



La renovación de la filosofía y el problema del método

*Leonardo Bernal Prieto*¹

¹ Estudiante de sexto semestre de Licenciatura en Filosofía, de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, sede principal, Bogotá. Correo electrónico: leone1090@gmail.com

Resumen

Un referente citado a la hora de comprender la Modernidad es el filósofo francés René Descartes, su protagonismo reside en su contribución a la hora de afrontar la crisis escéptica y crear un nuevo método filosófico basado en la autoridad metafísica y divina de la razón, con el ejercicio de duda metódica presentado en las dos primeras meditaciones metafísicas, generando así, la solución a los antagonismos intelectuales, políticos y culturales propios de este periodo histórico. Pero, además, su participación en la historia intelectual de Occidente afianzará los valores culturales amenazados por la reforma protestante, cimentando el dualismo, superando el escepticismo pirrónico y el avance del humanismo renacentista, fundamentando así el aparato ideológico trascendental propio de este proceso histórico y legado a todo el proceso intelectual y filosófico del desarrollo hegemónico de la cultura occidental en el periodo de la Modernidad

Palabras clave

Aristotelismo, Modernidad, escepticismo, pirronismo, substancia, racionalismo.

Abstract

A reference cited in understanding modernity is the French philosopher René Descartes, their role lies in its contribution to tackling the skeptical crisis and create a new philosophical method based on metaphysics and divine authority of reason, the methodical doubt exercise presented in the first two meditations, generating well, the solution to their own intellectual, political and cultural antagonisms of this historical period. But besides their participation in the intellectual history of the West will strengthen cultural values threatened by the Protestant Reformation, cementing dualism, overcoming skepticism and Pyrrhonian progress of Renaissance humanism, and basing himself momentous ideological apparatus of this historical process and legacy to all intellectual and philosophical development process of the hegemonic Western culture in the period of Modernity.

Keywords:

Aristotelianism, Modernity, skepticism, Pyrrhonism, substance, rationalism.

En el siglo XVII, tuvo lugar en Europa una serie de cambios profundos como las revoluciones científicas, intelectuales y políticas que harán posible diferenciar este siglo del Renacimiento tardío a lo que en la historia de la filosofía se denomina como periodo de la “Modernidad”. Esta serie de hechos cambiaron la cosmovisión de la humanidad imprimiendo tácitamente un cambio espiritual generado a partir del descubrimiento de la subjetividad. Si bien las corrientes filosóficas humanistas del periodo del Renacimiento se interesaron en reconciliar la tradición grecolatina con las doctrinas cristianas, un fuerte cambio del paradigma histórico se gestaría con la reforma protestante en el siglo XV, provocando una poderosa ruptura con la teología católica cimentada en la tradición de la época con la llegada del escepticismo pirrónico y los descubrimientos científicos de Galileo y Copérnico.

Dichos acontecimientos coyunturales desembocarán en un cambio relevante en la historia de Occidente, pues todo el sistema de conocimiento estaba basado en la teología medieval y ésta, a su vez, en los sistemas filosóficos griegos de Platón y Aristóteles. La crisis escéptica y los descubrimientos científicos dejarían sin fundamentos a todo el sistema de conocimiento hasta sus cimientos, pues era necesario apartar a la teología del ámbito de la ciencia y la filosofía o modificarla para que sirvieran a dicha empresa, pues sus fundamentos eran caducos frente a los nuevos avances científicos e intelectuales que impregnarán no sólo al ámbito epistemológico sino al conjunto de la sociedad, la cultura, la economía y la política.

El nacimiento del capitalismo mercantil como sistema hegemónico, la concentración de la población en las grandes ciudades y el nacimiento del Estado moderno, reemplazarían poco a poco el carácter gre-

gario del hombre medieval y formarían el carácter de un nuevo tipo de hombre con características específicas: las del hombre burgués, constituido por una autonomía tanto moral como económica que se iría cimentando poco a poco con la auto-constatación que le brinda el ejercicio del conocer el mundo por medio de la ciencia. Bajo este panorama nace la concepción del Yo, el sí mismo que desde la literatura humanista se estaba buscando (culminando en la figura de Montaigne), desembocando en toda una concepción de un hombre que se cuestionaba constantemente por sus acciones, corriente representada en las obras de Cervantes y Shakespeare, obras que le delegaban un carácter dramático a dicha búsqueda del Yo. Es así que nace la metafísica cartesiana basada en la subjetividad. Ahora bien, en el presente escrito se intentarán responder a las siguientes preguntas: ¿cómo se dio todo este proceso, a qué respondía el racionalismo cartesiano y en qué repercutiría su sistema filosófico en dicho periodo histórico?

