino que es una verdad que se presenta en forma directa e inmediata al espíritu” (Cfr. Descartes, R., Discurso del método, Terramar Ediciones, La Plata, p.58, nota no. 10, traducción y notas de Risieri Frondizi).

Este aspecto nos permite conectar la investigación cartesiana vuelta a la interioridad a la búsqueda de los místicos. Aunque el camino práctico que encontramos en Descartes, no tome la forma de un recorrido interior que lleve a la contemplación de Dios, de todas maneras este autor busca llegar en una mirada similar a un principio intuitivo que revele la esencia de toda verdad especulativa.

El hecho que la visión mística no se encuentre tan lejos del resultado cartesiano si lo consideramos desde el punto del camino introspectivo, se puede confirmar si nos enfocamos sobre la naturaleza específica de la contemplación religiosa.

Hablando de la relación entre razón y mística, María Teresa Román López, nos proporciona esta consideración:

Lo que ellos [los místicos] relatan no es una teoría, doctrina filosófica o creencia. En realidad es el testimonio de su experiencia directa: está marcado no por un carácter brumoso y umbrío, sino por la claridad radiante y el convencimiento incuestionable. (Román, 2007: 340).

Es tal vez la común fuerza tangible de la experiencia directa que une la inefabilidad del conocimiento místico y la certeza de *cogito* cartesiano en un único discurso.

Sin embargo, si comparamos los objetivos de la investigación cartesiana y de la tradición neoplatónica y mística cristiana, el común interés hacia la introspección llevaba los dos caminos en direcciones diferentes.

Para Descartes no se trataba de perderse en la infinita contemplación de Dios ni de analizar minuciosamente las debilidades individuales para dar vida a un proceso de conversión y crecimiento espiritual. Tampoco la introspección podía servir para agregar una explicación más sobre el funcionamiento anímico a partir de un principio racional extrahumano que representaba el marco de referencia con base en el cual interpretar, reduciéndola, la amplia gama de funciones psíquicas. Todos los caminos descritos partían de la fundamentación de su búsqueda sobre la existencia de Dios, y finalmente una teoría teológica de la racionalidad.

Para Descartes, en cambio, se trataba de usar el método introspectivo como una forma vacía, en donde el método trascendía cualquiera limitación aportada por un contenido específico.

El encuentro con la evidencia del *cogito* a través de la introspección representa uno de los descubrimientos más fructuosos de la historia de la filosofía. Desde ese momento el hombre no necesitaba nada más que esa certeza para guiar su investigación de la verdad en toda dirección. Porque desde entonces esta última no era ni desvelamiento, ni *adaequatio*, sino el resultado de

una visión interior que podía reducir todo fenómeno y arrastrar toda duda: el pensarse como ser que piensa representaba el descubrimiento del poder humano de pensar.

Entonces, no sólo el principio del *cogito* se transformaba en aquella garantía y verdad anterior a cualquier otra, hasta anterior a la evidencia que se producía en las clásicas pruebas sobre la existencia de Dios. Había en Descartes un canon autorreflexivo que se aplicaba a cualquier investigación proporcionándole su verdad “desde adentro”.

A diferencia de filósofos y místicos neoplatónicos que usaban la introspección como camino especulativo para un fin diferente y jerárquicamente más alto, es decir el encuentro con la razón revelada que finalmente representaba la regla con base en la cual conocer la verdad, Descartes hace del mismo acto reflexivo el centro de su especulación hasta proporcionarnos el más poderoso instrumento que nunca haya sido creado para legitimar la verdad de nuestros conocimientos: la intuición de una evidencia absoluta.

Descartes hubiera podido terminar su obra justamente en la definición sobresaliente del *cogito*, dejando toda deducción siguiente (del alma, del mundo y de Dios) a la ociosidad de los teólogos. Sin embargo, el autor tenía que enfrentarse al más arduo de los caminos, el ontológico.

