

TEMA 5. O RACIONALISMO DE RENÉ DESCARTES

1. A MODERNIDADE. XURDIMENTO E SENTIDO DO NOVO PARADIGMA.

1. 1. CONTEXTO HISTÓRICO.

O tránsito da Idade Media á Idade Moderna está marcado por profundas transformacións económicas, sociais e políticas que acompañan os cambios culturais que darán lugar no século XVII a propostas filosóficas coma a de Descartes. As monarquías reforzan o seu poder, comezando un camiño que leva do feudalismo medieval aos Estados modernos. O descubrimento de América polos europeos transforma a imaxe do mundo coñecido; a colonización deste continente provoca ademais importantes cambios económicos. Ao mesmo tempo, prodúcense importantes avances científicos e técnicos que transforman a imaxe que os seres humanos tiñan do universo e do seu lugar neste. Neste contexto, aparece unha renovada preocupación polo ser humano, alimentada pola recuperación dos autores grecolatinos, que se reflicte na arte, a literatura e a filosofía. Esta época de florecemento cultural inspirado pola revalorización da antigüidade, que comeza en Italia no século XIV e se estende por Europa nos séculos XV e XVI coñécese como Renacemento.

O século XVII, durante o que Descartes desenvolve o seu pensamento, tamén está marcado por importantes acontecementos nos ámbitos relixioso, político e cultural. A Reforma relixiosa iniciada por Lutero no século XVI esténdese rapidamente, provocando por parte da Igrexa católica unha reacción que se materializa na Contrarreforma. Moitos países do norte de Europa adoptan o protestantismo, mentres que os do sur manteñen o catolicismo. Isto dá lugar a conflitos e guerras relixiosas que finalizan coa paz de Westfalia en 1648, mediante a cal os Estados europeos acordan que cada príncipe ten a potestade de decidir sobre a relixión que deben profesar os seus súbditos. O século XVII asiste tamén á decadencia do Imperio español e ao ascenso de novas potencias como Francia, Holanda e Inglaterra. O absolutismo consolídase como forma de goberno, culminando o proceso de acumulación de poder polos monarcas europeos que viña tendo lugar dende o declive do feudalismo. Ademais, no eido da cultura, o XVII é o século do Barroco, caracterizado polo interese por temas coma o soño ou a confusión entre aparencia e realidade, tamén

presentes na filosofía da época.

1. 2. O RENACEMENTO.

O pensamento medieval entra en crise no século XIV, sobre todo a partir do voluntarismo e o nominalismo de Guillerme de Ockham e do desenvolvemento dun novo interese polo estudo experimental da natureza en autores como Jean Buridan e Roger Bacon. Os ámbitos da razón e da fe, cuxa unión constituíra a característica máis importante da filosofía medieval, quedan definitivamente separados. De acordo con isto, as cuestións humanas comezan a ter unha maior relevancia nos distintos saberes ou na arte. É dicir, prodúcese un desprazamento dende o teocentrismo medieval cara ao **antropocentrismo renacentista**, e dáse un novo valor á individualidade e á liberdade para decidir sobre o propio destino. Este renovado interese polo ser humano ten lugar da man do redescubrimento da cultura grecolatina, e dá lugar ao movemento intelectual coñecido como **humanismo**, dentro do cal destacan obras filosóficas coma o *Discurso sobre a dignidade humana* de **Giovanni Pico della Mirandola**, que defende a liberdade de pensamento e de opinión.

De acordo con esta revalorización dos asuntos humanos, e no contexto das profundas transformacións políticas da época, florece unha preocupación polas cuestións políticas que adopta un enfoque moi distinto do medieval. Nesta renovación do pensamento político xoga un papel fundamental **Nicolau Maquiavelo**. Mentres que tradicionalmente as teorías políticas foran **normativas**, é dicir, teorías sobre como debería estar organizada a sociedade, Maquiavelo adopta na súa obra *O príncipe* un enfoque **descriptivo**, é dicir, non se ocupa de como debería ser a cidade senón de como é, como funcionan as relacións de poder e que estratexias debe poñer en práctica quen queira acadalo e conservalo. Deste xeito, a ética e a política, que ata ese momento estiveran estreitamente relacionados, pasan a ser ámbitos autónomos: a arte da política, que é a arte de obter e conservar o poder, non está suxeita a consideracións morais, como ocorría no pensamento antigo ou medieval. Pola súa banda, autores coma Jean Bodin, Johannes Althusius e Hugo Grocio reflexionan sobre cuestións que se converterán en centrais no pensamento político moderno, coma a orixe e a lexitimidade do poder, a soberanía ou o dereito natural.