Tradición: ruptura y admisión

Para poder entender la fehaciente necesidad que la figura de Descartes tuvo a la hora de romper con los parámetros establecidos de la época y así poder cimentar un sistema de conocimiento nuevo basado en lo poco que se podía rescatar de las doctrinas medievales, era necesario conocer las problemáticas a las que se estaba enfrentado la tradición cristiana en su contraataque a las herejías protestantes: el valor de certeza de su doctrina, atacada y reducida a meros sofismas por el escepticismo pirrónico. Sin embargo, este problema hundía sus raíces en un asunto puramente epistémico: los avances de las ciencias, más específicamente de la astronomía, a la par con la crisis

escéptica del siglo XVI, dejaron sin fundamento alguno a la filosofía, y como consecuencia, ésta tuvo que ser comprendida como un cuerpo de opiniones que debían ser juzgadas por su probabilidad y dejarían en una suspensión de juicio a todo conocimiento que se sustentase bajo supuestos criterios de verdad, pues dichos acontecimientos “habían hecho desplomarse los antiguos fundamentos que sostenían toda la estructura de las realizaciones intelectuales del hombre” (Popkin, 1983 p.265).

Hay que tener presente el papel que tuvo el legado aristotélico en la tradición filosófica desde la antigüedad, pues se adoptó como único parámetro aceptado para interpretar los fenómenos de la naturaleza, es decir, este paradigma pre científico tendría una fuerza casi inamovible para la cultura occidental, sobre todo en la Edad Media. El conocimiento del sistema de las categorías era, en definición, el método por el cual era posible hacer un ordenamiento fehaciente del mundo físico y metafísico mediante ciertos conceptos; es decir, las categorías son una compleja clasificación de la realidad hecho bajo un sistema de predicamentos, con las cuales, se significa el mundo según las cualidades de las cosas que se conocen. Con esto, podría hablarse de una cosa según sus características esenciales y accidentales, se podría obtener la información sobre ellas como su posición, sus relaciones entre sí, su temporalidad, etc., para obtener un grado de universalización de las cosas desde su especificidad mediante un marco lógico de predicación en géneros y especies, abstrayendo el mundo en un orden teórico basado en el ejercicio del razonamiento del silogismo.

Neoplatónicos como Porfirio (232-304) adoptarían la interpretación del sistema de categorías, (así como su comentarista, Boecio, 480-525, quien en la disputa

contra los universales sistematizará dicha clasificación en un esquema denominado *árbol de Porfirio*) en la medida en que el conocimiento de todo ser debe partir de la substancia, categoría de la cual comienza el proceso de diferenciación entre lo corpóreo y lo incorpóreo, distinción que permite conocer qué es y qué no es un ser vivo, dividiéndose entre sensibles e insensibles, llegando a la categoría animal, que pueden ser racionales o irracionales. La abstracción ha culminado en la especificidad humana y racional que es Sócrates.

La substancia como género supremo servirá como punto de referencia para el conocimiento de la realidad, pues a partir de ella el hombre realiza todo un análisis taxonómico que se utilizará en todas vertientes del conocimiento antiguo. Del mismo modo, pensadores escolásticos como San Agustín y Santo Tomás adoptarán las corrientes platónicas, neoplatónicas y aristotélicas para fundamentar la interpretación de las Sagradas Escrituras, reflexión según la cual el mundo fue creado por una especie de primer motor que genera la vida y el mundo (es decir, la noción aristotélica de Dios que se encuentra en su libro *Metafísica*). De lo anteriormente dicho, se puede decir que todo el sistema de conocimiento de la realidad está determinado por la aplicación objetiva del *árbol de Porfirio*, el cual le permitía al hombre observar y conocer todo el mundo, desde las substancias inmóviles (Dios) hasta el mundo de las criaturas. Por lo tanto, “tenemos un mundo de criaturas a imagen y semejanza de Aristóteles” (Serrano, 2003, p.144), un mundo que nos ayuda a interpretar los designios divinos que nos transmite la revelación de las Sagradas Escrituras.

El aristotelismo medieval fue muy importante como sistema de conocimiento pues sus obras abarcaban todos los saberes, desde la ética, pasando por la

física hasta la astronomía; era un sistema concreto en la medida que estudiaba lo determinado y cambiante en su individualidad. Además, dicho sistema abarcaba todo un saber veraz de toda la realidad en su universalidad y tenía un sistema de constatación racional basado en la lógica del silogismo, lo cual, hacía de la metafísica una ciencia suprema al abarcar y estudiar dicho ordenamiento de la naturaleza en general.

