

12  
2ej

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA CONCIENCIA DE SI EN LA FILOSOFÍA DE RENE DESCARTES

T E S I S

QUE PRESENTA

PEDRO STEFANO CORTÉZ

PARA OBTENER EL TÍTULO DE :

L I C E N C I A D O E N F I L O S O F Í A

MEXICO D. F. A 18 DE NOVIEMBRE DE 1966



U. N. A. M.  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Colegio de Filosofía  
Coordinación



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA CONCIENCIA DE SI EN LA FILOSOFIA DE RENE DESCARTES.

INTRODUCCION	P.1
CAP. I : FUNDAMENTACION OBJETIVA Y SUBJETIVA DEL CONOCIMIENTO	P.7
CAP. II : LA CONCEPCION DEL CONOCIMIENTO COMO COMPOSICION	P.24
CAP. III : LA DUDA METODICA Y LA FUNDAMENTACION METAFISICA DEL CONOCIMIENTO	P.35
CAP. IV : EL " <u>SUM</u> " Y LA CONCIENCIA DE SI	P.62
CAP. V : LA CONCIENCIA DE SI COMO ELEMENTO DE LA CONCIENCIA DEL MUNDO EXTERNO	P. 88
CAP. VI : LA PRESENCIA DE LA CONCIENCIA DE SI EN LA CONCIENCIA DEL OBJETO EXTERNO	P.105
CONCLUSIONES	P.116
NOTAS	P.118
BIBLIOGRAFIA	P.125

## INTRODUCCION.

El conocimiento de sí mismo, entendido como conocimiento del espíritu, el alma o el propio pensamiento, es un tema filosófico tan viejo como la filosofía misma, y tan complejo, multifacético y en muchos aspectos oscuro, que la esperanza de llegar a poseer una visión completa, o al menos satisfactoria, parece siempre enturbiada por las constantes paradojas que tenemos la impresión de enfrentar entre más profundizamos en el asunto. Ya Heráclito manifestaba su desconfianza ante la posibilidad de alcanzar semejante saber: "los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es su razón"<sup>1</sup>. Y en un tono de más grave desencanto un autor contemporáneo llega a afirmar: "para siempre seré ajeno a mí mismo"<sup>2</sup>.

Sin embargo, al lado de este escepticismo que recorre toda la historia de la filosofía, observamos una posición no mucho menos antigua, que considera posible y necesario poseer ese conocimiento antes de emprender cualquier otro tipo de indagación. La exigencia socrática resulta ser la primera manifestación destacada de semejante posición. Dentro de esta vertiente del pensamiento encontramos, sin lugar a dudas, a Descartes. En su caso no se trata, sin embargo, de una exigencia de tipo moral como la socrática, sino de un requisito para poder garantizar el conocimiento en general. "Si alguien se propone como cuestión el examinar todas las verdades para cuyo conocimiento basta la razón humana -y me parece que esto debe ser hecho una vez en la vida por todos aquellos que se esfuerzan seriamente por llegar a la sabiduría- hallará seguramente,...

que ningún conocimiento puede preceder al del entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa"<sup>3</sup>. Esta declaración se opone a la concepción del pensamiento como algo que versa primordialmente sobre lo externo, lo que no se identifica con el pensamiento mismo. Para esta concepción, presente ya en Giordano Bruno, el pensamiento es como el ojo humano: puede ver directamente otras cosas, más no a sí mismo. Sólo por medio de la reflexión sobre lo que ve puede contemplarse a sí mismo el espíritu, como el ojo se ve a sí mismo sólo a través de una imagen exterior. El espíritu humano se conoce a sí mismo ~~xxxxxxx~~ sólo gracias a la mediación de los conocimientos que tenemos de los objetos externos. Sólo el análisis de estos conocimientos, de la manera en que los adquirimos y los manejamos, puede conducirnos al conocimiento de nuestra propia naturaleza. El espíritu se conoce -postula Pierre Charron- "por reflexión del conocimiento de las cosas a sí mismo, por la cual siente y conoce que entiende, y que tiene el poder y la facultad de entender"<sup>4</sup>.

Pues bien, la filosofía de Descartes se opone justamente a esta concepción, que estaba bastante difundida en la época en que estudiaba en la Flèche.<sup>5</sup> El espíritu para él, no puede adoptar como punto de partida de su conocimiento el saber de las cosas externas. El hecho de que el pensamiento se dirija con más frecuencia a ellas no se debe a la naturaleza del pensar mismo, sino a las necesidades que le son impuestas por su coexistencia con el cuerpo. Para poder establecer una jerarquía entre el conocimiento de sí y el conocimiento del mundo externo no debemos guiarnos por el desarrollo que de hecho constatamos a lo largo de nuestra vida, a lo largo de nuestra for-

mación como individuos. Esa jerarquía debe ser establecida, considera nuestro autor, tomando como criterio fundamental el grado de certeza que poseen esos conocimientos. Y bien, el mecanismo por el cual Descartes determina ese grado de certeza es la duda metódica. Este mecanismo va revelando la dependencia de unos conocimientos respecto a otros en la medida en que va agudizando los motivos que podemos inventar para dudar de nuestros propios conocimientos. Y aquello con lo que finalmente se estrella, es decir, aquello que no puede ser puesto en duda es el conocimiento que tenemos de nuestra existencia, la conciencia que tenemos de nosotros mismos en tanto seres pensantes. La conciencia de nosotros mismos se revela de esta manera como algo que suponen todos nuestros conocimientos. En el cuarto capítulo del presente trabajo veremos cómo esta conciencia de sí supuesta en cada acto de conciencia o en cada conocimiento es la conciencia de ese acto en tanto modificación de nuestro yo, de tal manera que aquella tesis equivale a decir que en todo acto de conciencia tenemos conciencia de nosotros mismos y que nuestro pensamiento se tiene a sí mismo como objeto primordial en todo acto de conciencia. Esta tesis es de suma importancia para la filosofía de Descartes ya que sobre ella descansa la legitimidad de llevar a cabo una investigación del sujeto del conocimiento, que no tenga que apelar al conocimiento que éste último tiene de los objetos externos, o que adopte como punto de partida el análisis del pensamiento exclusivamente.

Ahora bien, al estar integrada la duda metódica a un proyecto de fundamentación metafísica del conocimiento en las Meditaciones metafísicas, las consecuencias de la tesis men-

cionada en la cual desemboca aquélla, rebasan el plano meramente epistemológico. La tesis de que la conciencia de sí está supuesta por la conciencia o el conocimiento de los objetos externos, no sólo pretende valer para el conocimiento fundado o "científico", sino para todo conocimiento posible. La conciencia de sí está supuesta tanto por el conocimiento fundado, es decir, aquel que ostenta su valor como tal, como por el conocimiento común, en el cual casi nunca se presentan los motivos por los que se le considera como tal. Dada esta pretensión de universalidad, esta tesis tiene que enfrentar objeciones de corte psicologista. Es decir, debe poder explicar en qué medida alguien que tiene un conocimiento no garantizado de algo externo al propio pensamiento supone la conciencia de sí mismo en tanto ser pensante, es decir, del acto que lleva a cabo en el momento en que tiene conciencia de un objeto externo.

Dada esta pretensión de universalidad de esta tesis surge una objeción que pone en cuestión su validez. Si la conciencia del acto que llevamos a cabo en el momento en que somos conscientes de un objeto externo, es condición de posibilidad del acto mismo, si se requiere de la conciencia del acto para que éste se dé, entonces debemos a su vez exigir la conciencia del acto de conciencia que versa sobre el primer acto, y así hasta el infinito. Resulta, pues, que el postular la conciencia del acto como condición de posibilidad del acto, nos conduce a postular a su vez la presencia de una serie de actos ~~infinitos~~ de conciencia reflejos infinita en un determinado momento, a saber: en el momento en que somos conscientes de un objeto exterior, lo cual resulta a todas luces absurdo.

El objetivo de este trabajo es precisamente dar una interpretación tal de aquella tesis, que salve esta objeción y pueda conciliarse con la constatación de que en el desarrollo de un individuo parece darse primero el conocimiento del mundo exterior y sólo posteriormente la conciencia de sí. Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: aquella objeción sólo es válida si entendemos la conciencia de sí como un acto reflejo que se monta sobre la conciencia del objeto externo, mientras que en aquella tesis puede entenderse por conciencia de sí algo más simple que la conciencia del objeto externo y que es elemento de ésta última. La conciencia de sí puede entenderse como un elemento o componente de la conciencia del objeto externo en la filosofía de Descartes. Tal es la proposición que pretendemos sostener en este trabajo, así como mostrar de qué manera esta interpretación nos permite salvar la objeción de la cadena al infinito de actos de conciencia y lograr la conciliación mencionada.

El camino que seguiremos para apoyar esta proposición es un análisis de la duda metódica, en el cual destacaremos el papel primordial que juega el supuesto de que el conocimiento es un proceso de composición. Lo que llamaremos concepción del conocimiento como composición está presente y determina cada paso de la duda metódica, de ahí que sea legítimo considerar a los conocimientos más certeros como elementos de aquellos que requieren fundamentación. Esta concepción tiene su origen en las Reglas para la dirección del espíritu; obra que a nuestro parecer contribuye a una fundamentación epistemológica, para la cual lo más certero es al mismo tiempo lo más sim-

ple y lo más universal que podamos conocer. Por ello hemos creído pertinente analizar esta obra en los dos primeros capítulos, así como mostrar de qué manera esa concepción se asimila a una fundamentación metafísica del conocimiento.

## I. FUNDAMENTACION OBJETIVA Y SUBJETIVA DEL CONOCIMIENTO

Ningún análisis de la significación y de la posición del enunciado "Sum" dentro del sistema filosófico cartesiano puede desdeñar el camino por el cual se llega a él, es decir, no es posible dar una interpretación correcta de aquella afirmación si no se le enfoca a la luz de la duda metódica. Sólo teniendo presente la situación en la cual nos deja esta duda puede entenderse el verdadero sentido de esa afirmación. A su vez, si queremos analizar la duda metódica debemos tener bien presente en todo momento el hecho de que se trata de un método de fundamentación del conocimiento. Tanto la preocupación por adquirir un método que nos permita ordenar nuestros conocimientos para poder ampliarlos, como el programa de fundamentación son asuntos principales en la obra de Descartes que se manifiestan por primera vez en las Reglas para la dirección del espíritu. Tanto la idea del método como la idea de la fundamentación se encuentran ya en esta temprana obra con características que no abandonarán a lo largo de toda la obra de nuestro autor, aun cuando lleguen a fundirse con otras peculiaridades impuestas por los futuros intereses. De ahí la necesidad de recurrir a las Reglas para identificar las diferentes ideas en las cuales está inspirada la duda metódica. En esta obra encontraremos algunas de estas ideas de manera más nítida al no estar integradas aún a un programa tan vasto como el que representan las Meditaciones metafísicas.

Bastaría con fijar nuestra atención en la trayectoria de la duda metódica y en los argumentos mediante los cuales se rescata cierto tipo de conocimiento después de cada paso, para re-

conocer la presencia de los tres primeros preceptos metodológicos del Discurso del método, que tienen su origen en las Reglas. El mismo Descartes afirma en el Discurso que su principal preocupación al concebir sus preceptos era aplicarlos a la filosofía en la que se apoyan los principios de todas las demás ciencias.<sup>1</sup> En cuanto al primer precepto su misma enunciación parece ya invitarnos a utilizar la duda como medio para desechar todos aquellos juicios que no sean claros y distintos: "no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda".<sup>2</sup> La duda metódica podría considerarse de hecho como el medio por el cual se presentan las ocasiones para dudar de los juicios que comunmente consideramos como verdaderos. Pero esta duda hay que emplearla con cierto orden, en virtud de que no es posible aplicarla a cada uno de los juicios que se nos vayan ocurriendo, pues resultaría infinita la labor; por ello es necesario aplicarla directamente a aquellos juicios que fungen como fundamentos de nuestras creencias, y hay que distinguir y ordenar los ámbitos sobre los cuales ha de caer esta arma. De ahí que los dos siguientes preceptos no estén menos presentes que el primero en la aplicación de la duda, particularmente el tercero de ellos, aquel que recomienda proceder de lo simple a lo complejo. Ahora bien, ya que aquí se trata de rechazar y no de asumir juicios, el orden debe ser precisamente el contrario. La duda metódica al seleccionar sus objetos en sentido inverso a este precepto, resulta estar determinando de antemano el orden de la ulterior fundamentación. Más aún, el camino de la fundamentación parece estar ya trazado por la trayectoria de

la duda. Lo importante de la presencia de este precepto en la aplicación de la duda metódica está en el hecho de que, tras la apariencia de la obviedad, este precepto está basado en una teoría del conocimiento que considera a éste último como un proceso de composición. Su presencia significa entonces, que hay que reconsiderar tanto la trayectoria, como los resultados a los cuales conduce la duda tomando en consideración esa teoría del conocimiento, que se encuentra claramente expuesta en las Reglas.

En el presente capítulo abordaremos el tema de la fundamentación en esa temprana obra, en el siguiente expondremos la concepción del conocimiento como composición. Este orden se debe al hecho de que encontramos en esta teoría una visión del conocimiento que permite sostener el tipo de fundamentación propuesto en las Reglas, para el cual lo más universal es lo más simple y certero. Sin embargo para analizar el concepto de fundamentación en esta obra, una vez dada una definición lo suficientemente general para concordar con todas las ocurrencias de semejante concepto en toda la obra de Descartes, nos valdremos de una distinción de tipos de fundamentación que no aparece del todo clara en las Reglas, y que creemos que Descartes llega a reconocer tanto en las respuestas a las segundas objeciones de las Meditaciones metafísicas, como en sus conversaciones con Burman. De esta manera, analizaremos las Reglas a la luz de una distinción que Descartes aclaró más tarde, y a su vez este análisis creemos que arrojará suficiente claridad para comprender tanto la duda metódica como la significación del "Sum" en la filosofía cartesiana. Seme-

jante proceder podría parecer arbitrario, pero consideramos que todo análisis crítico requiere ~~exte~~ conceptos a partir de los cuales enfocar su objeto de estudio.

La idea de fundamentación del conocimiento recorre toda la filosofía cartesiana. En la segunda parte del Discurso del método, mediante la analogía con la arquitectura, Descartes manifiesta su intención de establecer nuevos fundamentos para la ciencia, ya que una construcción sólida depende del establecimiento de éstos de acuerdo a un proyecto unitario.<sup>3</sup> En la cuarta parte de esta misma obra y en las Meditaciones metafísicas se vuelve a insistir en la necesidad de establecer nuevos fundamentos para poder "establecer algo firme y constante en las ciencias".<sup>4</sup> La exigencia de determinar las ideas y proposiciones básicas a partir de las cuales poder levantar el edificio de las ciencias es tal vez la principal preocupación de la filosofía cartesiana. En las Reglas esta exigencia puede resultar secundaria por el énfasis que se pone en la necesidad de exponer las reglas que nos permitan resolver cualquier problema planteado al entendimiento, sin embargo la concepción de estas reglas supone ya la existencia de determinados conocimientos de los cuales dependen todos los demás y cuya consideración debe presidir cualquier explicación o resolución de toda cuestión propuesta, lo que el mismo Descartes acepta explícitamente.

La fundamentación puede considerarse como el resultado de la ubicación de los fundamentos y la determinación de la forma en que han de apoyarse los ulteriores conocimientos en ellos. De ahí que el concepto de fundamentación no pueda abordarse

sin tomar en consideración la idea del orden de nuestros conocimientos. De hecho el proceso de ordenación y el medio por el cual alcanzamos la fundamentación deben ser considerados como idénticos: ordenar nuestros conocimientos conduce a establecer los fundamentos. Por el momento nos podemos valer de una muy sencilla caracterización del orden que nuestro autor da en las segundas respuestas de las Meditaciones metafísicas. "El orden consiste en esto solamente: que las cosas que se proponen como primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y que las siguientes deben, después de ser dispuestas de determinada manera, ser demostradas únicamente por las cosas que les preceden".<sup>5</sup> Así pues, los fundamentos del conocimiento han de ser aquellas ideas o proposiciones cuyo conocimiento o comprensión no requiere del conocimiento de otras. Sin embargo este orden puede responder a diferentes intereses, de tal manera que puede cambiar de acuerdo a ellos. Una misma proposición puede ocupar distintos lugares dependiendo del tipo de fundamentación que pretendamos llevar a cabo. Aquí estableceremos una distinción entre fundamentaciones y mostraremos cómo Descartes llega a aceptarla.

Denominaremos "fundamentación objetiva" a aquella que busca ordenar nuestros conocimientos de acuerdo a la posibilidad de deducir el contenido de unos a partir de otros. Semejante proyecto pretende determinar los principios y los conceptos más generales a partir de los cuales podamos deducir una vasta serie de conocimientos más particulares. Uno de los proyectos asociados a éste es el de buscar la unidad del conocimiento, ya sea de undeterminado campo o en general, ~~lo cual implica~~

En cambio, denominaremos "fundamentación subjetiva" a aquella que busca ordenar nuestros conocimientos de acuerdo a su grado de certeza, entendida ésta última como la seguridad que tenemos de la verdad de un enunciado que presume ser conocimiento. El problema principal de este tipo de fundamentación consiste en determinar el criterio con el cual vamos a evaluar el grado de certeza. Uno de esos criterios puede ser el análisis de la cantidad de supuestos sobre los cuales descansan nuestros enunciados, y en tal caso la fundamentación subjetiva tiende a correr paralelamente a la fundamentación objetiva. Pero puede haber otros criterios, entre los cuales está aquel que apela a la "presencia del objeto" sobre el cual se afirma algo, a la "claridad" con la que se nos da el objeto mentado en los enunciados que pretenden ser conocimientos. En esta ordenación, nuestra posición ante el contenido de los enunciados es lo importante, mientras que en la ordenación anterior lo principal es la relación entre los contenidos de nuestros enunciados.

Descartes parece aceptar esta distinción en dos textos principalmente, que a pesar de no versar directamente acerca de la fundamentación, tienen, sin embargo, consecuencias a nuestro parecer claras acerca del asunto. El primero es la respuesta a una objeción de Burman a propósito de la opinión del autor de las Mediaciones metafísicas, según la cual el Cogito no se obtiene de un silogismo. Burman señala que en los Principios (§10) el mismo Descartes parece sostener la tesis contraria, ya que concede que la premisa mayor "todo el que piensa es" es anterior a la postulación del "pienso", y de ahí que el "existo" se pueda llegar a postular con la fuerza de un

silogismo. La respuesta de Descartes es la siguiente:

"Antes de la conclusión: 'pienso, luego soy', se puede conocer esta (premisa) mayor: 'todo el que piensa es', porque en realidad ella es anterior a mi conclusión, que se apoya en ella.

Es por eso que en los Principios el autor dice que aquella la precede, porque es verdad: ella está implícitamente presupuesta. Pero no siempre sé por eso, expresa y explícitamente, que ella precede, y conozco mi conclusión con anterioridad: no pongo atención más que en aquello que sé por experiencia en mí mismo, como 'pienso, luego soy', y no pongo atención de la misma manera en esta noción general: 'todo el que piensa es'".

Descartes acepta en este texto que el Cogito puede ser considerado como una conclusión, pero que por otro lado puede ser aprehendida su verdad sin necesidad de apelar a principios generales. Lo que le interesa al autor al postular el Cogito no es la garantía que este enunciado pueda tener gracias a enunciados más generales, lo cual, si recordamos las Meditaciones metafísicas, en el momento de su postulación, sería imposible, ya que la verdad de aquellos ha sido ya puesta en cuestión por la duda metódica. La garantía aquí está dada por la experiencia, no por la deducción, es decir, por la presencia del hecho al cual se refiere el enunciado. Tenemos, pues, de acuerdo a lo anterior, que distinguir dos formas de legitimar nuestros conocimientos: o bien derivándolos de principios cuya verdad se da por supuesta, o bien por medio de la experiencia, que nos muestra aquello que afirmamos. <sup>A partir de</sup> De estas dos formas de garantizar nuestros conocimientos resulta fácil concebir dos formas distintas de fundar el conocimiento: o bien mediante la conexión que se establece a través de la deducción, o bien por medio de la verificación que apela a la experiencia.

La primera de ellas funda nuestros conocimientos al derivarlos de una serie de conceptos y principios más generales, la segunda recurriendo a la certeza que tenemos de su verdad en la experiencia y mediante el análisis de las certezas que están supuestas en su aprehensión. En las Reglas aquellos conceptos y principios generales son llamados "naturalezas simples" y "nociones comunes". En las Meditaciones metafísicas aparecen también esos conceptos generales, tales como ~~el~~ espacio, tiempo, sustancia, etc., pero ahí adquiere mayor importancia la experiencia que nos muestra la conexión entre el pensamiento que presume ser conocimiento y el objeto al cual se refiere, experiencia cuyo análisis nos permitirá legitimizar los principios generales, en tanto proposiciones que afirman algo acerca del mundo o de algún existente. Por lo pronto, nos parece que el texto anteriormente citado debe hacernos sospechar acerca de la homogeneidad del concepto de fundamentación en la filosofía de Descartes; y esta sospecha debe ayudarnos a ver con ojos más críticos la fundamentación que nos propone en sus Meditaciones metafísicas.