No Renacemento tamén teñen lugar unha serie de transformacións radicais na maneira na que os seres humanos comprendían o universo e aspiraban a coñecelo. A imaxe aristotélica dun cosmos ordenado, finito, xeocéntrico, composto por esferas concéntricas e dividido nas rexións sublunar e supralunar é posto en cuestión por filósofos da natureza como Giordano Bruno e Bernardino Telesio. O mesmo ocorre co concepto tradicional de ciencia: fronte ao aristotelismo, que entendía a ciencia como coñecemento necesario dos principios, **Francis Bacon** propón unha ciencia baseada na **indución**, é dicir, na observación dos feitos particulares e na determinación a partir dos datos da experiencia das leis que rexen o mundo natural. Aínda que o método adoptado polo coñecemento científico posterior non sexa o indutivo senón o hipotético-dedutivo creado por Galileo, a insistencia de Bacon na importancia da observación e a experimentación inflúe profundamente na investigación científica moderna. Bacon defende a necesidade de liberarnos dos prexuízos ou ídolos que escurecen o noso coñecemento da realidade: os **ídolos da tribo**, ou a nosa tendencia natural a elaborar xeralizacións apresuradas e inxustificadas; os **ídolos da caverna**, ou os prexuízos propios da personalidade de cada persoa, da súa educación ou das súas experiencias vitais; os **ídolos do foro**, ou os erros que proceden da ambigüidade e inexactitude da linguaxe que empregamos para comunicarnos; os **ídolos do teatro**, ou as concepcións erróneas que herdamos da tradición filosófica.

De acordo con esta nova actitude, que critica a visión tradicional tanto da ciencia coma do propio universo, prodúcense unha serie de avances científicos a partir do século XVI. A proposta dun **modelo heliocéntrico** por **Copérnico**, que despraza a Terra do centro do universo para convertela nun astro máis arredor do Sol, enfróntase a algunhas das conviccións máis profundas da sociedade da época. **Tycho Brahe** fai numerosas observacións e elabora a partir destas un detallado catálogo de estrelas. Baseándose nas observacións de Brahe e no modelo heliocéntrico de Copérnico, **Johannes Kepler** describe mediante tres **leis** o movemento dos planetas arredor do Sol. Galileo Galilei perfecciona o telescopio e fai observacións do relevo da superficie da Lúa, as manchas solares, as fases de Venus ou os satélites de Xúpiter, que poñen en cuestión a imaxe aristotélica do cosmos. Ademais, desenvolve un método de investigación que se convertirá na base da ciencia moderna. Este é o **método**

hipotético-dedutivo, que consiste na elaboración de hipóteses que dean unha explicación aos fenómenos observados, na realización de **experimentos** controlados para poñer a proba esas hipóteses e, unha vez verificadas as hipóteses, na descrición das regularidades naturais mediante leis matemáticas. Por último, como culminación deste proceso de transformación da imaxe tradicional do universo e da ciencia, **Isaac Newton** logra, mediante a **lei da gravitación universal**, explicar mediante unha mesma fórmula matemática tanto os fenómenos celestes como terrestres.

O cosmos aristotélico, heteroxéneo, xerárquico, teleolóxico, é substituído por un **universo homoxéneo**, é dicir, sen rexións diferenciadas; **mecanicista**, é dicir, dominado unicamente pola causalidade eficiente; e **determinista**, é dicir, completamente suxeito a esta causalidade. A ciencia antiga e medieval, que, seguindo tamén o exemplo de Aristóteles, era entendida como saber dos principios, dá paso á ciencia moderna que, de acordo co método proposto por Galileo, aspira a unha descrición dos fenómenos mediante leis matemáticas que permita facer predicións e dominar a natureza. Por este motivo, este conxunto de transformacións que comezan con Copérnico e rematan con Newton coñécense como **revolución científica**; porque non se trata simplemente dun conxunto de avances senón da configuración dun novo universo e dunha nova ciencia.

2. DESCARTES.

2. 1. VIDA E OBRA.

René Descartes nace en 1596, fillo dun conselleiro do Parlamento de Bretaña. Estuda no colexio xesuíta de La Flèche, onde se interesa polas matemáticas, cuxo rigor e exactitude contrastaba coa tradición escolástica baseada nos argumentos de autoridade. Tras da finalización dos seus estudos segue a carreira militar, que o leva a viaxar a varios países europeos. Nunha destas viaxes, segundo relata o propio Descartes, ten un soño do que tira a idea de procurar un camiño seguro cara á verdade a través da razón, que se materializa no desenvolvemento do método. Cando remata os seus servizos no exército establécese en Holanda, nun ambiente de relativa tolerancia pouco habitual na Europa do século XVII. As súas obras comezan a publicarse e difundirse por toda Europa cara a 1640, destacando títulos coma o *Discurso do*

método, as *Regras para a dirección do espírito* ou as *Meditacións metafísicas*. A súa fama gáñalle unha invitación á corte da raíña Cristina de Suecia, quen quería recibir clases do filósofo. Descartes acepta a invitación pero a súa saúde debilítase por causa da dureza do inverno en Estocolmo, e morre en 1650.

2. 3. O PROXECTO CARTESIANO DE REFUNDACIÓN DO COÑECEMENTO.