Hay que añadir que la crisis del conocimiento medieval partió del hecho de concebir el paradigma de Aristóteles como el único sistema del conocimiento, pues no dejaban otra salida a la interpretación del mundo según paradigmas teleológicos y finalistas deducidas de las teorías inamovibles del designio divino, limitando el carácter investigativo y corroborativo de la realidad ya que el mundo está hecho para una finalidad, y dicha finalidad es la creación del mundo por Dios. Por el contrario, el mismo hombre se encargará de escudriñar dicha lógica encontrándose con que el mundo no es más que una construcción de su propia interpretación y representación.

Todo esto no pudo darse sino hasta el siglo XV, época en que nacería la incógnita en los reformadores protestantes y en el mismo seno de la Contrarreforma del siglo XVI sobre la naturaleza de las doctrinas intelectualistas con las que se sustentaba la teología. Por su parte, el escepticismo pirrónico desestabilizó todo el sistema del conocimiento hasta el punto de poder no hallar ningún parámetro y criterio de verdad: la radical figura de Montaigne dejaría en manos del fideísmo la única forma de adquirir alguna certeza, pensamientos que son propios de la tradición medieval. Por otro lado, los avances científicos demostrarían una nueva lógica de la naturaleza la cual distaba en demasía de la ciencia aristotélica medieval: el universo y la naturale-

za eran una gran incógnita que podría ser descubierta con el uso de las matemáticas y los instrumentos que sólo podría fundamentar una nueva ciencia, es decir, el universo podría ser entendido bajo otros parámetros y medidas de conocimiento. Las condiciones estaban dadas: la tradición intelectual había sido quebrantada por el escepticismo y las ciencias estaban a punto de brindar el último eslabón de la cadena, sólo quedaba salvar a la fe para que todo el edificio cultural no se desplomase ante la tentativa de los impíos reformadores, y dicha salvación la daría el surgimiento del sujeto y la lógica del conocimiento cartesiano.

I. . La duda metódica

La inquietud fundada con el escepticismo sobre el conocimiento de algún parámetro de verdad llamó la atención del matemático René Descartes, pues él también consideraba que los cimientos del conocimiento escolástico basado en los argumentos de autoridad de Aristóteles no dejaban a la razón el libre ejercicio de sus facultades. La educación recibida en el colegio jesuita de La Fleché influenciaría en la construcción de su pensamiento filosófico¹. Lo que había aprendido desde el inicio de su educación lo haría caer en cuenta de que su tarea consistía en dirigirse hacia la verdad, buscarla; esta fue la razón que lo llevó a utilizar el mismo escepticismo a su favor para encontrar alguna certeza filosófica, no basándose en el conocimiento de las teorías imperantes en su tiempo, ni en otros auto-

1 Su educación fue relevante pues, autores como Enrique Dusel (2008) argumentan que allí recibió la influencia de un catolicismo renovado en el cual “Cada jesuita constituía una subjetividad singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia» a su vez el pensamiento de Descartes estaría influenciado por la obra del jesuita Francisco Suarez *mensurae disputationes*, (p.60).

res (aunque consideraba que la mayoría de esas teorías eran relevantes aunque no generaban certeza alguna); en definitiva, la intención del filósofo francés no era demostrar verdades sino descubrirlas, y para ello habría que reinterpretar y revelar con la autoridad de la razón un conocimiento cierto de la realidad.

El camino a que guió a Descartes para lograr tal cometido fue descubrir lo más clara y distintamente todas sus ideas, las cuales sólo podían ser descubiertas por medio de un orden racional y sistemático de la duda, es decir, el ejercicio de intuir verazmente las ideas y deducir de ello algo que se conoce. El fin de todo este ejercicio de duda se fundamentaba, primero, en descubrir un sistema de proposiciones en el cual no se tuviera nada que no fuera evidente por sí mismo y por lo tanto indudable, y segundo, que este sistema facilitara el ejercicio de la razón para hallar dichas verdades no como una teoría, sino para el fundamento de todas ellas. Por lo tanto, este examen de las ideas que Descartes había tenido como verdaderas generaría un método que procediera, escépticamente, de todo lo que se pueda poner en duda, hasta llegar al descubrimiento de un conocimiento “tan cierto y tan seguro que hasta las suposiciones más extravagantes de los escépticos fueran incapaces de conmoerlo” (Descartes en Popkin, 1983, p.262).

