



# El dato inicial de la filosofía cartesiana

POR EL

DR. ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

Catedrático de Metafísica

## I

### DETERMINACION ONTOLOGICA: EL YO PURO

#### 1.—El «cogito» como meta

Descartes vivía preocupado, tal vez más que ningún filósofo anterior, del punto de partida de la filosofía. Fascinado por el feliz progreso de la ciencia matemática a la que él mismo había tenido la gloria de hacer avanzar con importantes hallazgos, llegó a considerarla como ciencia perfecta, modelo acabado para todo otro tipo de saber. Dos cosas determinarón, para Descartes, el éxito de la matemática: un punto de partida firme, absolutamente indubitable, y un método rigurosamente deductivo, racional, o mejor, un método en el que no toman parte los sentidos, que sólo son fuente de engaños y de errores, un método, en fin, puramente intelectual y cuyo manejo sólo es dado a aquellos hombres que «puedan desligar su espíritu del comercio de los sentidos y librarlo por completo de toda suerte de prejuicios» (1). Seguramente desde este mismo

(1) *Meditationes*, praefatio, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, t. 7, p. 9.



momento fué Descartes víctima de este poder de fascinación que había de llevarle a postular la unicidad del método científico.

No es difícil captar la situación espiritual en que Descartes se encontraba. Podemos representarnos conforme al siguiente esquema el proceso ideológico que, implícita o explícitamente, siguió Descartes para dar a luz una filosofía rigurosamente determinada por el racionalismo:

a) Despreciados por inválidos los sentidos y la fe como fuentes de conocimiento, postula Descartes el origen unitario de todos los conocimientos humanos. La razón es la única fuente de conocimiento... «Es para mí cosa manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar sino por el entendimiento solo y que no son conocidos porque los vemos o los tocamos...» (2). El racionalismo noético, que había tenido brotes aislados desde antiguo, queda triunfante en el siglo XVII.

b) Esta unidad de fuente significa, sin más, una unidad noética. Toda la actividad cognoscitiva del hombre se reduce al *pensar*. Más aún: en la dimensión operativa del ser humano no encontramos otra cosa que actividad pensante. Todo acto cognoscitivo se reducirá a acto de pensar, a simple modo del pensar. «Soy una cosa que piensa, es decir que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y también imagina y siente...» (3). Sentir e imaginar, querer y no querer, amar y odiar, conocer e ignorar son otros tantos *modos* de esa única actividad con sustantividad propia que llamamos pensar.

c) La unidad noética nos lleva derechamente a la unicidad noemática. El noema al que se ha de adaptar nuestra noesis se llama *idea*. Si el pensar es la actividad propia del yo, el pensamiento es su atributo absolutamente inseparable (4). A pensamiento, pues, se reducirán también los sentimientos, las imágenes, etc. (5). Y las ideas son meros *modos* del pensamiento.

d) La unicidad noemática no se explica únicamente por la unidad noética, sino que ha de estar basada, en fin de cuentas, en la unicidad de lo real objeto de conocimiento. De esta manera todo el sistema del cartesianismo aparece descansando en el postulado implícito de la unicidad de lo real, en lo que se ha llamado el principio de la realidad única (6).

En esta situación de espíritu no es extraño que Descartes concibiera la idea de construir una ciencia suprema, la que llama *filosofía primera*, deshaciéndose de todas las verdades y opiniones tenidas hasta entonces

(2) *Meditaciones*, II, ed. cit. t. 7, p. 34. Vid. también *Principia*, II, 3, ed. cit. t. 8. página 41 s.

(3) *Meditaciones*, III, ed. cit. t. 7, p. 34.

(4) Vid. *Meditaciones*, II, ed. cit. t. 7, p. 26 s.

(5) Vid. *Meditaciones*, III, ed. cit. p. 34.

(6) García Morente insistía particularmente en esta idea.

por ciertas para *empezar de nuevo*, desde los *fundameynos* (7). «Hoy, pues,—nos dice Descartes—habiendo, muy a punto para mis designios, librado mi espíritu de toda suerte de cuidados, sin pasiones que me agiten, por fortuna, y gozando de un seguro reposo en un apacible retiro, voy a aplicarme seriamente y con libertad a *destruir en general todas mis opiniones antiguas*» (8). Esta destrucción de las opiniones se hace mediante la duda, previa la determinación de no aceptar ninguna verdad de la cual se pueda sospechar (9).

Mucho se ha discutido sobre el carácter de la duda cartesiana. Para lo que aquí pretendemos poco importa que la duda sea total o parcial, real o ficticia. Una cosa, sin embargo, hemos de hacer constar desde el principio: toda duda realizada, por total, radical y real que se la suponga, implica, ontológica y psicológicamente, la certeza. La duda no se puede producir más que mediante el ejercicio de la razón. Admitir este poder ejercitar la razón, al menos en su faceta deductiva, es la condición psicológica de todo proceso dubitativo. La duda, en efecto, como acto del espíritu humano ha de estar sujeta a las condiciones generales del pensamiento y negar el poder de deducción de la razón es negar a la duda la posibilidad de producirse. Pero es esto sólo. Si la duda para ejercerse precisa del razonamiento, éste, a su vez, no es posible sin una materia sobre que verse. Habrá, pues, también ciertos datos que la duda más radical no podrá desconocer si en realidad quiere producirse.

Estas dos condiciones de la duda aparecen claramente manifestadas en la duda cartesiana. El *cogito, ergo sum* no se nos ofrece como dato absolutamente primario. El *ergo* está suponiendo el poder deductivo de la razón (10), el *cogito*, el pensamiento y el *sum*, la noción de existencia. Estas nociones, anteriores ontológicas y psicológicamente a la verdad *pienso, luego existo*, como expresamente reconoce el propio Descartes (11) terminarán por arruinar la validez del *cogito* como dato a partir del cual se inicie la tarea filosófica. Y ello, a pesar del subterfugio a que apela Descartes al considerarlas desprovistas por sí mismas de valor existen-

(7) Vid. el comienzo de la *Meditación I*, ed. cit. t. 7, p. 17.

(8) *Meditationes*, I, ed. cit. p. 17 s. El subrayado es mío.

(9) «Ad hoc autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia iam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes reiiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unâquâque reperero» (*Meditationes*, I, ed. cit. t. 7, p. 18).

(10) No quiero prejuzgar con esto una interpretación del *cogito* como razonamiento cerrando el camino a la posibilidad del *cogito*-intuición.

(11) «Cuando he dicho que esta proposición: *pienso, luego existo* es la primera y más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos, no he negado por eso que fuera necesario saber antes qué son el pensamiento, la certeza y la existencia, que para pensar es preciso ser y otras cosas semejantes» (*Principia*, I, 10. ed. cit. t. 8, p. 8).

cial (12). Bastará para ello demostrar que estas nociones no son innatas, que no «nacen con nosotros» según reza el epígrafe del punto diez de la primera parte de los *Principios* y mostrar que son nociones de experiencia. Pero no anticipemos los resultados y sigamos la tarea del momento.

Descartes se propone destruir, mediante la duda, todas las opiniones antiguas. Sin posibilidad de examinarlas una por una, aplica cuatro criterios de duda con los cuales mina y destruye los principios y fundamentos sobre los que aquellas descansaban (13). Con ellos emprende su proceso dubitativo y van desapareciendo del conjunto de verdades hasta entonces admitidas, primero las que se refieren a los objetos exteriores y al mundo de los cuerpos en general, después las que se refieren a Dios, y finalmente aquellas que hacen referencia al hombre mismo en su parte material, en el cuerpo. Sólo queda en pie el yo, en radical soledad con su pensamiento, náufrago en un mar de dudas. ¿Resistirá el yo mismo los ataques de su propia duda? Antes de seguir a Descartes permítanseme dos observaciones:

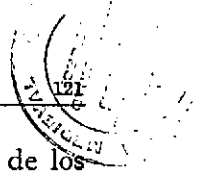
1.<sup>a</sup> Con Descartes se inicia la *filosofía del naufragio*. «Como si de pronto hubiese caído en el seno de unas aguas profundísimas, me quedo tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre ellas» (14). Perdido el mundo exterior y desasido de Dios, faltánle al hombre moderno base firme en que asegurar los pies y áncora a que tender la mano en esfuerzo salvador. Se pide entonces a la filosofía lo que la filosofía no puede dar: pasaporte de salvación. Alejado de Dios y perdido el mundo exterior, el hombre terminará perdiéndose a sí mismo.

2.<sup>a</sup> Es significativo observar el orden que sigue el proceso de destrucción del saber cierto y cómo Descartes va necesitando cada vez un criterio de duda más complicado y sutil: sentidos, razón, indistinción de vigilia y sueño, genio maligno. Este orden determinará el proceso temático del cartesianismo. Si llegamos a una primera verdad será a condición de encontrarla en el yo, y si, mediante ella, logramos reconstruir el saber destruído, será siguiendo un proceso inverso: del yo pasaremos a Dios, a las verdades ideales, a la existencia del mundo exterior. Más

(12) «...estas son nociones tan simples que por sí solas no nos dan conocimiento de ninguna cosa existente...» (Ibid.).

(13) No expongo aquí estos cuatro motivos de duda por ser sobradamente conocidos. Cfr. *Discurso del Método*, cuarta parte, donde se enumeran tres: 1) *los engaños de los sentidos*—«los sentidos nos engañan»—; 2) *el mal uso de la razón*—«hay hombres que yerran al razonar»—; 3) *la indistinción entre la vigilia y el sueño*—«los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrirnos durante el sueño»—. Para el cuarto motivo de duda, la *hipótesis del genio maligno*, vid. la 1.<sup>a</sup> Meditación: «Supondré... que cierto poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme».

(14) *Meditaciones*, II, ed. cit. t. 7, p. 24.



adelante podrá apreciarse cómo se ofrece en esto una confusión de los órdenes ontológico y noético.

