

Descartes, entre la tradición y la modernidad

Ángel Antonio Ayala Zúñiga

Resumen

Este escrito tiene por objetivo principal, presentar una línea de defensa en favor de la noción de continuidad dialéctica, la cual nos permitirá, contrario a lo planteado por Charles Schmitt y D.M Clarke, afirmar que la gran admiración que Descartes muestra por los filósofos tradicionales, en particular por Aristóteles, y el lenguaje escolástico al que recurre frecuentemente son producto de una contextualización socio-cultural que no implica el rechazo de la máxima: "Descartes, Padre de la filosofía moderna".

Palabras clave: Descartes, modernidad, continuidad dialéctica, epistemología cartesiana.

Recibido: 20 de enero de 2019

Abstract

The main objective of this paper is to present a line of defense in favor of the notion of dialectical continuity, which will allow us, contrary to what was stated by Charles Schmitt and D.M. Clarke, to affirm that the great admiration that Descartes shows for traditional philosophers, in particular by Aristotle, and the scholastic language to which he frequently resorts, are the product of a socio-cultural contextualization, which does not imply the rejection of the sentence: "Descartes, Father of modern philosophy".

Key words: R. Descartes, modernity, dialectical continuity, Cartesian epistemology. Descartes, entre la tradición y la modernidad.

Aceptado: 01 de febrero de 2019

Introducción

La filosofía moderna, de la que se consensuó el dicho de que René Descartes es el padre, constituye en apariencia el punto de partida de una forma completamente nueva de hacer filosofía. Hay quienes señalan, con cierto énfasis, un rompimiento absoluto con la tradición medieval y apuntan sólo hacia aquellas diferencias que en efecto son innegables, es decir, no se puede negar que fue a partir de la etapa moderna que la filosofía recuperó, a manos de la agudeza del escepticismo metódico,

su autonomía, pues se sabe, que durante el periodo patrístico-escolástico, la filosofía permaneció servil a la teología; la sentencia de San Anselmo "Creo para entender" denota la subordinación de la Razón a manos de la Fe. No es posible, de igual forma, oponerse al hecho de que durante el periodo moderno del pensamiento filosófico los temas académicos alcanzaron sectores de población no contemplados por los medievales; pues en efecto, los pensadores del periodo inaugural cartesiano lograron vencer la barrera de la lengua

ortodoxa en la que se presentaban los escritos filosóficos y es que por primera vez, después del letargo medieval, los filósofos modernos además de cultivar el *Latín*, escribieron en lenguas vulgares o vernáculos, de esta forma, al crecer en extensión, el conocimiento dejó de ser el privilegio de unos cuantos. Y finalmente, inútil sería oponerse, ante la evidencia histórica que presenta dos estructuras económico-políticas radicalmente opuestas; el paso de una economía feudal al de una incipiente burguesía pone de manifiesto las claras diferencias sociales y culturales entre los pensadores medievales y modernos.

Sin embargo, si bien es necesario reconocer las características distintivas de una y otra época, quizá resulte exagerado, además de peligroso, hablar de rompimiento entre estas dos etapas de pensamiento. Una ruptura sería equivalente a aceptar que no existen lazos de continuidad entre ellas, que son independientes y tal vez mutuamente excluyentes. En este sentido, a pesar de que debemos aceptar, sin duda, elementos propiamente característicos de ambos periodos, no podemos pasar por alto aquellas cuestiones que ya desde el seno mismo del pensamiento medieval preparaban el terreno de la futura filosofía y ciencia modernas.

No se puede fuera de consideración que la célebre sentencia cartesiana *Cogito, ergo sum* es claramente anticipada por el pensamiento filosófico de San Agustín cuando éste afirma: “si me engaño soy, pues el que realmente no es tampoco puede engañarse” (Agustín 2010:326 libro XI capítulo XXVI). De igual forma no se puede pasar por alto aquella teoría física del *ímpetus* desarrollada por Jean Buridan en pleno siglo XIV, cargada de un notorio escepticismo religioso que contradecía además las dos formas aristotélicas del movimiento (el natural y el violento), dicha concepción establece un auténtico vínculo entre algunos esbozos científicos de la edad media y aquellas teorías modernas de la física que sin duda inspiraron el surgimiento de nociones como el de

la gravedad. Y de ninguna manera se puede ignorar el trabajo de transición filosófica de Nicolás de Cusa anticipando muchas de las aseveraciones en las que más tarde profundizaría Leibniz. En este sentido, desde mi punto de vista, podemos afirmar que cada etapa del pensamiento filosófico se inserta en un contexto interdependiente en el que se presentan los vínculos o lazos que darán forma a nuevas estructuras de pensamiento, las cuales no se presentan como rompimientos sino como continuidades dialécticas¹.