Ahora bien, la duda sistemática se desarrolla a cabalidad en las dos primeras *meditaciones metafísicas o de la filosofía* primera, utilizando los primeros principios del escepticismo pirrónico. Descartes buscaba localizar la certidumbre del espíritu oculto bajo los prejuicios y opiniones, para ello, tuvo que desligarse de todo aquello que lo ha engañado alguna vez: con este presupuesto se empieza a desarrollar distintos niveles de duda: en primera instancia se encuen-

tran los sentidos, que nos engañan constantemente, y deduce, que si no podemos confiar en ellos no podemos tener una certeza de lo que percibimos, es decir, no se puede creer que con el conocimiento sensorial podamos acceder a un conocimiento de la realidad fehaciente, sino más bien a una ilusión de ella, (como en el caso del sueño en donde se percibe la realidad de manera vívida pero al constatarla con las experiencias, en estado de vigilia, no se puede corroborar cuál es la diferencia). Por lo tanto, los datos de los sentidos, es decir, los datos que el cuerpo le proporciona a mi conciencia no me permite conocer con certeza la realidad. Con esto Descartes se cuestiona ¿qué me dice que también no son una ilusión con la cual recreo lo que percibo de manera fehaciente de la realidad, no sean sino representaciones fingidas o mera fantasía creada por mi imaginación? En esto Descartes asegura lo siguiente:

De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas externas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo (1977, p.19).

Las “naturalezas simples corporales” tienen como característica la intuición de las cualidades anteriormente nombradas dado que un cuerpo tiene extensión y figura y movimiento, pero de ello se sigue también que dichas características también dependen de “naturalezas simples intelectuales”, que se irán develando conforme se vaya desarrollando el método de la duda. Por el momento, sírvase de ellas el autor para corroborar la falsedad de la percepción de los sentidos.

El segundo nivel de la duda se establece en lo que creemos estar ciertos de ello sea en estado de vigilia o en el sueño, como es el conocimiento de las distintas ciencias basadas en abstracciones matemáticas, “pues duerma yo o esté despierto, dos más tres siempre serán cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechadas o de falsedad o incertidumbre alguna” (Descartes, 1977, p. 19.). La geometría, al igual que las matemáticas, dan cierto carácter de certeza al juicio racional pues si no estamos seguros ni del mundo ni de nosotros mismos, siguiere naturalmente de ello la existencia de un mundo de formas puras, como los números, con los cuales se establecen las fórmulas matemáticas que son ciertas sin la utilización de los sentidos, y son verdades eternas intuitas por la razón.

Ahora bien, la duda se hace radical cuando Descartes opina (más no afirma), que antes de dudar había pensado en la hipotética existencia de un Dios, que, al ser todopoderoso, tiene el poder de mentir; sí es así, las certezas hasta ahora conocidas por Descartes deberán ser tomadas por falsas. Sin embargo, y por definición, Dios no posee la potestad de mentirnos pues, dentro de sus múltiples cualidades, está la idea de la infinita bondad, y es por esto que es imposible que el engaño sea un designio o facultad divina. Por lo tanto, si Dios es bondadoso y no engaña, aunque pueda hacerlo, es factible que haya la posibilidad que nosotros mismos nos engañemos: pues al no ser Dioses, somos seres falibles, y esto es cierto porque sabemos de antemano que hemos sido engañados más de una vez.

Así pues, podemos asegurar que no estamos seguros de nuestras percepciones ni de nuestras certezas. Con esta conclusión Descartes llega a la implementación de la suspensión del juicio, pues si se sabe

que todo lo que se puede llegar a conocer puede ser falso no habría certeza alguna para fundamentar conocimiento alguno. Esta travesía escéptica le sirve a Descartes para estar atento y no olvidar aquello que lo ha engañado, pues esto lo hará reflexionar sobre todas las opiniones, prejuicios y fantasías para así poder meditar sobre la verdad. Como última réplica, añade, que si bien el engaño no viene de Dios podría ser obra de un *genio maligno* que, juguetonamente, hace que toda la realidad externa sea para él una ilusión y mentira. Por lo tanto, y siguiendo la actitud escéptica estoica “*ante la duda abstente*”, el filósofo francés terminará con la reconstrucción del escepticismo hasta su última consecuencia: la suspensión del juicio que lleva inexorablemente a la justificación de la existencia de Dios (Serrano, 2003).