Descartes no puede resignarse a la suerte del escepticismo. Tenía plena conciencia de que inauguraba una edad en la historia de la filosofía y nadie que se sienta joven se resigna al suicidio. «Arquímides, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir elevadas esperanzas si tengo la fortuna de hallar una sola cosa que sea cierta e indubitable» (15). Este lenguaje podrá decirse que es un lenguaje de inconsciencia pero jamás de decepción y de fracaso. Descartes sabe adonde vá porque se ha trazado previamente el camino. La primera verdad indubitable no surgirá en Descartes como una ocurrencia, como algo imprevisto con que de pronto se topa. La primera verdad no es en Descartes—aunque otra cosa se parezca—un hallazgo insospechado, sino un encuentro obtenido tras una búsqueda más o menos artificial y aparatosa. Dudando de toda verdad encuentra una verdad primera. «Pero advertí enseguida que, queriendo yo pensar de este modo que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuere alguna cosa; y advirtiéndome que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos son incapaces de comoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando» (16). En esta primera verdad no logran morder las extravagantes suposiciones de los escépticos ni la no menos extravagante y «poco metafísica» hipótesis del genio maligno del propio Descartes (17). Si hay un cierto burlador que se complace en engañarme «no cabe duda de que yo soy, puesto que me engaña, y por mucho que me engañe nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras estoy pensando que soy algo» (18). Por eso a renglón seguido puede escribir Descartes: «De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir, por último y tener por constante que la proposición siguiente: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu» (19).

El *cogito* cartesiano se presenta, pues, como meta de un proceso de pensamiento que rechaza por dudosas o dudables todas las verdades

(15) *Ibid.*

(16) *Discours*, 4 p. ed. cit. t. 6, p. 32.

(17) No pretendo con este apelativo dar un juicio sobre la hipótesis cartesiana del genio maligno. Aunque tal vez sin plena conciencia en Descartes, «el genio maligno y sus actos de engaño simbolizan la duda profunda de si en general la ciencia es posible» (GARGIA MORENTE, M.: *Prólogo a la traducción del Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Colección Granada, Madrid, sin fecha, p. XXII).

(18) *Meditationes*, II, ed. cit. t. 7, p. 25.

(19) *Ibid.*



menos ésta que aparece como absolutamente indubitable y que desde el mismo momento de su encuentro queda erigida en primer principio de la filosofía, en cuya búsqueda se iniciara aquel proceso dubitativo.

## 2.—El «cogito» como punto de arranque de la filosofía

Si hasta aquí hemos considerado el *cogito* como meta de aquella decisión de empezar de nuevo la ciencia filosófica, se impone ahora el análisis de las condiciones que hagan apta a esta primera verdad para quedar constituida en cimiento del nuevo edificio, en cuya construcción, hasta ahora, no se ha hecho otra cosa que una labor de desescombros.

El *cogito* se presenta a Descartes como primer principio de la filosofía. Sobre este punto no caben discrepancias de interpretación. Los textos más atrás reproducidos no dejan lugar a duda. Y se erige el *cogito* en primer principio porque es la primera verdad indubitable. El conocimiento expresado en el *cogito*, *ergo sum* «es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente» (20). En el pensamiento de Descartes, el carácter de evidencia de la proposición del *cogito* es innegable. La absoluta certeza es la primera propiedad del *cogito*. En los *Principios* se expresa una segunda propiedad: «A pesar de las más extravagantes suposiciones no podemos menos de creer que esta conclusión: *yo pienso, luego soy* es verdadera y, por consiguiente, la primera y más cierta que se ofrece a quien conduce ordenadamente sus pensamientos» (21). Certeza absoluta y carácter de dato primario son las dos condiciones que hacen al *cogito* particularmente apto para tomarlo como punto de partida de la metafísica, de la filosofía en general. Dejando para más adelante la cuestión de si ha de verse en el *cogito* una intuición o un razonamiento, interesa ahora poner en claro este su carácter primordial. Descartes sabe muy bien que el principio que sirva de punto de arranque de la filosofía habrá de reunir dos condiciones, además de ser absolutamente cierto:

- 1.<sup>a</sup> Será lo primero que se perciba con certeza.
- 2.<sup>a</sup> Habrá de poder servir de base de sustentación, de apoyo inmovible para levantar sobre él el edificio filosófico.

¿Reúne el *cogito*, según el pensamiento cartesiano, estas dos condiciones? Creo poder afirmar resueltamente que sí, pues las rectificaciones del propio Descartes no son más que aparentes. Iniciado el proceso dubitativo, la primera verdad que se nos manifiesta absolutamente indubitable es la que encierra el *cogito*. Descartes no se cansa de repetirlo. El si-

(20) *Ibid.*

(21) *Principia*, I, 7, ed. cit. t. 8, p. 7.

guiente texto es particularmente significativo por presentarse como resumen de todo cuanto lleva escrito sobre los principios del conocimiento humano y como un anticipo de lo que ha de seguir hasta terminar su obra, al propio tiempo que aparece como dictando aquellas observaciones y circunstancias que se han de tener presentes para filosofar rectamente; por eso, aunque algo largo, lo reproduzco íntegro: «Por tanto si queremos dedicarnos en serio al estudio de la filosofía y a la investigación de todas las verdades que somos capaces de conocer, nos libramos, en primer lugar, de todas nuestras preocupaciones y tomaremos la resolución de rechazar todas las opiniones a que hemos dado crédito en otro tiempo, hasta que las hayamos examinado de nuevo, y haremos luego una revisión de todas las nociones que se hallan en nosotros, admitiendo como verdaderas sólo aquellas que clara y distintamente se presentan a nuestro entendimiento. Por este medio conoceremos primero que existimos, en cuanto nuestra naturaleza consiste en el pensar y que hay un Dios de que dependemos; y después de haber examinado sus atributos podemos buscar la verdad de todas las cosas porque El es la causa de ellas. Además de las nociones que de Dios y de nuestro pensamiento tenemos, hallaremos también en nosotros el conocimiento de muchas proposiciones que son perpetuamente verdaderas, por ejemplo: que la nada no puede ser autora de cosa alguna, etc. Hallaremos asimismo la idea de una naturaleza corpórea y extensa que puede ser movida, dividida, etc., y sentimientos que causan en nosotros ciertas disposiciones, como el dolor, los colores, etc., y comparando lo que acabamos de aprender al examinar ordenadamente las cosas con lo que de ellas pensamos antes de haberlas examinado así, nos acostumbraremos a formar conceptos claros y distintos de todo lo que somos capaces de conocer. En estos pocos preceptos creo haber comprendido todos los principios más generales e importantes del conocimiento humano» (22).

Prescindo por ahora de muchas cuestiones del párrafo transcrito para fijarme en dos particularmente interesantes y aparentemente contradictorias. Es la primera la tajante afirmación de Descartes de la prioridad del *cogito* sobre cualquier otro conocimiento: conocemos *primero* que existimos en cuanto pensamos. Sabido es que, para Descartes, la metafísica viene a ser el estudio de tres sustancias: pensante, extensa y creadora. Pues bien, la sustancia que primero nos es dada con certeza es la sustancia del propio yo. Desde la dimensión de nuestro yo podemos y debemos elevarnos al conocimiento de Dios. Es única vía posible para el conocimiento teológico es la que arranca de la subjetividad, la *via interioritatis*, que, en el cartesianismo, renuncia a todo apoyo objetivo, pues el

(22) *Principia*, I, 75. He subrayado yo.

conocimiento de las cosas exteriores, lejos de ser puntal para el conocimiento de Dios, lo supone y lo exige. Sólo habiendo alcanzado la existencia de Dios, desde la dimensión del *cogito*, «y después de haber examinado sus atributos podremos buscar la verdad de todas las cosas, porque El es la causa de ellas» (23). Es esta una de las convicciones más arraigadas en Descartes. La prioridad del conocimiento de Dios y de sus atributos—al menos el conocimiento de Dios como *Creador* de todos los seres, y como *veraz*—sobre el conocimiento de las cosas, y no sólo de su naturaleza sino también de su misma existencia, es considerada como una de las verdades definitivamente adquiridas. «Después de haber conocido de esta manera que Dios existe, y que es el autor de todo lo que existe o puede existir, seguiremos el mejor método que indudablemente puede seguirse para *descubrir la verdad* si del conocimiento que de la naturaleza de Dios tenemos pasamos a la explicación de las cosas que ha creado y tratamos de *deducirla de las nociones que naturalmente existen en nuestras almas*, de tal modo que poseamos una ciencia perfecta, es decir, conozcamos los efectos por sus causas» (24).

El movimiento metódico de la investigación cartesiana sigue, pues, esta dirección: yo, Dios, mundo. Terminado el proceso dubitativo, de carácter estrictamente noético, Descartes se queda encerrado en el ámbito noemático de su propio pensamiento. El pensamiento es lo único que en rigor le pertenece; no puede separarse de sí mismo, y por eso se comprende, se entiende como existente o mejor como una *cosa pensante*. Desvinculado de la realidad no se siente el yo abierto a las cosas sino encerrado en su propia intimidad. Han quedado cortados cuantos lazos pueden atar el yo al mundo. Hasta la inserción del yo en su propio cuerpo ha quedado suprimida. No hay vinculación con nada exterior, ni siquiera con el cuerpo. La esencia del yo se agota en el pensar. El cuerpo habrá de seguir la misma suerte que la realidad objetiva del mundo, como algo que al mundo perteneciese. En rigor de términos, el cuerpo

(23) Obsérvese la razón que da Descartes de la prioridad del conocimiento de Dios sobre las cosas. Sólo conociendo a Dios conocemos las cosas, porque Dios es causa de ellas. Cuando la filosofía ha suprimido la experiencia como fuente de conocimiento tendrá que afirmar la necesidad de servirse únicamente del entendimiento para conocer los cuerpos. Si pretendemos conocer una cosa del mundo exterior no apelaremos a los sentidos sino que atenderemos a la idea clara y distinta, que sólo está en nuestro entendimiento, y que representa la naturaleza de los mismos. La validez de la claridad y distinción ha sido fundamentada por el atributo divino de veracidad. Pero aún puede entenderse la afirmación cartesiana en un sentido más profundo que sin duda determinó la teoría de la *visión en Dios* de Malebranche. Si Dios es causa de las cosas el conocimiento de éstas será un conocerlas en Dios. En uno y otro caso es manifiesta la confusión de dos órdenes bien distintos: el ontológico y el noético. Es verdad que Dios es causa de las cosas, que el ser de las cosas es efecto de Dios; la prioridad de Dios sobre las cosas en el orden ontológico es indudable. Pero eso no quiere decir que nuestro conocimiento haya de seguir ese mismo orden y no a la inversa. Resultaría fácil mostrar como este carácter de efectos, de ser causadas de las cosas es el punto de apoyo de nuestro conocimiento de Dios.