Bajo este contexto de discusión, algunos autores sostienen que Descartes no puede ser considerado un filósofo moderno, apelando a la noción del rompimiento, al que hice referencia más arriba, intentan mostrar que la filosofía cartesiana no rompe con el pensamiento tradicional-escolástico y se esfuerzan por mostrar, algo que, por supuesto es innegable, lo arraigado que está Descartes a la filosofía tradicional y a los textos escolásticos con los que tuvo contacto en la *Flèche*. Entre estos autores críticos podemos destacar a Charles Schmitt y D.M. Clarke quienes, en términos generales, comparten la tesis de que Descartes está más cercano a ser un filósofo escolástico-tradicional que un filósofo moderno.

Así, este escrito tiene por objetivo principal presentar una línea de defensa en favor de la noción de continuidad dialéctica, la cual nos permitirá, contrario a lo planteado por Charles Schmitt y D.M. Clarke, afirmar que la gran admiración que Descartes muestra por los filósofos tradicionales, en particular por Aristóteles, y el lenguaje escolástico al que recurre frecuentemente son producto de una contextualización socio-cultural que no implica el rechazo de la máxima: “Descartes, Padre de la filosofía moderna”.

Discusión

Una posible interpretación de porqué R. Descartes es considerado un filósofo moderno es aquella que nos remite a la idea de que fue él, en virtud de sus ideas pioneras, quien rompió

² Entiendo el concepto “dialéctica” en el sentido original platónico, en el que se hace referencia al diálogo como herramienta discursiva para obtener conocimiento. En este sentido, manifiesto una clara postura de afinidad por la argumentación como recurso indispensable del acontecer filosófico.

con la hegemonía de la tradición filosófica aristotélica. Bajo esta interpretación, algunos de los críticos cartesianos sostienen que esto nunca sucedió, es decir, que Descartes nunca logró romper, ni con los pensadores tradicionales, ni con las categorías escolásticas medievales. Schmitt (1983), en "Aristotle and the Renaissance", sostiene que durante gran parte del siglo XVII la influencia de Aristóteles y los escolásticos seguía siendo muy importante y no fue sino hasta finales de ese siglo y principios del XVIII cuando realmente la filosofía comenzó a deslindarse de su reciente pasado, en otros términos, años después de la muerte de Descartes.

" [...] Se podría brindar un argumento firme en favor de la idea de que existió un componente aristotélico significativo en los pensadores más destacados del siglo XVII, incluyendo a Descartes, y que el periodo emancipador en realidad no tuvo lugar sino hacia principios del siglo XVIII" (Schmitt1983: 122-123)².

Y es que, en efecto, existen muchos pasajes en las obras de Descartes, que, desde la perspectiva del rompimiento, darían pie a que los críticos encuentren estos lazos de dependencia con la filosofía tradicional y escolástica. Por ejemplo, en la parte VI del discurso del método, Descartes considera a Aristóteles como uno de los mejores filósofos, particularmente por su conocimiento de la naturaleza, mucho más que cualquier otro de sus seguidores a los que incluso compara con hiedras que nunca crecerán más que el árbol.

"[...] De hecho, estoy seguro de que aquellos que, en estos días, son más insistentes en adherirse a las enseñanzas de Aristóteles, se considerarían afortunados si tuvieran tanto conocimiento de la naturaleza como él poseía... Estos son como la hiedra que nunca se esfuerza por elevarse sobre el árbol que la sostiene, y con frecuencia cae hacia atrás después de llegar a la cima" (Descartes, 1958a:137 *In* Norman).

Durante el discurso del método y las meditaciones metafísicas, Descartes habla de iniciar de nuevo, de construir desde cero o comenzar

desde nuevos fundamentos, lo que indicaría que en efecto deja atrás las consideraciones tradicionales de la filosofía; sin embargo, en algunos pasajes de los principios de la filosofía podemos encontrarnos con afirmaciones como ésta:

"[...] Este tratado sólo contiene principios que, desde siempre, han sido asumidos por todos; así pues, ésta no es una filosofía nueva, sino la más antigua y la más común. Pero deseo también hacer constar que, aunque haya intentado dar razón de todas las cosas materiales, sin embargo, no me he servido de principio alguno que no haya sido aceptado y aprobado por Aristóteles y por cuantos filósofos han existido; de suerte que esta filosofía no es una filosofía nueva, sino la más antigua y la más divulgada que cabe recordar" (Descartes 1950:405-406).

Pero, quizá, las acusaciones más fuertes provienen de las discusiones científicas y epistemológicas cartesianas, algunos autores como D. Clarke (1982) afirman que el vínculo entre Descartes y Aristóteles es más estrecho de lo que aparenta ser. En su libro "Descartes' *Philosophy of science*, Clarke (1982) nos dice:

"[...] Descartes se hubiera mostrado menos reacio que Galileo para reclamar la originalidad de su método científico; pero si tal reclamación está respaldada o no por su práctica científica o por sus discusiones metodológicas, dependerá mucho de qué aspectos de su ciencia destaque para demostrar una clara apostasía de la influencia de Aristóteles. Ya que incluso aunque se mostrara en desacuerdo con esta descripción, Descartes, el campeón de los anti-aristotélicos, está influido de forma importante, en su concepción del conocimiento científico, por el ideal aristotélico de demostración y certeza. (Clarke 1982:206-207).