Otro texto parece justificar esta diferencia de tipos de fundamentación. Se trata de las respuestas a las segundas objeciones de aquella obra, concretamente de la respuesta a la recomendación que le hace el padre Mersenne a nuestro autor de disponer las razones de sus meditaciones de acuerdo al orden geométrico. Mersenne, por supuesto, está pensando en un discurso que adopte como punto de partida una serie de definiciones, axiomas y principios con los cuales demostrar otros enunciados, que pueden ser el objeto de nuestro interés. Des-

cârtes lleva a cabo entonces a petición de Mersenne un breve texto con las características de un tratado de geometría titulado Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano dispuestas a la manera geométrica. Pero antes de exponerlo Descartes distingue dos tipos de demostración, a saber: una que procede por análisis o resolución, otra que procede por síntesis o composición<sup>7</sup>. La analítica -nos dice Descartes- "muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida"<sup>8</sup>, mientras que la sintética "siguiendo un camino muy distinto... demuestra'lo contenido en sus conclusiones, y usa de una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas, a fin de hacer ver, si alguna consecuencia se le niega, cómo estaba incluida en sus antecedentes, y obtener así el consentimiento del lector"<sup>9</sup>. La demostración sintética resulta así ser sólo una manera de exponer lo ya construido, pero no muestra la manera en que se le ha construido; su virtud estriba sólo en que aceptadas las primeras nociones se constriñe al que sigue la demostración a aceptar las conclusiones. Descartes añade que ha preferido la vía analítica en las Meditaciones metafísicas ya que en cuestiones metafísicas las primeras nociones no resultan evidentes a causa de los prejuicios que operan constantemente en nuestra concepción de las cosas, mientras que en geometría, al estar vinculadas esas nociones con los sentidos las aceptamos fácilmente.

Pongamos atención en la expresión "el verdadero camino por el que una cosa ha sido construida". Descartes está pensando en la geometría y se refiere al camino por el que un geómetra

encuentra la solución de un problema. Esto concierne al orden analítico; en cuanto al sintético, una vez resuelto el problema se le expone de tal manera que aceptadas las "nociones primeras" se acepten las consecuencias. La fuerza mediante la cual convence, pues, la síntesis es la conexión entre antecedente y consecuente: nuestra atención, en la síntesis, parece estar dirigida sólo a la manera en que un enunciado se sigue de otro. En cambio, la demostración analítica, al mostrar el camino que ha seguido el investigador, pone al descubierto las razones por las que se han asumido determinados enunciados para resolver el problema. Esta diferencia de tipos de demostración creemos que concuerda con la diferencia que hemos establecido entre la fundamentación objetiva, que correspondería al orden sintético, y la fundamentación subjetiva, que vendría a ser la demostración analítica.

Las mismas ideas y enunciados pueden aparecer en distintos lugares según el tipo de demostración que esté en juego. Martial Gueroult ha señalado esto correctamente al comparar el orden temático de las Meditaciones metafísicas y la cuarta parte del Discurso del método con las Razones... de las segundas objeciones. Bastaría con echar una ojeada a estos textos para constatar la enorme diferencia en el orden. Además, considera este autor que el orden analítico corresponde a la ratio cognoscendi, mientras que el orden sintético corresponde a la ratio essendi<sup>10</sup>. En algún sentido esto está justificado y ello hablaría a favor de nuestra denominación del orden sintético como fundamentación objetiva. Sin embargo, si contemplamos la fi-

losofía cartesiana en su conjunto, y no nos limitamos a la consideración de las Meditaciones metafísicas, no parece legítima esa correspondencia, pues el orden que proponen las Reglas concuerda adecuadamente con el orden sintético y no obstante Descartes declara que hay que distribuir las cosas en determinadas series "no ciertamente en cuanto son referidas a algún género de ser, siguiendo la división que de ellos han hecho los filósofos en sus categorías, sino entanto que pueden ser conocidas las unas por las otras"<sup>11</sup>.

Si ahora fijamos nuestra atención en las Reglas y en el tercer precepto metodológico del Discurso del método nos sorprenderá esta diferencia de tipos de fundamentación u ordenación. Según este precepto en toda investigación debemos de proceder de lo simple a lo complejo una vez que hayamos dividido un problema en todas las partes posibles. ¿Cómo se puede entonces hablar de considerar una misma "cosa" como simple bajo un aspecto y compleja bajo otro? De acuerdo a las Reglas las nociones más simples y universales son al mismo tiempo las más evidentes, ostentan ellas mismas su justificación y todo ulterior conocimiento debe justificarse apelando a ellas. De un "reducido número de naturalezas puras y simples" que no requieren explicación alguna hay que derivar todas las demás. "Respecto de todas las demás naturalezas, no pueden ser percibidas más que derivándolas de las primeras, y esto bien sea de manera realmente inmediata, bien sea tan sólo mediante dos, tres o varias conclusiones distintas... Ese es todo el encadenamiento de las consecuencias que da lugar a estas series de objetos de investigación"<sup>12</sup>. En esta obra las nociones pri-

meras ~~nociones~~ son pues al mismo tiempo las más universales y las más evidentes, es decir, de las que tenemos mayor certeza; lo cual significa que la justificación ante nosotros de determinado conocimiento se identifica con su derivación de esas nociones. Análisis y síntesis parecen identificarse o confundirse. Fundamentación objetiva y fundamentación subjetiva resultan entonces ser una y la misma cosa. ¿A qué concepción del conocimiento corresponde esta identidad? ¿Qué influencia tiene esta concepción en la aplicación de la duda metódica de las Meditaciones metafísicas y en qué medida determina la significación del "Sum" en la filosofía cartesiana? Trataremos de responder a estas preguntas en los dos siguientes capítulos.

Intentaremos, por lo pronto, ubicar las ideas que corresponden a la fundamentación objetiva en las Reglas, para observar con mayor nitidez en qué momento se engarzan con aquellas que casan con la fundamentación subjetiva. La regla que más puede ayudar en esto creemos que es la sexta. En ella se menciona el orden que debemos seguir para resolver un problema. Los términos esenciales en esta propuesta de ordenación son "deducción", "absoluto" y "relativo". La relación que se establece entre estos términos y que corresponde a la fundamentación objetiva es muy sencilla: lo relativo es aquello que puede ser deducido de lo absoluto constituyendo una serie<sup>13</sup>. El término clave aquí es el de "deducción". La primera definición de esta operación que nos proporciona Descartes en las Reglas es la siguiente: "operación pura por medio de la cual uno infiere una cosa de otra"<sup>14</sup>. A lo largo de esta obra no

se llega a aclarar plenamente el mecanismo de esta operación, tan sólo se nos dice que es el medio por el cual conocemos con certeza algo sin necesidad de una evidencia actual. Se trata de la función mediante la cual, gracias a un movimiento mental conocemos el vínculo de un enunciado o de una noción que aparece en el último lugar de una serie con los "principios verdaderos y conocidos". De ahí que tome su certeza de la memoria y no de la evidencia actual o intuición<sup>15</sup>. Pero en cuanto a la forma en que se establece este vínculo, nuestro autor no lo deja suficientemente determinado, en virtud de que considera que el método "no puede extenderse hasta enseñar cómo deben realizarse estas mismas operaciones (intuición y deducción); porque éstas son las más simples y las primeras de todas, de forma que, si nuestro entendimiento no pudiera ya de antemano hacer uso de ellas, tampoco comprendería ninguno de los preceptos del método mismo"<sup>16</sup>. A pesar de esta laguna es posible aclarar un poco mejor el mecanismo de esta operación. Ya que por un lado la deducción es aquello que establece el vínculo entre nociones que han sido detectadas como relativas a determinados principios y dado que Descartes acepta más adelante ciertas "nociones comunes" a través de las cuales establecemos relaciones entre diferentes términos y en "cuya evidencia se apoyan todas las conclusiones de los razonamientos"<sup>17</sup>, es posible caracterizar la inferencia que define a la deducción como el pasar de un enunciado o noción a otro mediante el uso de alguna de esas "nociones comunes". Ahora bien, para saber qué es lo que puede ser deducido y de qué puede serlo se requiere, según Descartes, de otra función

del entendimiento, a saber: la intuición. En efecto, la deducción permite pasar de unos enunciados a otros y de esta manera ~~transmite~~ "transmite" la certeza que tenemos de los primeros a los demás, pero sólo a través de la intuición es posible comprenderlos y saber si poseen algo en común para que puedan ser vinculados deductivamente. No se trata aquí de la intuición entendida como aquella función gracias a la cual entramos en "contacto" con la existencia de algún objeto, sino simplemente de nuestra capacidad de comprender ideas. Es de suma importancia fijarnos en la primera definición que da Descartes de esta función, ya que se integra adecuadamente al proyecto que hemos llamado "fundamentación objetiva". Por intuición se entiende en la tercera regla "el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos"<sup>18</sup>.

Si nos atenemos exclusivamente a las definiciones hasta aquí dadas, en realidad no tenemos más que aquello que corresponde a una fundamentación objetiva. Basta con que comprendamos con claridad nuestros enunciados y que podamos derivar unos de otros para establecer el orden que le dé unidad a nuestros conocimientos y nos facilite la adquisición de otros. Una idea que nos permite sospechar que Descartes estuvo tentado a mantenerse en este nivel del planteamiento es la relatividad de los términos "absoluto" y "relativo". Esta relatividad significa que siguiendo los mismos criterios de ordenación, aquello que aparece como relativo en una determinada serie puede resultar absoluto en otra, de tal manera que la fundamenta-

ción objetiva se revela como una ordenación práctica: nos permite tener una visión unitaria de nuestros conocimientos y nos ayuda a desarrollarlos, pero ninguna ordenación particular se erige como la única verdadera. La relatividad de la ordenación Descartes la acepta en la sexta regla: "Hay ciertas cosas que bajo un determinado punto de vista son más absolutas que otras, pero que, consideradas de otra manera, son más relativas"<sup>19</sup>. La única exigencia que se le pide a un enunciado o concepto para ser considerado como absoluto, para constituirse en principio, es el que sea bien comprendido. Lo que interesa aquí es la conexión de los contenidos de los enunciados o conceptos, de tal manera que es el ejercicio de la deducción lo que finalmente acaba determinando qué es lo absoluto y qué lo relativo. "Es necesario -nos dice Descartes aclarando el mecanismo de la ordenación- antes de disponernos a afrontar algunas cuestiones determinadas, recoger espontáneamente sin ninguna selección, las verdades que se presentan a nosotros y ver luego gradualmente si se pueden deducir de ellas algunas otras, luego otras aún de estas últimas, y así siguiendo"<sup>20</sup>.

Sin embargo, en la misma regla VI, Descartes introduce una "advertencia" que cambia la concepción de este orden. "Hay que advertir, en segundo lugar, que hay solamente un reducido número de naturalezas puras y simples que pueden verse por intuición a primer golpe de vista y en sí mismas, sin dependencia de ningunas otras, sino en las mismas experiencias o bien gracias a una luz que nos es innata"<sup>21</sup>. Existen, pues, ciertas ideas cuya ubicación dentro de la ordenación que llevamos a

cabo de nuestros conocimientos no es relativa, no depende de nuestra capacidad deductiva el que ocupen un determinado lugar, sino que poseen algo que les asegura su posición: ya no es nuestro ejercicio de la deducción, sino una determinada propiedad que poseen ciertos enunciados y nociones lo que establece la primacía, a saber: su "simplicidad".

El considerar que las "primeras nociones" deben ser más "simples" que los conocimientos derivados de ellas no significa aún haber identificado la fundamentación objetiva con la subjetiva, simplemente prepara el camino para su identificación ya que la simplicidad suele estar caracterizada, como en la cita anterior, por la certeza con que aprehendemos una determinada noción. En efecto, es posible seguir sólo en la fundamentación objetiva al afirmar que las nociones que operan como principios son las más simples, pero el postular que éstas son aprendidas con mayor certeza que el resto, cambia la concepción de este orden. En primer lugar no cualquier concepto puede ser considerado como principio, en segundo lugar la certeza con la cual captamos una noción se convierte en criterio para identificar los principios. Este último criterio, esta sencilla idea de que lo simple es aquello que conocemos con mayor certeza identifica la fundamentación objetiva con la subjetiva. Pero esta elemental identificación acarrea considerables problemas si tomamos en consideración que lo simple es también lo más universal. ¿Cómo es posible afirmar que aquello de lo que tenemos mayor certeza es de las nociones más universales? La experiencia versa generalmente sobre objetos particulares no sobre principios de los cuales podamos dar.

var otros conocimientos mediante la deducción. Así pues esta identificación aparentemente tan sencilla y elemental exige una concepción del conocimiento que pueda explicarnos en qué medida la certeza que tenemos de nuestras experiencias que versan sobre objetos particulares y complejos puede depender de la certeza que podemos tener de las "naturalezas simples".

## II. LA CONCEPCION DEL CONOCIMIENTO COMO COMPOSICION.

El aspecto radical de la filosofía de Descartes está relacionado con su opinión acerca de la ciencia de su época. A la ciencia de su época, considera nuestro autor, no le basta una reforma para legitimizarse, es necesario reconstruirla, es decir, construir de nuevo como si antes no se hubiese emprendido nada. Hay que enfrentar la empresa de la ciencia como si hasta ahora nada se hubiese descubierto. En la primera de sus Meditaciones metafísicas declara Descartes que le era necesario "empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias"<sup>1</sup>.

Sin lugar a dudas el proyecto de esta obra es mucho más vasto que el de las Reglas, sin embargo, éstas deben ser concebidas como el método gracias al cual es posible crear una nueva ciencia que no acepte como autoridad más que a la razón. Sin embargo, como señala acertadamente Husserl, el proyecto cartesiano posee ya un ideal científico que queda exento de todo cuestionamiento<sup>2</sup>. En el Discurso del método señala Descartes tres ciencias a partir de las cuales debe constituirse el método que nos permita crear la nueva ciencia, a saber: la lógica, la geometría y el álgebra. Una reforma de estas tres disciplinas y su conjunción es lo que se necesitaba para la invención del nuevo método. "Pensé -nos dice Descartes- que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de esos tres, excluyendo sus defectos"<sup>3</sup>. "La lógica y la teoría de las magnitudes -nos dice Cassirer comentando a nuestro autor- deben combinarse y unirse, para crear el nuevo concepto de la mate-

mática universal. Esta nueva ciencia toma de la lógica el ideal de la construcción rigurosamente deductiva y el postulado de los primeros fundamentos 'evidentes' de la argumentación, al paso que determina el contenido que a estos fundamentos debe darse tomando como modelo la geometría y el álgebra<sup>4</sup>. El concepto de matemática universal queda claramente expuesto en las Reglas. Descartes nos dice que después de una consideración de todas aquellas disciplinas que pertenecían a la matemática, se percató de que "hay que referir a la matemática todo aquello en que solamente se examina el orden y la medida, sin considerar si esta medida hay que buscarla en los números, las figuras, los astros, los sonidos o cualquier otro objeto. De ello resulta que tiene que haber una ciencia general que explique todo lo que se puede investigar respecto del orden y la medida, sin aplicarlas a una materia especial: esta técnica se designa, no con el nombre importado o extranjero, sino mediante el nombre ya antiguo y recibido por el uso de matemática universal"<sup>5</sup>. Esta ciencia es precisamente el método que debe permitirnos ordenar nuestros conocimientos en función de descubrir otros y de esta manera desarrollar, hacer progresar cualquier ciencia. "Esta disciplina, en efecto, debe... extender su acción hasta hacer brotar las verdades de cualquier tema"<sup>6</sup>. Así pues, como señala Cassirer, la disciplina concebida por Descartes se trata de "una lógica, no de la descripción y la exposición de los hechos, sino del descubrimiento y la investigación"<sup>7</sup>. Pero es al mismo tiempo el medio por el cual ordenamos nuestros conocimientos, de tal manera que podamos deducir unos de otros. Se trata de un método que

al mismo tiempo que nos permite descubrir, legitima así los conocimientos descubiertos. Por decirlo en otras palabras: el orden de la constitución de los conocimientos se identifica con su derivación de los principios más simples y universales. El orden de la constitución de los conocimientos se identifica, pues, con el orden gracias al cual quedan integrados a un sistema deductivo. Es necesario, para Descartes, crear la ciencia al mismo tiempo que mostrar sus fundamentos, más aún, hay que derivarla de éstos últimos. Cada conocimiento debe mostrar su valor como tal, y esto equivale para nuestro autor a mostrar de qué conceptos y enunciados ha sido derivado, mostrar qué camino hemos seguido para creer en su valor. Así pues, fundamentación objetiva y subjetiva tienden a identificarse.

Esta tendencia se realiza cuando se postula, como hemos visto en el capítulo anterior, que las ideas y enunciados más simples y universales, de los que deben derivarse el resto, son los más evidentes para la luz natural del entendimiento. Las "naturalezas simples" son aquello a lo cual debemos remitir todo aquello que pretendamos conocer. El conocimiento, considera Descartes, es un asimilar lo que aún no conocemos en cuanto a su naturaleza, aun cuando tengamos conciencia de ello, a lo conocido por sí mismo, es decir, a lo simple, a lo que no contiene en sí relación alguna, aquello que no puede

ser explicado mediante una relación entre elementos distintos. Todo ~~xxxxxx~~ aquello en lo que podamos descubrir relaciones, debemos derivarlo de sus elementos. Y estos últimos, piensa Descartes, no pueden ser más que un determinado número de "naturalezas simples", tales como las nociones de extensión, pensamiento, sustancia, tiempo, magnitud, figura, así como los principios evidentes que permiten establecer relaciones entre aquellas nociones. Con esto Descartes está determinando los límites de nuestra comprensión y al mismo tiempo señalando el punto de partida de toda investigación posible. Nuestro autor se burla de aquellas personas que creen que sólo podrán explicar un fenómeno desconocido en cuanto a su naturaleza buscando algún nuevo género de ser o alguna fuerza misteriosa que pueda hacerlo comprensible. "Siempre que se propone alguna dificultad que examinar, casi todo el mundo se detiene en su umbral, en la incertidumbre de saber a qué pensamientos deben aplicar su inteligencia y en la convicción de que hay que buscar algún género de ser que ellos ignoraban anteriormente." <sup>8</sup> No, <sup>a</sup> para explicar un fenómeno hay que poseer ya las nociones con las cuales lo vamos a explicar: sólo podemos explicar lo desconocido asimilándolo a lo conocido, a lo que ya no requiere explicación.

Para conocer una cosa, nos dice Descartes en la sexta regla, es necesario investigar la dependencia de esa cosa respecto a otras: conocemos las cosas comparándolas, investigando sus relaciones. Pero es necesario un punto de partida, algo que no contenga en sí relaciones y que sea lo más evidente. Ahora bien, ya que este proceso de reducir lo compuesto a lo simple

o lo dudoso a lo cierto pretende valer para todos y constituirse en un método universal, el punto de partida no puede depender de las experiencias particulares de cada cual. Es entonces menester recurrir al innatismo. Lo más evidente deben ser ciertas nociones que formen parte de la naturaleza del entendimiento humano: sólo así es posible hacer valer universalmente una explicación que adopte como punto de partida lo más evidente.

Pero ¿cómo pretender explicar las experiencias que tenemos de los objetos particulares, en las cuales descubrimos múltiples relaciones, a través de nociones más generales, si a éstas últimas llegamos por medio de una reflexión acerca de aquéllas? A esta pregunta Descartes responde limitando nuestra capacidad de conocer a la combinación de un "reducido número de naturalezas simples".<sup>9</sup> La concepción del conocimiento cartesiana expuesta en las Reglas comienza, pues, por limitar todos nuestros conocimientos a las posibles combinaciones que se pueden dar entre determinadas nociones que se consideran como innatas, es decir, que forman parte de la naturaleza del pensamiento, o en otros términos, que constituyen el aporte subjetivo en el proceso del conocimiento. Ahora bien, estas posibles combinaciones, o bien nos son dadas, se imponen a nuestra capacidad comprensiva, y en tal caso decimos que provienen de la experiencia, o bien son compuestas por nuestras propias facultades. "Las naturalezas que llamamos compuestas nos son conocidas bien sea porque experimentamos lo que ellas son, bien sea porque las componemos nosotros mismos. Experimentamos todo

lo que percibimos por medio de la sensación, todo lo que aprendemos de los demás y, en general, todo lo que llega a nuestro entendimiento bien sea de otra parte, bien sea de la contemplación reflexiva que él tiene de sí mismo".<sup>10</sup> Los modos que tenemos de componer Descartes considera que son tres: por impulso, por conjetura o por deducción. En cuanto al modo de composición por impulso son dos las formas que adopta que aquí nos interesan, a saber aquella que está determinada por la voluntad y aquella que lo está por una tendencia de la imaginación. La primera ~~forma~~ raras veces nos engaña, mientras que la segunda casi siempre lo hace. Esta última forma es la que entra en juego cuando interpretamos la experiencia de tal manera que rebasamos lo que nos es dado de manera inmediata. Aquí se encuentra el prejuicio que se adelanta a interpretar lo que nos es dado sin ningún-escrúpulo crítico. La experiencia por sí misma no engaña: "el entendimiento no puede ser engañado por ninguna experiencia, con la condición de que posea la intuición precisa de la cosa que le es presentada, según la posea él en sí mismo o en una imagen, y con la condición además de que no juzgue que la imaginación reproduce fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos se visten de las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas exteriores son tales como se nos aparecen".<sup>11</sup> Todos los prejuicios y los engaños ~~que~~ que rondan alrededor de la experiencia son producto de una composición nuestra, son el resultado de algo que proyectamos sobre lo que nos es dado, sin fijar nuestra atención en ello a causa de la costumbre. "Nosotros mismos componemos las cosas que captamos o entendemos

siempre que creemos que existen en ellas alguna cosa que ninguna experiencia ha hecho percibir a nuestra inteligencia de manera inmediata".<sup>12</sup> "Nosotros solamente podemos ser engañados componiendo nosotros mismos de alguna manera lo que creemos".<sup>13</sup> Es necesario aquí no confundir nuestra acción con nuestras ideas innatas, de las cuales se compone finalmente todo lo que nos es dado por la experiencia. Los elementos de toda experiencia residen en nosotros de manera innata, provienen de nosotros, lo cual no significa que la experiencia ~~sea~~ sea engañosa. Ello no implica engaño alguno; éste sólo se da cuando a la composición que nos es dada se le añade un nuevo elemento no "despertado" por la experiencia, transformando, de esta manera, la naturaleza compuesta que nos ha sido dada.