(24) *Principia*, I, 24, ed. cit. t. 8, p. 14.



será propiedad mía pero no yo mismo. La corporeidad no se nos ofrece como atributo del yo. Únicamente es atributo del yo el pensamiento. Y es un atributo que me pertenece porque «es lo único que no puede separarse de mí» (25). Todo lo otro, el cuerpo inclusive, puede separarse, desgajarse, desvincularse del yo, que así se halla independizado de todo lo que no sea su propio pensar, su actividad esencial única. La filosofía entra con Descartes en la clausura. Pero entra sin fe y sin sentidos, y de momento la razón, identificada con el yo (26) no tiene fuerzas más que para contemplarse a sí misma. No obstante quiere ser rectora del mundo y de la vida. No tiene base en que sustentarse pero no se resigna a perecer en el naufragio del pensamiento. Y en un intento de salvación, la filosofía, para salir de las aguas, da un salto a Dios. Desde este momento cree tener también asegurado el mundo.

La proposición *cogito, ergo sum*, es, pues, para Descartes, la primera que se nos ofrece con valor noético para iniciar la investigación filosófica. Sin embargo reconoce el padre del racionalismo, según hice constar más atrás, que el *cogito* presupone el pensamiento, el *ergo* la función deductiva del pensar humano, y el *sum* la noción de existencia. En el texto correspondiente a la nota 22 habla Descartes de ciertas «naciones que se hallan en nosotros; en el transcrito, bajo la nota 24, dice que tales naciones existen *naturalmente* en nuestras almas; en los *Principios* justifica que sólo el entendimiento puede conocer la naturaleza de las cosas porque «en él sólo se hallan naturalmente las primeras naciones o ideas, que son como las semillas de las verdades que somos capaces de conocer» (27). Parece, pues, que aquella proposición *cogito, ergo sum*, no es un dato absolutamente primario. ¿Cómo salir de esta aporía?

Para Descartes la dificultad se supera fácilmente. Estas naciones son algo que encontramos en la parcela acotada por el *cogito*. Son tan simples que están desprovistas de valor existencial (28); por sí mismas no nos remiten a ninguna cosa existente, no nos proporcionan conocimiento alguno. Las naciones presupuestas en la verdad del *cogito* no proceden del exterior, no han sido adquiridas por experiencia. Concederles valor existencial sería suponer que habían sido obtenidas mediante la percepción sensible lanzada por Descartes en el lugar de los *prejuicios* que es preciso abandonar. Tales naciones existen naturalmente en el yo, nacen con él. Toda otra explicación es imposible. El innatismo de las ideas

(25) *Meditaciones*, II, ed. cit. t. 7, p. 27.

(26) Para Descartes el yo es la razón: «yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un entendimiento, un espíritu, una razón...» (*Meditaciones*, II, ed. cit. t. 7, p. 27). El racionalismo no se conforma con reducir a una las fuentes de conocimiento, y establece que la razón es la esencia del hombre.

(27) *Principia*, II, 3. ed. cit. t. 8, p. 42.

(28) Cfr. *supra* nota 12.

viene de este modo rigurosamente prescrito para el cartesianismo. Si comenzamos por afirmar que la percepción sensible es un perjuicio, el innatismo se nos impondrá como un juicio previo. Toda otra solución era, para Descartes, imposible (29).

Tiene pues, Descartes, por firmemente establecido que el *cogito, ergo sum* es la *primera verdad* que se ofrece a la mente humana. Pero necesita también que sea la verdad *más cierta*. Esta nueva condición la posee el *cogito* en grado eminente. Y la prueba de ello es que sigue siendo cierto aunque no existan las cosas, aunque no exista Dios. Podré engañarme sobre la existencia de un mundo exterior, en este momento hasta la existencia de Dios, pero no puedo engañarme sobre mi propia existencia. Más aún: si me engaño, *existo* como engañado. En este primer nivel crítico en que Descartes está colocado, la verdad del *cogito* no solamente es cierta: es la única absolutamente indubitable. Sobre este punto no hay discusión posible, cuando únicamente se trata de interpretar el pensamiento cartesiano. Cosa distinta será la legitimidad o ilegitimidad de semejante posición. Mas, por ahora, debe quedar en suspenso este problema.

Otra cuestión dejamos más atrás interrumpida. El punto de partida de la filosofía requiere, además de la condición de primordialidad, y acaso precisamente por ello, la capacidad para servir de cimiento al edificio filosófico. Estas dos condiciones, empero, pueden y deben tratarse por separado. De que un conocimiento no dependa de otro anterior no se sigue sin más, que de él dependan todos los restantes conocimientos.

Según Descartes, en efecto, el conocimiento del yo no depende de ninguno anterior, siendo, por lo mismo, rigurosamente primero. «Es muy cierto que el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas cuya existencia aun no me es conocida, y por consiguiente no depende de ninguna de las que puedo fingir en mi imaginación» (30). Cuando del conocimiento del yo se trate será necesario, pues, prescindir en absoluto de todo concepto extraído de la percepción exterior, de lo que en terminología cartesiana se llama despectivamente imaginación, y encerrarse en uno mismo contemplando esa presencia inefable de mí ser a mí pensamiento. «Conozco manifiestamente que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario recoger el espíritu y apartarlo de ese modo de concebir, para que pueda conocer él mismo, muy detenidamente, su propia naturaleza» (31). En el momento

(29) Tan impuesta le viene a Descartes la teoría del innatismo, que hasta la idea del yo —y no digamos la de Dios— es innata. Cfr. entre otros lugares, *Meditaciones*, III, edición cit. t. 7, p. 51.

(30) *Meditaciones*, II, ed. cit. t. 7, p. 27 s.

(31) *Meditaciones*, II, ed. cit. t. 7, p. 28.

que Descartes escribe esto, irrumpe en la filosofía el idealismo. Habrá todavía una etapa de mero racionalismo, pero los gérmenes idealistas quedan sembrados en terreno fértil bajo condiciones favorables y fructificarán por sí solos. La identificación entre ser y pensar es forzada, dada esta posición de Descartes. El conocimiento del yo, repito, no depende ni necesita del conocimiento del ser de las cosas. Tampoco de Dios. En el nivel crítico en que Descartes está situado no tiene aún conocimiento de que Dios existe. El conocimiento de Dios no puede fundar el conocimiento de nosotros mismos, al menos en la dimensión existencial. Digo *existencial* para llevar algo de claridad a un punto en que el pensamiento de Descartes es fluctuante y con frecuencia equívoco. Aun se pudiera advertir que esta misma fluctuación transformó el cartesianismo en ontologismo al querer Malebranche poner orden en asunto tan complejo. Pero esto pide que nos detengamos un momento.

Una cosa es conocer que algo existe y otra conocer su naturaleza. Según Descartes, para conocer que los cuerpos (las cosas exteriores) existen y para conocer lo que los cuerpos son, necesitamos de Dios. El conocimiento de las cosas depende, al menos bajo algún aspecto, del conocimiento de Dios. Hasta hemos tenido ocasión de señalar que es ésta una forma muy *científica* de conocer: conocimiento del efecto por la causa. Pero ahora tratamos del conocimiento del yo. Descartes, como buen racionalista, no quiere romper con la lógica, con la razón; mas ha de solucionar numerosas y serias dificultades, de las que sólo enumero algunas:

- a) Si el conocimiento del yo es el primero no puede ser perfecto, por que no es conocimiento por la causa, a no ser que
- b) el yo sea una cosa absolutamente primera, independiente de todo, inclusive de Dios, pero entonces nos encontramos con
- c) imposibilidad de conocer a Dios, salvo el caso de que sea
- d) Dios dependiente del yo.

No quiero tratar aquí el *modo* cartesiano de conocer sino sólo la anterioridad o posterioridad del conocimiento del yo sobre el conocimiento de Dios. Baste, pues, decir respecto a la modalidad del conocimiento, que según Descartes, todo objeto—Dios, yo, mundo—se conoce por su idea. Solo una condición se precisa: que esta idea se presente con claridad y distinción (32). Al yo le conocemos por su idea; a Dios por la suya. Y estas ideas se encuentran, según Descartes, en el yo, en lo que hemos llamado ámbito noemático del pensamiento. Toda idea es, propiamente, una esencia; el conocimiento que nos proporciona es un conocimiento *esencial*, el cual, por sí mismo, nada nos dice en orden a la determina-

(32) «...las cosas que concebimos muy claras y distintamente son todas verdaderas» (*Discours*, 4 p. ed. cit. t. 6, p. 33). Repárese en la palabra *concebimos*: la claridad y distinción no se refiere a las cosas sino a nuestra concepción de ellas. El criterio de evidencia es subjetivo.

ción *existencial* de los seres correspondientes. La razón, el yo, conoce las esencias inmediatamente, mas no las existencias a las que debe demostrar, inferir o deducir. Las *existencias* no nos son dadas y hemos de inferirlas mediatamente de las esencias. Ahora se ve la necesidad que tiene el racionalismo de demostrar la existencia del mundo exterior. En la filosofía tradicional era suficiente con mostrarlo, pues consta al sentido. El conocimiento del yo será anterior al conocimiento de Dios si tengo en mí la idea de mi mismo—para Descartes la idea de lo finito—antes que la de Dios—idea de lo infinito.