Dende o seu paso por La Flèche e o seu posicionamento crítico con respecto da tradición escolástica e clásica, a preocupación fundamental que percorre a obra de Descartes é a de refundar o edificio do coñecemento sobre unha base sólida. Esta base xa non pode vir dada pola autoridade dos filósofos antigos, polo razoamento siloxístico aristotélico ou pola revelación ou a iluminación relixiosa. Guillermo de Ockham separara no século XIV os ámbitos da razón e da fe amosando que a vontade divina non estaba suxeita a ningún tipo de racionalidade e que os universais non eran máis ca nomes que os seres humanos dabamos para comunicarnos mellor aos individuos dun mundo irredutiblemente particular. Por iso, a reconstrución do edificio do coñecemento non vai depender da posibilidade de captar os universais da mente divina, senón da de atopar un camiño seguro, unha maneira de conducir a nosa razón ou **método** que poida levarnos a un coñecemento indubidable a partir de bases sólidas. A reflexión filosófica non vai partir de Deus nin dunha realidade eterna e inmutable como as Ideas platónicas, senón do **suxeito** pensante. O proxecto cartesiano, o proxecto propiamente moderno, é o dunha razón que non precise de nada máis ca de si mesma para fundamentar un coñecemento certo, indubidable. Por este motivo, pola súa desconfianza nos argumentos de autoridade e pola importancia que outorga á razón na procura da verdade, considérase a Descartes un filósofo **racionalista**.

2. 2. DA DÚBIDA METÓDICA Á PRIMEIRA VERDADE.

Descartes toma as matemáticas como modelo de coñecemento rigoroso e certo. Fronte a isto, o saber filosófico parece estar sempre atravesado por controversias e dúbidas, e os problemas filosóficos nunca parecen obter solucións seguras e definitivas. O pensamento cartesiano está motivado por un intento de reconstruír todo o coñecemento, especialmente o filosófico, coa claridade e o rigor das matemáticas. Para lograr isto, para atopar verdades indubidables que permitan o avance seguro da

ciencia, a proposta é a seguinte: debemos dubidar de absolutamente todos os nosos coñecementos, e, se despois de ter dubidado de todo, hai algunha verdade que non poidamos senón aceptar de forma absolutamente clara e incuestionable, esa verdade será a base sobre a que comezar a reconstruír o coñecemento. Esta dúbida, condición previa para a procura dun coñecemento seguro, prodúcese en varias fases.

En primeiro lugar, debemos dubidar dos **sentidos**: constantemente experimento percepcións incorrectas e polo tanto teño que aceptar que o coñecemento sensible non é infalible; mais, se os meus sentidos me enganan algunhas veces, como podo saber que non me estar a enganar sempre? En segundo lugar, non só debemos dubidar que os datos que os sentidos nos proporcionan do mundo sexan correctos, senón que a propia existencia dun mundo exterior que estamos a percibir pode ser posta en cuestión, xa que podería ser un **soño**: cando soñamos pensamos que estamos a experimentar o mundo real, mais no momento de espertar descubrimos que non era así; como podemos estar seguros de non estar soñando todas as nosas percepcións? En terceiro lugar, incluso se non podemos fiarnos dos sentidos e nin sequera podemos estar seguros de que non estamos a soñar, podemos pensar que hai verdades completamente indubidables como as propias das matemáticas; pois ben, podería ser que existise un **xenio maligno** que nos levase a errar en todos os nosos razoamentos, incluso nos que nos levan ás verdades aparentemente evidentes das matemáticas.

Dado que o que se busca son certezas absolutas, verdades completamente indubidables, a dúbida cartesiana trata de poñer en cuestión todos os nosos coñecementos, todo aquilo que damos por suposto ou que non consideramos que necesite ser demostrado á hora de percibir a realidade. Por iso, falamos de que se trata dunha **dúbida metódica**, é dicir, orientada á procura de verdades indubidables, ao contrario que a dúbida escéptica que pretende concluír que non é posible acadar verdade ningunha; **universal**, é dicir, que afecta a absolutamente todo o coñecemento independentemente da súa orixe, xa sexan os sentidos ou, como no caso das verdades matemáticas, a propia razón; **hiperbólica**, é dicir, radical, que chega ata a esaxeración, a poñer en cuestión o sentido común e todo o que parece verdadeiro ou indubidable.

De acordo coa dúbida cartesiana non podemos estar seguros das nosas percepcións

sensibles nin de non estar soñando; nin sequera podemos estar seguros das verdades matemáticas malia parecer indubidables. A cuestión é, despois de ter cuestionado todo canto criamos verdadeiro, queda algunha verdade da que poidamos estar completamente seguros? Hai algunha verdade que resista esta dúbida metódica, universal e hiperbólica? Pois ben, parece que ningún dos meus coñecementos é indubidable, nin sequera os matemáticos; pero, se estou dubidando, se estou formulando estas preguntas, teño necesariamente que existir. Podo dubidar de todo, da existencia de todas as cousas que creo certas; pero non podo dubidar que eu estou dubidando, e que polo menos é totalmente indubidable que eu exista como suxeito pensante. Esta primeira certeza resúmese na frase “Cogito, ergo sum”, que significa “Penso, logo existo”. A primeira verdade é entón o **cogito**, o suxeito que pensa e dubida.

DESCARTES, texto 3 ABAU

Meditacións metafísicas, Meditación segunda.