Bien. La duda llevada hasta su extremo permite dejar constancia de que no se puede fiar de todo aquello que nos ha engañado alguna vez, pues toda la realidad externa puede ser una imagen falsa de la realidad puesta para ser engañados por una especie de genio maligno, pero si no hay nada seguro y yo dudo de todo, lo único cierto, con esta afirmación, sería mi existencia. Con esto, Descartes abre paso a la segunda meditación en donde expone que mi ejercicio de duda necesariamente implica mi existencia, pues, si no existiera no podría dudar. Si bien la duda se había remitido a la realidad material, y ésta, a los juicios que nos hacemos de ella por medio de las ideas con el uso de los sentidos, la duda no puede extenderse al ámbito de la existencia, pues, aunque conciba las verdades matemáticas y sea burlado por el ente metafísico o confunda la realidad con el sueño, debo existir para ser engañado.

Descartes, al parecer, adapta la máxima de San Agustín “*si fallor, sum* ‘-si me equivoco, existo-, no de manera hipotética sino afirmativa en su ‘*Cogito ergo, sum* ‘- si pienso luego, existo -” (Copleston, 1991, p. 91). Además, Descartes realiza esta adaptación de la máxima agustina al ámbito de la conciencia pues sólo la duda y el pensamiento se ejercen cuando se está en estado de lucidez mental por medio de la introspección; esto, a su vez, permite una evidencia subjetiva inmediata sin la necesidad de la utilización de un silogismo que lo corrobore, es decir, la afirmación todo lo que piensa existe tendría que ser constatada con la experiencia individual que presupondría su conocimiento inmediato.

Ahora bien, el interés que tuvo Descartes de hacer conocer la certeza del cogito ergo, sum “pienso, luego existo” como algo indudable se debe, ante todo, por querer mostrar la primera distinción entre lo corporal y lo espiritual, ya que la naturaleza de la inteligencia tiene cualidades distintas a las de la realidad corpórea, en la medida en que tan sólo ésta última constituye las imágenes y representaciones por medio de la imaginación, tanto en los sueños como en la vigilia. Por el contrario, al ser consciente de sí mismo “la cosa que piensa” lleva a la pregunta ¿qué es esa cosa que piensa? Descartes argumentará “es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mí naturaleza” (1977, p.26).

La diferenciación entre la substancia corporal y la espiritual (o incorpórea) se ve en la medida en que la primera clase de cosas poseen las cualidades de extensión, figura y movimiento, mientras que el grupo de substancias incorpóreas poseen la cualidad de pensar,

imaginar y sentir. La anterior diferenciación parte del presupuesto escolástico de substancia expuesta en el *árbol de Porfirio*, clasificación que parte de lo metafísico hasta llegar a la propia certidumbre: es necesario en esta instancia fundamentar el conocimiento metafísico como el único criterio válido de verdad que permite cimentar la realidad del mundo físico. La correspondencia entre el cimiento metafísico y la realidad objetiva se manifiesta en la medida en que el sujeto que piensa percibe la objetividad con claridad y distinción, “siendo la claridad aquello que se encuentra presente y aparente a un espíritu atento, lo que exige nuestra atención mental; y siendo la diferenciación la claridad que diferencia esta conciencia de todas las demás.” (Popkin, 1983 p. 278),

El *Cogito* permite conocer una verdad tan cierta que no podemos dudar de ella, al ser una verdad metafísica fundada en el ámbito de lo espiritual y de la razón, da una garantía fehaciente al conocimiento, una certeza indubitable pues permite tener un primer axioma para confrontar a la realidad física, es decir, sirve como puente para ello, primero superando el escepticismo, encontrando una verdad clara y distinta de la realidad, y segundo porque es necesario conocer algo más allá de las propias ideas cargadas de opiniones y prejuicios.

Para ello, Descartes hace uso del ejemplo de la cera: en su composición física puede ser conocida con distinción pues se puede palpar y ver; con ello, en su particularidad, se puede corroborar sus cualidades, dureza, olor, color, etc., cualidades que viene a la imaginación por medio de los sentidos y los órganos corporales. Pero, si se tiene de ella además de su distinción un principio de claridad, es decir, que de la materia se verifique sus cambios dependiendo de diversos

factores externos, no se emplearía la imaginación si no el entendimiento, se corroboraría con exactitud lo que es en realidad eso que se conoce, pues el acto de ver requiere el pensar, y el pensar requiere existir. Por lo tanto, factores como la corroboración de la materia requieren de las facultades del cuerpo, sean éstas ciertas o una ilusión, pues para ello se sigue el acto de pensar, tanto si se duda como si se tiene certidumbre. Por lo tanto, el filósofo francés afirma que:

Sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino sólo por el entendimiento; y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada es más fácil de conocer que mi espíritu (Descartes, 1977, p.30).