La cautela de Descartes llega en este punto a su límite máximo. Tiene que asegurar la existencia de Dios por imperiosa necesidad de sistema y se ve forzado a declarar el carácter positivo de la idea de infinito y su anterioridad a la idea del yo. «Y no debo imaginar que no concibo el infinito por medio de una verdadera idea y sí sólo por mediación de lo finito, como la quietud y la oscuridad las comprendo porque niego el movimiento y la luz; no, pues veo manifiestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y, por tanto, que, *en cierto modo, tengo en mí mismo, la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo* (33). Repárese en la expresión «en cierto modo» que está significando una limitación en el alcance de la frase hasta el punto de hacerle perder su carácter categórico y absoluto, y que, por otra, puede abrirnos una nueva vía para resolver el problema. Pero conviene que antes nos fijemos en la razón que da Descartes de esta prioridad del conocimiento de Dios. A renglón seguido se expresa así: «pues, ¿sería posible que yo conociera que dudo y qué deseo algo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo, con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?» (34). Prescindamos por ahora de juzgar sobre la validez de estas aseveraciones cartesianas y convengamos, por de pronto, que en cuanto un filósofo, como Malebranche, fiel a los principios de Descartes, no repare en las posibles restricciones de aquel «en cierto modo» habrá dado el salto al ontologismo afirmando la prioridad absoluta del conocimiento de Dios, del que han de depender hasta en su misma posibilidad el resto de los conocimientos humanos. Se llega así a la identificación del primer ser con el primer conocido.

Descartes, empero, no es formalmente ontologista. Y es que, en el fondo, sigue en pie la distinción entre el conocimiento *esencial* y conocimiento *existencial*. La existencia de Dios es inferida de la idea, de la

(33) *Meditationes*, III, ed. cit. t. 7, p. 45. He subrayado yo.

(34) *Meditationes*, III, ed. cit. t. 7, p. 45 s.

esencia de la definición de Dios (35). La existencia del yo goza, empero, de un privilegio especial sobre el resto de las existencias. Y es que no habiendo propiamente distinción entre el yo y la razón, hasta tal punto que en Descartes son una y la misma cosa, como ya apunté y analizaré más adelante, en el mismo acto por el cual me es dada la idea del yo me es dado el yo como existente. La existencia del yo tiene la prerrogativa singular de no necesitar ser inferida ni demostrada. La existencia del yo es conocida inmediatamente, como las esencias, por el mismo acto de la razón mediante el cual nos es dada su idea. Con esto sigue en pie el carácter de anterioridad del *cogito* sobre cualquier otro conocimiento.

Que sea *primero* un conocimiento no significa, empero, que sea *primario*; que no dependa de ningún otro no quiere decir que todos los demás dependan de él. Y sin esta condición, decíamos, no puede constituir el principio de la filosofía. ¿Goza de este carácter y de esta consideración la verdad de *cogito, ergo sum* en el pensamiento de Descartes? Si la posibilidad se demuestra por la realidad, ahí está la filosofía cartesiana para atestiguarlo. En efecto, Descartes toma el *cogito* como principio de la filosofía. Y lo toma con la conciencia y el convencimiento de que lo es. «Observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy» era tan firme y segura... juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el principio de la filosofía que andaba buscando» (36). Como un edificio sobre firme cimiento, la filosofía cartesiana se asienta en el *cogito*. Desde el *cogito* como punto de partida, y por un encadenamiento lógico rigurosamente deductivo con pretensión de exactitud matemática, Descartes va construyendo toda la filosofía.

### 3.—El ser captado en el «*cogito*»

Yo soy, yo existo: tal es el conocimiento captado intuitivamente en el *cogito*, tras la superación del proceso dubitativo y establecido por Descartes como primer principio de la filosofía. Pero ¿cuál es exactamente la naturaleza de esta existencia?, ¿cuál es la naturaleza de este ser afirmado en el «pienso, luego soy»?

Intento captar con la mayor exactitud posible el pensamiento de Des-

(35). No hay necesidad de reproducir y menos de criticar la formulación cartesiana del argumento ontológico. Pero sí hemos de observar que, dadas las dimensiones filosóficas en que se mueve el racionalismo—y dígame igual de las distintas formas de idealismo, su heredero por filiación directa—, es la prueba ontológica la única de la que puede hacer uso con legitimidad (legitimidad empero, no significa validez) hasta tal punto que, cuando desde su misma posición se demuestre el fracaso del argumento habrán de resignarse a no poder demostrar a Dios sin salirse de su sistema. Esto explica el interés por la prueba anselmiana y las numerosas modificaciones sufridas a lo largo del racionalismo y del idealismo.

(36) *Discours*, 4 p. ed. cit. t. 6, p. 32.

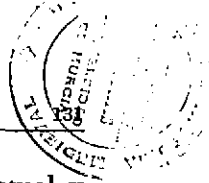
cartes. Por eso más que en las interpretaciones de filósofos e historiadores me apoyaré en los mismos textos cartesianos. Mas, entre las interpretaciones dadas a esta cuestión hay una que por la influencia producida y por parecerme totalmente inexacta debe ocupar un momento nuestra atención. Me refiero a la interpretación de Hamelin (37) en su obra sobre el sistema de Descartes.

Para Hamelin, Descartes, partiendo del pensamiento, no va más allá de pensamiento. El ser afirmado en el *cogito* es el del pensamiento sin más. Habrá por lo menos un primer momento en la filosofía de Descartes que nos hará considerarla como idealista en toda su pureza. El *cogito* parte del pensamiento y no alcanza otro ser que el del pensamiento. Yo no me conozco en el *cogito* más que como pensamiento, sin que en manera alguna pueda establecer la existencia de una sustancia puramente espiritual, la existencia del alma. Es verdad—reconoce con pena Hamelin—que Descartes se verá obligado, bajo el peso de los hábitos realistas, en un segundo momento en que su pensamiento original se falsea a sí mismo, a caer en el realismo concibiendo el ser del pensamiento como una sustancia, como una cosa.

Es difícil sustraerse a la ley general enunciada en el famoso axioma: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. El filósofo que no logre superarla debe renunciar a ser historiador. Más que el pensamiento de Descartes, lo que nos ofrece Hamelin es su propio pensamiento sobre el tema que tratamos. Es justamente lo que sucede a tantos historiadores que, por no despojarse de sus hábitos mentales, proyectan sus propias ideas en las ideas que someten a historia, modificándolas según sus particulares preferencias. Con esto no niego, sin embargo, que a la historia de la filosofía corresponda la interpretación filosófica. Pero una cosa es la crítica, esencial a la historia, y sobre todo a la historia de la filosofía, ya que el filósofo en cada afirmación que hace inyecta una pretensión de validez universal y absoluta, y otra muy distinta la modelación e información del sistema, cuya historia se registra, por los esquemas mentales del historiador.

No. Los textos de Descartes son suficientemente abundantes y claros y no podemos seguir a Hamelin. ¿Qué, entonces, Descartes no es idealista? Esta es otra cuestión que no debe tenerse en cuenta. A los filósofos hemos de tomarlos como son y no como quisieramos que fuesen. El *cogito, ergo sum* es la expresión de algo que es aprehendido por una intuición original, indescomponible. En un solo acto de intuición Descartes capta la existencia real, su pensamiento actual y la conexión necesaria entre su pensamiento y su existencia. Se trata, en efecto, de la exis-

(37) Vid. HAMELIN, O.: *Op. cit.*, p. 125 ss.



tencia real y no de una idea que la represente, del pensamiento actual y no de un concepto de pensamiento, y de una conexión real entre éste y aquella y no de una noción general de esta conexión (38). El *cogito* cartesiano designa, pues, el pensamiento *actual*; el *sum*, la existencia *real*. El pensamiento y la existencia están en el mismo plano de la realidad, halláanse religados por un lazo indisoluble.

Marechal, aprovechando la distinción kantiana entre un pensamiento como puro fenómeno y un pensamiento como realidad ontológica, como modo absoluto de ser, es decir, entre una *realistas phaenomenon* y una *realistas-noumenon*, inquiere la solución de Descartes y concluye que el *ergo sum* cartesiano designa la existencia real de orden *noumenal*, percibida intuitivamente en el hecho del pensamiento (39). A análogas conclusiones llega Gardeil (40).

He aquí algunos textos de Descartes sobre la cuestión, seguidos de breve comentario:

«Examiné después (41) atentamente lo que yo era y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en que me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba, en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, *conoci por ello que yo era una sustancia cuya naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material*; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es» (42). El pensamiento de Descartes está expresado con toda nitidez. El yo es captado como *sustancia* cuya esencia toda consiste en pensar. En el *cogito* no sólo conozco *que soy*, que existo, sino que conozco *lo que soy*. Conozco que soy una sustancia que piensa. Y el modo de conocimiento es intuitivo, no deductivo. Aunque por la forma de exposición con que empieza el párrafo transcrito nos veríamos inclinados, examinando la cosa superficialmente, a pensar que inferimos o deducimos la sustancialidad del yo, profundizando un poco se notará que es en aquella primera intuición de mi pensamiento en la que me intuyo como sustancia pen-

(38) Cfr. KEELING, S. V.: *Le réalisme de Descartes*, en *Études sur Descartes*, Publication de la «Revue de Métaphysique et de Morale», 1937, p. 83.

(39) Cfr. MARÉCHAL, J.: *Le Point de départ de la Métaphysique*, Cahier, II, 2<sup>a</sup> ed. 1942, página 54.

(40) Vid. GARDEIL, H.-D.: *Les étapes de la philosophie idéaliste*, París, 1935, p. 63.

(41) Inmediatamente después de haber establecido que el «yo pienso, luego soy» es el primer principio de la filosofía que andaba buscando.