El segundo de los modos de composición señalado, el de la conjetura, no es engañoso siempre y cuando seamos conscientes de que sólo tratamos con algo que es probable. Pero, considera Descartes, este modo no nos permite adquirir nuevos conocimientos. Sólo queda pues como mecanismo de composición infalible y útil para desarrollar el conocimiento la deducción. "Para componer las cosas de forma que estemos seguros de su verdad, nos queda sólo la deducción".<sup>14</sup> Esta operación no nos puede engañar siempre y cuando veamos por medio de la intuición cada uno de los pasos, lo cual nos impedirá precipitarnos en nuestras inferencias.

Pues bien, según esta concepción "toda la ciencia humana consiste únicamente en ver de una manera distinta o clara de qué manera estas naturalezas simples concurren a la vez a la composición de las demás cosas".<sup>15</sup> La ciencia es pues una "re-

construcción" deductiva de lo que nos es dado por la experiencia, es decir, una reconstrucción de los compuestos que recibimos y en cuya elaboración no hemos intervenido. Para explicar cualquier experiencia lo que debemos hacer es, primero determinar qué "naturalezas simples" intervienen en su construcción y posteriormente derivarla de éstas últimas. Con esta sencilla pero original concepción del conocimiento Descartes proporciona una visión tal de la ciencia en la cual el camino que seguimos para explicar algo, para descubrir su naturaleza se identifica con su derivación de principios y conceptos universales, es decir, con su integración dentro de un sistema deductivo. Al mismo tiempo esta concepción explica cómo la experiencia depende de las "naturalezas simples" que poseemos de manera innata y se adelanta a aquella objeción empirista para la cual si una proposición se considera como innata deberíamos de comprenderla y aceptarla en todo momento e incluso con anterioridad a aquellas que provienen de la experiencia, pues a éstas últimas se les ~~hace~~ hace depender de aquéllas.

Pensemos en la objeción de Locke en la cual una vez establecido que los principios innatos no poseen asentimiento universal puesto que mucha gente no puede aun comprenderlos, afirma que le "parece contradictorio decir que hay verdades impresas en el alma que ella no percibe y no entiende, ya que estar impresas significa que precisamente determinadas verdades son percibidas, porque imprimir algo en la mente sin que la mente lo perciba me parece poco inteligible". Y añade Locke más adelante en un tono más contundente: "Decir que una noción está impresa en la mente, y afirmar al mismo tiempo que la

mente la ignora y que incluso no la advierte, es igual que reducir a la nada esa impresión".<sup>16</sup> Para comprender esos principios o nociones llamados innatos -agrega más adelante Locke- requerimos de una reflexión basada en la experiencia. La respuesta de Descartes a semejante objeción hubiera podido ser la siguiente: para llegar a captar las naturalezas simples aisladas, en efecto, se requiere de un largo proceso de reflexión, pero ello no quiere decir que no estén presentes en todo momento ante nuestra conciencia y en nuestra actividad pensante: lo que sucede es que nos enfrentamos en nuestra experiencia, primero con "naturalezas compuestas" en las cuales están integradas aquéllas, pero ahí están ante nosotros a pesar de que no las distingamos unas de otras. De ahí que la primera labor de la ciencia sea el análisis que nos permita distinguir las y comprender la relación en la cual se encuentran trabadas en cada una de nuestras experiencias que versan sobre objetos particulares.

La idea aquí expuesta de la deducción como composición origina una nueva concepción acerca de lo universal. La deducción aquí no consiste en un aclarar lo que ya está comprendido en las primeras nociones como sucede en el silogismo, sino en establecer relaciones entre "naturalezas" que por sí mismas son particulares y que nos permite explicar la composición de un determinado objeto que nos interesa conocer. La deducción empleada en los silogismos - considera Descartes en el Discurso del método- no nos proporciona medio alguno para alcanzar nuevos conocimientos: "en lo tocante a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más

sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas... que para aprenderlas".<sup>17</sup> La deducción que propone Descartes, por el contrario, es algo que nos permite adquirir conocimientos mediante un proceso de composición que adopta como punto de partida nociones que no por ser simples pierden su particularidad. El hecho de que Descartes considere que captamos estas nociones simples mediante la intuición habla a favor de esto. El propio Descartes, en la regla XIV, parece aceptar que la intuición sólo versa sobre particulares: "puesto que...las formas de los silogismos no nos ayudan en nada a percibir la verdad de las cosas, será ventajoso para el lector, después de haberlas rechazado por completo, concebir todo conocimiento que no se obtenga por medio de la intuición pura y simple de un objeto aislado como obteniéndose absolutamente por medio de la comparación de dos o más objetos entre sí".<sup>18</sup> La intuición es aquella función mediante la cual captamos las "naturalezas simples" y por medio de la comparación establecemos relaciones que nos permiten "deducir" otros conocimientos. Esas naturalezas simples no ocupan el lugar de los principios por el hecho de que abarquen o comprendan<sup>o</sup> las demás naturalezas; al contrario, ocupan ese lugar por ser simples, por no contener ninguna pluralidad de nociones, por no contener en sí relación alguna; en otras palabras, por ser elementos, ideas que ya no pueden descomponerse. Tampoco hay que confundir lo simple de esas nociones con lo abstracto: las ideas abstractas no son necesariamente las más simples. Descartes nos advierte que una idea más abstracta puede ser obtenida de esas nociones simples, y que por lo tanto ha de ser considerada como compuesta.<sup>19</sup> Así

pues, si hemos de considerar a estas primeras nociones como universales habremos de caracterizar lo universal no como algo en lo cual están comprendidas otras ideas, sino, al contrario, como algo que se encuentra en otras ideas como elemento.

Ahora bien, ya que lo más certero es lo más simple, la búsqueda de estos elementos puede llevarse a cabo a través de un método que destaque aquello de lo cual tenemos mayor certeza. La duda metódica de las Meditaciones metafísicas es de hecho un método que nos permite jerarquizar certezas y destacar aquello que es más evidente, de tal manera que se puede también comprender como un método que trata de fundar el conocimiento determinando cuáles son los elementos de todo conocimiento e incluso de cualquier pensamiento o acto de conciencia.

### III. LA DUDA METODICA Y LA FUNDAMENTACION METAFISICA DEL CONOCIMIENTO.

La duda metódica es una aplicación particular del método concebido en las Reglas, para el cual lo más simple es principio del conocimiento y es igualmente aquello de lo que tenemos mayor certeza. Aquello en lo cual <sup>no</sup> encontremos relación alguna de elementos se impone con mayor fuerza al entendimiento, pero igualmente aquello que se impone con ~~mayor~~ <sup>tal</sup> fuerza al entendimiento que no puede ser puesto en duda aun suponiendo los más inverosímiles motivos de duda es lo más simple. Esta última vía es la que adopta la duda metódica en las investigaciones metafísicas. El mecanismo por el cual podemos destacar lo más certero es la adopción de un polemizador que busque motivos de duda. Y si queremos ser radicales, debemos darle a este polemizador la libertad de apelar a cualquier opinión, debemos aceptar todos sus motivos de duda siempre y cuando no caigan en una contradicción. Podríamos concebir la duda metódica como la búsqueda de "situaciones posibles" para las cuales nuestros conocimientos resulten falsos. La duda sólo se detendrá hasta encontrar aquellos conocimientos para los cuales no exista "situación posible" para la cual sean falsos esos conocimientos. Se trata de enfrentar nuestros conocimientos con un polemizador al cual le concedemos todas sus premisas con tal de que no engendre un absurdo, es decir, algo imposible. Así pues, si bien estamos dispuestos, bajo este mecanismo, a desechar cualquier pensamiento que pretenda ser conocimiento, con tal de que pueda concebirse la menor duda, también estamos dispuestos a considerar como verdadera cualquier opinión que sirva para poner en cuestión nuestras antiguas creencias. Nause

trata, pues, de buscar motivos "convincientes" para dudar de nuestros conocimientos, sino de buscar conocimientos que no puedan ponerse en duda. Aquí radica la enorme diferencia entre la duda del escepticismo y la duda metódica. Aquella es la conclusión de un discurso que trata de presentar motivos "convincientes", ésta última acepta cualquier motivo, por decirlo con otras palabras, le da todas las armas que le plazcan al escéptico.

Por un lado deseamos nuestras antiguas creencias, por el otro, aceptamos motivos de duda con pocos fundamentos. Para desenraizar nuestras convicciones mal fundadas aceptamos opiniones igualmente flojas. Se busca, pues, un medio en el cual no tendamos por la fuerza de la costumbre o por nuestra naturaleza humana a aceptar juicios que no manifiesten claramente su verdad, y para ello hay que equilibrar nuestros antiguos prejuicios adoptando otros que contrarresten el efecto de aquéllos. Hay que adoptar creencias contrarias a las que hemos arrastrado sin crítica alguna "hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad".<sup>1</sup> Planteada de esta manera la duda metódica, resulta ser un artificio resolutorio, un mecanismo que nos prepara para distinguir lo que se presenta con el carácter de la evidencia. "Con mucha frecuencia -comenta Descartes en las quintas objeciones- se parte de algo falso, como si fuese verdadero, para mejor averiguar la verdad: así proceden los astrónomos cuando imaginan

en el cielo un ecuador, un zodiaco y otros círculos, o los geométricos cuando añaden líneas nuevas a figuras dadas, y también los filósofos en muchas ocasiones"<sup>2</sup>. La duda metódica es precisamente una reflexión de este tipo, de ahí que resulte impropio toda crítica que rechace los motivos de duda que presenta Descartes en la primera meditación. Aquello en lo cual debemos fijar nuestra atención es en aquello que permite revelar este mecanismo, no en la solidez de los motivos de duda.

Pero la duda metódica no sólo prepara el camino para determinar los principios del conocimiento al revelar certezas absolutas, sino que nos conduce gradualmente a ellas, estableciendo así una jerarquía de conocimientos de acuerdo a su grado de certeza. Y es en este proceder gradualmente en donde influye el método concebido en las Reglas y la concepción del conocimiento como composición que supone. A cada grado en el orden de la certeza le corresponde un grado en el orden de la "simplicidad". Los conocimientos pertenecientes a un determinado grado de certeza se revelan entonces como conocimientos "compuestos", entre cuyos elementos se encuentran los conocimientos pertenecientes al siguiente grado de certeza. De esta manera observamos en la duda metódica una serie de motivos de duda cada vez más devastadores, pero al mismo tiempo cada vez más temerarios, es decir, cada vez menos convincentes. Los primeros conocimientos sobre los cuales cae el arma de la duda son de tal naturaleza que no se requiere conceder mucho al polemizador: resultan sus motivos de duda más o menos convincentes. Conforme avanza la duda debemos conceder cada vez premisas más arbitrarias, pues

los conocimientos que van quedando a salvo del anterior golpe poseen mayor certeza y resulta más difícil cuestionarlos. La susceptibilidad de los conocimientos de ser puestos en duda coincide con su grado de composición. A mayor composición mayor facilidad de ser desechados por la duda. "Este proceso -comenta Gueroult- que va de lo complejo a lo simple, se efectúa de acuerdo al orden. Los sentidos nos engañan. Las percepciones sensibles no son tal vez más que sueños. Pero los sueños son sólo imaginarios porque combinan arbitrariamente elementos más simples y generales: ojos, manos, cabezas, cuerpos, etc. Estos elementos parece que no pueden ser más que reales, puesto que, estando fuera del compuesto, escapan a la posible arbitrariedad de la composición. De todas maneras, estos componentes son ellos mismos también compuestos... De ahí la necesidad de remontarse a los elementos de estos elementos: figura, número, cantidad, tamaño, espacio, tiempo, etc. Se llega pues a naturalezas absolutamente 'simples y generales'<sup>3</sup>. Pero, no tenemos por qué detener el proceso en este punto; la duda metódica sigue avanzando y está toda inspirada en este pasar de lo compuesto, es decir, aquello que requiere de fundamentación, a lo simple.

La duda metódica va determinando de esta manera ámbitos de conocimientos que dependen unos de otros, como el compuesto depende de sus elementos. Y el objetivo de esta jerarquización es una reconstrucción de nuestros conocimientos. Una vez que se estrella la duda en un ámbito de certezas absolutas se procede a reivindicar los conocimientos desechados por la duda reconstruyéndolos y al mismo tiempo reformándolos a partir de

la fortaleza alcanzada. Desde este baluarte se emprenderá la recuperación del campo perdido desechando ahora los motivos de duda antes aceptados. Así es como al final de la sexta y última ~~meditación~~ de las Meditaciones metafísicas Descartes afirma: "Debo desechar por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados".<sup>4</sup> El objetivo de Descartes es reconstruir o mostrar la forma en que unos conocimientos se apoyan unos en otros, de ahí que la recomendación del propio Descartes de tomar como falso aquello que acepte la más mínima duda no puede ser considerado más que como un artificio retórico. Si se procediera de esa manera no habría ya nada que reconstruir, ni se podrían revisar constantemente, a la luz de las certezas adquiridas, las antiguas creencias, como lo hace de hecho Descartes a partir de la segunda meditación. Lo que en realidad hace la duda metódica es quitarles su valor de verdad a las creencias. Estas permanecen presentes a lo largo de las Meditaciones metafísicas, a la espera de comparecer y ser reestructuradas ante los conocimientos ya fundados. Por ello, si queremos vincular la duda metódica con algún tipo de escepticismo, ha de ser con el pirrónico y no con el académico.

Si partimos de la definición que Popkin, en su Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, da de los dos tipos de escepticismo mencionados, no será difícil reconocer el vínculo entre la duda metódica y el escepticismo pirrónico. Este autor define al escepticismo académico como aquella corriente del pensamiento cuyo objetivo era establecer que "no era posible ningún conocimiento", mientras que el pirrónico

consideraba que "la evidencia era insuficiente e inadecuada para determinar si era posible el conocimiento, y, por tanto, que había que suspender el juicio sobre todas las cuestiones relativas al conocimiento".<sup>5</sup> La primera de estas corrientes cae en una contradicción puesto que pretende mostrar que no es posible el conocimiento y que por lo tanto no somos capaces de aprehender verdad alguna cuando sus argumentos pretenden hacerse valer como verdaderos: su conclusión niega la condición necesaria para que sean aceptados sus argumentos. El segundo simplemente considera que ante la carencia de evidencias que nos muestren la verdad de nuestros juicios, debemos abstenernos de emitirlos. La posición de la duda metódica no puede estar inspirada en el primer tipo, puesto que no se trata en ella de mostrar que son falsas nuestras creencias; los argumentos que se adoptan sólo se asumen momentáneamente; nos disponemos a aceptar motivos de duda cuya legitimidad no cuestionamos y de ahí que no se pretenda demostrar nada, sólo mostrar que nuestros conocimientos son falibles, pues no poseemos aún evidencias suficientes para considerarlos como verdaderos. Son estas evidencias las que se buscan quitándole su valor a nuestros anteriores conocimientos hasta no encontrarlas, hasta no tener suficientes motivos para desechar los nuevos prejuicios adquiridos. "Me consideraré a mi mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento -afirma Descartes inmerso ya en la meditación-, y si por dicho medio no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano" suspender el juicio".<sup>6</sup>

En los dos capítulos anteriores hemos visto que el método concebido por Descartes es un mecanismo que permite ordenar nuestros conocimientos de tal manera que constituyan por igual una fundamentación objetiva, en la cual unos se derivan de otros, y una fundamentación subjetiva, en la cual partimos de los conocimientos más evidentes. Semejante identidad, vemos, está sustentada por la identidad entre lo simple, lo universal y lo más certero, al igual que en una concepción del conocimiento como composición. Pues bien, al ser la duda metódica una aplicación del método concebido en las Reglas supone, como veremos con detalle más adelante, esa triple identidad y esa concepción. Sin embargo, la identidad fundamentación objetiva-fundamentación subjetiva no se mantiene. Es respecto a las Meditaciones metafísicas que Descartes apela a la diferencia entre el orden analítico y el orden sintético que hemos expuesto en el primer capítulo. Lo más certero en el proyecto de fundamentación al que contribuye la duda metódica resulta caer dentro de lo que en las Reglas se llama "naturalezas compuestas", es decir, algo cuya naturaleza puede ser explicada apelando a sus componentes, de tal manera que no es posible sostener que este primer conocimiento pueda servirnos para derivar todos los demás conocimientos. La posibilidad de deducir nuestros conocimientos a partir de aquellos que poseen mayor certeza no puede, pues, sostenerse en la fundamentación que prepara la duda metódica. Sin embargo, tanto la identidad simple-certero-universal, como la concepción del conocimiento como composición se pueden seguir manteniendo bajo otro enfoque,

que trataremos de explicar más adelante. ¿Por qué no es posible seguir conservando la identidad fundamentación objetiva-fundamentación subjetiva, si es posible mantener la identidad simple-certero-universal y la concepción del conocimiento como composición, en las cuales se apoya aquella identidad? Para responder a esta pregunta distinguiremos los distintos tipos de fundamentación a las que contribuyen, por un lado las Reglas, y por el otro la duda metódica. Posteriormente seguiremos con detalle la trayectoria de la duda metódica para localizar las ideas del método concebido en las Reglas que inspiran esta duda y observar su transformación. Por lo pronto daremos una respuesta provisional que tal vez resulte un tanto enigmática mientras no cumplamos ~~en~~ los pasos antes señalados. La respuesta es la siguiente: la identidad fundamentación objetiva-fundamentación subjetiva sólo puede mantenerse en una fundamentación epistemológica del conocimiento. Al aplicar Descartes el método concebido para una fundamentación de este tipo a un proyecto de fundamentación metafísica se ~~rompe~~ con aquella identidad, pero se conservan las ideas en las que se apoya.

Definamos nuestros términos.

Por fundamentación epistemológica del conocimiento entendemos aquel proyecto que mediante un análisis de lo que es aceptado unánimemente como conocimiento, establece los principios con los cuales debe concordar todo conocimiento, y asimismo muestra cómo unos conocimientos pueden ser derivados de otros, ya sea considerando los motivos subjetivos u objetivos de semejante derivación. Por fundamentación metafísica del conocimiento entendemos aquel proyecto que pretende mostrar la po-

sibilidad y la existencia del conocimiento, ya sea, como en el caso de Descartes, mostrando un pensamiento que haga patente su conexión con la realidad que presume representar, ya sea analizando las condiciones de posibilidad del conocimiento ya constituido, como en el caso de Kant. La fundamentación epistemológica, de acuerdo a la caracterización que hemos dado, ni cuestiona la existencia del conocimiento, ni se pregunta cómo es posible, lo cual sí lleva a cabo la fundamentación metafísica. Aquella sólo pone en cuestión determinados campos del conocimiento, cuando éstos no cumplen claramente con los principios que el análisis de los conocimientos universalmente aceptados ha mostrado. ~~Como~~ Como bien sabemos, el modelo de Descartes en las Reglas es el de los conocimientos matemáticos; es el análisis de éste conocimiento el que debe señalarnos aquello que debe cumplir un cuerpo de enunciados y conceptos para ser aceptados como conocimientos. El propio Descartes afirma que las Reglas son el resultado del análisis de lo que poseen en común todas las ramas de la matemática, es decir, del análisis de lo que llamó "matemáticas universales", en función de aplicar los conocimientos así adquiridos a las demás ciencias. "He cultivado hasta aquí -afirma en la cuarta regla- esta matemática universal en la medida de mis posibilidades, de forma que creo poder en adelante tratar de ciencias más elevadas sin aplicarme a ellas prematuramente. Pero, antes de alejarme de ella, todo lo que he visto digno de notarse en mis estudios precedentes, me esforzaré por reunirlo en un todo y ponerlo en orden, bien sea para volver un día a ello cómodamente en este opúsculo,... bien sea para descargar de ello mi me-

moría y poder dedicarme a lo demás con libertad de espíritu mucho mayor"<sup>7</sup>.