La razón reside en el hecho que el *cogito* cartesiano, aunque estuviera iluminado por el resplandor de la *lux naturalis* a la cual Descartes se aboga frecuentemente, no podía garantizar aquél paso necesario de la conciencia a la ciencia que en los místicos era fundamentado principalmente por la tradición y la fe. En el filósofo de la Haye, en cambio, el *cogito* se hacía presente sólo en la primera persona, con un valor limitado entonces a mí, que produzco el juicio “pienso luego existo”, y dejando por lo tanto abierto e inconcluso el problema de cómo de una naturaleza determinada e individual pudiera generarse un juicio con un valor de verdad universal. En este aspecto estriba el sentido más profundo de la obra cartesiana.

El ocuparse de investigación metafísica para Descartes significaba cerrar el discurso abierto con el *cogito* y que, en cambio, se habría quedado incumplido si este autor no hubiera estudiado la relación entre autorreflexión y mundo objetivo, aspecto sobre el cual regresaremos en el siguiente apartado.

Lo que más nos interesa subrayar aquí es el hecho que la descripción de una racionalidad autónoma, que como hemos visto fundamenta el concepto moderno de sujeto epistemológico, tiene sus bases en la naturaleza misma del acto introspectivo que Descartes no inventa sino simplemente reintroduce a partir de la especulación estoica y mística y finalmente reelabora encontrando que el poder del pensamiento es la primera verdad anterior a cualquier

otra. De aquí nace la concepción filosófica que entiende al sujeto como *ser que tiene en sí mismo los fundamentos de la verdad de su conocer*.

El segundo aspecto que queremos analizar en este apartado, busca aclarar más la conformación del sujeto descrito en la obra cartesiana.

Es correcto decir que Descartes introduce un concepto de sujeto que encaja perfectamente con el concepto de hombre moderno, es decir la figura de hombre burgués que parece encerrar en sí mismo los principios de su actuar, libre de escoger su vida, como se prefigura en la religión calvinista.

En verdad, si quisiéramos regresar a una antigua disputa sobre la relación entre el pensamiento filosófico de un autor y el espíritu de su tiempo, buscando una cierta causalidad entre los dos, sería tal vez más concebible la hipótesis que Descartes fue un hombre de su tiempo y que su obra actuó como instrumento consciente e inconsciente a la vez para la consolidación de un nuevo paradigma: el del libre pensador, posiblemente ajeno a los poderes de su tiempo, que fundamenta sobre sí mismo y su interioridad (su conciencia) las certezas de sus ideas (su ciencia). Sería en cambio más difícil y poco fructuoso querer probar lo contrario, es decir que la obra del filósofo de La Haye, fue lo que dio vida a ese hombre consciente de sí y sumamente técnico que representa para nosotros una degeneración dentro de la misma relación entre mente y mundo.

Desde este punto de vista más general, que toma en cuenta también un significado histórico del concepto de hombre, Descartes representa la voz intelectual de una tendencia que proponía un modelo nuevo de ser humano, que terminará coincidiendo con el sujeto ideal que está a la base de la moderna jurisprudencia con el nombre de ciudadano, culturalmente neutro, independiente de sus orígenes sociales, autor de su vida y libre de escoger hacia dónde dirigirla, como lo conocemos y reconocemos hoy en día.

Para aclarar el origen y la naturaleza de este nuevo paradigma, que no coincide cronológicamente sólo con la revolución copernicana, hay que considerar que las inquietudes filosóficas de Descartes encuentran su explicación en diferentes aspectos y condiciones, de naturaleza ideológica y fáctica, que habían ido formándose y proponiéndose lentamente en el curso del nuevo milenio.

Por un lado, la mirada hacia el sujeto que piensa, la atención al discurso personal, a la observación interior fundamentada en esa luz natural que ojeaba a la idea de razón universal que lentamente estaba despertando a costa de la justificación teológica del conocimiento, era la directa consecuencia del impetuoso movimiento humanista que empezado en diferentes partes de Europa, en particular en el sur del continente a

mediado del siglo XIV, había logrado minar la clásica dependencia de la filosofía respecto a la teología.¹¹

Sin embargo, reconocemos que no es posible sentar el sujeto cartesiano, con el cual empieza la moderna filosofía, sobre este único fenómeno histórico. Tampoco, el mismo desarrollo del hombre moderno consciente de sí como ser separado y libre, puede ser visto como mera consecuencia del nacimiento del movimiento humanista.