(42) *Discours*, 4 p. ed. cit. t. 6, p. 32 s. He subrayado yo.



sante. «Je connû de la que i'estois une sustance...» Conocí por ello, en ello; no deduje o inferí de ello... Obsérvese además, que Descartes afirma haber conocido allí mismo que el yo no necesita para ser de lugar ni cosa alguna material. Por aquí recibirá el cartesianismo los más duros ataques de los filósofos existencialistas, para quienes el yo es esencialmente ser-en-elmundo, encarnación en un cuerpo, inserción en una situación. También afirma Descartes que el alma es *más fácil* de conocer que el cuerpo.

En el prólogo de las *Meditaciones*, contestando a una objeción que se le hizo al párrafo anterior del *Discurso del método*, afirma Descartes que su «sentido era éste: que nada conocía como perteneciente a mi espíritu, sino que yo era una cosa que piensa o una cosa que tiene en sí la facultad de pensar. Pero mostraré más adelante cómo es que, puesto que no conozco otra cosa que pertenezca a mi esencia, se sigue que, efectivamente, nada más le pertenece» (43).

«Yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón» (44). Y poco más adelante: «¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente». La tercera meditación comienza así: «cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos, borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio solo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere y también imagina y siente» (45).

Siguiendo a Descartes en esta exposición se observará la riqueza, casi inagotable, encerrada en su intuición original: intuición de la existencia sustancial como alma, como yo, como entendimiento, como razón; intuición del alma como sustancia con su atributo pensamiento; intuición del yo como sujeto sustancial de atribución de todos los hechos de conciencia como dudar, entender, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, amar, odiar, imaginar y sentir. Por otra parte esta pluralidad de hechos se identifican con el pensar: soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, etc.

El ser captado en el *cogito* es, pues, la sustancia del alma con su atributo, el pensamiento. Pero ¿qué entiende Descartes por sustancia y qué por atributo? Por sustancia se entiende aquello que de tal manera existe

(43) *Meditationes*, praefatio, ed. cit. t. 7, p. 8.

(44) *Meditationes*, II, ed. cit. t. 7, p. 27.

(45) *Meditationes*, III, ed. cit. t. 7, p. 34.



que no necesita de ninguna otra cosa para existir. Esta clásica definición racionalista de la sustancia, tiene, empero, en Descartes, una limitación. En el *no necesitar de otra cosa para existir* queda excluido Dios. De lo contrario, la definición sólo sería aplicable a Dios. Descartes reconoce que no hay ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por Dios. El término sustancia se aplica a Dios y a las criaturas, pero no unívocamente. Prescindiendo de la sustancia creadora, distingue Descartes las cosas que no pueden existir sin otras de aquellas que sólo necesitan del ordinario concurso de Dios, y llama a éstas *sustancias* y a aquéllas *atributos*. Pero es necesario concretar más. La noción de sustancia creada es unívoca, ya que se refiere de igual modo a todas, tanto a las inmateriales como a las corpóreas, pues para reconocer que son tales solamente es necesario que percibamos que pueden existir sin auxilio de ninguna cosa creada. Mas cuando se trata de saber si alguna de estas sustancias *existe* en el mundo es necesario que, además de tener aquella noción, *percibamos* alguno de sus atributos. Ahora bien—sigue pensando Descartes—aunque cualquier atributo es suficiente para conocer la sustancia, hay uno, sin embargo, en cada uno de ellas, que constituye su esencia y del cual dependen todos los demás. Así, la extensión constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento la de la sustancia pensante. De esta manera—concluye Descartes—podemos tener tres nociones o ideas claras y distintas: una de una sustancia creada que piensa, otra de una sustancia extensa y una tercera de una sustancia increada que piensa y es independiente, es decir, de Dios (46).

Apliquemos estas ideas de la noética cartesiana a nuestro tema del *cogito*. En la intuición del *cogito*, *ergo sum* conozco mi existencia bajo el atributo del pensamiento como concepto claro y distinto, independientemente de todo otro atributo extraño y de todo otro objeto, excepto Dios. Descartes se esfuerza en hacer ver que el único atributo del yo, constitutivo de toda su esencia, es el pensamiento. Para ello aun establece la distinción entre atributo y modo. Y así la imaginación, el sentimiento, la voluntad y cuantas propiedades se hallan en la cosa que piensa son modos diferentes del pensar, de tal manera dependientes que sin el pensamiento no se pueden concebir, mientras que sin ellos puede concebirse la cosa que piensa (47). En las *Meditaciones* emplea a este mismo objeto el procedimiento eliminativo hasta llegar a la *res cogitans* como

(46) Vid. los textos de Descartes, que acabo de resumir, en *Principia*, I, 51-54, ed. cit. tomo 8, p. 24 ss.

(47) Repárese de pasada cómo no tendría sentido apoyarse en cualquiera de estos modos para establecer la existencia sustancial del yo. *Volo, ergo sum* o *marcho, luego soy*, por ejemplo, son ineficaces para sustituir la intuición original del *cogito* y constituir la primera verdad de la mente humana, el principio de la filosofía.

esencia del yo. «Pero, ¿quién soy yo ahora, que supongo que hay cierto geniecillo en extremo poderoso y, por decirlo así, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industria a engañarme? ¿Puedo afirmar que poseo alguna cosa de las que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Deténgome a pensar en ésto con atención; paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu y ni una sola hallo que pueda decir está en mí. No es necesario que las recuente. Vamos, pues, a los atributos del alma y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y andar; mas si es cierto que no tengo cuerpo, también es verdad que no puedo andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero sin cuerpo no se puede sentir y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que sentía varias cosas durante el sueño, y luego al despertar, he visto que no las había realmente sentido. Otro es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece; el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar, pues acaso podría suceder, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos éstos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente; mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. Y ¿qué más? Excitaré mi imaginación para ver si soy algo más aún. No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar ciego de que yo soy algo» (48).

El dato inicial de la filosofía es, pues, para Descartes, el ser del yo inscrito únicamente en el pensar. El yo cartesiano es, en efecto, un ser sustancial completamente espiritual, puramente anímico y ejerce su actividad propia, el pensar, con entera independencia del cuerpo y de todo objeto exterior. Trátase de un yo cuyo constitutivo formal y esencia toda se agota en el pensar. Se identifica con el alma y se distingue y hasta se contrapone al cuerpo, con el cual mantiene únicamente relaciones accidentales y jamás referencias esenciales y constitutivas de su propia entidad. El yo es sólo el alma sin relación trascendental al cuerpo. Y aún ha de decirse que el alma, en la concepción cartesiana, se confunde con el puro espíritu y goza de los atributos que convienen a las formas separa-

(48) *Meditationes*, II, ed. cit. t. 7, p. 26 ss.



das, como la entera independencia, la completa autonomía y la autosuficiencia a la mirada de los seres inferiores. El ser del yo, recortándose en el *cogito*, se le ofrece a Descartes—aun para el caso del hombre itinerante—enteramente desligado del cuerpo, desvinculado de la *res extensa* que constituye el mundo y hasta sin raíces en la historia. Ni el tiempo ni el espacio son determinaciones existenciales del yo como ser pensante.

## II

## NOETICA DEL DATO INICIAL: LA INTUICION NOETICO-NOEMATICA

## 1.—El «cogito» cartesiano como intuición noético-noemática

Se ha discutido hasta la saciedad si la verdad del *cogito* nos es dada en una intuición o es obtenida por un razonamiento. No voy a reproducir aquí el repertorio entero de las interpretaciones formuladas. Interesa, sobre todo, el pensamiento de Descartes mismo. Una cosa queda fuera de toda discusión y es que el propio Descartes afirma taxativamente que ha de verse en el *cogito* una intuición y no un razonamiento. «Cuando alguien dice: *pienso, luego soy o existo* no concluye su existencia de su pensamiento por la fuerza de un silogismo sino como cosa conocida por sí; la ve por simple inspección del espíritu (49). Así lo ha entendido también uno de sus discípulos más inmediatos, Espinosa, para quien la proposición *yo pienso, luego soy* es, en el pensamiento de Descartes, una proposición única equivalente a ésta: *yo soy pensante* (50); y aún ha de afirmarse que no podría ser de otra manera, porque como muy bien señala este último pensador, si la verdad del *cogito* fuera la conclusión de un razonamiento no sería la verdad más cierta ni la más evidentemente conocida, y, lo que es grave, no podría constituir el primer fundamento de todo conocimiento científico, puesto que dependería de las premisas universales en que se apoyase. En efecto, si la proposición del *cogito*

(49) *Responsio ad secundas obiectiones*, ed. cit. t. 7, p. 140.(50) *Principes de la philosophie de Descartes*, París, Garnier, t. I, p. 107.

fuese un silogismo abreviado, un entimema, cuya mayor sobreentendida sería: *todo lo que piensa existe* resultaría en fin de cuentas que:

- a) el *cogito* no sería la verdad primera,
- b) ni la verdad más conocida,
- c) ni siquiera cierta para el cartesianismo, pues dependería de premisas que el proceso dubitativo había arruinado,
- d) ni podría, como consecuencia de todo ello, constituir el principio de la filosofía que Descartes buscaba.

Pero aun hay otra razón más profunda, por ser de tipo positivo y no meramente negativa, como las señaladas, y utilizada por Descartes al contestar a diversas objeciones. Digo que es una razón positiva y agrego que está en concordancia con los principios generales de la noética cartesiana. Sabido es que para Descartes, en la investigación de la verdad ha de participarse de las nociones particulares para ascender a las generales, bien que una vez encontradas éstas se pueda también deducir las particulares en ellas contenidas. Así, por ejemplo, no podrá hacerse entender a un niño que «*cuando de dos cantidades iguales se quitan partes iguales, los restos permanecen iguales* o que *el todo es mayor que la parte* si no se le muestran ejemplos de ello en los casos particulares» (51). Ahora bien, *pienso, luego existo* es una proposición particular mientras que la pretendida premisa mayor del supuesto silogismo abreviado, *todo lo que piensa existe*, es universal. En consecuencia, su verdad nos es dada con posterioridad al *cogito*. Esta mayor, en efecto, afirma Descartes, la obtenemos al sentir en nosotros mismos que no podemos pensar si no existimos, pues—concluye—«es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales del conocimiento de las particulares» (52).