El segundo aspecto mediante el cual pueden ser distinguidas estas dos fundamentaciones es la siguiente: la fundamentación epistemológica se mueve o tiene que ver exclusivamente con el contenido o significado de nuestros enunciados y conceptos, mientras que la fundamentación metafísica trasciende el contenido de nuestros enunciados y conceptos y trata de mostrar la conexión o relación que hay entre éstos y la realidad representada. El principal problema es, pues, en esta fundamentación, el poder mostrar esa conexión o relación. En la fundamentación epistemológica, por el contrario, esta conexión se da por supuesta o simplemente se le ignora: no forma parte de sus objetivos. De acuerdo a lo anterior la fundamentación metafísica tiene que abordar, como una de sus principales metas, los motivos o razones que tenemos para creer en la existencia de aquello a lo que se refieren nuestros pensamientos. De esta manera, tiene que tratar tanto con el conocimiento de la existencia de los objetos como con el conocimiento de la naturaleza de los mismos, y establecer una relación entre ambos. La fundamentación epistemológica, en cambio, sólo trata con el conocimiento de la naturaleza de los objetos, su existencia no se cuestiona, se da por sentada.

Un tercer aspecto nos puede aún servir para distinguir estos dos tipos de fundamentación. La fundamentación epistemológica sólo pretende legitimizar los conocimientos y señalar qué tipo de pensamientos son susceptibles de ello y cómo, mientras que la fundamentación metafísica pretende aclarar lo que es todo co-

nocimiento. A la primera sólo le interesan los conocimientos científicos, es decir, aquellos para los cuales hay razones para considerarlos como verdaderos, mientras que la segunda pretende abarcar todo conocimiento, ya sea aquel que muestra sus cartas credenciales o aquel que poseemos sin saber aun si es verdaderamente un conocimiento. De ahí que la fundamentación metafísica tenga que enfrentarse a objeciones de corte psicologista. Cuando, por ejemplo, en la fundamentación epistemológica se declara como "anterior" a un conocimiento respecto a otro, no se está afirmando que el primero tenga que darse siempre antes que el segundo, simplemente se afirma que dentro de una serie de conocimientos legitimizados, ordenados racionalmente, el primero es anterior en la serie, simple y sencillamente porque <sup>1</sup>podemos comprender sin el otro, mientras que éste último resulta más claro o se le puede derivar gracias al anterior. Si comúnmente no sucede así es cosa que no le interesa a la fundamentación epistemológica. Con la fundamentación metafísica sucede otra cosa. En la medida en que pretende valer para todo conocimiento posible, cuando declara que algún conocimiento o pensamiento es "anterior" a otros, afirma que no pueden darse nunca si no se posee ya aquel que ha sido declarado como anterior. La existencia de todo conocimiento que sea posterior a éste depende de él. Por ello la fundamentación metafísica debe poder mostrar cómo pudo haber ~~adquirido~~ sido adquirido el conocimiento declarado "anterior" o cómo puede estar presente en la aprehensión de aquellos que dependen de él, es decir, debe poder conciliar el orden que establece entre los conocimientos con el orden natural en que el ser



Las Reglas para la dirección de la mente, en cambio, resultan contribuir a una fundamentación como la que aquí hemos llamado epistemológica. Sin embargo es el método concebido en esta obra el que se aplica a las investigaciones metafísicas acerca del conocimiento dando como resultado la duda metódica. Los resultados a los que conducirá esta duda conservarán las ideas en las que se apoya este método pero no podrán conservar la identidad fundamentación objetiva-fundamentación subjetiva. Esto creemos que sucede así porque la fundamentación metafísica aborda un tipo de conocimientos con los cuales no trata la fundamentación epistemológica, a saber: los conocimientos acerca de la existencia de los objetos. La certeza a la que conducirá la duda es una certeza acerca de la existencia; y la naturaleza del objeto del cual se predica la existencia resulta ser compuesta, por lo tanto relativa a lo que de acuerdo a las Reglas debe ser lo más certero. De esta manera aquello de lo cual podemos "derivar" la naturaleza del objeto no resulta ser lo más certero desde la perspectiva de las Meditaciones metafísicas. Sin embargo, a lo más certero de acuerdo a esta obra sí se le puede interpretar como lo más simple y convertirlo en elemento de todos nuestros conocimientos, pero en un nuevo sentido diferente al que se maneja en las Reglas.

Pero, veamos, por lo pronto, con más cuidado la trayectoria de la duda metódica.

El primer objeto de duda son aquellos conocimientos que comúnmente se consideran como los más verdaderos, a saber: aquellos que nos proporcionan los sentidos. El primer motivo

de duda es el "engaño" que sufrimos a veces al considerar esos conocimientos como incondicionalmente verdaderos. El primer argumento que reivindica parcialmente el conocimiento que se ataca afirma que tal "engaño" sólo se da en casos particulares, pero que generalmente no tenemos por qué cuestionar los conocimientos que se refieren a una percepción actual, "como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras (cosas) por el estilo"<sup>8</sup>. Si nos fijamos en la enumeración de esas "cosas" de las cuales no podemos dudar razonablemente y que provienen de los sentidos, se trata de afirmaciones acerca de hechos presentes, de hechos que la percepción nos presenta en el momento de la afirmación. Compuestos que nos son dados en un determinado momento, diríamos, de acuerdo a la concepción del conocimiento como composición. Así pues, el motivo de duda del engaño de los sentidos sólo pone en cuestión determinadas percepciones, o dicho de otra manera, pone en cuestión la infalibilidad de los sentidos. El segundo motivo de duda va a atacar las percepciones actuales en su totalidad, es decir, todo el ámbito del conocimiento delimitado por la percepción, a través del motivo de duda del sueño. En este motivo se destaca por primera vez la peculiaridad de la duda metódica como un método de fundamentación metafísica. El anterior motivo muy bien puede interpretarse como el poner en cuestión el conocimiento que nos dan los sentidos acerca de la naturaleza de las cosas, pero este segundo motivo pone claramente en cuestión el conocimiento de la existencia y de

de duda es el "engaño" que sufrimos a veces al considerar esos conocimientos como incondicionalmente verdaderos. El primer argumento que reivindica parcialmente el conocimiento que se ataca afirma que tal "engaño" sólo se da en casos particulares, pero que generalmente no tenemos por qué cuestionar los conocimientos que se refieren a una percepción actual, "como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras (cosas) por el estilo"<sup>8</sup>. Si nos fijamos en la enumeración de esas "cosas" de las cuales no podemos dudar razonablemente y que provienen de los sentidos, se trata de afirmaciones acerca de hechos presentes, de hechos que la percepción nos presenta en el momento de la afirmación. Compuestos que nos son dados en un determinado momento, diríamos, de acuerdo a la concepción del conocimiento como composición. Así pues, el motivo de duda del engaño de los sentidos sólo pone en cuestión determinadas percepciones, o dicho de otra manera, pone en cuestión la infalibilidad de los sentidos. El segundo motivo de duda va a atacar las percepciones actuales en su totalidad, es decir, todo el ámbito del conocimiento delimitado por la percepción, a través del motivo de duda del sueño. En este motivo se destaca por primera vez la peculiaridad de la duda metódica como un método de fundamentación metafísica. El anterior motivo muy bien puede interpretarse como el poner en cuestión el conocimiento que nos dan los sentidos acerca de la naturaleza de las cosas, pero este segundo motivo pone claramente en cuestión el conocimiento de la existencia y de

la naturaleza, consecuentemente, de aquello que supuestamente representan los sentidos. "¡Cuántas veces me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama!".<sup>9</sup> Aquí, sí hay un engaño serio; no sólo se trata de creer que algo es como en realidad no lo es, sino de creer que existe algo, que percibimos algo, cuando en realidad no existe. Así pues, el motivo de duda del sueño pone en cuestión el conocimiento que tenemos de la existencia del mundo exterior a través de la percepción actual. Ahora bien, el conocimiento que queda a salvo de semejante motivo resulta pertenecer a otro ámbito. El argumento que salva cierto ámbito de conocimientos de este motivo es ni más ni menos que la concepción del conocimiento como composición. Sin embargo, Descartes parece querer darle homogeneidad al tipo de conocimientos que se pone en cuestión, a saber: tanto aquél que nos dice algo acerca de la naturaleza del objeto, como aquél que nos dice algo acerca de la existencia del mismo. Veamos este argumento.

"Supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas peculiaridades, a saber: Que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que acaso, ni nuestras manos y ni todo nuestro cuerpo son talesy como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales -a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero- no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figu-

ras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos".<sup>11</sup>

Henos aquí con toda evidencia ante la concepción del conocimiento como composición. La apelación a semejante concepción resulta aquí problemática, puesto que habiendo sido diseñada para una fundamentación que no pone en cuestión la existencia ni del conocimiento en general, ni consecuentemente, la del objeto que presuntamente se conoce, aquí se le hace embonar en un proyecto de este tipo. De ahí la posición ambigua de Descartes ante las "cosas generales". Aquí se nos presenta un Descartes realista, es decir, que afirma la realidad y la existencia de cosas generales, o en términos escolásticos, de los universales, mientras que en los Principios y en las Conversaciones con Burman se nos presenta como un nominalista. En efecto, en estas obras, se afirma que los conceptos y las proposiciones generales sólo pueden ser consideradas como conocimientos cuando se vinculan con lo existente, con lo cual tratan sólo las proposiciones particulares. Sin embargo, no tenemos que ir tan lejos para descubrir lo ambiguo de esta posición: dos párrafos más adelante Descartes afirma que la ~~matemática~~ aritmética y la geometría, al tratar de cosas simples y generales, no se preocupan de la existencia de sus objetos en la naturaleza. Pero, otro aspecto ambiguo aparece

ya en el fragmento antes citado, a saber: la equivalencia que maneja Descartes entre ~~xxx~~ los términos "verdadero" y "real". Esta equivalencia muestra con toda claridad que aquí se trata de una fundamentación metafísica del conocimiento, puesto que se pretende asegurar la conexión de nuestras imágenes o ideas con el mundo exterior. Las "cosas generales" deben ser verdaderas en la medida en que son algo que existe en el mundo exterior. El término "cosa verdadera" es ya de por sí bastante confuso y Descartes lo sabe perfectamente, puesto que más adelante afirmará que sólo los juicios tienen un valor de verdad, es decir, sólo de ellos puede decirse que son verdaderos o falsos.<sup>12</sup> Sin embargo, nuestro autor acepta otro significado de lo verdadero y de lo falso que llama "sentido material". Hay falsedad, de acuerdo a este sentido, cuando una idea nos representa algo como existiendo, cuando en realidad no existe ese algo y sólo designa una carencia o es una vil ficción; consecuentemente, hay verdad en sentido material, cuando una idea nos representa algo como existiendo y en realidad así sucede. "Aunque más arriba aclara Descartes para introducir este nuevo sentido- haya yo notado que sólo ~~xxxxxxxx~~ en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo".<sup>13</sup> Es este el significado que con más sentido podríamos relacionar con el término "cosa verdadera", la cual podría caracterizarse como una idea que representa algo real. ¿Cómo reconstruiríamos, entonces, el argumento planteado por Descartes? Recordemos que lo que se ha puesto en cues-

ción hasta ahora es el conocimiento de la existencia de aquello que nos presenta la percepción actual. Tal argumento podría interpretarse de la siguiente manera: "Es posible que lo que tengo actualmente ante mí sea falso, en el sentido de que no representa algo que exista fuera de mí, sin embargo las ideas con las que está formada esa representación deben corresponder con algo que existe, es decir, deben ser conceptos o imágenes de cuyo objeto podemos predicar la existencia con verdad".

Este motivo de duda acepta distintos grados de radicalidad, pues bien puede entenderse primero como el dudar de la existencia de lo que percibo en un determinado momento, bien puede entenderse como el dudar de la existencia del mundo extenso tal como lo percibo, y aún de la existencia del mundo extenso en general. Y a cada grado de radicalidad corresponde un nuevo ámbito de ideas que se salvan de la duda.

Veamos de que manera continúa Descartes:

"Aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales -a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes- es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en ~~mi pensamiento~~ nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medi-

cina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna".<sup>14</sup>

Podemos ver gracias a este texto que el primer grado que le da Descartes al motivo de duda del sueño es aquel en el cual se considera como falsa la "percepción actual", pero las imágenes componentes (ojos, cabeza, etc.) que aparecen en ella permanecen siendo verdaderas, es decir, que corresponden a algo real. Significa esto que en este primer grado, la percepción en general se considera como válida, puesto que esas imágenes han sido tomadas de nuestra percepción. El siguiente grado es aquel que supone incluso estas imágenes componentes de la percepción actual como falsas y sólo acepta como verdaderas, en sentido de correspondientes a la realidad, ideas aún más generales, que coinciden perfectamente con lo que en las Reglas se llama "naturalezas simples materiales" y que son consideradas como ideas innatas. Si tomamos en consideración lo que más tarde afirmará Descartes acerca del modo mediante el cual son captadas estas "cosas generales", nos percataremos que en este segundo grado se pasa ya a un ámbito de conocimientos distinto al tratado hasta ahora. Todas esas "cosas generales" son captadas por el entendimiento y no por

medio de los sentidos, de tal manera que este segundo grado da un salto considerable. Por primera vez quedan desechadas todas las ideas provenientes de la percepción y todos los juicios que se refieren a los objetos de la percepción. Los únicos conocimientos que quedan a salvo de esta agudización del motivo de duda del sueño son conocimientos que adquiere el intelecto sin ayuda de los sentidos o de la imaginación. El entendimiento<sup>se</sup> revela entonces, de acuerdo a este planteamiento, como un ámbito de conocimientos que aún suponiendo que todos los datos de la percepción ~~son~~<sup>serán</sup> falsos, permanecen inalterados. Ahora bien, aquí todavía se está cuestionando el vínculo de nuestros pensamientos con la existencia del mundo extenso. Descartes afirma que esas "cosas generales" que concibe solo el ~~entendimiento~~ entendimiento, deben ser reales y existentes, es decir, que las ideas acerca del mundo extenso que sólo provienen del entendimiento conservan su conexión con el mismo aun cuando se consideren como ficciones los pensamientos pertenecientes a los sentidos y a la imaginación. La existencia del espacio, de la magnitud, del tiempo, etc. no queda puesta en cuestión cuando todas las propiedades de las cuales nos hablan los sentidos han sido descartadas de nuestro conocimiento. He aquí ya anticipado el argumento de la cera.

Pero el paso más importante en esta agudización del motivo de duda del sueño es el más oculto y, tal como está expresado, parece conducir a una contradicción. Este paso es la simple afirmación de que la aritmética y la geometría, al tratar sólo con cosas "simples y generales", no se preocupan de si esas cosas están en la naturaleza, entendida ésta como el mun-

do extenso. Parece pues, que la reflexión ha tomado otro rumbo, parece que ya no le interesa la conexión pensamiento-realidad, que la verdad ya no queda sometida al concepto de adecuación del pensamiento a la cosa. Sin embargo, lo que sucede es que accedemos a un ámbito de conocimientos cuyos objetos ya no son objetos del mundo extenso, pero tampoco son aún nuestros propios pensamientos, de tal manera que todavía se puede hablar de una adecuación del pensamiento, entendido como la actividad y los contenidos de nuestra conciencia, con la realidad exterior. Aquí accedemos pues, a un ámbito de conocimientos que se distingue de su antecedente ya no por las facultades que nos permiten captar el objeto, tal como sucede en el paso anterior, sino por el objeto, la cosa a la que debe adecuarse nuestro pensamiento. En este tercer grado de agudización del motivo de duda del sueño han sido derrumbados por primera vez todos los conocimientos que se refieren a la existencia del mundo extenso, independientemente de cuál sea la facultad con la cual hemos adquirido esos presuntos conocimientos, de tal suerte que la conexión de nuestros pensamientos con el mundo extenso cae bajo la incertidumbre.

Descartes con este paso ha establecido una jerarquía de conocimientos de suma importancia. La certeza de la existencia del mundo extenso ha sido derrumbada, pero el conocimiento de la naturaleza de ese mundo, que ahora pasa a formar parte de lo meramente posible, permanece sin ser alterado. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Acaso no resulta absurdo ~~dudar de la~~ decir que sabemos algo de la naturaleza de una cosa de la cual no sabemos ni siquiera que existe? Esto es posible si

apelamos a ese campo de objetos que suelen denominarse bajo el nombre de "esencias"; en él encontramos, de acuerdo al desarrollo de la duda metódica, verdades que son válidas para cualquier "mundo posible". Ya sea que aquello ante lo cual está mi conciencia <sup>sc2</sup> un mundo espacio-temporal exterior o que no lo sea, aquellas verdades permanecen idénticas. "Duerma yo o esté ~~despierto~~ despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados".<sup>15</sup> Siguiendo la reflexión de la duda metódica estas ideas ~~xxxxxxx~~ desvinculadas de la existencia del mundo extenso son elementos, componentes de los conocimientos que podamos tener de la existencia de ese mundo, por ello quedan a salvo de la duda. Esas ideas nos permiten concebir la naturaleza del mundo extenso aun cuando no sepamos si existe; de esta manera es posible hablar de una jerarquía entre el conocimiento de la naturaleza del mundo extenso respecto al conocimiento de su existencia. El primero posee mayor certeza y es más simple que el segundo.

Que este tercer grado del motivo de la duda del sueño es un paso a un ámbito de conocimientos cuyo objeto sigue siendo externo a nosotros, queda aún más claro cuando se introduce el último motivo de duda, cuyo objetivo es poner en duda precisamente este ámbito. El motivo de duda del genio maligno sólo parece explicarse como recurso para poner en cuestión el conocimiento que tenemos de esas cosas que han quedado a salvo del motivo de duda del sueño en todo su alcance. La formulación de aquel motivo tal vez pueda engañarnos en virtud de que igualmente ataca los conocimientos que ya han sido cues-

tionados, pero la única razón para aceptarlo como uno más, es el hecho de ser más devastador y, por lo tanto, poder arrastrar también la certeza que tenemos de esas cosas generales desvinculadas de la existencia del mundo extenso. En este motivo se considera que, al igual que nos podemos engañar acerca del mundo extenso, de la misma manera y en el mismo sentido, podemos engañarnos acerca de las entidades matemáticas. Nos podemos engañar pensando que en la realidad hay cosas y se dan hechos que en verdad no existen. Esta forma de plantear el asunto conduce a postular una esfera de ser que no es ni la del mundo extenso, ni la de nuestro pensamiento, y con la cual éste último debe adecuarse. Si no fuese así, ~~xxx~~ no tendría sentido hablar de engaño en el sentido en que se ha manejado desde el comienzo de la primera meditación. Sin embargo, Descartes<sup>no</sup> llega a postular explícitamente esa esfera; no obstante sus planteamientos lo exigen. En la quinta meditación, al comentar los conocimientos que nos incumben aquí y que serán rescatados en esta meditación, Descartes parece caer en una contradicción al no postular esa esfera. "Hallo en mí - afirma nuestro autor- infinidad de ~~xxxxxx~~ ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí

y no depende en modo alguno de mi espíritu"<sup>16</sup>. No dependen esas esencias de mi espíritu, aun cuando no existan más que en él. He aquí una posición que nos parece contradictoria. Podría pensarse aquí en las ideas innatas, las cuales no son inventadas, sin embargo de esas ideas no podemos con verdad decir que son eternas, puesto que forman parte del entendimiento del ser humano que es finito. Dada esta contradicción en la cual cae Descartes nos parece que sus propios planteamientos exigen ese mundo de esencias que es independiente de nuestro pensamiento, que es, ya sea que lo captemos o no. Por ello coincidimos con la determinación que Gueroult lleva a cabo de los dos grandes problemas de la duda metódica:

- "1) ¿Podemos juzgar legítimamente que a una idea corresponde algo real: la realidad exterior responde a las exigencias internas del entendimiento?...
- 2) A esta pregunta se va a sobreponer otra. Se tratará de preguntarse no solamente si las cosas existentes corresponden a las verdades que yo apercibo en las esencias, sino también si mis ideas claras y distintas ellas mismas son esencias, en resumen, si aquello que yo afirmo en nombre de mi razón, es verdaderamente la expresión de una razón universal objetiva, y no la expresión de necesidades inherentes a mi naturaleza subjetiva; si las relaciones que establezco entre estas ideas tienen un valor objetivo o si ellas sólo son válidas en la esfera limitada de mi yo"<sup>17</sup>.

Así pues, es posible seguir hablando de adecuación del pensamiento a la cosa respecto al último reducto de conocimientos que aparece en la primera meditación.