Y es que, de hecho, en el debate en torno al espacio relacional *versus* espacio sustancial desarrollado en el contexto de la ciencia moderna, Descartes parece defender más que rechazar una postura aristotélica. A decir del propio Issac Newton, Descartes no hizo otra cosa que fundamentar su idea del movimiento sobre la noción de una tierra

²Todas las traducciones de las citas tomadas de las obras en su versión inglesa y/o francesa fueron realizadas por el autor del presente escrito.

estacionaria aristotélica; en efecto, Newton (1846) se mostró abiertamente renuente con respecto a dos de las ideas rectoras del pensamiento cartesiano, a saber: 1) La identificación de la materia con el espacio y 2) El carácter relacional del movimiento³. Con respecto a la idea planteada en el inciso 1), encontramos que, como fundamento de la concepción del mundo que tenía Descartes, yace la distinción entre mente y cuerpo, para él todas las cosas existentes o son cosas pensantes o son cosas materiales⁴.

“[...] la principal distinción que observo entre todas las cosas creadas, es que unas son intelectuales, es decir, son substancias inteligentes, o bien propiedades que pertenecen a este género de substancias; las otras son corporales, es decir son cuerpos o bien propiedades que pertenecen al cuerpo. Así, el entendimiento, la voluntad, y todos los modos de conocer y de desear, pertenecen a la substancia que piensa; la magnitud o la extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura, el movimiento, la situación de las partes y la disposición para ser divididas que poseen, así como otras propiedades semejantes, se refieren al cuerpo” (Descartes 1950:49, §48).

Como deja en claro la cita anterior, a la segunda clase de cosas (la materia) Descartes las consideraba que estaban constituidas

por una característica esencial, me refiero a, la extensión en tres direcciones: longitud, anchura y profundidad. Así mismo, Descartes sostenía que al igual que la materia, la naturaleza del espacio era la extensión (Descartes 1950:53 § 53). Si suponemos lo anterior, se sigue entonces que sustancia corpórea y espacio son una y la misma cosa. La identificación entre espacio y materia constituye el centro de la teoría material del espacio. Sin embargo, una concepción del espacio que se identifica con la materia, sin duda, tiene que hacer frente a la objeción aristotélica enraizada en la idea misma de movimiento de los cuerpos.

Para Aristóteles suponer que espacio y materia son la misma cosa equivalía a decir que son inseparables. De esta forma, cuando concebimos el movimiento de un cuerpo, lo hacemos como desplazándose de un lugar a otro, si sostenemos la suposición inicial, dicho desplazamiento lo efectúa tanto la sustancia corpórea como su respectivo espacio-lugar (inseparable) esto implica que a medida que se mueve del lugar, ocupa a su vez un nuevo lugar del que se sigue una infinidad de lugares; por lo tanto, resultaría absurdo, según Aristóteles, aceptar la teoría material del espacio⁵.

“[...] Ahora bien, si el lugar de una cosa

³ Esta concepción cartesiana del espacio y el movimiento dio lugar a uno de los debates filosófico-científicos más interesantes de la historia del pensamiento. El valor de su repercusión se encuentra directamente relacionado con la formulación de las dos teorías científicas más importantes de la historia de la humanidad, conocidas hasta el momento, a saber, la mecánica newtoniana y la teoría de la relatividad einsteniana. Lo anterior en función de que uno de los principios constitutivos del modelo newtoniano, la noción de espacio absoluto, sólo nos es asequible en la medida en que lo concebimos como parte de un contexto de discusión filosófica, en la que se posan sobre la mesa del debate filosófico la postura relacional del espacio de Descartes, Leibniz y más tarde Mach y Einstein contra la noción sustancialista del espacio de Newton. Los conceptos involucrados evolucionaron generando nuevas formas en las que es posible interpretar los fenómenos de la experiencia. Hacia finales del siglo XIX Ernst Mach, en línea con el enfoque relacional Cartesiano-leibniziano, diseñó un programa que pretendía hacer frente a la idea Newtoniana de la inercia. Años más tarde, Einstein retoma la idea de Mach y estructura la teoría general de la relatividad, lo cual constituyó un duro golpe para los así llamados sustancialistas; sin embargo, hoy en día esta idea se cuestiona pues se argumenta que en realidad la TGR einsteniana es más sustancialista de lo que parece a primera vista. Para una discusión completa puede revisarse: Huggett, N. (1999), *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary*, Edited by Nick Huggett, Massachusetts Institute of Technology; y Leibniz, Trad. (1980), *La polémica Leibniz-Clarke*. Eloy Rada (Ed. y Trad.). Taurus, Madrid.