El *cogito*, es, por de pronto, una intuición. Pero ésto, con decir mucho, aun no dice nada, pues la palabra intuición, como tantas otras, ha adquirido, mediante una compleja evolución semántica, una pluralidad de significaciones. La voz intuición viene cargada de historia. Emplearla para significar el carácter con que nos es dado el primer principio de la filosofía cartesiana con aquellas propiedades que tiene la intuición en Santo Tomás, Kant o Bergson es caer voluntariamente en el error. Interesa, pues, ver en que peculiar sentido es utilizada por Descartes. «Por intuición entiendo, no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deduc-

(51) *Sur les cinquièmes objections*, ed. cit. t.9, p. 206.

(52) *Secondes Responses*, ed. cit. t. 9, p. 111.

ción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre, según notamos más arriba» (53).

Hemos de detenernos un momento y considerar atentamente el párrafo transcrito, pues es significativo en extremo. Varias cosas importantes hemos de destacar:

1.<sup>a</sup> La significación que da Descartes a la palabra intuición es, por de pronto, distinta de la que había tenido en los filósofos precedentes. Este significado radica, en fin de cuentas, en que Descartes quiere expresar una idea totalmente distinta y hasta pudiera decirse que radicalmente nueva. Así lo advirtió él mismo y hasta tal punto era consciente de esta nueva significación, que se ve precisado a justificar el nuevo uso con que la emplea y a prevenir la posible extrañeza de sus lectores. «Para que algunos no se extrañen—dice—del nuevo uso de la palabra *intuición* y de otras que en adelante me veré obligado a apartar del significado corriente, advierto aquí, de un modo general, que yo no me preocupo del sentido en que esas expresiones han sido empleadas en estos últimos tiempos en las escuelas, porque sería difícil usar de los mismos nombres teniendo ideas completamente diversas, sino que sólo me atengo a lo que significa cada palabra en latín, a fin de que cuando falten vocablos propios, tome, para darles el sentido que pretendo, los que más a propósito me parezcan» (54).

2.<sup>a</sup> Descartes desprecia el conocimiento que nace o se apoya en los sentidos, de testimonio fluctuante, o en el juicio de la engañosa imaginación. Propiamente sólo el conocimiento intelectual merecerá el nombre de científico. De los objetos sensibles no hay conocimiento cierto. La certeza quedará circunscrita al conocimiento intelectual: es el racionalismo irrumpiendo en la historia con paso decidido.

3.<sup>a</sup> La intuición es una concepción del puro espíritu. El sujeto que intuye es el espíritu, la razón, el yo en cuanto aislado, desvinculado de todo lo corpóreo. Se diferencia, pues, la intuición de todo otro conocimiento como el que es producto de la imaginación o el sentimiento, en este su carácter de no contaminación con el cuerpo o con algún objeto exterior, en esta su propiedad de pureza original. La intuición cartesiana no es intuición de cosas sino de actos de pensamiento.

4.<sup>a</sup> El conocimiento intuitivo, es muy fácil y distinto. Distinto se opone, en el pensamiento cartesiano, a confuso y supone el conocimiento claro. «Llamo conocimiento claro al que se presenta de un modo manifiesto a un espíritu atento; así como decimos que vemos claramente los

(53) *Regulae ad directionem Ingenii*, III, ed. cit. t. 10, p. 368. Para la traducción he tenido en cuenta la versión de MENDAN, M.: *Reglas para la dirección del espíritu*, «Revista de Occidente», 1935, p. 26.

(54) *Regulae*, III, ed. cit. t. 10, p. 369. En la traducción cit. p. 27.



objetos cuando estando presentes a nuestros ojos obran en ellos con bastante fuerza, estando dispuestos los ojos a mirarlos. Entiendo por conocimiento distinto aquel que, siendo claro, es tan preciso y tan diferente de todos los demás que sólo comprende lo que manifiestamente aparece al que lo considera como es debido» (55). Mientras la imaginación y el sentimiento pertenecen al reino de la confusión y de la oscuridad, la intuición es siempre clara y distinta.

5.<sup>a</sup> Otra propiedad de la intuición cartesiana es estar al abrigo de toda duda. Lo intuído se nos presenta con el carácter de ser absolutamente indubitable. Y siendo la indubitabilidad signo inequívoco de verdad, se sigue que toda intuición es verdadera. La falsedad no puede hacer mella en el acto de intuir y hasta pudiera decirse que en ningún acto cognoscitivo que brote de la pura inteligencia. Este carácter indubitable subsume, propiamente, los dos anteriores de claridad y distinción y constituirá, para el cartesianismo, el criterio de evidencia: «las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas» (56).

6.<sup>a</sup> Finalmente, la intuición *nace de la sola luz de la razón*. ¿Qué quiere decir Descartes con la expresión: *a sola rationis luce nascitur*? ¿Vuelve a insistir aquí en la pureza de la razón no apoyada en datos sensibles o imaginativos? No me parecería desacertado afirmar que insiste en lo mismo, pero dice mucho más. Basta tener en cuenta el desarrollo general de la noética cartesiana para percatarse de que la intuición no se limita a ejercer su acto sobre una idea y menos sobre un objeto exterior sino que produce, alumbrándolo de su propio seno, el noema concebido. La intuición cartesiana, en efecto, no va más allá de los límites del ámbito noemático. El yo, la razón sin salir de este ámbito halla una pluralidad de ideas diversas, que se encuentran naturalmente en el alma; sobre ellas recae la intuición dotada de aquellos caracteres de indubitabilidad, claridad y distinción y, por lo mismo, de verdad. Descartes, pues, pasa del intuitivismo al innatismo. Pero ha de tenerse en cuenta que el innatismo cartesiano es puramente virtual. Las ideas no existen formalmente en el yo que únicamente dispone del poder de producirlas. En el fondo de todo ésto va implícita la identificación del yo con las llamadas ideas innatas. El yo, en efecto, cuya esencia es el pensamiento, hállase constituido por una multitud de ideas, alojadas en su seno virtualmente, que el ejercicio de la intuición va explicitando. Sólo así puede explicarse la existencia de aquellos pensamientos que únicamente proceden de la facultad de pensar. Reconociendo—dice Descartes—que hay ciertos pensamientos que no proceden de objetos exteriores ni de la determinación de mi voluntad, sino únicamente de la facultad que tengo

(55) *Principia*, I, 45, ed. cit. t. 8, p. 22.

(56) *Discours*, 4 p. ed. cit. t. 6, p. 33.



de pensar, para establecer alguna diferencia entre las ideas o nociones que son las formas de estos pensamientos y distinguirlas de las otras que se pueden llamar extrañas (adventicias) y fácticas (factices), las he llamado naturales.

Según Descartes, pues, la inteligencia se basta a sí misma para el ejercicio del conocimiento; puede darse a sí misma, sin recurrir a objeto alguno, su propio objeto. Para conocer no es ya preciso salir del propio sujeto cognoscente.

Se ha dicho muchas veces que el racionalismo y el idealismo son dos productos legados en herencia a la humanidad por la razón endiosada. En nuestro caso concreto puede verse, en efecto, cómo la doctrina cartesiana es un trasplante a la explicación del conocer humano, del conocer de Dios. La inteligencia humana es autosuficiente en el orden cognoscitivo. En sí misma posee la inteligencia, de una manera *natural* los principios todos—materiales y formales—del conocimiento. En el lenguaje riguroso de la escolástica diríamos que constitutivo formal de la esencia del yo es el pensar, una *noesis* en el sentido aristotelico del vocablo. Y como esta *noesis* para ejercerse no necesita de ningún objeto para sí misma sino que, por el contrario, se tiene a sí por objeto, resulta, en fin de cuentas, que el yo, para Descartes, es *noesis noeseos*, pensamiento del pensamiento, definición que Aristóteles, como es sabido, reservaba para Dios. No van, pues, descaminados quienes ven en el alborear del racionalismo el endiosamiento de la razón humana.

Esta es la interpretación que cabe dar de la intuición cartesiana. Celebro haber coincidido, al menos en la conclusión final, con los resultados a que llega Marechal, quien no duda en afirmar a este respecto que «la intuición en la terminología de Descartes, designa un modo de operar de la inteligencia en la cual esta facultad, cualquiera que sea la ocasión exterior de su actividad, saca de sí misma la materia y la forma de la idea» (57). Igual se expresa Jolivet: «La intuición intelectual de Descartes es esencialmente una función del espíritu, consistente en sacar de sí la forma y la materia de la idea» (58).

## 2.—El «cogito»-razonamiento

Junto al conocimiento por intuición pone Descartes el conocimiento por deducción. Por deducción «entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza» (59). Hay, pues, dos

(57) *Le point de départ de la Métaphysique*, II, p. 49.

(58) *Intuition Intellectuelle et le Probleme de la Métaphysique*, en «Archives de Phil» vol. XI, cahier II, p. 85 s.

(59) *Regulae*, III, ed. cit. t. 10, p. 369. En la traducción cit. p. 28.



modos de conocer, dos actos del entendimiento mediante los cuales podemos llegar al conocimiento de alguna cosa. La ciencia, según el cartesianismo, se constituye por actos del entendimiento, es decir, de la razón, sin apoyo alguno en datos imaginativos siempre falaces, ni en testimonios fluctuantes de los sentidos. Los sentidos quedan rechazados como fuentes de conocimiento. Igual acontece con la fe. La creencia no se inscribe en el dominio del conocimiento. versa sobre cosas oscuras y no es acto del entendimiento sino de la voluntad. Las cosas reveladas por Dios pueden ser creídas como más ciertas que todo conocimiento, pero no pueden ser entendidas, en cuanto el entender dependa del entendimiento, de la razón, y por lo mismo no constituirá ciencia (60). Rechazados los sentidos y la fe como fuentes de conocimiento, sólo queda en pie la razón con sus dos únicos actos: intuición y deducción. «Estos son los dos caminos más seguros para la ciencia; y no deben admitirse más por parte de la mente, sino que todos los demás se deben rechazar como sospechosos y expuestos a error» (61).