El sistema de duda metódica sirve a Descartes para establecer, en el ámbito del conocimiento, una estructura verídica de la realidad en la medida en que se parte de un presupuesto metafísico, el cual, y a su vez, permita establecer las verdades intelectuales y la realidad en general. El pensamiento es entonces el primer axioma sobre el cual se erige el conocimiento, éste contiene la misma realidad al no objetivar el mundo sino formalizarlo en el conocimiento. La formalización no es más que la subjetivación del pensamiento el cual sirve de puntada para unir el trazo de la conciencia con el conjunto de la realidad, para esto, hay que partir de una certeza indudable: el *Cogito* une las ideas contenidas en el espíritu con la realidad de la naturaleza de Dios, las ideas claras y distintas; no puede concebirse si no se reconoce en el pensamiento las mismas características de omnipotencia y eternidad de la Deidad, es decir, se parte de la noción del *Cogito* hasta el crite-

rio de verdad. Este proceso une la conciencia individual contenida en el espíritu con la realidad objetiva de la realidad, el resultado final es el soporte de todo el sistema en el refugio de la conciencia con el sustento que da la voluntad divina omnipotente, el genio maligno obra para desviar esta concentración intelectual que no es más que un asunto de convicción subjetiva y de conciencia, se puede intuir como un asunto de fe al ser iluminado por el *cogito* para poder conocer lo que hay en la naturaleza exterior: conociendo primero la del espíritu se desglosa todo el constructo del conocimiento en general.

Objeciones y conclusiones

El método cartesiano de duda generó mucha controversia en su tiempo. En esencia, la propuesta cartesiana era generar un nuevo sistema de conocimiento, aunque sus mayores objetores fueron los ortodoxos teólogos. Lo que Descartes intentó fue sustentar las ideas básicas de la teología del cristianismo utilizando de cierta manera lo ya pensado por la filosofía agustina, por medio de la adaptación de la noción de substancia. Todo el trabajo realizado por Descartes se sirvió de una copia de sus Meditaciones, que fue enviada copia a dichas personalidades para su revisión con el objetivo anteriormente nombrado, y aunque poseía una riqueza filosófica muy importante para la historia de la filosofía, aquellos detractores lo acusaron de herejía y sofistería al no sustentar de manera válida su teoría en los sistemas establecidos sino en un sistema que se basaba en la duda.

El problema del escepticismo que había que combatir aumentó pues si se pensaba que por medio de la subjetividad se podría encontrar un fundamento filosófico, ¿qué se decía si también si la iluminación calvi-

nista no lo fuera? Como la intención de Descartes en ese sentido no era sustentar teoría alguna, ni siquiera la escéptica sino encontrar el método para el libre ejercicio de la razón y sustentar la existencia del espíritu y de Dios, los críticos se basaron en el análisis de las dos primeras meditaciones puesto que en ellas se encontraba el constructo de todo el sistema que se desarrollará en las siguientes cuatro.

Aparte de lo mencionado, la afirmación del “yo pensante”, certeza que se sustentaba sí sólo y sólo sí se aceptaba también el escepticismo pirrónico, el cogito fue el tema más discutido entre los teólogos dogmáticos quienes afirmaban al unísono que si se descartaba a la autoridad como a los sentidos, hasta el mismo sentido común, todo el edificio del conocimiento se derrumbaría. Frente a todo esto surge lo siguiente: si sólo se tenía a Dios como la única idea clara y distinta, ¿qué permitía que conociéramos las demás cosas sólo por la intuición de la propia existencia? Ésta era la posición del padre y profesor jesuita Bourdin, los demás afirmaban que todo el proceso de la duda metódica no ayudaba a erradicar el escepticismo de raíz sino que lo potenciaba en un hiperpirronismo del que no se podría salir jamás.

Haciendo de la duda algo tan hiperbólico, cuyo arco se extenderá hasta la misma existencia, pues ya vimos que la vía que poseemos para conocer la realidad que son los sentidos es no nos es fiable, ¿cómo podemos razonar y entender el mundo si no logramos obtener datos de él por ninguna vía sino por nuestra existencia y por convicción subjetiva? Esa era la postura de los aristotélicos Shoockius y Voetius su maestro y rector de la universidad holandesa. Descartes argumentaría que precisamente ellos representaban el conocimiento escolástico que se debía superar y por ello

sus teorías estaban expuestas a cuestionamiento, “y que sólo después de haber rechazado todos los principios dudosos podía el hombre proceder al descubrimiento de algo que fuera cierto” (Descartes en Popkin, 1983, p.296).