Recapitulemos la trayectoria de la duda metódica. De la duda acerca de ciertas percepciones oscuras se pasa a la duda acerca de la percepción en general; posteriormente se pone en cuestión el valor de los conocimientos propios del entendimiento, primero respecto a la existencia del mundo exterior, posteriormente respecto a la naturaleza del mismo. Es claro cómo en esta trayectoria se pasa de lo compuesto a lo simple y al mismo tiempo de lo susceptible a la duda a lo certero. De la percepción actual a las imágenes tomadas de la misma percepción pero ~~tomada~~ en sentido general, es decir, tomadas de aquello que a lo largo de toda nuestra experiencia ha sido recibido de la percepción; de estas imágenes a las ideas cuya mezcla las hace posibles y que sólo son captadas por el entendimiento; de éstas últimas, que permanecen aún vinculadas al mundo extenso, a las ideas que no suponen ese vínculo. Esta jerarquía corre más o menos paralelamente a la jerarquía establecida por el proyecto de fundamentación epistemológica que Descartes lleva a cabo en las Reglas, sólo que aquí se le aplica también al conocimiento de la existencia de las cosas. Lo que resultará del todo nuevo y mostrará con nitidez la gran diferencia que separa a las Reglas de las Meditaciones metafísicas, es el nuevo ámbito de conocimientos que aparecerá al final de esta serie de pasos que van de lo compuesto a lo simple. Este nuevo ámbito que resultará ser aquel en el cual se estrelló la duda y que por lo tanto se revelará

como un ámbito de certezas absolutas, versa sobre "cosas" que las Reglas clasificarían dentro de las "naturalezas compuestas", pero la certeza que tenemos de la existencia de esas cosas no se apoya en certezas que versen sobre otras cosas, por el contrario, todas las demás certezas tendrán que suponer las de éste ámbito. Así pues, la certeza que tenemos de la existencia de estas cosas no dependerá de la certeza que tengamos de sus componentes. Fundamentación subjetiva y fundamentación objetiva se distinguen pues en este punto. Pero la identidad certeza-simple-universal se puede aun conservar si por simple entendemos ya no un conocimiento cuyo contenido no contenga relaciones, sino un conocimiento del cual podamos estar ~~XXXXXXXXXX~~ seguros sin necesidad de suponer ningún otro, un conocimiento cuya certeza no dependa de ningún supuesto. Bajo esta interpretación resulta que los conocimientos que están supuestos en un determinado momento son elementos de éste último, pero ello no significa aquí que de ellos pueda deducirse el conocimiento que los supone, sólo quiere decir que están presentes en él y que sin esa presencia no puede darse ese conocimiento. Así pues, la duda metódica sólo contribuye a una fundamentación subjetiva del conocimiento en la cual incluso los principios generales gracias a los cuales es posible hacer cualquier inferencia, deben ser fundados, lo cual quiere decir aquí, mostrar los supuestos por los cuales los consideramos como conocimientos, es decir, pensamientos que tienen un vínculo con la realidad. El modelo de la fundamentación metafísica objetiva, que no abordan las Meditaciones metafísicas, aparece en otro texto que ya hemos mencionado en

el primer capítulo, a saber: las Razones... de las segundas respuestas a las Meditaciones metafísicas . Ahí se parte, en efecto de principios generales cuyo vínculo con la realidad ha sido ya demostrada gracias a la vía analítica que siguen las Meditaciones metafísicas.

#### IV. EL "SUM" Y LA CONCIENCIA DE SI.

La duda metódica, en la trayectoria que la hace seguir Descartes, conduce al enunciado "yo soy, yo existo"; en él aquélla se estrella en una certeza absoluta. Se trata de una proposición, afirma Descartes, "necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu"<sup>1</sup>. La certeza que tenemos de la verdad de este enunciado no puede cuestionarse aun suponiendo los más inversísimos motivos de duda, pues su enunciación confirma su contenido. Se trata de un enunciado que se verifica a sí mismo en el momento de su postulación ya que se refiere a sí mismo. El acto que llevo a cabo, a saber: juzgar que existo confirma la verdad de ese juicio. Así pues, es un acto, el acto de emitir el juicio lo que<sup>lo</sup> convierte inmediatamente en verdadero y por ello Descartes afirma que es necesariamente verdadero. No se trata, claro está, de una verdad necesaria, en el sentido de una verdad que valga para cualquier mundo posible, pues en última instancia es una verdad contingente, relativa a un determinado estado de cosas, pero resulta imposible negarla mientras se le enuncia: no hay posibilidad de enunciarla sin aceptarla. Jakko Hintikka cataloga a este enunciado dentro de las oraciones opuestas a las que llama "existencialmente inconsistentes". Estas últimas las define de la siguiente manera: P es existencialmente inconsistente para la persona designada a, si y solamente si, la oración ' $P \cdot (\exists x) (x=a)$ ' es inconsistente en el sentido ordinario del término. La negación del "sum" cae

dentro de esta clase de oraciones que se "anulan a sí mismas", mientras que sus negaciones se verifican a sí mismas. "Así como las oraciones existencialmente inconsistentes se anulan a sí mismas cuando son proferidas o pensadas, así sus negaciones se verifican a sí mismas cuando son expresamente proferidas... Se puede decir, en consecuencia, de tales oraciones que son existencialmente 'auto-verificantes'. El ejemplo más simple de una oración de este tipo es 'yo soy'".<sup>2</sup>

Ahora bien, la aprehensión de la verdad de este enunciado no requiere razonamiento alguno, es la más pura intuición, pero habrá que entender aquí por intuición, ya no la mera comprensión del enunciado, sino la aprehensión de la realidad, del hecho real, que lo verifica. La intuición, pues, se transforma en una función que pone en contacto al pensamiento con la realidad, que constituye el "acceso" directo a lo real, a la cosa. En el caso del "sum" el vínculo entre el enunciado y la realidad a la cual se refiere es inmediata, puesto que esa realidad es idéntica al pensamiento. La fundamentación metafísica busca la confirmación de esa conexión y la encuentra de manera evidente cuando los términos de la relación pertenecen al mismo ámbito de la realidad, el cual, tratándose de una fundamentación subjetiva, sólo puede ser el propio pensamiento. Así pues estamos ante un enunciado que pone su propio objeto. ~~XXXXX~~ Su certeza no puede apoyarse más que en la presencia de ese objeto, puesto que en el punto en el cual nos ~~XXXXXXXXXXXX~~ ha dejado la reflexión de la duda metódica, los principios generales en los cuales debe apoyarse todo razonamiento han quedado fuera de juego. No pueden ser ya ellos los

que nos hagan patente la verdad de un enunciado particular. Más aún, ellos mismos se han convertido en objetos de una fundamentación subjetiva.

Sin embargo, el propio Descartes en el Discurso del método y en los Principios parece admitir que el "sum" es la conclusión de un razonamiento. En el Discurso afirma: "en la proposición 'yo pienso, luego soy', no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar ~~haxxqxqxqx~~ es preciso ser".<sup>3</sup> Y en los Principios afirma: "poseemos tanta aversión en concebir que aquello que piensa no es verdaderamente en el momento que piensa, que no obstante las más extravagantes suposiciones, no podríamos dejar de creer que esta conclusión: pienso, luego existo, no sea verdadera, y por consiguiente la primera y la más cierta".<sup>4</sup> De acuerdo a estos textos el "sum" podría ~~xxxxxxxxxxxx~~ interpretarse como la conclusión de un silogismo cuya premisa mayor fuese "Todo lo que piensa es". Pero por otro lado, en las respuestas a las segundas objeciones de las Meditaciones metafísicas deja en claro Descartes que la certeza de nuestra existencia no es producto de ningún silogismo: "cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, pienso, luego soy o existo, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplando por simple inspección de espíritu. Ello es evidente, pues, si la dedujese mediante silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: todo cuanto piensa, es o existe. Y, muy al contrario, a esto último

llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares".<sup>5</sup> Burmana le señala a Descartes la contradicción que parece existir entre estas dos explicaciones de la forma en la cual captamos la verdad del "sum". La respuesta que Descartes da es precisamente el texto que hemos citado en el primer capítulo<sup>6</sup>, en el cual nuestro autor acepta que la premisa mayor está presupuesta implícitamente en el "sum", pero que en el momento de su postulación lo que interesa es lo que podemos saber por experiencia, sin suponer ninguna proposición general. Así pues, queda claro que la certeza de la verdad del enunciado "sum" no se debe a que la derivemos de principios generales, sino a una intuición en la cual nos es dado el objeto que lo confirma, a saber: su postulación. Pero ¿cómo es posible fundar los principios generales en proposiciones particulares como el "sum"? A qué se refiere Descartes con la expresión "es propio ~~del espíritu~~ de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares". ¿Se trata de un proceso inductivo? Nada más alejado del pensamiento cartesiano.

Tratemos de responder estas preguntas limitándonos a la relación entre el "sum" y el enunciado general "Todo lo que piensa es". Recordemos que estamos ante una fundamentación metafísica del conocimiento, la cual supone la idea del conocimiento como vínculo entre el pensamiento y la realidad. Lo que se está buscando es pues una certeza a este respecto, es decir, un enunciado cuyo vínculo con la realidad a la cual se re-

fiere sea patente. La certeza de este vínculo nos la proporciona sólo la experiencia. Por otro lado, Descartes acepta que en contenido del "sum" puede ser derivado de un enunciado general o que está "implícitamente" supuesto en él. Ahora bien, ese enunciado general, al igual que todos los conceptos que estén supuestos en la comprensión del "sum", tales como pensamiento o incluso existencia, los cuales pueden ser llamados "elementos" del primer conocimiento desde la perspectiva de las Reglas, no han mostrado por sí mismos, ni pueden ~~hacerlo~~ lograrlo, de acuerdo a Descartes, su conexión con la realidad, es decir, con ~~todo~~ aquello que existe. Podemos comprender ese enunciado y esos conceptos, pero ello no nos asegura su conexión con la realidad, que es aquí lo que interesa, y por lo tanto aun no podemos considerarlos como conocimientos. "Cuando digo que esta proposición: pienso, luego soy -afirma Descartes en los Principios- es la primera y la más cierta que se presenta a aquel que conduce sus pensamientos en orden, no he negado por ello que no ~~pueda~~ sea necesario saber anteriormente lo que es pensamiento, certeza, existencia, y que para pensar hay que ser, y otras cosas semejantes; pero se trata de nociones tan simples que por sí mismas no nos permiten adquirir conocimiento de conocimiento de cosa alguna"<sup>7</sup>. Si ahora tomamos en consideración la afirmación de Descartes de que a la premisa mayor "todo cuanto piensa, es o existe" se llega "por sentir él (alguien) en su interior que es imposible que piense si no existe" tendremos motivos para pensar que lo que se logra asegurar es la conexión de ese enunciado general con la realidad, con aquello que existe, pues en cuanto a la comprensión del mismo hemos visto que el propio Descartes afirma que es necesaria para comprender el "pienso,

luego soy". Y sólo gracias al establecimiento de esa conexión puede considerarse a aquel enunciado general como conocimiento. Así pues, los enunciados y conceptos que están supuestos en la comprensión del "sum" quedan conectados con la realidad a través de éste último y así pasan a considerarse como conocimientos. Las ideas y enunciados revelados por el análisis de un enunciado, que por experiencia hemos aprendido como verdadero, quedan de esta manera verificados y fundados en la medida en que se muestra su conexión con la realidad. Esta nos parece la forma más clara de comprender la idea de fundar enunciados generales en particulares.

Pero las ideas y enunciados que nos han servido para comprender el "pienso, luego existo" no seguirán siendo idénticos a como eran antes de la captación de esta certeza. A partir de ella serán reformados. Sin lugar a dudas es necesario aceptar que hay algo en ellos que permanecerá inalterado, puesto que de no ser así no hubiésemos podido comprender el "pienso, luego soy" de tal manera que pudiese ser verificado por la experiencia y así quedar legitimizados aquéllos como conocimientos. Pues bien, la reforma de aquéllos habrá de consistir precisamente en rescatar ese elemento o ese sentido que ha quedado verificado a través del Cogito, y distinguirlo de otros sentidos con los cuales se le suele confundir. El confrontar los conceptos que nos han permitido comprender el enunciado a través del cual hemos captado una realidad nos permitirá reformarlos o mejor dicho, destacar lo que ha quedado legitimizado. Pero la comprensión

de ese enunciado , y por lo tanto la del objeto ante el cual estamos no sólo supone los conceptos y enunciados que hemos mencionado, sino toda la trayectoria que ha seguido la duda metódica.

La duda metódica, ya lo hemos dicho anteriormente, es aquello que debe permitirnos comprender ~~xxxx~~ el objeto ante el cual estamos cuando postulamos "pienso, luego existo". El haber rechazado todos los conocimientos que la duda metódica ha abordado nos coloca en una posición particular. Si asumimos seriamente ese rechazo, muchas de las interpretaciones que normalmente podríamos dar del objeto ante el cual estamos quedan desechadas. Más aún, la duda metódica nos conduce a una posición en la cual se nos da un determinado objeto cuya confrontación con muchas de nuestras opiniones acarrea la destrucción de éstas. Por ello este mecanismo se revela como un método que conduce al que ~~xigux~~ lo sigue a una experiencia peculiar que nos presenta un objeto determinado que no se identifica con el concepto que solíamos asociar al término con el que designamos también a ese objeto. Este proceso de conducir al lector a una experiencia en la cual cobre su verdadero significado la expresión "pienso, luego existo", tal vez sea la razón por la que Descartes haya nombrado al texto en el cual lo lleva a cabo "Meditaciones metafísicas". Según Gilson el término "meditación", originalmente utilizado para designar el ejercicio de comprensión de ideas religiosas, es utilizado por primera vez para designar una reflexión abstracta y estrictamente filosófica por Descartes. "Ya no nos sorprende leer Meditaciones metafísicas; -comenta Gilson- no obstante son

las primeras que la historia haya conocido. La forma meditación, adaptada a las necesidades de las almas religiosas que desean penetrar lentamente en ciertas verdades y reformarse interiormente a su imagen, no había parecido nunca necesaria para presentar verdades abstractas de orden metafísico...".<sup>8</sup> En verdad, semejantes ejercicios de índole religiosa parecen tener cierto parentesco con las Meditaciones metafísicas. La aprehensión de las ideas referentes a cuestiones religiosas está fuertemente vinculada al sentimiento que las inspira: no basta con entender el significado de los términos con los cuales están expresadas, es necesario sufrir determinada experiencia para penetrar en su verdadero mensaje. Sin una comprensión que nos remita a una vivencia o que despierte en nosotros algún sentimiento, tales ideas resultan superficiales: incomprendidas a fin de cuentas; es necesario, si se pretende "enseñarlas" o transmitir las, conducir al interesado, mediante una determinada práctica, ante una experiencia que le dé el verdadero y profundo significado a esas ideas. Pues bien, las Meditaciones metafísicas parecen también, a través de la práctica de la duda metódica, estar guiando al que la sigue a una determinada experiencia gracias a la cual puede captarse el verdadero significado de la proposición ~~∃x~~ "existo". Semejante proposición fuera del lugar en el que aparece en las Meditaciones metafísicas pierde totalmente su genuino sentido. No es suficiente postular de entrada las ideas y proposiciones que Descartes considera como fundamento del conocimiento: es necesario preparar al lector para que se asimilen adecuadamente, pero sobre todo para conducirlo a una vivencia que le permita tener

ante sí el mismo contenido en el que está pensando nuestro autor. Es necesario llevar al lector a una vivencia en la cual tenga presente aquello de lo que se va a hablar: hay que mostrárselo para que él mismo tenga la posibilidad de verificar lo que se está asumiendo como verdadero. Así pues, no basta con emitir el enunciado que ha de considerarse como el fundamento del conocimiento para que se le comprenda verdaderamente, es necesario conducir al lector a la situación que le dé sentido, que le muestre aquello de lo cual se posee una certeza absoluta. Por ello no coincidimos con la interpretación que da Gilson acerca de la duda metódica, quien opina que no se trata de un elemento esencial dentro de la filosofía cartesiana. No compartimos la convicción de este autor de que la duda sólo sirve para convencer al lector acerca de la diferencia sustancial entre pensamiento y extensión. No sólo sirve para esto, sino también y ante todo, según nuestra manera de entender su significación, para presentar aquello que se analizará, a saber: el yo pensante. Aquella distinción sólo queda justificada por la práctica de la duda y por la comprensión del objeto que aquélla prepara. La duda metódica no es un mero recurso estilístico o retórico, sino una práctica sin la cual no sabríamos cómo interpretar ni distinguir la conciencia y la extensión.

La duda metódica nos ha conducido pues a una experiencia peculiar en la cual poseemos una certeza absoluta del conocimiento acerca de la existencia de algo que se nos da en aquélla y que hemos llamado "yo". La certeza de la verdad del enunciado "sum" nos enfrenta a un objeto cuya existencia es paten-

te. Sin embargo aún no es del todo claro qué es ese objeto ante el cual estamos. El método que Descartes utiliza para aclarar la naturaleza de aquello ante lo que estamos consiste en contrastar todas nuestras anteriores creencias acerca de lo que es el yo, acerca de la naturaleza de sí mismo, con la experiencia que poseemos al enunciar aquel enunciado, tomando en consideración la posición en la que nos ha dejado la duda metódica. Las anteriores creencias no han quedado, pues, del todo desechadas, sólo pueden quedar falsificadas o verificadas en la medida en que son contrastadas con lo captado. La enunciación del primer conocimiento en el Discurso del método y en los Principios pone de manifiesto ya que ese objeto es, existe, en tanto que es algo que piensa. Así pues, la primera existencia ante la cual se enfrenta la conciencia es la de sí mismo en tanto ser pensante. En las Meditaciones metafísicas, el primer conocimiento es simplemente la afirmación de mi existencia, es decir de la existencia de aquel que enuncia "existo", y al pensar se le menciona como aquello que confirma o verifica el contenido del enunciado. El pensar es aquello que le da certeza absoluta a este enunciado. Cuantas veces piense en ese enunciado no podré más que considerarlo como verdadero. En seguida Descartes se propone revisar sus antiguas creencias acerca de la naturaleza del yo contrastándolas con el yo que se ha captado; de ésta manera quedarán reformados tanto el concepto del yo como el concepto del pensamiento. La idea en la cual se basa este proceder, a saber: enfrentar las creencias ~~xxxxxxxxxxx~~ a una experiencia lúcida acerca de mi existencia, había sido ya utilizada por San Agustín,

quien afirmaba que sólo podemos ser aquello que reconocemos como perteneciente a nuestra naturaleza en forma inmediata y absoluta, es decir, sólo podemos decir que somos aquello que no nos cabe la menor duda de que pertenece a nuestra naturaleza, que reconocemos inmediatamente, pues el alma es lo más íntimo, por lo que debe ser del todo patente la adecuación o correspondencia de aquello que predicamos de nosotros mismos y aquello que en realidad somos. "El precepto de conocerse a sí misma (el alma) -nos dice San Agustín- tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella no tiene certeza... Si fuera en verdad alguna de estas cosas (: fuego, aire, cuerpo), pensaría en ella muy de otra manera que en las demás. Es decir, no pensaría en ellas mediante las ficciones de la fantasía, como se piensa en las cosas ausentes que han estado en contacto con los sentidos,... sino por medio de una presencia íntima y real, no imaginaria (nada hay más presente a la mente que ella misma); así es como piensa que ella vive, comprende y ama".<sup>9</sup> Descartes, en el lugar de la reflexión en la cual nos encontramos, no va tan lejos como San Agustín: no afirma que sólo somos aquello que reconocemos ser de manera inmediata y con certeza absoluta en la experiencia en la cual nos encontramos; simplemente afirma que sólo podemos aceptar como perteneciente a nuestra naturaleza aquello que reconocemos ser con absoluta certeza en esa experiencia. Pues bien, lo primero que debemos excluir del concepto del yo, y que antes considerábamos como perteneciente a su naturaleza, es el cuerpo. No podemos aceptar que el cuerpo forme parte de la naturaleza de aquello que hemos captado

en esa experiencia, puesto que hemos negado la existencia de la extensión en general. Podemos afirmar la existencia del yo ante el cual estamos aun cuando supongamos que no existe el cuerpo. Esto quiere decir al menos que puede existir el yo sin el cuerpo. La posibilidad de pensar algo como existiendo, habiendo negado la existencia de otra cosa, muestra, por lo pronto, que lo primero no depende necesariamente de la existencia de lo segundo. Si así no fuese, la negación de la existencia del cuerpo excluiría la posibilidad de afirmar la existencia del yo en tanto una cosa pensante. Así pues, lo que podemos decir del primer conocimiento es que a través de él somos conscientes de nosotros mismos en tanto cosas pensantes que pueden existir independientemente de la existencia del cuerpo. El conocimiento de nuestra existencia en tanto cosas pensantes es pues lo primero de lo cual podemos estar seguros. Lo que nos es patente en esa experiencia es la existencia de un sujeto que enuncia, que emite un juicio acerca de su propia existencia, de tal manera que podemos decir que en ese primer conocimiento somos conscientes del acto que llevamos a cabo en ese momento. El conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia no depende, pues, del conocimiento de un mundo exterior, ya se trate del mundo extenso o de un mundo ideal, de esencias. Aquello ante lo cual está primordialmente la conciencia es pues ante el yo en tanto cosa pensante. Esto quiere decir que aquello que está presente en forma inmediata a la conciencia es el yo que lleva a cabo un determinado acto, que, en el caso presente, es el de enunciar nuestra propia existencia.