De estos dos modos del entendimiento, la intuición es primaria y fundamental y la deducción secundaria y derivada. La deducción toma su validez de una intuición básica, o mejor, de una serie de intuiciones fundamentales. La evidencia y certeza de la intuición—afirma expresamente Descartes—es necesaria, no sólo para las enunciaciones, sino también para toda clase de razonamientos. Si se trata de esta conexión de ideas:  $2+2=3+1$  —tomo el ejemplo del propio Descartes—no sólo es necesario tener la intuición de que 2 más 2 hacen 4 y que 3 más 1 hacen también 4, sino, además, intuir que de estas dos proposiciones se sigue necesariamente aquella tercera. Hay, pues, fundamentando noéticamente la verdad  $2+2=3+1$ , tres intuiciones:

1.ª la intuición:  $2+2=4$ .

2.ª la intuición:  $3+1=4$ .

3.ª la intuición: dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí y por lo mismo de que  $2+2=4$  y  $3+1=4$  se sigue necesariamente que  $2+2=3+1$  (62).

Pero entonces no parece necesaria ya la distinción entre intuición y deducción, puesto que ésta se resuelve en una serie de intuiciones. Descartes se hace cargo de este problema y justifica la distinción. «Hube de proceder así porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes, con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por un movimiento continuo y no interrumpido del

(60) Vid. *Regulae*, III, ed. cit. t. 10, p. 370.

(61) *Ibid.*

(62) *Regulae*, III, ed. cit. t. 10, p. 369.

pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa» (63). Dos notas fundamentales facultan y exigen la distinción entre intuir y deducir. Es la primera cierto movimiento o sucesión que caracteriza a la deducción mientras que la intuición es esencialmente estática. Constituye la segunda el hecho de que mientras para la intuición se precisa la evidencia inmediatamente presente, para la deducción no es necesaria esta presencia, pues entra en juego la memoria de quien en cierto modo recibe su certidumbre (64). La intuición es, pues, inmediata, inmóvil y dispone de evidencia presente; la deducción es mediata, sucesiva y actualiza la evidencia presente de la intuición, necesaria para que el conocimiento obtenido sea científico, merced al juego de la memoria, que, en la mente de Descartes, es pensamiento también. La intuición es siempre verdadera; la deducción en cuanto fundamentada en una serie de intuiciones habrá de ser también necesariamente verdadera. Pero teniendo que apelar para actualizar la intuición a la memoria, que en sí no posee ningún carácter de verdad, queda dada, con la posibilidad de precipitación al juzgar, la posibilidad de que el error se deslice en el razonamiento. La deducción puede ir más allá de lo que la intuición, siempre evidente y cierta, autoriza. Las afirmaciones así obtenidas quedan expuestas a error y se deben rechazar por sospechosas (65). De todo esto es necesario concluir que «aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo distinta consideración, pueden ser conocidos ya por intuición ya por deducción, pero los primeros principios mismos sólo por intuición, y, por el contrario, las conclusiones remotas, por deducción únicamente» (66).

Después de este obligado preámbulo sobre la noética cartesiana volvamos nuevamente a la verdad del *cogito* para ver si puede ser entendida como un producto de la operación del entendimiento que hemos llamado, con Descartes, deducción. No se trata por ahora tanto de ver cómo nos es dado el conocimiento de nuestra propia existencia, cuanto de mostrar el pensamiento cartesiano sobre este punto. Antes de llevar la crítica sobre la teoría de Descartes hemos de poner de manifiesto la opinión del autor sobre el tema que se discute. No hacerlo así puede llevarnos al vicio que Platón denunciara con el nombre de *metábasis*. En todo caso sería una escapatoria y un abandono de la cuestión planteada. Es justa-

(63) *Ibid.*

(64) Cfr. *Regulae*, III, ed. cit. t. 10, p. 370.

(65) El filósofo, según el nuevo espíritu cartesiano, habrá de cuidar, sobre todo, de no caer en el error. Evitar el error es la primordial preocupación de Descartes. Con él se inaugura la filosofía de la cautela. No ha sido la libre y confiada búsqueda de la verdad, sino el espíritu de recelo ante el error quien ha producido el idealismo. Se ha olvidado que debe ser el amor a la verdad, o mejor el temor de la Verdad lo que caracterizará al sabio y no esa actitud de cautela y recelo ante el error.

(66) *Regulae*, III, ed. cit. t. 10, p. 370. En la trad. cit. p. 29.

mente lo que le pasa a Kant con el problema que nos ocupa. Estableció, sin más, que para Descartes la existencia es deducida de la proposición «yo pienso». *Pienso, luego existo*, es, entonces, un razonamiento que presupone esta mayor: *todo lo que piensa existe*. «Mi existencia no puede ser considerada, según ha creído Descartes, como deducida de la proposición «yo pienso» pues de otra manera sería necesario presuponer esta mayor: *todo lo que piensa existe*» (67). Cosa distinta es la profunda crítica que, seguida de esta afirmación insustancial, hace Kant del *cogito* cartesiano y que es llevada, ante todo, sobre la peculiaridad del ser captado en el pensamiento.

La interpretación kantiana no era nueva. En una u otra forma se había propuesto ya a Descartes como objeción. Y el propio Descartes rechaza formalmente la interpretación del *cogito* como conclusión de un razonamiento. Es verdad, sin embargo, que Descartes mismo ha dado pie para hablar del *cogito*-razonamiento al utilizar la palabra *ergo*. Pero no hay que aferrarse demasiado a la letra. Una cosa es la expresión en que Descartes cristaliza su pensamiento y otra muy distinta el contenido que encierra. Para que el *ergo* tuviese en este caso un sentido deductivo para Descartes, sería preciso que en el *cogito, ergo sum* hubiese al menos tres intuiciones distintas: la intuición del acto de pensar, la intuición del hecho de la existencia y la intuición de la conexión necesaria del pensar y el existir. Aun así se ha de advertir que no es necesaria (me estoy refiriendo siempre al pensamiento de Descartes) aquella supuesta premisa sobreentendida, ya que la proposición «todo lo que piensa existe» es general y su validez se funda en la verdad de las proposiciones particulares que en ella están encerradas, según quedó más atrás establecido. Mas si se quiere agregar como nueva intuición al conjunto de las que constituirían el pretendido *cogito*-razonamiento no hay en ello inconveniente porque no haría alterar las bases de la explicación cartesiana. De igual modo podrían aumentarse intuiciones como *dudo, afirmo, niego* y otras semejantes.

La cadena de intuiciones no va aquí eslabonada de tal manera que la primera se conecte con la segunda y ésta con la siguiente y así hasta llegar al *cogito* con el que deductivamente y merced al juego de la memoria, estuviera unida la intuición del *sum*. No. El *cogito* y el *sum*, el pensamiento y la existencia son percibidos en una sola intuición. No hay aquí dos verdades intuídas en dos momentos sucesivos sino una única verdad: la de mi existencia captada intuitivamente en el acto de pensar. Al intuir el pensamiento *me intuyo* como pensante. La existencia del yo no brota del pensamiento, siéndole, en consecuencia, posterior. Esto

(67) *Kritik der reinen Vernunft*, en Kant's gesammelte Schiften, Berlín, 1911, p. 276, nota

acontecerá en algunas formas del idealismo absoluto: por ejemplo, en Fichte. Si se quiere, es también la única explicación posible del idealismo psicológico de Berkeley. Pero tampoco es el pensamiento quien brota de la existencia como querrá el moderno existencialismo. Descartes no es formalmente idealista, aunque pueda servir de base a todas las formas de idealismo. De hecho ha promovido todos los desarrollos históricos del idealismo. Ningún pensador idealista ha dejado de hacerse cuestión de la obra de Descartes. Husserl y Heidegger, que son los ejemplos más lejanos, constituyen testigos de excepción. Husserl, en efecto, reconoce expresamente que fué el estudio de las *Meditaciones* de Descartes lo que determinó que la fenomenología se constituye como un tipo nuevo de filosofía trascendental (68). Sabido es también que Heidegger inicia su obra capital sometiendo a una crítica rigurosa la metafísica cartesiana, concretamente en su punto de partida.

Para Descartes es el pensamiento la condición necesaria para intuir la existencia del yo. La intuición de la existencia es inseparable de la intuición del pensamiento. En el *cogito* podrán distinguirse dos objetos de conocimiento pero no dos actos de intuición. Por un único acto captamos el pensamiento que ejercemos y la existencia que realizamos. Es más: no sería aventurado afirmar que, según la concepción cartesiana, no hay ni siquiera dos objetos intuídos en un solo acto de la mente sino un solo objeto mediante una intuición original con evidencia presente: mi ser inserto en el pensar, es decir, el *sum* recortándose en el *cogito*. Así lo interpretó ya Espinosa cuando decía que la proposición compuesta: *yo pienso, luego soy*, era una proposición única equivalente a ésta: *yo soy pensante* (69).

De hecho, empero, Descartes no expresó su intuición original en una proposición única sino en un silogismo abreviado, en un entimema. Por su forma, *cogito, ergo sum* es la expresión de un razonamiento deductivo categórico. Y como certeramente señala Höffding, el *cogito* será para Descartes una intuición inmediata pero con la posibilidad de no ser entendida como tal, pues al decir *ergo* queda abierta la posibilidad para la interpretación como razonamiento. Nos hallamos, pues, en presencia de una aporía que viene dada por la desafortunada expresión silogística de una intuición. A resolver esta aporía cartesiana dedico el punto que sigue.

(68) Vid. *Meditationes cartesianae*, París, 1931, p. 1.