Otros objetores condenaban todo el proceso de descubrimiento del Cogito como un dogmatismo porque a Descartes le parecía que había encontrado verdades claras y distintas, ciertas sólo para él, debido a que en su método de duda hay diferencia entre la certeza como lo es su existencia y las creencias razonables como lo son las verdades matemáticas. La base epistémica utilizada en su método de duda se basó, por un lado, en un grado de certeza absoluta, gradualidad que determinaba que las demás certezas pueden ser evaluadas; por otra parte, se sigue de que hay razones válidas, pero en un menor grado de justificación de las mismas, como la existencia del mundo exterior, que no es en sí cierta pero sí razonable en su justificación. Así, para Descartes el fundamento de todo el conocimiento es la intuición de que él piensa, de ahí se desglosan todas las demás ideas claras y distintas utilizando el entendimiento en el correcto uso de la razón con la intuición subjetiva de que él existe.

En la respuesta a las objeciones del padre Katerus quien le cuestionaba sobre el fundamento de su método basado en su existencia no era clara para fundamentar en el espíritu el pensamiento: al confundir la causa con el efecto no fundamentaba la inmortalidad del alma pues dicha causalidad es finita y no puede ser una idea clara y distinta. Descartes argumentará: “[...] por lo que a mí me toca, siempre he dicho que Dios puede ser conocido clara y distintamente, he querido referirme ha dicho conocimiento finito, y acomodado a la escasa capacidad de nuestro espíritu” (1977, p.96).

Pero si otras ideas que vienen por la misma vía, que lleva el pensar a la misma acción como premisa de la existencia, puede ser alguna sensación o la misma percepción de los sentidos, sólo con la hipótesis tanto del demonio como de Dios Descartes sostiene la veracidad de su pensar como certeza existencial intuitiva tan clara y distinta como las verdades matemáticas, ¿pero si se extendiera a las demás actividades mentales que se presentan de la misma manera como los sentimientos no se llegaría a la misma certeza?

Descartes nos dice que él está seguro de tales reclamaciones sobre sus actividades mentales como que él duda, y se imagina; él nos dice que él está seguro sobre tales reclamaciones sobre su contenido particular mental como que a él le parece ver la luz, sentir el calor y oír el ruido ¿ Aún, exactamente qué tan lejos puede ir? ¿Puede él estar seguro si realmente está enfadado, deprimido, celoso, o enamorado? Él no lo dice (Markie, 1992, p.165).

Descartes deja abierta la cuestión de ¿cómo diferenciar los rasgos mentales probables con la certeza absoluta si ambas, por lógica y por intuición, llevan a la existencia por medio de una premisa tan cierta de la cual se pueda construir también la realidad? Este cuestionamiento va ser desarrollado posteriormente por la filosofía de lenguaje en el siglo XX, en donde terminan trescientos años de filosofía moderna (1600-1900), fundamentando este error en la teoría cartesiana en la cual se utilizaba un lenguaje privado para fundamentar su sistema. El lenguaje es público y anterior a las vivencias individuales y viene naturalmente antes del acto de pensar:

Si los pensamientos cartesianos y, en general, los de la modernidad, son comunicables entre

sujetos, es porque hay un error en tal reflexión”. Este error surge porque los pensamientos modernos se limitaron a imágenes mentales que cada uno vivencia en su interior; pero resulta que las imágenes mentales que cada uno tiene son mediadas por un lenguaje. (Serrano, 2003, p. 161).

El racionalismo inaugurado por Descartes expresó la necesidad de instaurar un sistema de conocimiento, y más aún, un nuevo método filosófico con el cual ser consecuente con las problemáticas surgidas en torno al ámbito trascendental, ligado a la teología y corroído por el escepticismo hasta sus bases, al igual que la amenaza pagana de la reforma protestante. La Modernidad, entonces, aparece como una fuerza revolucionaria que repercutirá tanto en el ámbito político, social y económico que germinará con la instauración del capitalismo y el nacimiento del Estado moderno, pero detrás de dicho sistema trascendental dualista cimentado por el pensamiento cartesiano, el cual devolvía a la teología la autoridad de cimentar el mundo de los hombres por medio de la autoridad divina, se gestaba el plano de inmanencia en el cual el hombre empezaba a apartarse del ámbito trascendental para fundamentar tanto la historia como su propia vida por medio de la constatación científica, la abstracción matemática y el pensamiento humanista. La Europa del renacimiento había sido colapsada social, cultural y políticamente por las guerras religiosas generadas por la Reforma y la Contrarreforma, la ruptura revolucionaria de la tradición implicaba una amenaza a las bases del poder eclesiástico y su aparato ideológico.