A través del enunciado "existo" hemos accedido a un deter-

minado ámbito de la realidad que puede ser considerado como autónomo en la medida en que podemos estar seguros de su existencia sin saber si existe o no otro tipo de realidad. De ahí que Descartes afirme que hemos aprehendido a través de ese enunciado la existencia de una sustancia y no sólo <sup>la de</sup> determinadas propiedades o facultades de una sustancia. Ahora bien, aprehendemos la existencia de esa sustancia a través de un determinado acto, pues, según el propio Descartes la sustancia no puede ser captada más que a través de sus atributos o propiedades. "No conocemos las sustancias inmediatamente por sí mismas, sino que, en virtud de que percibimos ciertas formas o atributos, que deben estar unidos a alguna cosa para existir, llamamos sustancia a esa cosa a la que están unidos. Y si, tras esto, intentáramos despojar a dicha sustancia de todos los atributos que nos permiten conocerla, destruiríamos todo el conocimiento que de ella tenemos".<sup>10</sup> Sin lugar a dudas el concepto de sustancia introduce una oscuridad en aquello que hemos aprehendido, puesto que la sustancia independientemente de los atributos que inhieren en ella es algo totalmente incomprendible. Sin embargo, para Descartes el denominar a algo como una sustancia no significa precisamente que exista algo que está detrás de los atributos, sino simplemente que esos atributos no son meros conceptos, sino que determinan una cosa real, es decir, que existen. En los Principios, al hablar de las dos sustancias que constituyen la realidad, Descartes afirma: "Podemos considerar el pensamiento y la extensión como las cosas principales que constituyen la naturaleza de la sustancia inteligente y corporal; y entonces no debemos de

ninguna manera concebirlas más que como la substancia misma que piensa y la que es extensa, es decir, como el alma y el cuerpo: pues los conocemos de esta manera muy clara y distintamente. Es incluso más fácil conocer una sustancia que piensa o una sustancia extensa, que la sustancia sola, ~~de~~ dejando de lado si piensa o es extensa; puesto que hay cierta dificultad en separar la noción que tenemos de la sustancia de aquellas que tenemos del pensamiento y de la extensión: pues sólo difieren de la sustancia en que consideramos a veces el pensamiento y la extensión, sin reflexionar acerca de la cosa misma que piensa o es extensa".<sup>11</sup> Así pues, la diferencia que hay entre el pensamiento y la sustancia pensante consiste en que el primero puede ser ~~considerado~~ considerado sin tomar en cuenta la realidad que determina, puede ser considerado como un concepto, mientras que la sustancia pensante es el pensamiento mismo en tanto que existe, en tanto que constituye una realidad. De esta manera, mediante el enunciado "sum" soy consciente de una sustancia a través de un atributo que es el pensamiento. Pero estamos aquí ante el pensamiento como una actividad, no como un conjunto de ideas. No estamos aquí ante lo que Spinoza designara como "pensamiento", es decir, una serie de entidades ideales, sino ante una actividad de un sujeto. Somos, pues, en este punto conscientes de un "sujeto" que piensa.

Ahora bien, ese sujeto no podemos determinarlo por una serie de actos que se hayan acumulado a lo largo de su existen-

cia; no podemos determinarlo de esa manera, puesto que en el punto en el cual nos encontramos de la reflexión, no podemos atribuir como perteneciente a su naturaleza más que aquello que esté presente, más que aquello que está en el acto mediante el cual hemos captado su existencia. No estamos, pues, ante lo que podríamos llamar el yo empírico, es decir, ante una entidad constituida por una serie de ideas que ~~constituyen~~<sup>forman</sup> las ~~experiencias~~ experiencias de un sujeto. No estamos ante lo que Locke denominara "persona", puesto que el punto en el cual estamos nos ha dejado despojados de todo lo que no se encuentre actualmente en la experiencia, en el acto de enunciar nuestra propia existencia. Es posible que todo lo que creemos haber experimentado, haber vivido, no sea más que una ficción. No puedo atribuirme experiencias, ideas, que no tengo ante mí en el presente momento. Estamos, pues, en una experiencia peculiar, que nos enfrenta a nosotros mismos despojados de todo aquello que puede considerarse como contingente, de todo aquello sin lo cual podemos afirmar nuestra existencia, y que por lo tanto no puede ser considerado como aquello que constituye mi esencia, entendida ésta última como el núcleo, el fundamento de mi existencia. Una experiencia que parece enfrentarnos a un yo "abstracto", pero que lo captamos a través de un acto particular y concreto, a saber: el acto de enunciar "sum" en un determinado momento. A ese yo no le podemos atribuir más que aquello que está presente en ese acto. Ahora bien, aquello que está presente en ese acto debe ser considerado como lo que determina mi naturaleza en tanto ser pensante, puesto que cualquier otro tipo de acto puede considerarse como no exis-

tente y sin embargo a través del acto del cual tratamos ahora podemos confirmar nuestra existencia como seres pensantes. Pues bien, ¿en qué consiste ese acto, cuál es su naturaleza? Dos son los elementos fundamentales que lo determinan: la conciencia y el intelecto. En realidad se trata de un acto con dos funciones, lo cual no quiere decir que sea un acto compuesto en el sentido de que pueda darse un acto del pensamiento aún más simple. En tanto acto del pensamiento el Cogito parece ser el más simple de todos, puesto que contiene los elementos definitorios del pensamiento, elementos que deben formar parte de todo ulterior acto; y solo contiene esos dos elementos. Compartimos, pues, la opinión de Gueroult de que el Cogito es lo más simple; opinión que expresa este autor cuando compara el Cogito con las verdades matemáticas; éstas últimas, afirma, en tanto ideas o pensamientos, es decir, en tanto actos de un sujeto pensante, encuentran su condición de posibilidad en aquél. Y agrega: "El doble carácter de una simplicidad mayor y de una función más elevada en el orden de las condiciones de mi conocimiento, juega en favor del Cogito respecto a las verdades matemáticas, de la misma manera que jugaba en favor de aquéllas respecto a los elementos sensibles más simples".<sup>12</sup>

El Cogito se revelará como condición de posibilidad cuando al emprender la recuperación de los conocimientos derrotados por la duda se manifieste como algo que suponen estos conocimientos y sin lo cual no ~~pueden~~ se pueden dar. Así pues, al igual que en la Reglas, lo más simple es aquello que forma parte de todo conocimiento. Ya veremos en los próximos capítulos la importancia de esta concepción del Cogito como el acto más simple,

por lo pronto nos limitaremos a analizar su contenido.

Conciencia y entendimiento o intelecto son los dos componentes de este acto. El término "conciencia" es un término que Descartes no define, pues se trata de uno de los términos que emplea para caracterizar todos los actos del pensamiento; es, un término fundamental en el sentido de punto de partida de toda explicación. Sin embargo, es un término que siempre encontramos vinculado con la función intuitiva, con el captar, aprehender, o darnos cuenta de algo. Tenemos, pues, como uno de los componentes del Cogito la función intuitiva del pensamiento. El otro componente, es, por el contrario, una función constructiva, mediante la cual establecemos relaciones, a saber: el intelecto, e interviene en el Cogito en la medida en que la enunciación cae bajo su competencia. Pues bien, estas dos funciones del acto gracias al cual no podemos negar la existencia del pensamiento en tanto actividad de un sujeto, deben ser funciones que se encuentren en todo acto del pensamiento. ¿Por qué? Por dos razones: 1) porque siendo este acto aquel cuya existencia no puede ponerse en duda y a través del cual no puede negarse la existencia del yo pensante, sólo si cualquier otro hecho cumple con las funciones que éste presenta puede ser identificado con absoluta certeza como perteneciente al pensamiento; 2) porque de acuerdo a la trayectoria de la duda, que va de lo compuesto a lo simple, este acto, al presentarse como el primero del cual tenemos certeza, es el más simple y debe, por lo tanto, considerarse como condición de todos los ulteriores pensamientos. Pero el hecho de que se trate de un acto cuyas funciones deben encontrarse en todo acto del pen-

samiento no le quita su particularidad. No es precisamente el acto ante el cual estamos cuando enuncio el "sum" lo que se exige que esté presente en todo acto del pensamiento, sino las funciones que hemos identificado en él, pues ese acto es el de enunciar "sum". No es esta enunciación la que debe estar presente en todo acto de pensamiento, sino las funciones que intervienen en él. Si queremos, como Descartes lo hace en el Discurso del método y en los Principios, introducir en el primer conocimiento aquello que lo confirma, deberíamos, en sentido estricto, formularlo de la siguiente manera: "enuncio la proposición 'existo', luego existo". Está claro que no es la formulación de este ~~principio~~ enunciado lo que se pretende que esté presente en todo acto del pensamiento, sino las funciones que intervienen en ese acto, a saber: conciencia e intelecto. Pero no en una relación cualquiera, sino la conciencia dirigida a la otra función del pensamiento, al intelecto, el cual, como veremos, según Descartes, puede sufrir distintas modificaciones y así generar las diversas facultades del pensamiento que encontramos en nuestra actividad pensante.

Tanto la definición que da Descartes del pensamiento en términos de conciencia, como la distinción modal del pensamiento responden claramente a esta interpretación del Cogito que hemos dado aquí. Veamos primero la definición del pensamiento que nos proporciona Descartes en las Meditaciones metafísicas. Una cosa que piensa, nos dice nuestro autor "es una cosa que ~~quiere~~ duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente".<sup>12</sup> Estamos aquí ya ante una ampliación considerable del pensamiento y por

lo tanto del ámbito del yo en el cual podemos poseer certezas tan absolutas como la del primer principio. Esta forma de caracterizar el pensamiento o la cosa pensante podríamos considerarla como una definición extensional, es decir, una definición que señala el campo de objetos que caen bajo el concepto que pretendemos definir. Ahora bien, ¿qué es aquello que permite subsumir bajo el mismo concepto a todos esos objetos señalados? ¿Qué es aquello que comparten los actos de dudar, entender, afirmar, etc., los cuales son atribuidos a una misma sustancia? En las respuestas a las segundas objeciones y en los Principios queda aclarado qué hace caer a todos esos actos bajo la misma realidad, a saber: la conciencia. "Con el nombre de pensamiento -afirma Descartes en el primer texto ~~que~~ mencionado- comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello".<sup>13</sup> La conciencia que tenemos de nuestros propios actos es lo que nos permite identificar algo como perteneciente al pensamiento, a nuestro pensamiento. Ahora bien, hay que hacer notar que se trata de actos que no implican la existencia del cuerpo, de tal manera que los actos de sensación no deben ser comprendidos como actos que se den gracias a la relación entre mi cuerpo y otros cuerpos. No, aquí se trata de la sensación considerada como un acto mental, como un acto que involucra solo al pensamiento, como un dato de la conciencia. Podemos aun considerar que nos encontramos en una situación como la del sueño: nada podemos decir de aquello que parecen representar esos datos de la sensación, sin embargo ahí están esas imágenes y somos conscientes de ellas en tanto son ~~entidades~~ entidades que se en-

cuentran en mí. La conciencia está aquí dirigida a los actos o formas que sólo pueden ser atribuidas al sujeto pensante que constituye el yo. Todos esos actos son objetos de cuya existencia no podemos dudar y por ello podemos decir que somos inmediatamente conscientes de ellos: tenemos, pues, una certeza absoluta de la existencia de esos objetos, en tanto son considerados como actos de mí mismo. La conciencia se dirige pues primordialmente a mis propios actos mentales. Todo aquello que puede ser considerado como pensamiento es algo de lo cual tenemos conciencia. Quiere esto decir que Descartes ha negado la posibilidad del inconsciente entendido como una actividad mental de la cual no somos conscientes. Todo pensamiento es algo de lo cual tenemos conciencia, y en tanto pensamiento somos conscientes de nuestros propios actos.

Ahora bien, todos esos actos de los cuales tenemos una conciencia inmediata y que pueden ser atribuidos al yo en tanto sustancia pensante, pueden ser considerados, o bien como modificaciones del propio intelecto, o bien como actos en los que el intelecto se encuentra como un constituyente. Ya desde las Reglas Descartes plantea que no existe más que una sola facultad que nos permite conocer, a saber: el intelecto, el cual según los objetos sobre los cuales verse adopta diferentes nombres, pero sigue siendo formalmente la misma capacidad. "Es una sola y la misma fuerza -afirma Descartes en esa obra- la que, aplicandose junto con la imaginación al sentido común, se dice que 've', 'toca', etc; la que, aplicándose a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, se dice 'recuerda'; la que, aplicándose a sí mis-

ma para formar figuras nuevas, se dice 'imagina o concibe'; la que, en fin, obrando por sí sola, se dice 'comprende'".<sup>14</sup> Esta reducción de todas nuestras facultades cognoscitivas a una sola en las Meditaciones metafísicas se justifica por lo que más tarde Descartes llamará en los Principios "distinción modal". La distinción modal entre dos "modos" o "formas" de una misma sustancia se establece de la misma manera en que se ha determinado la distinción entre dos sustancias, a saber: suponer que no existe determinado término y observar si podemos seguir afirmando la existencia del otro término de la relación. Tanto la imaginación, los sentidos y la memoria pueden ser considerados como no existentes y sin embargo podemos seguir afirmando nuestra existencia gracias a la capacidad de comprender que Descartes llama "intelecto" o "entendimiento". Tal es la situación en la cual nos encontramos en el Cogito, pues ahí afirmamos nuestra existencia en tanto sujetos que tienen la capacidad de comprender un enunciado; no tomamos prestado nada en esa comprensión, ni de la imaginación, ni de los sentidos, ni de la memoria, de tal manera que la concepción que tenemos de nosotros mismos ~~no cambiaría~~ en esa experiencia no cambiaría en lo más mínimo si supusiéramos que no existen esas otras facultades. Sin embargo estas facultades -piensa Descartes- no pueden ser concebidas sin el intelecto, sin la existencia del intelecto, es decir, de la sustancia inteligente. "Encuentro en mí -afirma Descartes en las Meditaciones metafísicas- ciertas facultades de pensar especiales, y distintas de mí, como las de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo, clara y distintamen-

te, pero en cambio ellas no pueden concebirse sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente en la que están ínsitas. Pues la noción que tenemos de dichas facultades, o sea (para hablar en términos de la escuela), su concepto formal, incluye de algún modo la intelección".<sup>15</sup> Descartes parece pues conservar esta reducción de todas las facultades cognoscitivas al intelecto tal como aparece en las Reglas. El intelecto puro, es decir, aplicándose a conceptos puramente intelectuales es aquella facultad que puede existir sin suponer a las otras, en cambio las otras pueden concebirse como la aplicación del intelecto a distintos datos de la conciencia, ya se trate de imágenes, de percepciones o de recuerdos. Sin embargo hay una facultad que también interviene en el proceso cognoscitivo y que al parecer no puede "reducirse" al intelecto, a saber: la voluntad. La manera en que Descartes explica el origen del error, a saber, como el postular algo que aún no comprendemos con claridad y distinción, muestra que la voluntad no se cifra a las operaciones del entendimiento, no va necesariamente a la zaga de éste. La voluntad, considera Descartes, interviene en el proceso cognoscitivo en la medida en que la consideración de un enunciado como verdadero o falso cae dentro de su jurisdicción: de ella depende que se acepte o se rechace un enunciado. El error, considera Descartes, surge del hecho de que siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, aquella puede postular como verdadero algo que el entendimiento no comprende con claridad y distinción. La forma, pues, de evitar el error consiste en obligar a la voluntad a seguir al entendimiento, a hacerla intervenir en la postulación de los

enunciados como verdaderos o falsos, sólo cuando el entendimiento haya comprendido clara y distintamente esos enunciados.

Pero, a pesar de poder limitar la intervención de la voluntad y hacerla depender del intelecto, no es posible sin embargo reducir su función a una función intelectual. No obstante ser imposible esta reducción de la voluntad al entendimiento en cuanto a sus funciones, puede decirse que la intervención de la voluntad depende del entendimiento en la medida en que debe haber cierta comprensión de un enunciado para poder considerarlo como verdadero o como falso y esa comprensión depende del intelecto, mientras que por otro lado es posible comprender un enunciado sin adoptar una posición ante él. De esta manera es posible seguir considerando al intelecto y a la conciencia como los dos componentes esenciales de todo acto del pensamiento, como condición de posibilidad de todo acto del pensamiento.

El análisis del acto mediante el cual hemos captado nuestra existencia en tanto sustancias pensantes con absoluta certeza, nos ha permitido determinar cuál es el ámbito del pensamiento y consecuentemente del yo, del sujeto pensante. Todo aquel acto que no suponga la existencia del cuerpo, que dependa del entendimiento y del cual tengamos una conciencia inmediata es un acto del pensamiento de cuya existencia tenemos una certeza absoluta. Ahora bien, una vez que ha quedado determinado este ámbito podemos decir que hubiésemos podido aprehender nuestra existencia a partir de cualquiera de esos actos. El acto gracias al cual se ha captado la existencia del yo no es más que uno entre muchos ~~xxxx~~ otros que nos permiten asegurar

nuestra existencia, su única ventaja consiste en destacar los elementos esenciales, definitorios del pensamiento, pero cualquier otro acto perteneciente a este ámbito de certezas absolutas nos hubiese permitido igualmente captar nuestra existencia. En los Principios, precisamente en el párrafo en que queda definido el pensamiento Descartes acepta esta posibilidad de captar nuestra existencia a partir de cualquiera de esos actos.

"Por la palabra de pensamiento, entiendo todo lo que sucede en nosotros de tal suerte que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos; es por esto que no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir, es aquí la misma cosa que pensar. Pues si digo que veo o camino, e infiero de ello que soy; si me refiero a la acción que se lleva a cabo con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es tan infalible como para que no tenga ningún motivo para dudar de ella, en virtud de que puede suceder que piense ver o caminar, aun cuando no abra los ojos y que no me mueva de mi lugar; pues esto me sucede a veces durmiendo, y lo mismo podría tal vez suceder si no tuviese cuerpo: mientras que, si me refiero solamente a la acción de mi pensamiento o del sentimiento, es decir, del conocimiento que está en mí, que hace que parezca que veo o que camino, esta misma conclusión es tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella, pues se refiere al alma, la única que tiene la facultad de sentir, o bien de pensar de cualquier otra manera que sea".<sup>16</sup>

Este texto acepta con absoluta claridad que la existencia del sujeto pensante puede ser captada por cualquier acto del pensamiento. Esto confirma dos cosas importantes: 1) que el acto que nos ha permitido hasta ahora captar al sujeto pensante ha

sido un acto particular, a saber, el acto de enunciar mi propia existencia; y 2) que el término "pienso" en la proposición "pienso, luego soy", no es más que un término general que se refiere a cualquiera de esos actos. Podemos pues considerar que el Cogito no es más que una formulación general de todos aquellos conocimientos acerca de mi existencia que son aprendidos por cualquiera de las modalidades del pensamiento. Lo importante pues del Cogito es el revelar que la conciencia se enfrenta ante todo a los actos del sujeto pensante y que <sup>de</sup> ellos se posee una certeza absoluta. Las consecuencias de esta afirmación son de suma importancia puesto que se está ~~reafirmando~~ afirmando que en todo pensamiento somos conscientes, en primer lugar o ante todo, de nuestros propios actos, y más aún, que esta conciencia es condición de posibilidad de la conciencia de cualquier otro objeto, puesto que la conciencia de ese otro objeto es un acto del pensamiento y además puede existir aun suponiendo que no exista el objeto del cual presuntamente tenemos conciencia. La conciencia de sí mismo en tanto sujeto de una modificación particular del pensamiento se convierte de esta manera en condición necesaria de cualquier conocimiento. La conciencia tiene, entonces, acceso directo sólo al pensamiento, cualquier aprehensión de otro ámbito ha de requerir la mediación de aquél. Esta conciencia de sí mismo debe estar presente en todo conocimiento, en todo pensamiento, puesto que ella es el elemento definitorio del ~~pensamiento~~ pensar. "No puede haber en nosotros pensamiento alguno del que no tengamos conciencia actual, en el mismo momento en que está en nosotros".<sup>17</sup>

Y esta conciencia de mi propio pensamiento, al revelarse como

el fundamento de todo conocimiento, ha de ser condición de posibilidad de la conciencia que podamos tener del mundo exterior, ya se trate de un mundo de idealidades, ya se trate de la realidad extensa. Así pues, podemos concluir lo siguiente: la posición del Cogito como fundamento de todo conocimiento o acto de la conciencia, en una fundamentación metafísica, significa que el acto de ser consciente de sí mismo está supuesto por todo acto mediante el cual seamos conscientes de algún objeto exterior.

## V. LA CONCIENCIA DE SI COMO ELEMENTO DE LA CONCIENCIA DEL MUNDO EXTERNO.

El proyecto de fundamentación en el cual se instraura el "sum" como primer principio es un proyecto de fundamentación metafísica del conocimiento. Esto quiere decir, entre otras cosas, que los resultados de esta fundamentación pretenden valer para todo conocimiento, ya sea el científico, en el que tenemos razones para considerar nuestros pensamientos como conocimientos, ya sea el que podríamos llamar "natural", en el cual no siempre tenemos esas razones, es decir, no siempre sabemos con claridad y distinción que estamos ante un conocimiento y no ante una ficción. De aquí que el hecho de haber colocado a la conciencia del pensamiento como anterior a la conciencia de los objetos exteriores implique que aquélla es condición de posibilidad de ésta o que aquélla está supuesta por ésta; más aún, que está de hecho presente en ella y que sin esta presencia no puede darse la conciencia de los objetos exteriores. "Se ha hablado -dice Sartre comentando a Descartes- de la 'necesidad de hecho' del Cogito y esta expresión me parece muy justa".<sup>1</sup> A nosotros también nos parece justa esta expresión si por ella se designa la necesidad de la presencia de la conciencia del yo modificado de una determinada manera en cualquier acto del pensamiento, en cualquier acto de la conciencia o en cualquier conocimiento. Si sólo se tratase de una fundamentación epistemológica la consecuencia de la postulación del "sum" como primer principio no tendría tanto alcance como en este caso, pues, entonces, sólo podríamos llegar a afirmar que dentro de un sistema científico debemos empezar por tratar los

conocimientos como algo que versa exclusivamente sobre los datos de la conciencia antes que como verdades que postulen algo del mundo exterior, o que todo conocimiento puede ser comprendido ante todo como conocimiento del ámbito de la conciencia. En la fundamentación metafísica, en cambio, no sólo se dice que el conocimiento debe o puede ser conocimiento, ante todo, de nosotros mismos, del ámbito de la conciencia, sino que de hecho así es y que ahí donde no háya conocimiento o conciencia de sí mismo no puede haber conocimiento o conciencia de otra cosa.