Xa que logo, supoño que todas as cousas que vexo son falsas: convénzome de que nada foi de todo como a miña memoria chea de mentiras me representa; penso que non teño sentidos; creo que o corpo, a figura, a extensión, o movemento e o lugar só son ficcións do meu espírito. Que poderá, logo, ser considerado verdadeiro? Se cadra, só unha cousa, que non hai nada certo no mundo.

Mais, que sei respecto de se hai algunha outra cousa diferente destas que veño de xulgar incertas, algunha acerca da cal non poida ter a menor dúbida? Non hai ningún Deus, ou calquera outra potencia que me poña no espírito eses pensamentos? Isto non é necesario, pois quizais poida eu ser quen de producilos por min mesmo. Logo eu, cando menos, non son algunha cousa? Pero neguei xa que tivese sentidos nin ningún corpo. Dubido con todo, pois que se segue diso? Serei tan dependente do corpo e dos sentidos que non poida ser sen eles? Pero convencinme de que non había absolutamente nada no mundo, que non había ningún ceo, ningunha terra, ningún espírito, ningún corpo; non me convencín logo de que tampouco eu non era nada? Non, certamente, eu sen dúbida era algo se me convencera ou simplemente se pensara algunha cousa. Pero hai un non sei qué enganoso, moi poderoso e moi trampulleiro, que emprega toda a súa industria en enganarme sempre. Non hai logo dúbida de que eu son, se el me engana; e engáneme tanto como queira que non poderá endexamais facer que eu non sexa nada, senón que tanto máis pensarei ser algunha cousa. De xeito, que despois de telo ben pensado, e de ter coidadosamente examinado todas as

cousas, cómpre concluír, en fin, que esta proposición: *Eu son, eu existo*, é necesariamente verdadeira, tantas veces eu a pronuncie ou a conciba no meu espírito.

RENÉ DESCARTES; *Meditacións metafísicas* (1641), «Meditación 2ª: Da natureza do espírito humano, e de que é máis doado de coñecer que o corpo».

Esta primeira verdade, a miña existencia como suxeito pensante, non é froito dun razoamento, senón que se capta directamente pola **intuición**. Dito doutra maneira, trátase dunha **idea clara e distinta**, é dicir, aparece de forma totalmente manifesta e nítida ante a mente e non é posible confundila con ningunha outra. É completamente evidente e indubidable; por este motivo Descartes fai da claridade e a distinción coa que a intuición coñece o *cogito* o criterio de verdade para determinar cando un coñecemento pode considerarse seguro. O *cogito* convértese así na primeira verdade indubidable sobre a que descansa a posibilidade da reconstrución do coñecemento. O papel central outorgado á subxectividade individual é a característica do pensamento de Descartes que o converte no primeiro filósofo moderno e que marca un xiro decisivo na historia do pensamento occidental.

2. 3. DA EVIDENCIA DO *COGITO* Á EXISTENCIA DA REALIDADE EXTERIOR.

Unha vez atopada a primeira verdade sobre a que fundar todo o coñecemento, debemos preguntarnos: como pasamos desta primeira verdade a outras? Como podo ir máis alá da existencia do cogito para poder coñecer con certeza algo máis que a miña propia existencia? Pois ben, sendo eu indubidablemente unha cousa que pensa, a miña actividade pensante ten certos contidos. Estes contidos mentais que aparecen ante o suxeito reciben o nome de **ideas** e para Descartes poden ser de tres tipos: adventicias, facticias e innatas.

As **ideas adventicias** son aquelas representacións mentais elaboradas a partir da percepción sensible, do que os meus sentidos captan como o mundo exterior. Por exemplo, casa, a rúa e a persoa que vexo dende a miña ventá. Estas ideas non son seguras, é dicir, non podo saber se corresponden a unha realidade verdadeira, xa que de momento o único que sei de xeito totalmente indubidable é que eu existo como

suxeito pensante. Dado que, como xa descubrimos ao sometérmonos á dúbida metódica, non podo fiarme dos sentidos nin de non estar soñando, teño que admitir que non podo facer ningunha afirmación segura sobre as ideas adventicias. As **ideas facticias** son aquelas que a miña mente elabora non como resultado do que perciben os meus sentidos senón por si mesma. Por exemplo, un cabalo alado que imaxino que voa fronte á miña ventá. Trátase de ideas fabricadas no meu interior, elaboradas pola miña conciencia a partir da combinación de elementos distintos. Trátase tamén logo de ideas das que non podo afirmar nada con seguridade, ou de ideas que non poden proporcionarme verdades indubidables que me permitan avanzar na procura do coñecemento. Por último, as **ideas innatas** son aquelas que nin proceden dos sentidos nin son fabricadas pola miña mente. Estas ideas atópanse no meu interior dende o momento do meu nacemento, e son ideas **claras e distintas**, é dicir, aparecen ante a miña conciencia de xeito absolutamente evidente e indubidable e podo captalas pola **intuición** tal e como ocorría coa idea do *cogito*. E entre estas ideas hai unha de especial importancia á hora de emprender o paso dende a primeira verdade ao coñecemento do resto da realidade: a idea de Deus.