Aquí habría que reconocer que leer los eventos históricos a partir de una concepción causal no permite dar una explicación conclusiva y fructuosa del proceso en el cual se producen.

Sería más correcto afirmar que todo hombre se encuentra en relación con el sistema simbólico e ideológico en el cual nace y se educa y al cual se adhiere necesariamente, aunque desarrolle al fin una actitud crítica sobre él. Por esta razón, en la constante y continua relación entre mente y mundo, no se puede hablar de una drástica ruptura de paradigma, sino, más bien, de un cambio con continuidad.

La historia nos enseña que a algunos eventos revolucionarios, del orden de las ideas o de los hechos, siguen siempre adaptaciones congruentes con la naturaleza de los mismos. La teoría copernicana, por ejemplo, la cual tenía importantes precedentes históricos como los estudios de Ticho Brahe para la crítica al viejo sistema geocéntrico, no fue considerada verdadera de un día al otro, y tuvo que pasar por pruebas y aceptaciones paulatinamente más grandes, hasta lograr ese cambio de referencia epistemológica que en parte y lentamente ya había sido aceptado.

Además, cabe mencionar que el hecho que la ciencia antigua y la Iglesia se habían equivocado en su visión cosmológica no significó la pérdida total del sentido religioso, sino la reestructuración del sentido dentro de coordenadas nuevas: en lugar de la clásica representación de un Dios en el cielo, aunque la metáfora espacial siguiera en pie, se pasó a la aceptación de la idea que Dios estuviera conectado por dentro con el mismo hombre, hecho que puso las bases para la interiorización de la conciencia moral. Sin embargo, esta no fue la única forma de adecuación ideológica al nuevo sistema astronómico; otras más fueron, por ejemplo, la teosofía¹² y la religión natural.

Parece inapropiado considerar una transformación epistemológica como consecuencia de una única causa, mientras sería más justo pensarla como el resultado de un proceso en el cual se encuentran y conviven condiciones diferentes, influyéndose recíprocamente.

11. La idea escolástica de ancilla *theologiae*.

12. No olvidemos que el sistema copernicano no le impide a Newton seguir creyendo en la existencia de un Dios creador de la naturaleza.

Una de éstas fue el desarrollo del espíritu humanista, en el cual los intelectuales, los hombres de letras, los artistas y los científicos se hicieron lentamente conscientes de su poder en la construcción de un mundo social más adecuado a las necesidades del hombre, un mundo en donde vivir de manera constructiva y positiva, poniendo lentamente en crisis el sentido dictado por la Iglesia y por la verdad revelada en las Escrituras.

El hecho de que en el norte de Europa se hayan dado las condiciones para la lectura del hombre proporcionada por Descartes parece conectado también a otros fenómenos o condiciones. Primero la “diáspora” de intelectuales, artistas y actores que huían del sur¹³ en busca de libertad representa bien el hecho que el mundo *da las humanitas* no podía sobrevivir a las limitaciones estipuladas en el Concilio de Trento. Mientras tanto el norte, representaba un lugar más propicio para la circulación y aceptación de ideas nuevas, aunque redactadas dentro del marco canónico de la Escolástica.

Además, el otro aspecto importante que acompaña y hace de fondo al trabajo de Descartes es representado por el hecho de que el norte de Europa y en particular Holanda, se había transformado en el verdadero centro económico de Europa, tras el descubrimiento del Nuevo Mundo.¹⁴

Como este último punto pudiese influenciar la obra de Descartes, lo podemos entender si consideramos el nacimiento en años anteriores de la figura del mercader moderno, el viajador que movía productos por el mundo y cuya libertad económica lograda lentamente, empezaba a transformar el sistema de relaciones entre los poderes, y en donde podemos considerar al mercante holandés su última expresión. No tenemos evidencias para decir que ese es el hombre al cual se refiere Descartes, sin embargo es posible pensar que probablemente haya una conexión entre el espíritu capitalista, la religión protestante y las reiteradas justificaciones de este autor para el control, la manipulación y explotación de los recursos de la naturaleza.