(69) *Principes de la philosophie de Descartes*, trad. francesa, t. I, p. 307: *Ainsi je pense donc je suis est une proposition unique equivalent à celle-ci: je suis pensant.*



### 3.—El «cogito», intuición explicitada

Descartes, pues, no pretende concluir su existencia de su pensamiento haciendo entrar en juego una proposición universal que no tomaría su verdad del *cogito*. Y no es, ya que la proposición: *todo lo que piensa, existe* sea conocida con posterioridad a nuestra propia existencia intuida en el pensar; es que, además, tal proposición nos es conocida al sentir en nosotros mismos que no se puede pensar sin existir, siguiendo en esto la ley general de nuestro espíritu, según el cual formamos proposiciones generales del conocimiento de las particulares (70).

Es tentadora, sin embargo, la interpretación de Hamelin, para quien el *cogito*, antes que la verdad de un juicio, de una intuición, es la verdad de un razonamiento. Tomando pie de las aclaraciones de Descartes, al contestar las objeciones reconoce, por una parte, la necesidad de la premisa mayor: *todo lo que piensa es*, para que la conclusión del *cogito* sea válida, pero por otra ve muy claro que esta misma proposición no es trascendente al yo sino que por el contrario está fundada y mantenida por el *cogito* (71).

Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que los dos únicos actos de la razón son la intuición y la deducción como serie de intuiciones. En el *cogito* no hay pluralidad de intuiciones seriadas sino un único acto intuitivo en el que nos es dada, con evidencia presente, la existencia del yo. Poco importa que al mismo tiempo se nos den otras dos verdades: la de mi pensamiento y la de que lo que pienso existe, y que se presupongan otras nociones, tales como pensamiento, certeza, existencia y que para pensar es preciso ser. Porque aquellas dos verdades y estas varias nociones no nos son dadas—piensa Descartes—en otras tantas intuiciones sucesivas. No queda lugar aquí para la deducción.

La variedad de interpretaciones contrapuestas que el *cogito* ha sufrido se debe tal vez a una confusión originaria de tres órdenes bien distintos: el óntico, el noético y el lógico. Tres planos se involucran, en efecto, en las críticas llevadas sobre el *cogito*: el real, el del conocimiento y el de la expresión en que cristalizó, según la fórmula *cogito, ergo sum*.

Cuando se mira el *cogito* desde el plano óntico, como hacen los filósofos existencialistas, la crítica terminará rechazando el pensamiento como dato primario constitutivo del punto de partida de la filosofía. Entonces el *cogito* queda anulado y será preciso retrotraer la cuestión a una

(70) Cfr. *Secondes Responses*, ed. cit. t. 9, p. 110 s. Vid. también *Sur les cinquièmes Objections*, ed. cit. t. 9, p. 205 s.

(71) *Le système de Descartes*, Paris, 1921, p. 134.



dimensión anterior, a la existencia. Pero no cambiará sensiblemente el sentido de la metafísica que se conformará con sustituir el originario cartesianismo del pensamiento, por el cartesianismo de la existencia.

Si se parte de una dimensión noética, del conocimiento en cuanto tal, aun puede recaer la crítica del *cogito* sobre dos cuestiones que, aunque conexas, son, sin embargo, diferentes: la cuestión del origen y la de validez de un tal conocimiento. Desde el primer punto de vista tal vez pudiera ponerse de relieve una confusión originaria entre el *primum cognitum* y el *primum psicologicum* aumentada posiblemente la de ambos con el *primum ontologicum*. Con ello quedaría destruído el cartesianismo en su misma raíz. Siguiendo la dimensión de la validez de un tal primer conocimiento, la filosofía moderna ha proliferado en las variadas formas del idealismo. En este punto concreto aun es preciso distinguir entre la validéz del *cogito* en cuanto captación de *que el yo existe*, de su alcance en lo que se refiere a la captación del *ser de yo* que existe. Porque podría acontecer que estuviésemos conformes con Descartes en lo primero y discrepásemos en lo segundo.

Queda finalmente la dimensión del *cogito*, o mejor el aspecto del término lógico. Trátase aquí, como es fácil ver, de una cuestión terminológica. Quienes sólo atienden a la expresión se esfuerzan por interpretar el *cogito* como razonamiento: Su manera de discurrir no puede ser más sencilla pero al mismo tiempo es demasiado ingenua. El silogismo es el término de un razonamiento deductivo. La expresión *pienso, luego existo* es un silogismo abreviado con la premisa mayor sobreentendida. Luego el *cogito* cartesiano es un razonamiento. En manera alguna, pues, debe considerarse como el producto de aquel acto de la mente que Descartes registra con el nombre de intuición.

Repárese que esta manera de pensar es poco filosófica. Así no se aclara jamás el pensamiento de Descartes que es lo que únicamente interesa de momento. Por anticipado se desliza una interpretación del *cogito* en absoluta disconformidad con el espíritu del cartesianismo. Descartes no se sitúa en este punto de vista terminológico. La filosofía del racionalismo que con él se inaugura vive preocupada por un problema noético, o si se quiere, metodológico. Pero una cuestión noética no se defiende ni se ataca con argumentos meramente dialécticos anclados en pura dimensión terminológica. Del hecho de que una verdad sea expresada silogísticamente no se sigue, sin más, que nos haya sido dada deductivamente. Puede ser muy simple un acto cognoscitivo y extremadamente compleja la expresión del conocimiento adquirido. Por ello no creo necesaria, para escapar a la interpretación no deductiva del *cogito*, la supresión del *ergo* como hace Scholz, siguiendo el ejemplo del propio Descartes que alguna vez, forzado por las objeciones, expresaba su principio así: yo

pienso, yo soy (72). El *cogito* en su expresión no está constituido por la implicación de dos proposiciones simples yustapuestas. El problema no es tan sencillo como para resolverlo diciendo que el hecho de pensar implica el hecho de existir. Además que, apurada la interpretación en riguroso sentido cartesiano, quedaría siempre abierta la posibilidad a la interpretación deductiva, porque sería necesaria una intuición para captar el pensamiento, otra para aprehender la existencia y una tercera para intuir la conexión, la implicación del existir en el pensar. Y justamente este es el sentido de la deducción cartesiana.

Voy a detenerme aún un momento en la interpretación propuesta por Reymond, según la cual el *cogito* es la verificación de una hipótesis metafísica (73). Difícilmente se salva con ello el carácter intuitivo del *cogito*. Para Reymond no es necesario expresar el *cogito* de esta manera: todo lo que piensa es, yo pienso, luego yo soy. Por el contrario cree estar autorizado a formularlo así: si yo pienso, soy; yo pienso, luego soy (74). Trátase de un silogismo hipotético en el que la condición (si pienso) pone lo condicionado (existo), pero sin que lo condicionado implique forzosa-mente la condición.

El *cogito*—aclara Reymond—comporta dos momentos distintos, correspondientes a dos planos de la realidad: el racional y el real. En el primer momento el espíritu concibe la hipótesis en virtud de las leyes del pensamiento y de las ideas anteriormente adquiridas. Entre estas ideas hay una que se impone al espíritu de una manera irresistible: «es la que atribuye al pensamiento el carácter de existencia». Mi razón puede concebir cosas que existen sin pensar, pero no puede concebir en manera alguna una actividad de pensamiento que se ejerciese sin ser puesta como existente. En el plano lógico la relación «si se piensa, existe» es indiscutible. Pero aún no sabemos si esta relación se encuentra, de hechos, realizada. Justamente aquí interviene el segundo momento del *cogito*. En efecto: yo pienso, ya que formulo hipótesis y dudo de su verificación, luego *existo*. «Aquí los dos planos de la realidad, lógico y concreto, se unen y constituyen un nuevo plano, el de la *realidad racional*, donde se efectúa estrechamente el contacto entre el pensamiento y lo real. Hay un ligazón que, de una parte mi espíritu concibe como indisoluble y que, de otra, capta al vivo y sin intermediario: es la ligazón del pensamiento

(72) Vid. Scholz, H.: *Über des Cogito ergo sum* en *Kantstudien*, Band XXXVI, Berlín, 1931, p. 126 ss.

(73) Reymond, A.: *Le "cogito", vérification d'une hypothèse métaphysique*, en el libro *Philosophie spiritualiste*, Lausanne, 1942, p. 39-76.

(74) *Op. cit.*, p. 54: «Si je pense, je suis (puisque par définition tout ce qui pense est), or en fait je pense (car je doute et que douter, c'est penser), donc je suis».

y la existencia» (75).

Cada vez se hace más difícil defender el genuino sentido intuitivo del *cogito* cartesiano, porque con cada nueva interpretación los filósofos se ocupan menos de mostrar el pensamiento de Descartes que de demostrar el suyo propio. Una cosa, empero, debe dejarse fuera de toda discusión. El *cogito, ergo sum* es, en cuanto a su forma, un silogismo, expresión, o mejor explicitación de un conocimiento intuitivo, de una intuición, que en Descartes pretende carácter primordial, de anterioridad a todo otro conocimiento con evidencia presente, y que versa sobre la realidad de mi existencia. Creo, pues, poder resumir diciendo que, según el pensamiento de Descartes, la fórmula *pienso, luego existo* es la explicitación razonada de una intuición original de la existencia del yo pensante.

\* \* \*

A partir de aquí los problemas surgen a raudales. Algunos de ellos quedan indicados más atrás. Para la tarea que aquí me propuse, dos de ellos son de capital importancia, y podrían conjuntamente formularse así: ¿es el *cogito* una verdad *original* (primer conocimiento cierto) y *originaria* (fuente de todas las demás verdades)? De otra forma: ¿constituye el *cogito* el punto de partida de la filosofía?

La contestación a este interrogante puede hacerla ya el lector por sí mismo.

(75) *Op. cit.*, p. 55. En la página 63 dirá que la interpretación del *cogito* como verificación de una hipótesis metafísica está en armonía con las aspiraciones del pensamiento moderno que no ve ya una oposición radical entre el trabajo de la reflexión y el método de la investigación científica. Se proclama así el carácter científico de la metafísica y la unicidad de método para todas las ramas del saber. Es éste un prejuicio con el que nace, según tuve ocasión de mostrar, la filosofía moderna.