A **idea de Deus**, que os seres humanos temos de forma innata para Descartes, é a dun ser infinito, todopoderoso, eterno e omnisciente. Esta é unha idea clara e distinta para a miña conciencia. A cuestión é de onde procede esa idea: corresponde a un ser que existe realmente ou trátase dunha idea creada pola miña mente sen ningún correlato real? Descartes emprega tres argumentos para demostrar, a partir da idea de Deus, a existencia efectiva deste.

A **primeira proba** da existencia de Deus parte do seguinte interrogante: que tipo de idea é a idea de Deus? En primeiro lugar, podemos afirmar que non é unha idea adventicia, xa que non temos ningún coñecemento de Deus polos sentidos, ningunha percepción sensible que nos poida levar a esta idea. En segundo lugar debemos preguntarnos se se trata dunha idea facticia, pero según Descartes isto tampouco é posible xa que sendo eu un ser finito non podería ter creado por min mesma a idea dun ser infinito. Ten que existir unha proporción estre os efectos e as causas; por exemplo, aquilo que causa calor ten que estar á súa vez quente. Sendo eu finito e ademais

perfecto e limitado, tal e como amosa o feito de estar a dubidar dos meus coñecementos, non podería ter creado a idea dun ser infinito, perfecto e ilimitado. Polo tanto, a idea de Deus ten que proceder dun ser que exista realmente e teña estas características. Así, da miña idea de Deus pódese deducir a existencia efectiva dun ser perfecto, ilimitado e infinito.

A **segunda proba** da existencia de Deus parte da miña existencia: sei con total certeza que eu existo, pero que foi o que me deu a existencia? Podo pensar que os meus pais me crearon, mais só crearon o meu corpo e eu son ante todo unha cousa que pensa. Que me deu a existencia como cousa pensante? Que me mantén na existencia en todo momento? Podemos dar dúas respostas a esta cuestión: a primeira, que eu creeime a min mesma e mantéñome na existencia; a segunda, que outro ser foi o que me deu a existencia e me mantén nela. Se me tivese creado a min mesma, se tivese o poder de crearme, teríame creado con máis perfeccións, non tería sentido crearme como un ser imperfecto e limitado; polo tanto, tivo que crearme algo máis poderoso ca min, é dicir, Deus.

A **terceira proba** da existencia de Deus é o **argumento ontolóxico** que xa fora formulado por Anselmo de Canterbury no século XI. Entendemos a Deus como o ser máis grande ou máis perfecto que pode pensarse. Ademais, podemos afirmar que un ser que ten todas as perfeccións e ademais existe é máis perfecto que un que ten todas as perfeccións pero non existe; ou que un ser que existe é máis grande ca outro que comparte todas as súas características pero non existe. Polo tanto, se Deus non existise, sería posible pensar noutro ser que, ademais de ter todos os atributos divinos, tivese ademais a existencia. Deste xeito, estaríamos contradicindo a nosa idea inicial de Deus como o ser máis grande que pode pensarse. En consecuencia, Deus ten necesariamente que existir.

DESCARTES, texto 4 ABAU

Discurso do Método, Parte IV

De seguido, reflexionando sobre o feito de eu dubidar e que, en consecuencia, o meu ser non era completamente perfecto, pois vía claramente que era unha maior perfección coñecer que dubidar, ocorréuseme pensar de onde aprendera eu a pensar nalgunha cousa máis perfecta do que eu era; e coñecín evidentemente que debía ser dalgunha natureza que fose en efecto máis perfecta. Polo que fai aos pensamentos que tiña de moitas outras cousas fóra de min, como o ceo, a terra, a luz, a calor e mil outras, non estaba preocupado por saber de onde veñen, a causa de que, non observando nada neles que semellase facelos superiores a min, podía eu crer que, se eles eran verdadeiros, o eran por unhas dependencias da miña natureza, en tanto que ela tiña algunha perfección; e se non o eran, tíñaos da nada, é dicir, eles estaban en min por algo que eu tiña de imperfecto. Pero non podía ocorrer o mesmo coa idea dun ser máis perfecto có meu; pois era cousa manifestamente imposible tela da nada; e como non hai menos repugnancia en que o máis perfecto sexa unha consecuencia e unha dependencia do menos perfecto, do que a hai de que da nada proceda algo, non a podía ter tampouco de min mesmo. De xeito que só quedaba que ela fose posta en min por unha natureza que fose verdadeiramente máis perfecta do que eu era, e mesmo que tivese en si todas as perfeccións das que eu puidese ter algunha idea, é dicir, para explicalo nunha palabra, que fose Deus. Ao que engadín que, xa que coñecía algunhas perfeccións que eu non tiña, non era o único ser que existía (usarei aquí libremente, se se me permite, as palabras da Escola), senón que necesariamente era preciso que houbera algún outro máis perfecto, do cal eu dependese, e do que adquirise todo canto eu tiña. Pois se eu fose só e independente de calquera outro, de xeito que tivese por min mesmo o pouco que participaba do ser perfecto; pola mesma razón podería ter por min mesmo todo o restante que sabía que me faltaba, e ser así eu mesmo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, onnipotente e, en fin, ter todas as perfeccións que podía observar que están en Deus.