⁴ Si bien es cierto que Descartes acepta que de la sola idea del yo pensante no se demuestra la existencia del cuerpo, si contamos con ciertas cualidades o facultades que se nos presentan de manera clara y distinta, bajo las cuales logramos ser conscientes de ciertos cambios de lugar o posición de nosotros mismos que sólo podrían ser atribuidas a algo extenso. De igual manera, sostiene Descartes que la percepción sensible implica, en cierta medida, determinados momentos de pasividad en los que, sin necesidad de utilizar nuestro pensamiento, nos vemos afectados involuntariamente por impresiones de ideas, que, si no presuponen pensamiento, entonces tendrían que pertenecer a una substancia distinta de la nuestra como seres esencialmente pensantes. En esta línea, debido a que el Dios de Descartes no es un genio maligno, no existe razón alguna para pensar que es un engaño concebir aquellas cosas de las cuales recibimos en ocasiones involuntariamente ciertas impresiones, como cuerpos externos. Del hecho de que Dios ha puesto en nosotros una inclinación natural a considerar estas impresiones como producidas por causas materiales, entonces los cuerpos existen. Ahora bien, esta noción misma de postular la existencia de Dios para asegurar que los cuerpos existen nos lleva a la argumentación circular que con frecuencia se le imputa. A partir de la inferencia de que Dios no es un engañador (Genio maligno), pues de otro modo sería un ser imperfecto, se sigue que aquellas ideas claras y distintas que intuyo no son un engaño y en consecuencia son verdaderas. Así entonces la certeza de la existencia de Dios es lo que nos legitima a aplicar la proposición privilegiada “Pienso luego existo”, en tanto idea clara y distinta. Sin embargo, la única razón segura que tenemos para creer que lo que percibimos clara y distintamente es verdadero, es el hecho de que Dios existe. Pero solamente podemos asegurarnos de que Dios existe porque percibimos esa verdad clara y evidentemente. Así pues, antes de estar ciertos de que Dios existe tendríamos que estar ciertos de que todo lo que percibimos clara y distintamente es verdadero. Es aquí donde la circularidad se presenta en el argumento cartesiano.

estuviese en ella misma (pues así tendría que ser si fuese forma o materia), entonces el lugar estaría en un lugar; en efecto, tanto la forma como lo indefinido cambian y se mueven juntamente con la cosa, y no están siempre en el mismo lugar, sino donde está la cosa. El lugar, entonces, estaría en un lugar” (Aristóteles 1995, IV-309-210^a).

Ahora, con respecto a la idea señalada en el inciso 2), en la que cabría la acusación de que Descartes adopta una postura tradicional y no moderna con respecto al movimiento, se observa que una de las implicaciones que la teoría del espacio y el movimiento de Descartes parece tener, es aquella que permite la aceptación simultánea tanto de la visión copernicana del universo (con un sol inmóvil como centro y una tierra en movimiento girando en torno a él) como de la consideración tradicional aristotélica del mismo (con una tierra en reposo y el sol y los planetas girando en torno a ella), es decir, siguiendo el desarrollo dialéctico del debate filosófico, Descartes planteó, como una salida al problema expuesto por Aristóteles, que la manera en que entendemos el espacio, en tanto extensión, se reduce a dos diferentes formas en que somos capaces de concebirlo, en otras palabras, en un primer lugar, es posible que pensemos que la extensión de un cuerpo en movimiento está unido a él, en este primer sentido Descartes considera que puede concebirse a la extensión como algo inseparable del objeto, pero, en un segundo sentido, también es posible concebir el espacio como algo fijo en relación a los objetos considerados en reposo y respecto de los cuales algún objeto material se desplaza. En este segundo sentido es posible afirmar que algún objeto es separado de su lugar para después ocupar uno diferente. Para Descartes, ambas son nociones válidas bajo las cuales concebimos el espacio; a la primera la denominó: noción particular de la extensión y, a la segunda: noción general de la extensión:

[...] Así pues, nunca distinguimos el espacio de la extensión en longitud, anchura y profundidad; sin embargo, consideramos algunas veces el lugar como interno a la cosa, que está en él, y, a veces, como si fuese

externo a la cosa. El lugar interno no difiere en forma alguna del espacio... pero el lugar externo bien podemos tomarlo por la superficie en general que no es parte de un cuerpo más bien que de otro y que siempre parece la misma en tanto que es de la misma magnitud y de la misma figura” (Descartes 1950:81, §15).