Para confirmar la adaptación ideológica, o del orden de las ideas, que puede seguir a una revolución del orden de los hechos, podemos considerar el efecto que el descubrimiento de América produjo sobre el sistema de creencias religiosas que

explicaban el sentido de la realidad y regían las interrelaciones personales en el Viejo Continente. Las noticias del viaje de Cristóbal Colón, no fueron aceptadas con grande felicidad por la misma jerarquía eclesiástica, la cual tuvo que reordenar el sistema simbólico de referencia, el que colocaba en ese lugar la montaña del Purgatorio, adaptándolo a las necesidades del poder. El mismo esclavismo y la sujeción de los nativos americanos tuvieron que encontrar una bíblica aceptación.¹⁵

La evidente relación entre eventos históricos y el concepto cartesiano de sujeto, representa sólo una clave de lectura y no colma totalmente la comprensión de los aspectos constitutivos de dicho concepto, que finalmente puede ser reducido a las categorías de autonomía epistemológica descrita a la cual seguirá con el tiempo una similar libertad moral. En efecto, con esto no se quiere decir que Descartes carezca de originalidad en su trabajo, sino simplemente contextualizar su obra dentro del más amplio horizonte de las ideas que circulaban en su tiempo. De hecho, por otro lado, se reconoce que la revolución cartesiana no podría ser sólo la consecuencia de un influjo de dicho contexto cultural por una razón muy específica: proponiendo un método especulativo Descartes proyecta no sólo una idea, la de sujeto, sino una forma práctica de investigar, que será recogida y aceptada por la mayoría de los científicos y filósofos de los últimos trescientos años.

2. El sentido novedoso de la obra de Descartes a la luz de la filosofía de los últimos 300 años

Describir la conexión entre los aspectos más relevantes de la obra de Descartes y la tradición filosófica por la cual este autor fue inevitablemente influenciado, no es la única intención de nuestro artículo. Un aspecto que los historiadores de la filosofía nunca dejarán de investigar es la influencia que la teoría y el método del filósofo de la Haya tuvo sobre lo que para este último representaba “el porvenir de la filosofía”.

Ya en parte, hemos hablado de lo revolucionario que representó para su tiempo la teoría cartesiana de una razón totalmente autónoma, en su acto autorreflexivo de fundamentación interior de un conocimiento apodíctico.

Otro aspecto de la revolución cartesiana que no sólo propone un verdadero cambio en la definición del sujeto cognoscitivo, sino introduce una nueva visión de la relación *práctica* del hombre con su entorno, es representado por la consecuencia de la idea que el pensamiento corresponde a “todo lo que ocurre en nosotros cuando estamos conscientes y hasta dónde hay en nosotros de esos hechos. De manera que no sólo comprender, querer, imaginar, sino también sentir, significan aquí lo mismo que pensar” (Descartes, 2004: 9). Para Descartes, que lleva al extremo la teoría tomista del primado

13. Los viajes por Europa de Giordano Bruno, explican muy bien la ansiedad de los humanistas para que sus *ideas* circularan afuera de las garras de la censura de los religiosos.

14. Cómo olvidar que la primera Bolsa de Valores abrió sus transacciones en el año 1600, justamente en Ámsterdam.

15. Es sabido que para justificar las represiones de los colonizadores, la Iglesia interpretó *ad hoc* algunos pasos de la Biblia.

psicológico del alma racional, el pensar, en el sentido amplio descrito, se articula como “un estar consciente de una idea”. Pensar en general es tener ideas. Esta reducción racionalista excluiría entonces cualquiera posible diferencia fenoménica entre pensar, recordar, juzgar, creer y querer, entre otras actividades mentales. Todas estarían dependiendo de un acto de autoconciencia de tipo reflexivo.

De esta manera el filósofo de la Haya nos proporciona la descripción de una operación interior, la introspección, que subsume toda experiencia anímica, reduciendo la variedad de fenómenos mentales, que hoy en día serían para la psicología funciones o facultades separadas.

Además, esta lectura afecta evidentemente la naturaleza misma de lo que la tradición teológico-filosófica consideraba bajo el concepto de alma. Esta última, no sólo ya no recababa directamente de Dios la verdad de sus racionamientos, vista la autonomía de la razón que como dijimos se asoma con Descartes en el pensamiento filosófico moderno; sino también empezaba a ser descrita en un sentido completamente novedoso.