RENÉ DESCARTES; *Discurso do Método*, Parte IV.

A miña propia existencia como suxeito pensante é, entón, a primeira verdade indubidable sobre a que descansa a posibilidade da reconstrución do coñecemento. Ademais, a miña existencia como suxeito pensante lévame a analizar as distintas ideas que aparecen ante a miña conciencia, e entre estas ideas lévame á idea de Deus. Da idea de Deus podo ademais deducir necesariamente a súa existencia efectiva. Mediante este razoamento, Descartes dá unha resposta ao problema do **solipsismo**, é dicir, o problema de como podo saber que existe algo máis ca a miña propia

conciencia. Podería ser que eu exista pero que o meu propio corpo, as demais persoas, toda a realidade exterior, non fosen máis ca creacións da miña mente. E a resposta cartesiana é a seguinte: se Deus é un ser perfecto entón ten que ser bo; ademais, Deus existe necesariamente e deume a existencia; polo tanto, non tería sentido que un Deus bo permitise que as miñas ideas claras e distintas fosen falsas. Deste xeito, a partir da idea innata de Deus que se atopa no interior do suxeito, Descartes refuta definitivamente a hipótese do xenio maligno e afirma a existencia non só xa da miña propia conciencia e de Deus, senón tamén da **realidade exterior**.

2. 4. A REALIDADE. A SUBSTANCIA.

Dado que a través da razón puidemos chegar a afirmar de xeito indubidable a miña existencia como suxeito pensante, a de Deus e a da realidade exterior, xa estamos en condicións de elaborar unha metafísica cuxo concepto clave é a substancia. Descartes entende a **substancia** como “aquilo que existe por si e non necesita de nada máis para existir”. De acordo con isto, distínguense tres substancias, a cada unha das cales lle corresponden determinadas propiedades ou **atributos** que se manifestan baixo distintas formas cambiantes ou **modos**. As tres substancias son a substancia infinita, a substancia pensante e a substancia extensa.

A **substancia infinita** ou *res infinita* é Deus, é dicir, o ser perfecto, infinito e creador de todo o que existe. O atributo da substancia infinita é precisamente a infinitude, e, tratándose dun ser perfecto que non experimenta cambios, non presenta modos. En realidade, de acordo coa propia definición cartesiana de substancia, Deus é o único ser que propiamente existe en por si e non precisa de nada máis para existir, xa que é Deus quen en último termo dá a existencia a todas as demais cousas. Só Deus sería substancia en sentido estrito, polo que Descartes flexibiliza a súa definición inicial de substancia e enténdea agora como “aquilo que existe en por si e, á parte de Deus, non precisa de nada máis para existir”.

De acordo con esta segunda definición, máis ampla, de substancia, pódense distinguir outras dúas ademais da infinita. A **substancia pensante** ou *res cogitans*, é a conciencia, a actividade mental ou a alma, é dicir, a realidade do pensamento, a

imaxinación, o sentimento, a dúbida ou o desexo. Eu existo como substancia pensante independentemente da materialidade do meu corpo, tal e como se amosa na primeira verdade. É dicir, a miña conciencia existe por si mesma e non precisa do corpo para existir, é unha substancia separada deste. E o atributo da substancia pensante é o **pensamento**, que pode manifestarse en forma de dous modos: o entendemento e a vontade.

A **substancia extensa** ou *res extensa*, por último, é a materia. O seu atributo é a extensión, é dicir, o feito de existir no espazo ou de ocupar un determinado lugar no espazo. Por este motivo, o atributo que corresponde á substancia extensa é a **extensión**, xa que todo aquilo que ten unha existencia material ten forzosamente unha existencia nun determinado lugar do espazo. Ademais, maniféstase en dous modos que son a forma e a figura coas que se presentan os obxectos do mundo material.

Da concepción cartesiana da realidade derívanse dúas ideas que afectaron profundamente o pensamento posterior. A primeira, que xogou un papel fundamental na configuración da nova cosmovisión que introduce a revolución científica e do programa de investigación da ciencia moderna, é a do universo material como un mecanismo cuxo funcionamento está absolutamente determinado por leis que poden ser coñecidas e expresadas en linguaxe matemática. Trátase dunha visión **determinista** da realidade que recibe o nome de **mecanicismo**, xa que entende todo o material como máquina ou como mecanismo. Isto inclúe os obxectos inanimados pero tamén os animais e plantas, que para Descartes son máquinas ou autómatas sofisticados, e mesmo os seres humanos tomados na súa dimensión corporal. Este universo sometido a leis inamovibles, medible, cuantificable, predecible e, como consecuencia disto, susceptible de ser totalmente dominado, é o universo da ciencia moderna, que pretende precisamente describir de forma completa as leis que rexen o seu funcionamento. Esta cosmovisión mecanicista e determinista moderna entra en crise a principios do século XX, especialmente a partir de tres teorías: a relatividade de Einstein, segundo a cal conceptos como espazo, tempo, velocidade ou masa deixan de ser vistos como absolutos para converterse en relativos a un determinado sistema de referencia, dependentes da velocidade relativa de quen mide e de aquilo que é