Ahora bien, en el capítulo anterior hemos dado una interpretación del primer principio del conocimiento que Descartes presenta en las Meditaciones metafísicas tal que, éste significa la conciencia de la existencia del acto que llevamos a cabo ~~en un determinado pensamiento~~ en un determinado pensamiento o conocimiento. Pues bien, considerada de esta manera la significación del primer principio, o al menos uno de sus aspectos, surge la siguiente objeción. Si la conciencia del acto que llevamos a cabo en el momento en que somos conscientes de un objeto externo, es condición de posibilidad del acto mismo, si se requiere de la conciencia del acto para que éste se dé, entonces debemos a su vez exigir la conciencia del acto de conciencia del primer acto, y así hasta el infinito. Resulta, pues, que el postular la conciencia del acto como condición de posibilidad del mismo, nos conduce a postular a su vez la presencia de una serie de actos de conciencia reflejos infinita en un determinado momento, a saber: en el momento en que somos conscientes de un objeto, lo cual resulta a todas luces absurdo.

La primera de las sextas objeciones a las Meditaciones metafísicas contiene esta objeción mezclada con otra:

"Para estar seguro de que pensáis, debéis saber antes cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y, mientras ignoráis ambas cosas, ¿cómo podéis saber que pensáis, o que existís? Así pues, al decir yo pienso, no sabéis lo que decís, y al añadir luego existo, tampoco lo entendéis; → y ni siquiera sabéis si decís o pensáis algo, siendo necesario para ello que sepáis que sabéis lo que decís, y para esto, a su vez, que conocéis que sabéis que sabéis lo que decís, y así hasta el infinito; por lo tanto, es evidente que no podéis saber si existís, y ni siquiera si pensáis".<sup>2</sup>

Aquí encontramos en realidad dos objeciones: 1) ¿cómo es posible afirmar "pienso, luego existo" sin conocer la naturaleza del pensamiento y de la existencia?, y 2) no es posible afirmar que sea necesario ser consciente del acto de afirmar ~~ninguna cosa~~ algo para afirmar nuestra existencia, pues ello implicaría que se requiere una cadena al infinito de actos de conciencia refleja para saber de nuestra existencia, lo cual resulta absurdo.

La primera objeción puede resolverse, tal como lo hace Descartes en los Principios, diciendo que la comprensión de los términos "pensamiento" o "existencia" no pueden aún considerarse como conocimientos, pues antes del Cogito no sabemos si tales ideas, tales conceptos, designan la naturaleza de algo que existe realmente. Una vez adquirida la certeza de mi existencia, para la cual, es cierto, son necesarias esas ideas pero no consideradas como conocimientos, es posible, entonces, afirmar que semejantes ideas son conocimientos, es decir, que

designan o representan algo real, que existe. Sólo una vez contrastadas con el objeto ante el cual nos enfrentamos en la experiencia para la cual es autoevidente la postulación "sum" queda asegurada su conexión con la realidad. Pero el hecho de que no sepamos si existe algo que corresponda al término "pensamiento" o "existencia" no quiere decir que no entendamos su significado.

La segunda objeción es la que aquí nos interesa. Se dice que no sabemos, en el punto al cual nos ha llevado la duda metódica, ni siquiera que existimos, pues para saber esto se requiere de una cadena infinita de actos de conciencia. Creemos que semejante objeción surge precisamente como reacción a la consecuencia que acarrea la afirmación de la anterioridad de la conciencia de sí o de la propia actividad respecto a la conciencia del objeto exterior y de la afirmación de que no hay nada en nosotros de lo cual no seamos conscientes en el momento en que lo poseemos. La respuesta de Descartes desgraciadamente se concentra en la primera parte de la objeción citada, pero deja en claro que no se requiere de una "ciencia refleja", o del saber reflexivo para poder constatar que pienso, y por lo tanto que existo. <sup>3</sup>

Spinoza, en La reforma del entendimiento humano, llega a una afirmación semejante a la de los autores de las sextas objeciones. Resulta interesante fijar nuestra atención en esta observación, pues en ella queda aún más claro qué se está entendiendo en esta objeción de la cadena al infinito, por conciencia del acto de tener conciencia o por el saber que sé algo. Spinoza empieza por distinguir la idea de su ideado, es

decir aquello a lo que la idea se refiere. La idea es la esencia objetiva de la realidad formal que constituye su ideado. Ahora bien, la idea misma posee su propia realidad formal, y, por lo tanto, puede ser el objeto de otra idea que constituya su esencia objetiva, y a su vez, esta esencia objetiva tiene su propia realidad formal y puede ser objeto de otra idea, y así hasta el infinito. Esto aplicado a la comprensión que tenemos de las ideas significa, para Spinoza, que primero debemos poseer la idea de algo para poder saber que poseemos esa idea y así sucesivamente. "Para comprender (por ejemplo) la esencia de Pedro, no es necesario entender la misma idea de Pedro, y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Lo mismo puede decirse que para saber no es necesario saber que yo sé, y menos aún saber que yo sé que sé...". Y concluye más adelante Spinoza: "para saber que yo sé es preciso que ante todo sepa algo".<sup>4</sup> Esto significa que para poder ser consciente de nuestra actividad es necesario primero poseer conciencia de un objeto. La conciencia de sí resulta pues, la reflexión sobre la actividad que llevo a cabo cuando soy consciente de los objetos. La objeción citada de las objeciones a las Meditaciones metafísicas, parece suponer también una idea de la conciencia de sí o del saber que sé, semejante a la que aquí maneja Spinoza, a saber: como la reflexión que se elabora a partir del conocimiento que ya poseemos acerca de los objetos. Esto debe ya de proporcionarnos una pista para saber cómo Descartes podría haber resuelto esta objeción. El sentido del término "conciencia de sí" vinculado con el Cogito no es una reflexión sobre otra cosa, sino un acto en extremo simple. Pero no ade-

lanemos la respuesta. Vayamos más lentamente.

¿Cómo es posible salvar esta objeción? ¿Cómo es posible afirmar que la conciencia del acto es condición de posibilidad de la conciencia de un objeto sin caer en esa serie infinita de actos de conciencia? Si atendemos al análisis que hemos llevado a cabo de la duda metódica veremos que es posible dar una interpretación tal de la conciencia de sí como condición de posibilidad de la conciencia del objeto externo, tal que salve la objeción.

Hemos visto que la concepción del conocimiento como composición, inspirada en una fundamentación objetiva del conocimiento que se identifica con una fundamentación subjetiva del conocimiento desde el punto de vista epistemológico, está supuesta por la duda metódica. Más aún, esa concepción parece determinar la trayectoria de la duda metódica. Esto significa que cada paso de la duda metódica alcanza un ámbito de conocimientos más simples que forman parte de los conocimientos que sucumben a algún argumento escéptico. De acuerdo a esto, el ámbito de conocimientos al cual se accede mediante el Coqito, a saber: las certezas que poseemos de nuestros actos, es un ámbito de certezas absolutas que forma parte de todos los conocimientos que han sucumbido a la duda metódica. Estas certezas no pueden ser puestas en duda. Esto ~~significa~~ no significa, claro está, que los enunciados de cuya verdad estamos absolutamente seguros sean necesarios en sentido lógico como ya hemos visto más atrás. Ahora bien, este ámbito de certezas es un conjunto de actos que se refieren a sí mismos, son pues, el pensamiento referido a sí mismo. Pues bien, la tesis que

postula la prioridad de la conciencia de sí, entendida como la conciencia del acto que lleva a cabo el sujeto pensante en un determinado momento, ~~внутренняя~~ significa, a la luz de las ideas que determinan la duda metódica, que la conciencia de sí, de esos actos, es un elemento de todo acto de conciencia. Su simplicidad, desde luego, no es absoluta, en virtud de que el pensamiento se encuentra, por decirlo de alguna manera, desdoblado: está como sujeto y como objeto simultáneamente. Pues bien, si consideramos como determinantes los pasos que se dan en la duda metódica, la conciencia de sí en tanto conciencia del acto o de una modificación determinada del yo debe entenderse como un elemento de todos los pensamientos cuyo contenido se refiera a un presunto objeto exterior. Esto conduce a una peculiar concepción de nuestra experiencia para la cual la propia actividad del sujeto, la manera en que se ve modificado en ella, está presente en tanto componente del contenido de esa experiencia, está, pues, ante la conciencia en todo momento. Más aún, es aquello ante lo cual estamos primordialmente, ya que la certeza que tenemos de su existencia supera a todas las certezas que se refieran al mundo externo, ya se trate de un mundo de "idealidades", ya se trate del mundo extenso. Si ponemos en cuestión la existencia de los objetos externos que supuestamente son representados en una determinada experiencia, el contenido de esa experiencia permanece idéntico, sólo que ya no referido a un mundo exterior, y es entonces cuando se revela la referencia de ese contenido a la sustancia pensante, con lo cual resulta que estamos ante una modificación de nuestro yo, de nuestro ~~conocimiento~~ pensamiento.

Esta referencia de lo que nos es dado en una determinada experiencia a sí mismo, al yo o a nuestro pensamiento, no es un acto de reflexión, no es un remontarnos para poder abarcar o contemplar la totalidad del acto de conciencia del objeto externo, no es un volvernos a nosotros mismos para ver en qué consiste ese acto, por el contrario, es algo más elemental, más simple que éste último, el cual resulta ser más complejo en la medida en que está basado en un mayor número de supuestos. Descartes está mostrando que la experiencia, tal como la entendemos comunmente, es decir, como el contacto con el mundo externo, no es tan sencilla como generalmente la suponemos, sino que encierra una serie de funciones y elementos que no llegamos a distinguir casi nunca en nuestra vida cotidiana, pero que no por ello podemos decir que nuestra conciencia no versa o no tiene ante sí esas funciones y esos elementos. De hecho la duda metódica podríamos caracterizarla como un método para "limpiar" la experiencia de supuestos y así poder analizar qué jerarquía hay entre esos supuestos, y aquello con lo cual se estrella es con la experiencia en tanto intuición o conciencia de una modificación del yo, por lo cual éste último pasa a convertirse en el supuesto último y fundamental de toda experiencia.

La objeción de la cadena al infinito se disuelve ante esta interpretación de la conciencia de sí como elemento de la conciencia del objeto externo y permite sostener sin caer en un absurdo alguno la tesis de que la conciencia de sí es condición de posibilidad de, o está supuesta por la conciencia del objeto externo, ya que la conciencia de sí entendida como la

conciencia del acto no es una reflexión, sino aquello sobre lo cual se monta una función que "compromete" ese algo, ese acto, con una realidad exterior. El acto reflejo, el acto mediante el cual comprendemos el acto que versa sobre un objeto externo, que es lo que los autores de las sextas objeciones y Spinoza están entendiendo por la conciencia de sí, es diferente del acto elemental que Descartes considera como supuesto de todo acto de conciencia, pues aquél es más complejo en la medida en que supone no sólo la conciencia del acto en tanto modificación del yo, sino también la conciencia de la función mediante la cual postulamos o suponemos una conexión entre esa modificación y una realidad exterior.

Vayamos más lentamente. ¿En qué consiste la mayor complejidad de la conciencia del objeto externo respecto a la conciencia de sí mismo? ¿En qué sentido puede decirse que la conciencia del acto es más simple que la conciencia del objeto externo? La conciencia del objeto externo supone la postulación de la existencia de una realidad que trasciende el ámbito del yo, que trasciende lo que podemos decir con absoluta certeza de los datos de la conciencia. Esto quiere decir que requerimos de un mayor número de supuestos, de creencias o de juicios fundados, para poder ser conscientes de un objeto exterior. El referir, el atribuir los datos de la conciencia al sujeto que los capta no requiere de supuesto alguno: constituye una evidencia; lo que requiere de supuestos es el referir esos datos de la conciencia o más precisamente una determinada modificación del yo a un estado de cosas que se da en el mundo exterior. Un mismo objeto ~~se enfrenta~~<sup>al</sup> cual se enfrenta la

conciencia, entendido como modificación del yo, de la sustancia pensante, es más simple, en la medida en que no requiere de supuesto alguno, que entendido como un objeto exterior, pues considerado de ésta última manera se requiere al menos de algún motivo para vincular esa modificación con una realidad exterior. La idea del conocimiento como adecuación del pensamiento a la cosa y la idea de que no podemos poseer nada en tanto sustancias pensantes de lo cual no tengamos conciencia en el momento en que lo poseemos exige necesariamente esta complejidad de la conciencia del objeto externo, pues debemos ser conscientes de nuestro acto y de algún motivo por el cual consideremos ese acto como representación de un mundo externo. La conciencia de sí se convierte de esta manera en uno de los elementos o de los términos que intervienen en lo que llamamos conciencia del mundo externo. Esta sencilla observación, al mismo tiempo que permite salvar la objeción de la cadena al infinito, permite también conservar la equivalencia entre simplicidad y certeza. Aquello de lo cual poseemos mayor certeza es lo más simple y se puede considerar como elemento último de cualquier acto de la conciencia. La objeción de la cadena al infinito lo que parece exigir es un punto de partida de toda reflexión y señala el absurdo que se seguiría si colocáramos como condición de posibilidad de todo acto de conciencia un acto reflejo, pero lo que parece dar por sentado es que ese punto de partida es la conciencia de un objeto que sea diferente del sujeto mismo que posee conciencia. Descartes lo que está señalando es que el punto de partida de toda reflexión es precisamente la conciencia de nuestros propios actos;

cualquier acto de conciencia o es conciencia del acto o enfoca, reflexiona o toma en consideración la conciencia del acto.

Para Descartes referir un determinado dato de la conciencia al sujeto pensante no parece ser una función de la cual podamos prescindir. El dato de la conciencia desconectado de todas las "funciones" que podamos eliminar es ese dato en tanto modificación del yo. No parece ser posible, ~~xxxixxxx~~ dentro de la filosofía cartesiana prescindir de esa referencia. De ahí que para Descartes no parece haber conciencia ni conocimiento, si no hay referencia a una determinada realidad. El resultado de la duda metódica es pues el "descubrimiento" de un ámbito en el cual los datos de la conciencia son referidos a una sustancia cuyo atributo esencial es el pensar. Al considerar Husserl que la duda metódica, a pesar de su pretensión de ser radical, cae en un psicologismo, parece estar pensando precisamente en este conservar la referencia a "una pequeña parcela del mundo", a un ámbito de la realidad, a una sustancia en la cual pensamos que deben inherir todos los datos de nuestra conciencia. La "epojé", el "poner entre paréntesis" el mundo, hacia el cual apunta la duda metódica, fracasa -considera Husserl- al conservar esta referencia al sujeto pensante.<sup>5</sup> En efecto, para Descartes no hay dato de la conciencia que pueda ser "desconectado" de su referencia a este ámbito privilegiado de la realidad que constituye la esfera del yo en tanto sustancia pensante. Y esta referencia debe estar presente en todo acto de conciencia aun cuando nuestro objeto de interés sea un objeto exterior. Pero, ¿acaso no sustituimos esa referencia al sujeto pensante por una referencia al mundo exterior

cuando lo que nos interesa es éste último? De acuerdo a los planteamientos de Descartes no hay sustitución alguna. Lo que hay es un ver a través de las modificaciones del yo un mundo que está más allá, que opera de acuerdo a sus propios principios.

Pues bien, ¿qué es lo que nos hace referir nuestros propios actos, es decir, los datos de la conciencia referidos al yo, a un mundo exterior? Algunos de nuestros actos, algunos de nuestros pensamientos, así lo constatamos, parece pensar Descartes, representan algo que no podemos atribuir al pensamiento, tales como pensar el espacio, este árbol, el dolor que siento en una mano, etc. Lo que atribuimos al yo en estos casos es el pensar esos contenidos, pero ellos mismos parecen hablar de una posible realidad que no se identifica con el yo. Tenemos, pues, de entrada la posibilidad de un mundo externo, lo que aun ~~quiere~~ no queda claro es cómo sabemos de su existencia, es decir, qué motivos tenemos para pensar que esos contenidos representan algo que en verdad existe fuera del ámbito del yo. Si prescindimos del argumento que apela a la bondad de Dios para demostrar la existencia del mundo externo, la principal razón que encontramos en Descartes para creer en un mundo exterior es un cierto "constreñimiento sobre nuestra voluntad". Pensemos primero en aquellos pensamientos que no nos presentan motivos para creer en un mundo exterior a pesar de que representen algo que no podemos atribuir al yo, tales como imaginarnos un árbol, un triángulo, una quimera o pensar un quilógono. El pensar o tener conciencia de cualquiera de estas cosas es algo que depende por entero de nuestra voluntad.

Basta con que queramos tenerlas ante nosotros para que las tengamos ante nosotros. Respecto <sup>a</sup> ~~de~~ estas ideas no podemos decir que tengan como causa algo externo porque constatamos que es nuestra voluntad la que las trae a la conciencia.<sup>6</sup> Ahora bien, en el caso de la percepción, es decir, de las ideas que provienen de la sensación, hay un constreñimiento sobre ~~la~~ <sup>nuestra</sup> voluntad. No percibimos lo que deseamos percibir. "Aquellas ideas (las de sensación) -afirma Descartes- en la sexta meditación, en el momento de reivindicar los conocimientos derrumbados por la duda metódica- se me representan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello, y hasta a despecho de mi voluntad".<sup>7</sup> Sin embargo, en la primera meditación, este constreñimiento no se aceptó como una razón suficiente para aceptar la existencia de un mundo exterior. "Aunque las ideas que recibo por los sentidos - escribe Descartes también en la sexta meditación recordando los motivos de duda- no dependieran de mi voluntad, no pensé que de ello debiera concluirse que procedían de cosas diferentes de mí mismo, puesto que acaso pueda hallarse en mí cierta facultad (bien que desconocida por mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca".<sup>8</sup> Nuestra actitud ahora frente a este motivo de duda no puede ser semejante a aquella con la que se iniciaron las meditaciones. La aprehensión del Cogito nos ha revelado que no puede haber nada en nosotros de lo cual no tengamos conciencia actual. Pues bien, si nosotros fuésemos la causa de las imágenes que nos presentan las percepciones deberíamos de ser conscientes de esa acción por medio de la cual producimos esas imágenes, lo cual no sucede. He aquí pues un primer motivo para pensar que existe al-

go externo a mi pensamiento que es la causa de las ideas que poseo a "despecho de mi voluntad". Sin embargo, aun no es motivo suficiente para creer en lo externo este simple constreñimiento sobre mi voluntad ante una mera imagen, puesto que, como veremos en el próximo capítulo, podemos estar ante una acción de nuestro pensamiento y no poder identificarla al confundir su idea con otras, es decir, nuestra acción puede estar ante nuestra conciencia, pero confundida, mezclada con otras ideas, de tal manera que no podamos distinguirla por el momento. Resulta prácticamente imposible determinar hasta qué punto nuestro propio pensamiento ha contribuido a la constitución de una imagen o un conjunto de imágenes que se dan en una percepción aislada, es decir, que tenemos en un determinado momento.

Hay otro tipo de "constreñimiento" sobre la voluntad que al parecer habla más convincentemente a favor de un mundo exterior. Analicemos la razón por la cual Descartes afirma que hay que concederle cierto ser a lo que representa la idea del triángulo. Ya hemos mencionado, en el tercer capítulo, la contradicción en la que cae nuestro autor al decir que tal vez esa figura no exista fuera del pensamiento, pero que hay que considerarla como una "naturaleza eterna e inmutable" que "no depende en modo alguno de mi espíritu".<sup>9</sup> Lo cierto es que en esta reflexión Descartes le otorga la categoría de ser a esa figura, cuya naturaleza no depende de mi espíritu. Veámos cuáles son las razones que da para establecer esto. "Ello es patente -afirma Descartes- porque pueden demostrarse diversas propiedades ~~que~~ de dicho triángulo - a saber, que sus

tres ángulos valen dos rectos, que el ángulo mayor se opone al lado mayor, y otras semejantes-, cuyas propiedades, quiera lo o no, tengo que reconocer ahora que están clarísima y evidéntísimamente en él, aunque anteriormente no haya pensado de ningún modo en ellas, cuando por vez primera imaginé un triángulo, y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado".<sup>10</sup> El pensar en el triángulo es algo que depende por entero de mi voluntad, cuantas veces quiera hacerlo, puedo hacerlo, pero una vez que lo tengo ante mí no puedo atribuirle cualquier propiedad. Puedo construir el triángulo, pero una vez hecho esto, lo que encuentro en él es algo que no puedo inventar, sino que descubro. Hay ~~xxxxxx~~ pues cierta relación de propiedades en el objeto que pienso ~~;~~ que no invento: una vez considerada una propiedad, la voluntad se ve constreñida a aceptar otras. Esta conexión de propiedades que no le añado yo voluntariamente al triángulo es lo que parece hablar a favor de su ser independiente de mi propio pensamiento. No es pues la mera imagen, ya sea que la tenga voluntariamente ante mí o se me haya dado sin conocer la causa de su aparición, lo que me permite creer en un mundo exterior, sino la relación de propiedades que meconstriñe a atribuir una de ellas si atribuyo otra al objeto cuya representación poseo. No es pues el constreñimiento sobre mi voluntad del mero dato ante el cual estoy lo que me motiva a creer que existe lo que presentamente representa ese dato. Esto mismo puede aplicarse a las imágenes de la percepción. El hecho de que tengamos ante nosotros, por ejemplo, la imagen de una mesa no es lo que nos lleva a pensar en la existencia de una cosa llamada "mesa" fuera de nosotros; la imagen por sí misma no nos dice nada de la exte-

rrioridad de esa cosa , sino el hecho de que ~~ninguna~~ de esa imagen se puedan derivar otros hechos o propiedades que no dependen de principios que nosotros establezcamos voluntariamente. Y esa posibilidad de derivar propiedades de esa imagen se debe a que se da dentro de un mundo espacio-temporal que determina sus propiedades. De hecho, la coherencia de los hechos que observamos, la cual se debe a las propiedades del espacio, es lo que distingue, afirma Descartes, el sueño de la vigilia; y esa ~~coherencia~~ coherencia, esa conexión de imágenes y propiedades es la que nos habla de un mundo externo. La integración de una imagen a una serie de imágenes que poseen sus modos constantes y regulares de relación es lo que nos dice que no estamos ante una ficción, sino ante algo real y que existe con independencia de mi pensamiento. "Si estando despierto, se me apareciese alguien de súbito, y desapareciese de igual modo, como lo hacen las imágenes que veo en sueños, sin que yo pudiera saber de dónde venía ni adónde iba, no me faltaría razón para juzgarlo como un espectro o fantasma formado en mi cerebro, más bien que como un hombre".<sup>11</sup> Así pues, la mera imagen que me presenta una percepción, aun cuando no dependa de mi voluntad, no es algo que me lleve a pensar que existe la cosa que representa; lo que me hace pensar esto es la serie de propiedades que debo aceptar como pertenecientes a la cosa representada en virtud de su integración a una serie de imágenes que poseen sus propios modos de relación, es decir, que no establezco, sino que acepto por "constreñimiento sobre mi voluntad".