Con Descartes, el alma empieza a perder el significado clásico de ente y adquiere una primera definición, que finalmente la conecta de forma indisoluble con su actividad específica, es decir el pensar.

Este discurso se puede poner en relación también con la idea de sujeto. Esto porque en Descartes ya no es el ente metafísico clásico “alma” que regresa en su obra sino es el ente trascendente “sujeto” o “Yo”, arrojado, directo hacia el mundo, que se asoma en la historia del pensamiento.

Introduciendo, entonces, a un sujeto que no puede existir sin pensar, Descartes proporciona un cambio especulativo de enorme importancia en la misma metafísica y en este sentido proyecta una idea de sujeto absolutamente novedosa en el contexto filosófico posterior. En efecto, con este cambio, el ser del hombre ya no se conforma como el *ens* clásico, sujeto metafísico de consistencia substancial, sino empieza a parecerse más cercano a un acto, en lo específico el pensar, función principal de la racionalidad operante. Descartes tiene el valor de haber transformado el discurso sobre un ente, el alma, en un discurso sobre una función, el acto mental del pensamiento.

Por otro lado, igualmente, a partir de aquel momento en filosofía se empezará a hacer énfasis sobre los límites y finalmente las condiciones de posibilidad del conocimiento, hecho que no se hubiera dado si la razón no hubiese alcanzado su autonomía ontológica y epistemológica respecto al objeto pensado, que pronto será descrito con el concepto de representación. Se puede hablar justamente desde este momento de un distanciamiento efectivo de la mente del mundo.

Si nos dirigimos, más en detalle, al influjo que la obra de Descartes tuvo sobre los filósofos sucesivos y en general sobre la modernidad es posible agregar algunas consideraciones finales.

La introducción de un acto, el pensamiento, dirigido al mundo y liberado de sus prejuicios metafísicos, permitió no sólo a otros filósofos, como Bacon, Locke, Hume, Kant, Comte y otros más, como Husserl, sino también y sobre todo a los científicos del siglo XVIII y XIX, de dirigirse al mundo con la mirada, por así decirlo, despejada de términos metafísicos que *corrompían* sus investigaciones.

Como ya dijimos, las ideas cartesianas de sujeto y de racionalidad han introducido un verdadero paradigma según el cual, todo discurso metafísico, sobre todo el que se dirige a la existencia del mundo, no logra proporcionar aquella certeza que en cambio promana de la intuición de sí, como ser que piensa, y de la “matematización” misma del mundo así como Leibniz propondrá partiendo de la obra de Descartes.

Filósofos como Kant y Husserl son los que más continuaron el discurso abierto por este autor. En ellos es posible encontrar una referencia a veces implícita y a veces explícita como es el caso del segundo.

Para lo que se refiere al primero, como es sabido Kant introduce unas modificaciones esenciales a la posición racionalista cartesiana mediante la inclusión de los datos empíricos. Aunque en este autor no se encuentre la reducción cartesiana de la percepción al pensamiento, para Kant toda actividad cognoscitiva lleva consigo el marco del “Yo pienso”, hecho, que en un cierto sentido lo acerca a la intuición cartesiana del *cogito*. Lo que los diferencia en cambio es la manera en la cual este autor determina el “yo pienso” es decir por deducción y no por una intuición autorreflexiva, como es el caso de Descartes. Sin embargo, es de la atención de este último a una noción de verdad independiente de lo empírico, universal porque fundada sobre reglas intuitivas que finalmente se basan en la racionalidad humana en general, que Kant parte para la determinación de su visión epistemológica.

Igualmente, podemos pensar que el rechazo kantiano de todo discurso metafísico, en ámbito epistemológico, tenga su origen no sólo en sus estudios sobre el empirismo inglés, sino también en el rígido método basado en la exclusión metódica y la búsqueda de la evidencia introducido por Descartes.

Por otra parte, es posible también acercar la idea cartesiana del pensar como acto dirigido no sólo al mundo, sino también reflexivamente a cualquiera actividad del espíritu, la noción fenomenológica de intencionalidad, que Husserl recupera de su maestro, F. Brentano.