medido; a mecánica cuántica, que tal como amosan traballos coma os de Schrödinger, substitúe o determinismo mecanicista por unha visión da realidade na que os elementos últimos desta, as partículas subatómicas, seguen comportamentos indeterminados (indeterminismo metafísico) que só poden ser coñecidos cun determinado grao de probabilidade (indeterminismo epistemolóxico); a teoría do caos, que, mediante a súa análise de sistemas que pola súa complexidade son moi sensibles a calquera mínima variación nas condicións iniciais, non nega o determinismo pero si a nosa capacidade de facer prediccións sobre o comportamento destes sistemas coa seguridade que procuraba a ciencia mecanicista moderna.

A segunda é a idea do ser humano como un composto de dúas realidades completamente distintas. Esta idea, coñecida como dualismo antropolóxico derívase da metafísica cartesiana: os seres humanos somos conciencia e **corpo**, é dicir, converxen en nós dúas substancias distintas que son a substancia pensante e a substancia extensa. Como corpo, o ser humano está sometido ás mesmas leis mecanicistas que o resto de seres materiais, e por iso experimenta fame e sede, enferma e morre. Non obstante, como **alma**, conciencia ou actividade mental, o ser humano non está suxeito ao determinismo mecanicista: o ser humano non só ten unha existencia material senón que tamén ten unha dimensión espiritual que é a alma ou conciencia, que ten libre albedrío e segue a existir tras da morte do corpo. Isto dá lugar ao **problema alma-corpo**, é dicir, a cuestión de que tipo de relación gardan entre si estas dúas dimensións do ser humano se se trata de realidades tan distintas. Como é posible que o corpo execute as ordes da conciencia? Como é posible que a conciencia experimente dor ou pracer cando o corpo é afectado? Este problema, de gran importancia na filosofía moderna, foi tratado por outros filósofos racionalistas como Spinoza e Leibniz. Ademais, co paso da filosofía moderna á contemporánea, entre os séculos XIX e XX, danse unha serie de críticas ao dualismo antropolóxico de autores como Descartes e Platón, especialmente dirixidas á preeminencia dada pola tradición filosófica occidental á dimensión espiritual por riba da dimensión material do ser humano. Entre estas críticas podemos atopar, por exemplo, as de Marx e Nietzsche, e xa no século XX, a reivindicación que fai Merleau-Ponty do lugar do corpo na reflexión filosófica. Por último, co xurdimento no século XX do ámbito da filosofía da

mente, dáse unha certa reformulación do problema alma-corpo do que se ocuparan os autores modernos, agora convertido en problema mente-cerebro: corresponde cada estado mental a un determinado estado neuronal? Poderemos prever e potencialmente provocar calquera estado mental se chegamos a unha comprensión completa do funcionamento do cerebro? Ten sentido falar de estados mentais ou estes non son máis ca unha maneira pseudocientífica de referirnos á única realidade constituída polo cerebro e os seus estados físicos?

2. 5. O MÉTODO E A UNIDADE DAS CIENCIAS.

O proxecto cartesiano era o da refundación do coñecemento sobre bases sólidas. Esta base sólida atópaa na existencia indubidable do *cogito* ou suxeito pensante. Ademais, a partir desta primeira verdade deduce a necesaria existencia de Deus e da realidade exterior, chegando así a propoñer unha metafísica na cal a realidade aparece composta por tres substancias: a infinita, a pensante e a extensa. Para estender a indubidabilidade coa que podemos coñecer ideas coma o cogito ou Deus a todo o coñecemento, Descartes propón un conxunto de regras que debe seguir a razón para acadar verdades firmes e indubidables. É dicir, a función do método, tal e como se expresa no *Discurso do método*, é proporcionar un camiño para a procura de verdades en todos os ámbitos do coñecemento que teñan as características da claridade e a distinción que eran propias de ideas coma a do *cogito* ou a de Deus e que constituían para Descartes un criterio de verdade ou de indubidabilidade.

DESCARTES, texto 1 ABAU

Regras para a dirección do espírito, Regra IV

Emporiso é ben mellor nin pensar en investigar a verdade sobre cousa ningunha que facelo sen método: pois é moi certo que os estudos desordenados e as meditacións escuras desta caste confunden a luz natural e cegan os enxeños; e aqueles que así se afagan a camiñar nas tebras a tal punto enfeblece a agudeza dos seus ollos que, ao pouco, non poden aturar a luz do día; o cal ademais é confirmado pola experiencia, pois moi frecuentemente [cantas veces] vemos que aqueles que nunca se dedicaron ás letras, pronuncian xuízos sobre as cousas comúns e correntes con moita máis solidez e claridade que aqueles que botan a vida nas escolas. Por método entendo as regras certas e fáciles tales que, se alguén as observa rigorosamente, nunca tomará nada falso por verdadeiro e, sen gastar as forzas do seu espírito

inutilmente, senón sempre aumentando o seu saber progresivamente, chegará ao verdadeiro coñecemento de todo aquilo do que sexa capaz.