Descartes es un personaje oportuno en la medida en que salvaguarda el mecanismo trascendental y ontológico medieval en la abstracción del cogito, el

cual depende de la existencia absoluta del ente divino como garante de todo proceso racional, defendiendo así la contención de las fuerzas expansivas de la subjetividad a la autoridad de la razón mediada por el poder divino como un constructo pre-constituido a las capacidades humanas: innato. El sistema análogo al poder del soberano hacia sus súbditos propio de los sistemas políticos en cuestión de soberanía, por ello, el aparato trascendental desde Descartes será el pilar de la ideología burguesa el cual se fundamenta como un proyecto en el cual:

La simbiosis entre trabajo intelectual y retóricas científicas, políticas e institucionales se volvió absoluta en este terreno, y cada formación conceptual fue marcada por ella: la formalización de la política, la instrumentalización de la ciencia y la técnica para la ganancia, la pacificación de los antagonismos sociales. Ciertamente, en cada uno de estos campos hallamos desarrollos históricamente específicos, pero todo estaba siempre unido con la línea de la gran narración que la modernidad europea contaba de sí misma, un cuento c8ontado en un dialecto trascendental (Hardt & Negri, 2002, p.95).

En síntesis, la mecanización del mundo inaugurada por Descartes servirá tanto a Hobbes para su paradigma de Estado, y Locke verá en ella el nacimiento de la racionalidad instrumental. En fin, piénsese en un poder que pueda ejercerse con la ciencia y el Estado ante la maquinización y objetivación de los entes pues “Las leyes naturales recogen las relaciones causales en estos sistemas corpusculares análogamente a cómo los individuos se relacionan en el mundo social” (Cejudo, 2006, P. 14). La nueva ciencia aparta la jerarquía ontológica del hombre con la naturaleza, ciñendo así su

subjetividad en el agregado del hombre moderno a la fuerza metafísica de su pensamiento, añadiéndole el voluntarismo teológico fundado en la iluminación del Cogito con la mecanización de la realidad entendida como extensión matemática y de ella el perfeccionamiento de la técnica.

Descartes inaugura un nuevo periodo de racionalidad política, económica y cultural; la ciencia directriz del conocimiento será desde entonces paradigma inobjetable, invirtiendo la máxima baconiana y utilizándola para la naturaleza del hombre “sólo se puede controlar a la naturaleza obedeciéndola”. En el hombre se ejerce poder conociéndolo empíricamente y en la naturaleza se ejerce el control al poder transformar su engranaje por medio de la abstracción matemática y su base en el orden de la ciencia aplicada por la técnica en la quimérica conspiración a las demandas de la economía.

Es así que el inicio de la Modernidad se presenta de forma revolucionaria con el paradigma del sujeto que trasciende con el conocimiento el ámbito de toda la realidad desde el método de duda cartesiano: se fundamenta todo un nuevo sistema epistemológico que romperá con la tradición aristotélica medieval, poniendo al sujeto cognoscente en el centro del universo como artífice de la realidad con la limitación metafísica del dualismo, la cual empobrecerá la experiencia en el fenómeno kantiano y ejercerá su mayor amplitud en el ámbito trascendental del Estado moderno como ente garante de controlar las relaciones humanas. La modernidad trazará un cambio en todos los ámbitos del ser humano, la sociedad y la naturaleza como entes controlables, maleables a las demandas del poder por medio del cálculo racional y el conocimiento empírico de todos los órganos corpusculares que compo-

nen esa realidad que se representará de forma objetiva y trascendental.

Referencias

Cejudo, R. (2006), El poder en el siglo XVII: ciencia, metafísica y política. Universidad de Córdoba. España. Recuperado el 12 de abril de 2014 en:http://www.moderna1.ih.csic.es/cordoba/El_poder_en_la_ciencia.pdf

Copleston, F. (1991), Historia de la filosofía, volumen IV: de Descartes a Leibniz. (2ª edición), Barcelona: Ariel

Dussel, E. (2008), Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado el 12 de abril de 2014 en:<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/09dussel.pdf>

Hardt, M. & Negri A. (2002) Dos Europas dos modernidades, en Bilxio A. (Ed.), Imperio (pp. 77-97), Barcelona: Paidós.

Markie, P. (1992), The cogito and this importance, en The Cambridge companion to Descartes, New York: Cambridge university press.

Popkin, R. (1983), La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, México: Fondo de cultura económica.

Serrano, G. (2003), Descartes y la Modernidad, en Hoyos, E. (Ed.), Lecciones de filosofía, (pp.135-163), Bogotá: Universidad externado de Colombia, Universidad Nacional.