En efecto, será la descripción husserliana de la actividad de la conciencia como esencialmente intencional, es decir dirigida hacia “algo”, el que Husserl define objeto intencional, que permitirá a este autor indagar la naturaleza de este *quid*, el fenómeno o *cogitatum*, que se pone como referente del acto de pensamiento, o *cogito*, encontrando en sus *Ideas* una interpretación sumamente cercana a la impostación cartesiana.

Es un hecho que en la obra de Husserl es posible encontrar numerosas semejanzas con algunos núcleos conceptuales centrales presentes en la obra de Descartes.

Por ejemplo, cuando decimos que el *cogito* es el acto de pensamiento que reduce toda actividad anímica, que sea cognitiva o emotiva, al carácter específico de “pensar de” creer, juzgar, percibir, sentir, etc..., Husserl parece estar sumamente de acuerdo con un pasaje emblemático de *Ideen*:

A este mundo, *el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante*, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolverse y obrar. Todos ellos, contando los simples actos del yo en que tengo conciencia del mundo al volverme espontáneamente hacia él y aprehenderlo como algo que está inmediatamente ahí delante, están comprendidos en una sola palabra cartesiana *cogito* (Husserl, 1992: 66-67).

En esta cita se concentra entonces la evidencia del influjo de la obra de Descartes sobre la fenomenología de Husserl

o, si queremos, aunque esta afirmación necesitaría de ulteriores aclaraciones, de la naturaleza fenomenológica de la obra cartesiana.

Por otro lado, existe ulterior aspecto sumamente notable en el cual Husserl parece seguir fielmente en la rienda del filósofo de la Haye. Nos referimos a la conocida puesta entre paréntesis definida *epoché* fenomenológica que representa el principal paso metodológico de la fenomenología de Husserl y que tiene su principal referencia histórica justamente en la duda metódica cartesiana. En el mismo *Ideas*, después de proponer su puesta entre paréntesis, Husserl nos dice que “un proceder semejante, en todo momento posible, es, por ejemplo, el intento de duda universal que trató de llevar a cabo Descartes”.

Así como en Descartes el punto de partida de la filosofía debe ser una exclusión de todo lo que se sabe del mundo, la reducción eidética que encontramos en *Ideas* y que parte de una “exclusión” similar, introduce a un ego trascendental que para Husserl representa el principio noemático constitutivo del mundo.

Estos dos ejemplos, la referencia a Kant y a Husserl, representan sólo una parte de las posibles conexiones que se pueden hacer entre las novedades conceptuales presentes en la obra de Descartes y los filósofos modernos y este segundo apartado ha tenido sólo el objetivo de introducir algunas ideas sobre una investigación relativa a la interpretación de la obra del filósofo de la Haye en un sentido prospectivo y que se queda todavía abierta.

Finalmente, para resumir una vez más nuestra posición, no cabe duda que la importancia de Descartes para la filosofía moderna estriba en su capacidad de reformular tesis antiguas para interpretar el contexto histórico en el cual vivía y de engendrar una nueva visión de sujeto y de razón que mucho influirá sobre la historia del pensamiento de los últimos treientos años.



Bibliografía

- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. UNAM, México.
- Descartes, R. (2004). *Los principios de la filosofía*. RBA, Barcelona.
- Gilson, E. (1951). *El ser y la esencia*, Ed. Desclée, Buenos Aires, p.148. Husserl, E., (1988) Las conferencias de París, México: UNAM, p.13.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París*. UNAM, México.
- Husserl, E. (2006). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE.
- Málishhev, M. (1996). “La duda metódica y el *cogito*”, en *CIENCIA ergo sum*, Vol.3, Núm.2, UAEM, México.
- Priest, S. (1994). *Teorías y filosofías de la mente*. Cátedra, Madrid.
- Sanfelix, V. (2003). *Mente y conocimiento*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Sanfelix, V. (2003) *Mente y conocimiento*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Román Lopez, M.T. (2007). “*Conciencia Mística*”, *Psicología y Conciencia*. Kairos, Barcelona.