Regras para a dirección do espírito, Regra IV: É necesario un método para ir en busca da verdade.

Este método, inspirado no da xeometría, parte da consideración de que existen dúas operacións da razón para acadar o coñecemento: a **intuición**, é dicir, a captación inmediata de verdades evidentes, que aparecen ante a conciencia de xeito claro e distinto, coma o *cogito* ou Deus; e a **dedución**, que permite captar verdades máis complexas, que non poden ser coñecidas de xeito inmediato, mediante un razoamento que ten que seguir varias etapas de xeito ordenado para non dar lugar a erros. De acordo con isto, o método cartesiano consta de catro regras que debe seguir a razón para a procura de verdades indubidables: a **evidencia**, é dicir, non aceptar como punto de partida na procura da verdade nada que non sexa absolutamente evidente, é dicir, nada que non teña as características da claridade e a distinción; a **análise**, é dicir, dividir a cuestión, o problema ou o fragmento da realidade que queiramos coñecer nos seus elementos máis simples, para estudalos de xeito individual; a **síntese**, isto é, unha vez analizados os elementos máis simples dun problema, reconstruílo na súa complexidade para darlle unha resposta global; o **repaso**, é dicir, enumerar os pasos seguidos para estar seguros de non ter omitido ningún e revisar todas as operacións elvadas a cabo pola razón para asegurarnos de non ter cometido ningún erro.

DESCARTES, texto 2 ABAU

Discurso do método, Parte II

Foi isto causa de que eu pensara que se precisaba buscar outro método que, comprendendo as vantaxes destes tres, estivese exento dos seus defectos. E, como a abundancia de leis fornece decote escusas para os vicios, de xeito que un estado está tanto mellor regularmente canto, non tendo senón moi poucas leis, estas son moi estreitamente observadas; así, en lugar dese gran número de preceptos dos que está composta a lóxica, crin que, sempre que tomase unha firme e constante resolución de non deixar de observalos nin unha soa vez, abondaría cos catro seguintes.

Consistía o primeiro en non aceptar xamais ningunha cousa como verdadeira que non coñecese evidentemente ser tal; é dicir, evitar coidadosamente a precipitación e a prevención; e non aceptar nada nos meus xuízos senón aquilo que se presentase tan

claramente e tan distintamente ó meu espírito que non tivese ocasión ningunha de poñelo en dúbida.

O segundo, dividir cada unha das dificultades que examinase en tantas partes como fose posible e requirible para mellor resolvelas.

O terceiro, conducir por orde os meus pensamentos, comezando polos obxectos máis simples e máis doados de coñecer, para subir pouco a pouco, como por graos, ata o coñecemento dos máis compostos; e supoñendo mesmo unha orde entre aqueles que non se preceden naturalmente os uns os outros.

E o derradeiro, facer en todo enumeracións tan completas e revisións tan xerais, que estivese seguro de non omitir nada.

Esas longas cadeas de razóns, todas simples e fáciles, das que os xeómetras teñen costume de se serviren para chegar ás súas máis difíciles demostracións, déronme ocasión de imaxinar que tódalas cousas que poder caer baixo o coñecemento dos homes sucédense as unhas ás outras da mesma maneira, e que, soamente con absterse de aceptar como verdadeira ningunha que non o sexa, a gardar sempre a orde precisa para deduci-las unhas das outras, non pode haber entre elas ningunha tan afastada á que finalmente non se chegue, nin tan agachada que non se descubra. E non me foi difícil buscar por cales era necesario comezar, pois sabía xa que era polas máis simples e as máis doadas de coñecer; e, considerando que entre cantos teñen con anterioridade procurado a verdade nas ciencias, só os matemáticos puideron atopar algunhas demostracións, é dicir, algunhas razóns certas e evidentes, non dubidaba que debería comezar polas mesmas que eles tiñan examinado (...).

Discurso do método, Parte II.

O método cartesiano pretende proporcionar un camiño para o avance seguro do coñecemento en todos os ámbitos. Deste xeito, Descartes propón unha visión unitaria das ciencias: mentres que outros autores como Aristóteles consideraban que, ao ocuparse cada ciencia dunha determinada rexión da realidade, o seu método debía ser distinto dependendo do obxecto sobre o que versase cada unha, Descartes propón un único método, un único xeito de conducir a razón válido para todo o coñecemento científico e filosófico. Así, todo o saber constitúe unha única ciencia universal, que se divide nas distintas ciencias particulares do mesmo xeito que o tronco dunha árbore se divide nas súas distintas ramas. A resposta cartesiana ao problema que atopabamos no comezo do seu pensamento, que é precisamente o problema moderno da procura dun coñecemento seguro que non precise dos argumentos de autoridade da tradición nin da revelación relixiosa, senón unicamente da razón, é esta: o método, é dicir, un conxunto

de regras que conduzan a razón a verdades firmes e indubidables en todos os ámbitos do saber, e que unifique todos os saberes nunha ciencia universal.