De esta forma, de las dos posibles apreciaciones: la particular y la general, en las que Descartes sugiere que concebimos el espacio, es posible inferir que la extensión es al mismo tiempo separable e inseparable. Las implicaciones de esta idea se encaminan a sostener la noción relacional o aparente del movimiento, pues de acuerdo con Descartes, si bien las cosas y el espacio están constituidos sustancialmente por la extensión (tal como es señalado en el primer caso, el sentido particular) las locaciones y los cambios de posición, es decir, los movimientos de los cuerpos están determinados por la relación que guardan con otros objetos que se consideran en reposo, así sería posible decir que las cosas cambian y no cambian según el marco de referencia que se considere para explicar el movimiento de los objetos. Así mismo, es posible decir que una roca se encuentra en un estado de reposo con respecto a ciertos objetos que le rodean, pero al mismo tiempo está en movimiento en tanto que consideramos participa de la rotación terrestre; otro ejemplo, el caso del hombre sentado en la popa de un barco: el hombre permanece en reposo con respecto a las partes del barco que le circundan, ahora que desde una perspectiva más amplia una persona sentada en la orilla del mar observaría al hombre en movimiento junto con el barco que lo transporta en relación a su alejamiento o acercamiento de los objetos considerados en reposo ubicados en la orilla.

“La razón de todo ello es que las palabras “lugar” y “espacio” nada significan que difiera verdaderamente del cuerpo del que nosotros decimos que está en algún lugar y que designa únicamente su magnitud, su figura y cómo está situado entre los otros cuerpos. Pues, para determinar esta

⁵ En un intento por evitar este y otros absurdos, una de las primeras respuestas de Newton a (1) fue el planteamiento de una noción de espacio distinto de la substancia corpórea, distinto de la materia, es decir contraria a la sostenida por la teoría material.

situación, es preciso observar la de otros cuerpos que consideramos como inmóviles; ahora bien, según que los así considerados son unos u otros, podemos decir que una misma cosa cambia y no cambia de lugar a un mismo tiempo” (Descartes 1950:79, §13).

Bajo esta concepción, Descartes afirma que la tierra se encuentra en reposo verdadero y al mismo tiempo presenta un movimiento recesivo (acelerado) con respecto al sol. Una perspectiva relacional del espacio, como la de Descartes, permitía en última instancia que los objetos materiales pudieran considerarse en movimiento y en reposo de manera simultánea según el marco de referencia elegido.

Esta noción cartesiana del espacio y el movimiento es lo que Newton denominaría como una visión vulgar y corriente en torno a este tema y, es que como ya habíamos mencionado, esta idea presentaba para Newton algunas dificultades. Él estaba firmemente convencido de que existe una distinción real entre movimientos verdaderos o absolutos y movimientos aparentes o vulgares. En el escolio a las definiciones de *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Newton (1846) muestra claramente su postura en el debate:

“[...] No voy a definir tiempo, espacio, lugar y movimiento pues son bien conocidos por todos. Debo observar, que el vulgo concibe estas cantidades sólo desde la relación que guardan con los objetos sensibles. Y entonces surgen ciertos prejuicios, para cuya remoción será conveniente distinguir entre lo absoluto y lo relativo, entre lo verdadero y lo aparente, entre lo matemático y lo corriente o vulgar” (I. Newton 1846 principia:77, *scholium*).

Resulta difícil entender por qué razón Descartes llegó a estas conclusiones después de que usualmente se le considera que él fue pionero en enunciar propiamente la ley de inercia, es decir, existe acuerdo en que las aportaciones de Descartes que ayudaron a explicitar y clarificar el concepto de inercia se pueden reducir a tres subgrupos: a) Explicitó los nuevos conceptos de movimiento, fuerza y materia presupuestos por este concepto. b) Estableció la ley de inercia como principio (o primera ley de la naturaleza). c) Sostuvo que la

inercia era rectilínea. Esta noción es lo que permite claramente hablar de movimientos verdaderos y no sólo aparentes como Descartes parece defender. Sostener que el movimiento es al mismo tiempo movimiento verdadero y movimiento aparente es una manera de resistirse a dejar atrás la concepción aristotélica de la tierra estacionaria; parece una manera de resistirse a entrar de lleno a la modernidad.

En el año 2006 apareció en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* un artículo bajo el título “*Absolute and Relational Theories of Space and Motion*” en el cual se plantea la existencia de una tradición interpretativa que sostiene que Descartes sólo tomó en serio el primer sentido del movimiento “ordinario” e introdujo la segunda noción para evitar el conflicto con la Iglesia Católica (Anónimo 2006). Tal conflicto era una preocupación real, ya que la censura del copernicanismo de Galileo tuvo lugar sólo 11 años antes de la publicación de los Principios de la filosofía de Descartes y, de hecho, se afirma en dicho artículo que tal situación había disuadido a Descartes de publicar una obra anterior, “El Mundo”. En otro pasaje de los Principios de la filosofía se deja en claro esta posición en la que Descartes se esfuerza por explicar cómo, propiamente hablando, la Tierra no se mueve.

“[...] No se puede decir que la Tierra o los planetas, hablando con propiedad, se muevan, aun cuando sean transportados... En este sentido, se puede decir que una misma cosa al mismo tiempo se mueve y no se mueve, según se determine su lugar de modo diverso. De donde se sigue que no se podría hallar en la Tierra ni en los otros planetas movimiento alguno, de acuerdo con la significación propia de esta palabra, porque no son transportados desde la proximidad de las partes del cielo que les son tangentes, en tanto que consideramos estas partes como en reposo; es así, pues para ser transportados de este modo, sería necesario que los planetas se alejasen al mismo tiempo de todas las partes de ese cielo, tomado en su conjunto; esto no sucede. Mas bien, siendo líquida la materia del cielo, y estando muy agitadas todas las partes que componen esa materia, en la misma medida en que algunas de esas partes se alejan del planeta al

que son tangenciales, en esa misma medida lo hacen las otras, y lo hacen en virtud de un movimiento que les es propio y que se les debe atribuir y no al planeta del que se distancian; de igual manera que se atribuyen los particulares transportes del aire y del fuego que están sobre la superficie de la tierra al aire o al agua y no a la Tierra (Descartes 1950: III, §28).

Pero más allá de la extrañeza que genera la resistencia a abandonar de lleno la concepción aristotélica del movimiento y de si resulta viable o no la imputación de cobardía al filósofo racionalista, subyace bajo estas dos ideas el hecho de que Descartes allanó el terreno para toda la ciencia física futura. La concepción del concepto de inercia cartesiano, idea, por cierto, completamente novedosa para la época, constituyó la piedra angular de la noción de espacio y movimiento absoluto de Newton. Las señales de la modernidad cartesiana son contundentes y parecen prevalecer sobre aquellas supuestas acusaciones que lo señalan simplemente como un aristotélico innovador⁶.

En efecto, como revisamos anteriormente, bajo la interpretación del rompimiento como condición de la modernidad de Descartes, es posible sostener la idea de que el estatus del pensamiento cartesiano es el de un pensamiento escolástico tradicional, pues existen elementos que lo vinculan ampliamente con dicha tradición. Sin embargo, ésta no es la única interpretación posible y pienso que mucho menos es la correcta. Si partimos de la interpretación de la continuidad dialéctica, a la que hice referencia ya en la introducción de este escrito, encontraremos suficientes elementos para sostener que, a pesar de la simpatía que Descartes muestra por Aristóteles y algunos escolásticos, no se sigue que Descartes comulgue con estas tradiciones, es más, hacia la parte final de la sección anterior adelantamos cómo el concepto de inercia se presenta como un elemento propiamente moderno que contradice muchos de los aspectos de la concepción de la ciencia escolástica. Por otra parte, en varios fragmentos de su obra, Descartes se

muestra abiertamente en contra de la filosofía tradicional aristotélica y sus comentadores escolásticos; en el prefacio a la versión francesa de los principios de la filosofía Descartes comenta:

“[...] Pues, al igual que cabe apreciar en relación con las artes que, siendo inicialmente rudas e imperfectas; sin embargo, a causa de que contienen algo verdadero y cuyo efecto se percibe en la experiencia, se perfeccionan poco a poco en razón del uso, de igual modo cuando se poseen principios verdaderos en filosofía, no puede evitarse hallar otras verdades al desarrollarlos. No cabría probar de mejor manera la falsedad de los principios de la filosofía de Aristóteles que afirmando que no ha cabido realizar progreso alguno por medio de ellos después de haber sido respetados durante siglos” (Descartes 1950:18, prefacio).

En contra de los escolásticos, quienes se limitan sólo a comentar las afirmaciones aristotélicas, dice Descartes:

“[...] Al desconocer la verdad, o bien, siendo conocida, al no servirse de ella, la mayor parte de cuantos han deseado ser filósofos en los últimos años han seguido ciegamente a Aristóteles hasta el punto de corromper con frecuencia el sentido de sus escritos, atribuyéndole diversas opiniones que, si de nuevo retornara a este mundo, no reconocería como propias. Por otra parte, quienes no han seguido a Aristóteles entre los cuales han estado varios de los más destacados espíritus no han dejado de estar imbuidos de estas opiniones desde su juventud ya que son las únicas que se enseñan en las escuelas; ello ha dado lugar a que su espíritu esté tomado en forma tal por opiniones preconcebidas que no han podido acceder al conocimiento de los verdaderos principios” (Descartes 1950:11).

En una compilación de textos realizada por Tom Sorell bajo el nombre de *“The Rise the modern Philosophy”* aparece un texto de Theo Verbeek (1993 In Sorell) titulado *“Tradition and Novelty: Descartes an some Cartesians”*, en el que se relata un curioso acontecimiento, el de la primera condena oficial de la filosofía cartesiana

⁶ Calificativo con el que Clarke hace referencia a Descartes en: Clarke, 1982, Cap. 8.

en los países bajos. Fue en el Municipio de Utrecht. El decreto, dice Verbeek, del 24 de marzo de 1642, confirmó un fallo académico propuesto unos días antes por el Senado de la Universidad de Utrecht -la asamblea de profesores- los cuales habían sido provocados por la publicación de un panfleto, de un amigo de Descartes, el profesor de medicina teórica: Henricus Regius.

“Las razones para condenar esta nueva filosofía, fueron, primero, que la filosofía cartesiana es opuesta a la filosofía tradicional y arruina sus fundamentos; segundo, que, al impedir que los estudiantes comprendan los términos técnicos de la filosofía, bloquea su camino hacia las alturas del aprendizaje; y tercero, que de allí se derivan varias ideas que son falsas y absurdas” (Verbeek1993:167 *In Sorell*).

Por esa razón, continua Verbeek, se decía que el cartesianismo era perjudicial para las otras facultades o institutos, especialmente la de teología. En consecuencia, los profesores proclamaron que:

[...] En el futuro, cualquiera que enseñe filosofía en esta academia debe acatar lo siguiente: contentarse con la cantidad limitada de libertad que nosotros, siguiendo el ejemplo de otras academias famosas, estamos acostumbrados a permitir la disidencia en varios puntos particulares; tenga cuidado de no subvertir los fundamentos de la filosofía antigua y ordinaria y dedique sus esfuerzos a mantener la paz de esta Academia” (Verbeek 1993:168 *In Sorell*).

Es complicado saber en realidad determinar qué información o versión del pensamiento de Descartes llegó a Utrecht, pues como Verbeek (1993 *In Sorell*) afirma, los detalles de la filosofía cartesiana en 1642 no eran del todo conocidos, el autor aporta el dato de que El discurso sobre el método, publicado en Leiden en 1637, había sido decepcionantemente incompleto y la distribución de la edición parisina de las meditaciones del verano de 1641 se limitaba en gran parte a Francia. En Utrecht, dice Verbeek, sólo unas pocas cosas más fueron conocidas, principalmente a través de Regius, pero ésta fue suficiente para demostrar que el cartesianismo era una

amenaza para el orden existente.

Sin embargo, la anécdota de Verbeek deja en claro que el cartesianismo no era sólo una nueva respuesta a las viejas preguntas, sino que en realidad constituía una forma completamente diferente y nueva de hacer y enseñar filosofía. A tal grado que algunos profesores temían que esa nueva filosofía cartesiana desviara a sus estudiantes de la tradición Aristotélico-escolástica. A muchos estudiantes de las universidades europeas de aquel periodo ya no se les permitía leer literatura filosófica o entender conceptos de la “otra ciencia”.

Este y otros episodios, tanto en la obra de Descartes como en alguno de sus comentaristas, nos acercan a la idea de que Descartes mismo advirtió que el empleo de los términos tomados de la filosofía escolástica no significaba necesariamente que dichos términos se utilizaran en el mismo sentido en el que los habían utilizado los escolásticos. De hecho, algunas de las categorías usadas dentro de la explicación científica Aristotélica como: sustancia, atributo, género y especie son nociones que prácticamente fueron abandonadas por Descartes. Por otra parte, cuando éste último habla, como mencionamos más arriba, de comenzar de nuevo, en realidad lo que está poniendo de manifiesto es una forma de decir que él hablará por sí mismo y no en nombre de algún filósofo tradicional; esto podría ser una forma de decir que él presentará las conclusiones de su reflexión filosófica, nuevas o no, sobre la propia autoridad de sus métodos o razonamientos y no sobre la autoridad de Platón o Aristóteles, como en el caso de San Agustín o Santo Tomas, respectivamente.

Y es que, en efecto, entre otras cosas, esto constituye una característica central de la modernidad, que, sin duda, Descartes lleva acabo, pues mientras que los medievales fueron comentaristas profesionales de las obras clásicas, los filósofos a partir de Descartes, Bacon y otros, tanto si escribían en latín como si lo hacían en su lengua materna, prefirieron los tratados originales, en los que se abandonó la forma del comentario. Los comentarios a las Sentencias de Aristóteles

y otros autores fueron rasgos característicos de la composición filosófica medieval, mientras que cuando pensamos en los escritos de Descartes y en algunos otros de los filósofos del siglo XVII, pensamos en tratados de composición libre y no en comentarios. Si sus planteamientos llegan a estar de acuerdo o no con aquellos de los escolásticos o los filósofos tradicionales, no es trascendente, lo que importa es que son hallazgos genuinos a los que Descartes llegó por mérito propio. Así, interpretado de esta manera, el discurso de Descartes expresa una declaración de independencia intelectual y autonomía, algo que, sin duda, para las mentes del siglo XVII constituyó un rasgo de novedad propia de la época moderna.

Conclusión

Se sabe que fue alrededor de los 10 años que René Descartes fue enviado al colegio jesuita de *La Flèche en Anjou*, periodo en el que, al menos durante ocho años, estuvo inmerso en un ambiente académico dominado por las interpretaciones escolásticas en todos los temas. A pesar de que recibió su formación inicial en ciencias, donde en los últimos dos años le enseñaron matemáticas y física, no fue; sin embargo, el tipo de física que explotó los resultados matemáticos; Descartes estuvo expuesto a la teoría escolástica de la diferencia natural y el cambio, una doctrina que pretendía dar sentido a las observaciones cualitativamente descritas en términos oscuros, abstractos y no cuantitativos. Entre los jesuitas, a principios de 1600, la enseñanza de la física escolástica coexistió con una conciencia reprimida de los avances en la astronomía que se había inspirado en un enfoque matemático bastante diferente para la investigación de la naturaleza. Esto fue reflejado en *La Flèche*, pues en las aulas la doctrina escolástica obsoleta parece haber predominado y aburrido al joven Descartes.

“[...] He sido criado en las letras desde mi infancia y, porque se me persuadía de que, por su medio, se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida, yo tenía un extremado deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube

acabado todo ese curso de estudios, al cabo del cual es costumbre ser recibido en el rango de los doctos, cambié completamente de opinión. Pues me encontraba embaazado por tantas dudas y errores, que me parecía no haber obtenido otro provecho, al tratar de instruirme, sino el de que había descubierto más y más mi ignorancia. Y, sin embargo, estaba en una de las más célebres escuelas de Europa, donde pensaba que debía haber hombres sabios, si los había en algún lugar de la tierra” (Descartes 1958b:95 *In Norman*).

Darí la impresión de que el espíritu científico-filosófico de Descartes sufrió y padeció su formación escolástica inicial, sólo las matemáticas que recogió en *La Flèche* lo ayudaron en investigaciones posteriores, e incluso eso, afirmó, tuvo que ser revisado para que fuera útil. No obstante, la cercanía con los textos tradicionales y las constantes discusiones en torno a las interpretaciones de los textos de Aristóteles formaron a su vez, ese escepticismo filosófico tan característico de la filosofía moderna que Descartes imprimió.

Pues bien, si compartimos la idea de que las teorías o posturas filosóficas no aparecen y se desarrollan de manera aislada, sino por el contrario, se insertan en un contexto de discusión dialéctica determinado, entonces, comprendemos que el aspecto moderno de la filosofía cartesiana, en tanto que se inserta en el contexto concreto de la enseñanza y formación jesuita del siglo XVII, se deriva, no de un rompimiento con la tradición aristotélico-escolástica, sino como un proceso de transición en el que los vínculos de la discusión argumentada se tienden entre ellas dando sentido a cada parte y momento de dicho proceso.

De nueva cuenta, la admiración que en ciertos momentos manifestó Descartes por Aristóteles y su discurso filosófico frecuentemente impregnado de un cierto carácter escolástico, no implican la comunión entre la filosofía cartesiana y la filosofía aristotélica, a lo sumo, manifiestan factores socioculturales de la formación de Descartes. En analogía, cuando Aristóteles manifestó el gran cariño y admiración que sentía por su maestro, no se siguió de esto, que el estagirita haya sido un

platónico; o del hecho de que el discurso filosófico de los presocráticos estuviera plagado de mitos y alegorías, no se sigue que estos pertenecieran a la escuela homérico-hesíodica pre-filosófica.

Descartes manifestaba sus conclusiones dentro del ámbito lingüístico-cultural en el que estaba inserto, un contexto de transición hacia nuevas formas de asumir el conocimiento. La originalidad de pensamiento, el carácter escéptico de las formas tradicionales de la filosofía, la autonomía filosófica, la visión mecanicista del universo, la vinculación de la matemática con la física y el gran aprecio por la razón encima de todo hacen de Descartes “el padre de la filosofía moderna”.

Referencias

- Agustín. 2010. *La ciudad de Dios*, Tecnos, Madrid, 675 pp.
- Anónimo. 2006. *Absolute and Relational Theories of Space and Motion*, Stanford Encyclopedia of philosophy. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/spacetime-theories>.
- Aristóteles. 1995. *Física*. Editorial Gredos, S.A. Biblioteca Clásica Gredos.
- Clarke, D.M. 1982. *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press, Manchester, 256 pp.
- Descartes, R. 1950. *Les principes de la philosophie*, J. Vrin ed. Paris, 482 pp.
- Descartes, R. 1958a. *Discours de la Méthode*, Pp. 91-144 In: Norman (Ed.), *Descartes Philosophical writings*, First Modern Library Edition, New York.
- Descartes, R. 1958b. *Méditations métaphysiques*. Pp. 161-248 In: Norman (Ed.), *Descartes Philosophical writings*, First Modern Library Edition, New York.
- Huggett, N. 1999. *Space from Zeno to Einstein: Classic Readings with a Contemporary Commentary*. Institute of Technology, Massachusetts.
- Leibniz, G. 1980. *La polémica Leibniz-Clarke*. Editorial Taurus, Madrid.
- Newton, I. 1846. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Daniel Adee, 45 Liberty Street, New York.
- Schmitt, C.B. 1983. *Aristotle and the Renaissance*. Harvard University Press. Cambridge, 203 pp.
- Verbeek, T. 1993. *Tradition and Novelty: Descartes and some Cartesians*, In: Sorell (ed.), *The Rise the modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.