La conciencia del objeto externo supone pues la conciencia de este "constreñimiento sobre la voluntad", por el cual re-

ferimos nuestros actos, nuestros pensamientos a un mundo externo. El mismo dato de la conciencia sin la conciencia de este constreñimiento es lo que aquí se entiende por conciencia de sí, de tal manera que ésta última resulta ser más simple que la conciencia del objeto exterior. Necesitamos tener ante todo conciencia de ese dato en tanto algo que poseemos nosotros, que pensamos, para poder referirlo, motivados por el constreñimiento sobre la voluntad, a un mundo exterior. Es claro pues que esta conciencia de sí elemental no se puede identificar con un acto reflejo mediante el cual cobramos conciencia del proceso por el cual tenemos conciencia del objeto exterior, pues éste último supone el constreñimiento sobre la voluntad, mientras que la mera conciencia del dato como algo que pensamos no lo supone. Habría que distinguir, en verdad, dos sentidos de la ~~expresión~~ conciencia de sí: en primer lugar como conciencia de una modificación del yo que no supone influencia alguna o constreñimiento alguno de un mundo exterior, y en segundo lugar la conciencia de esa modificación como efecto de un mundo exterior. Respecto al primer sentido podemos decir que la conciencia de sí está supuesta por la conciencia del objeto exterior y que es condición de posibilidad de ésta última. Es en este sentido en el cual se puede decir que la conciencia de sí es anterior a la conciencia del objeto externo. La objeción de la cadena al infinito es pues una objeción que da en el vacío, ya que entiende por conciencia de sí una cosa diferente, a saber: la conciencia del proceso mediante el cual somos conscientes de un objeto exterior.

## VI. LA PRESENCIA DE LA CONCIENCIA DE SI EN LA CONCIENCIA DEL OBJETO EXTERNO.

La postulación del "sum" como primer principio del conocimiento en una fundamentación metafísica del conocimiento, significa, según la interpretación que hemos dado aquí, que aquello ante lo cual está siempre la conciencia primordialmente o ante todo, es una modificación del yo, del sujeto pensante, la cual puede ser referida a un mundo exterior y constituir de esta manera la conciencia del objeto exterior. Esto es lo que significa la anterioridad de la conciencia de sí respecto a la conciencia del objeto exterior. Y esto debe valer para todo acto de conciencia, puesto que es un principio de una fundamentación metafísica, la cual determina las condiciones de posibilidad de la existencia del objeto que pretende fundamentar, que en este caso es el conocimiento y la conciencia. Todo acto de conciencia debe tener como elemento o componente la conciencia del acto mismo. Pues bien, dada esta pretensión de validez universal, las objeciones de corte psicologista le incumben a esta fundamentación. Las objeciones que están inspiradas en la observación del desarrollo natural de la conciencia, en la constatación de la forma en que cada individuo va adquiriendo conciencia de su ~~medio~~<sup>medio</sup> y de sí mismo, son objeciones que podríamos llamar psicologistas y a ellas debe responder la fundamentación metafísica. Si la fundamentación metafísica pretende valer universalmente debe conciliarse con las observaciones acerca del desarrollo natural de la conciencia del hombre. — Ahora bien, en este desarrollo no constatamos esa anterioridad de la conciencia de sí, más aun, parece que la conciencia en la vida cotidiana, primero aborda el mundo exterior,

se enriquece con los datos que le proporciona y sólo posteriormente penetra en la conciencia misma. Sin embargo, este desarrollo se refiere a algo totalmente distinto a la anterioridad exigida por la fundamentación metafísica. Por un lado se refiere a un proceso mucho más complejo que el tratado aquí; se refiere al desarrollo mediante el cual el hombre adquiere conciencia de sí mismo en toda su complejidad, como un ser determinado por el mundo exterior y que también él transforma. Esta conciencia de sí puede quedar clasificada dentro de aquel sentido que hemos señalado en el capítulo anterior y que podríamos llamar conciencia refleja. La filosofía de Descartes no postula la anterioridad de este tipo de conciencia de sí, por lo cual no constituye objeción alguna apelar a este aspecto del desarrollo natural de la conciencia. Pero, otro aspecto de la conciencia natural, sí parece contradecir a la fundamentación llevada a cabo por Descartes, a saber: el hecho de que en la actitud natural la conciencia no tiene presente su propia actividad, no es consciente de sí misma ni siquiera en el sentido elemental de considerar lo que tiene ante sí como una modificación del yo. En una carta Arnault le objeta precisamente esto a Descartes: repugna a la experiencia el considerar que siempre somos conscientes de nuestros propios pensamientos.<sup>1</sup> Cotidianamente pensamos en muchas cosas externas al ámbito del yo y no parece que tengamos presente en esos pensamientos nuestras propias acciones mentales. ¿Cómo pues conciliar la tesis de la anterioridad de la conciencia de sí respecto a la conciencia del objeto externo con esta experiencia cotidiana de pensar en objetos exter-

nos sin tener presentes nuestras acciones o el ámbito del yo?

Esa tesis parece poder conciliarse con esa experiencia si se apela al concepto de atención y se le distingue del concepto de la conciencia. Esta distinción entre la atención y la conciencia abre la posibilidad de afirmar que la conciencia en su actitud natural, a pesar de estar ante el propio pensamiento, no fija su atención en ello, sino en los objetos externos. Este fijar la atención en el objeto exterior puede conducir a confundir aquel elemento ante el cual está necesariamente la conciencia, a saber: una modificación del yo, con otros elementos, de tal manera que, a pesar de estar ante la propia acción del pensamiento, no la identifica, sino que la confunde con el objeto sobre el cual concentra su atención interés. Hemos visto que para Descartes una experiencia es un compuesto, es decir, un dato con una multitud de elementos. Hay determinados elementos de los cuales podemos prescindir y, a pesar de ello, la experiencia permanece. Pero aquel elemento del cual no se puede prescindir es la conciencia de sí entendida como conciencia de una determinada modificación del ámbito del yo. Pues bien, si tomamos en consideración aquella diferencia entre conciencia y atención podemos decir que al enfocar ésta última ciertos elementos se puede confundir al resto de los elementos con los enfocados, es decir, se puede, por confusión, identificar estos elementos sobre los cuales se concentra la atención con aquellos que son el objeto de su interés, se puede pues malinterpretar aquello ante lo cual se está. Es posible, entonces, decir que la conciencia humana en su actitud natural no identifica con distinción aquello an-

te lo cual está al centrar toda su atención, por preocupaciones de índole práctica, sobre ciertos elementos, a saber: aquellos que le dicen algo del mundo exterior. La conciencia humana de acuerdo a esto, en su actitud natural estaría alterando sus propios datos. Esta transformación de los datos de la conciencia puede explicarla la filosofía de Descartes apelando al compuesto sustancial que constituye el hombre. En la medida en que la conciencia humana se da siempre ligada al cuerpo, se altera lo que por la propia naturaleza del pensamiento es primero. La unión del pensamiento con el cuerpo altera el orden de las ideas que seguiría el pensamiento si existiese separado del cuerpo.

¿Por qué aquello que es más certero, a saber, la constatación de la experiencia como una modificación del yo, es algo que no constatamos antes que la existencia del mundo exterior? ¿Por qué nos es más fácil creer que la experiencia nos habla de un mundo externo que creer que nos habla de nosotros mismos en el desarrollo natural de la conciencia si de acuerdo a la fundamentación metafísica esto último es más patente para la propia conciencia? ¿Por qué se requiere de tanta especulación para llegar a constatar algo que por sí mismo es una evidencia? A estas preguntas es posible responder dentro del sistema cartesiano apelando al hecho de que el hombre es un compuesto sustancial. El hombre es un ser en el cual el pensamiento está unido al cuerpo. Esto obliga a la conciencia a enfocar, por motivos de tipo práctico, primordialmente al cuerpo, del cual ~~depende~~ depende nuestra existencia en tanto hombres. Esto parece alterar el desarrollo que el pensamiento se-

guiría si no se diera en nosotros unido siempre al cuerpo. Sin embargo esto no puede alterar radicalmente la naturaleza del pensamiento y sus propias exigencias. Si la conciencia de sí es necesaria para la conciencia del mundo externo, la unión del pensamiento a la materia no puede alterar esta primacía. Lo que se da en realidad es una selección del contenido ante el cual estamos que tiene como motivos los fines prácticos, pero las condiciones de ese contenido no pueden ser alteradas. Quiere esto decir que la conciencia de sí está entonces presente en la conciencia del objeto externo, aun cuando no lo consignamos. Pero, ¿cómo es esto posible si según el mismo Descartes nada de lo cual no sea consciente en el momento que se me presente puede ser considerado como pensamiento; cómo está presente entonces la conciencia de sí si cotidianamente comprobamos que podemos pensar en algo del mundo externo sin considerar nuestras acciones implicadas en ese pensar?

Para resolver este problema hay que sacar a luz las categorías de claridad y distinción en oposición a las de obscuridad y confusión. Aparentemente semejantes conceptos no nos sirven para resolver problema cognoscitivo alguno, sin embargo aquí pueden resolver el problema planteado al combinarse con el concepto de la atención distinguido del concepto de la conciencia.

Descartes acepta por un lado la posibilidad de poseer varios pensamientos en un mismo momento. "No es verdad -afirma nuestro autor- que nuestro espíritu no pueda concebir más que una sola cosa en un mismo momento".<sup>2</sup> Pero, por otro lado postula que entre menor sea el número de objetos enfocados por

la conciencia, mayor es la distinción que adquiere nuestro conocimiento. En realidad sólo puede ser captado con absoluta distinción un solo objeto en un mismo momento.<sup>3</sup> En las investigaciones científicas debemos pasar de la consideración de un objeto a otro; esto nos permite tenerlos ante nosotros sin confundirlos con otros. Sin embargo, esto no sucede en la actitud natural de la conciencia, para la cual es más cómodo tener una visión amplia aun cuando no distinta, en función de resolver problemas prácticos. Es más importante para la conservación de nuestro cuerpo, por ejemplo, poseer un campo visual lo más ~~amplio~~ vasto posible aunque no distingamos con precisión los objetos integrados que la visión precisa de cada uno de esos objetos por separado. La conciencia humana se encuentra pues comunmente ante un compuesto cuyos elementos o partes es posible que jamás haya considerado aisladamente. Y esto hay que aceptarlo no sólo para los elementos o partes de una representación o imagen, sino también para el todo que constituye cada uno de nuestros pensamientos, en los cuales se encuentra una pluralidad de elementos más compleja que la de una simple representación y entre cuyos elementos se encuentra la conciencia de sí como elemento fundamental, es decir, como un componente sin el cual no se pueden dar los otros. Así pues, la conciencia en su estado natural, al encontrarse siempre con un compuesto tiende a confundir los elementos integrantes. Pero esta confusión está a su vez orientada o determinada por aquello que constituye el objeto de su interés, por aquello en lo que fija su atención. La atención destaca ciertos contenidos del pensamiento de entre el plexo de pensamientos que constituyen una misma experiencia y esto conduce a la concien-

cia a confundir o malinterpretar lo que tenemos ante nosotros. Aquello que preocupa principalmente al hombre es el mundo externo, pues de éste depende su conservación. Pues bien, al tener centrada su atención la conciencia natural en aquellos elementos de nuestros pensamientos que hacen referencia al mundo externo, los otros elementos, pertenecientes al propio pensamiento o a la relación pensamiento-cuerpo (los colores, por ejemplo) son confundidos con aquéllos y consecuentemente atribuidos a los objetos del mundo extenso. Lo que es un acto mental, un estado determinado de la conciencia se considera entonces como un estado de cosas propio del mundo exterior. Esto sucede al confundirse los elementos ante los cuales nos encontramos.

Esta interpretación nos permite conservar la afirmación de que la conciencia de sí es condición de posibilidad de la conciencia de los objetos externos, al conciliarla con la constatación de que comunmente no somos conscientes de nosotros mismos en cada experiencia. Lo que diríamos, de acuerdo a esta interpretación, es que en el estado natural de la conciencia se confunde la conciencia de sí con los demás elementos que integran nuestra experiencia y por ello creemos no estar ante nuestro propio pensamiento. De esta manera creemos que se puede resolver la aparente contradicción en la que Descartes cuando por un lado afirma: "no me cabe duda de que el espíritu, tan pronto como es infundido en el cuerpo de un niño, comienza a pensar, y desde ese mismo momento sabe que piensa"<sup>4</sup>, es decir, tiene conciencia de sí, y por otro lado "el alma, durante la infancia está de tal manera sumergida en el cuerpo

(es decir en la materia) que no piensa más que en lo corporal".<sup>5</sup>

Si consideramos ~~xxxxxx~~ ahora las categorías de claridad y distinción podremos entender mejor la solución al problema planteado. La categoría de claridad se refiere a la fuerza con la cual captamos determinadas ideas. La distinción, en cambio, se refiere a la nitidez con la cual ~~xxxxxxx~~ podemos distinguir o separar una idea de otras. Ahora bien, los pensamientos, los contenidos destacados por la atención cobran mayor claridad: nos impresiona más aquello sobre lo cual centramos nuestra atención. Pero el contenido destacado puede ser un contenido que depende de otros elementos de nuestra experiencia en los cuales no nos fijamos particularmente y por lo cual los podemos confundir con lo destacado, en virtud de que están ante nuestra conciencia, de que somos finalmente conscientes de ellos. En este caso nuestra percepción será clara pero no distinta. Los elementos de nuestra experiencia que constituyen, por decirlo de alguna manera, el horizonte ~~en~~ el cual se da lo destacado, permanecen en una cierta oscuridad, pero ahí están. Ahora bien, una vez que nuestra atención se concentra en ellos pueden resultar más claros y distintos que los pensamientos que pudiéramos haber estado considerando en un momento anterior, más aún la aprehensión de estos elementos que permanecían en una cierta oscuridad puede otorgarle mayor distinción a lo antes enfocado y revelarnos las confusiones en las cuales estábamos inmersos, podemos incluso darnos cuenta de que los contenidos enfocados originalmente dependen y dependían de estos elementos. Pues bien, la conciencia del acto que llevamos a cabo, es decir, la conciencia de nosotros mis-

mos entanto modificados de una determinada manera, puede estar presente en nuestras experiencias comunes, cotidianas, de la misma manera que esos elementos no enfocados, pero que de hecho son condición de aquello en lo cual centramos nuestra atención, pero que una vez enfocados se revelan como más claros y distintos que los objetos antes enfocados. La conciencia de sí una vez enfocada se revela como algo más claro y distinto que la conciencia que tenemos de los objetos exteriores, y como algo de cuya existencia tenemos una mayor certeza, en la medida en que podemos negar la existencia de aquéllos y sin embargo seguir afirmando la existencia de nosotros mismos en tanto modificados de cierta forma, mientras que lo contrario no es posible.

El conflicto, pues, entre aquello que por la naturaleza del pensamiento debería presentarse con anterioridad a la conciencia libre de precipitadas interpretaciones, y aquello que primero tomamos en consideración en nuestra vida, se debe al hecho de que el hombre es un compuesto sustancial. Pero también pone de relieve el conflicto que se da en la filosofía de Descartes entre dos facultades que no pueden ser consideradas como modos una de la otra. El intento cartesiano de encontrar lo unitario de todas las facultades del conocimiento encuentra un serio obstáculo al enfrentar al entendimiento y a la voluntad. Todas las facultades que intervienen en los procesos cognoscitivos, tales como la imaginación, la percepción o la memoria son reducidos por Descartes a modos del entendimiento o intelecto, sin embargo esto no lo puede hacer ante la voluntad. La explicación que da Descartes del origen del error niega la

posibilidad de esta reducción respecto a la voluntad. "Siendo la voluntad más amplia que el entendimiento -afirma Descartes - no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo...".<sup>6</sup> Pues bien, en la actitud natural del individuo consciente es la voluntad la que predomina en el proceso cognoscitivo, ya que se persiguen fines prácticos. Sin la temeridad de la voluntad que no le exige demasiado al entendimiento normalmente para considerar a un enunciado como verdadero, el hombre no podría resolver sus problemas prácticos. En el ámbito de lo que podríamos llamar la conciencia práctica, la voluntad tiene que arriesgarse para poder conservar al hombre; en éste ámbito no es posible exigir claridad y distinción, pues la acción exige resoluciones inmediatas. De ahí que respecto a este ámbito Descartes recomiende asumir un precepto que parece la antípoda de aquel que se le exige a la conciencia teórica, según el cual sólo debemos aceptar como verdadero aquello de lo cual no quepa dudar. Aquel precepto recomienda por el contrario considerar como incuestionables las ideas que se han adoptado como guías de la acción, aun cuando puedan ser muy dudosas: "ser en mis acciones -reza el precepto- lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fueran segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados en algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya

sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo".<sup>7</sup>

En la conciencia teórica el pensamiento puede adoptar una posición semejante a la que tendría siempre si no estuviese ligado al cuerpo. Y es en ésta en donde el entendimiento toma la dirección del proceso cognoscitivo y reprime a la voluntad limitándola a lo que puede considerar con claridad y distinción; determina y dirige pues las decisiones de la voluntad. Ésta cede el lugar que le otorga la actitud natural de la conciencia y se limita a comprometerse sólo con aquello que es claro y distinto para el entendimiento. ~~En la conciencia práctica~~

En la conciencia práctica es la voluntad la que elige el objeto de la atención y sus razones son prácticas; resuelve problemas prácticos pero engendra prejuicios y confusiones teóricas. "Como la necesidad de obrar con premura -dice Descartes- nos obliga a menudo a decidirnos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos, hay que reconocer que la vida humana está frecuentemente sujeta al error".<sup>8</sup> Esta premura transtorna y malinterpreta los datos de la conciencia y de ahí que comúnmente no parezca estar presente en cada una de nuestras experiencias la conciencia de sí. En cambio, en la conciencia teórica, al ser el entendimiento el que decide el orden en el cual deben ser considerados los objetos, es en donde la conciencia de sí se revela como lo que es: el elemento fundamental de todo acto de conciencia posible.

## CONCLUSIONES.

A lo largo de esta tesis hemos visto cómo la concepción del conocimiento como composición, originalmente diseñada para apoyar el proyecto de fundamentación epistemológica que desarrolla Descartes en las Reglas para la dirección del espíritu, se integra al proyecto de fundamentación metafísica del conocimiento desarrollada en las Meditaciones metafísicas. Originalmente diseñada para una fundamentación en la cual fundamentación subjetiva y objetiva se identifican y para la cual lo más certero es lo más simple y lo más universal, pasa a determinar la trayectoria de la duda metódica que contribuye a una fundamentación metafísica del conocimiento, para la cual ya no es posible mantener la primera identidad, en la medida en que aborda el conocimiento de la existencia de los objetos. Al abordar este tipo de conocimientos lo más certero resulta ser algo compuesto desde el punto de vista de la fundamentación epistemológica. Sin embargo se puede conservar la identidad de lo más certero con lo más simple, si por simple se entiende aquel conocimiento que no supone a ningún otro. De tal manera que aquello en lo cual se estrella la duda metódica, a saber: la conciencia que tenemos de nuestros propios actos o modificaciones, puede considerarse como <sup>el</sup> elemento o componente más simple de todo acto de conciencia y consiguientemente de todo conocimiento.

La interpretación de la conciencia de sí como un elemento de la conciencia de los objetos externos está justificada por la presencia y por el papel primordial que juega la concepción del conocimiento como composición en la trayectoria de la duda

metódica. Esta interpretación nos permite sostener una idea tal de la conciencia de sí en tanto condición de posibilidad de la conciencia del mundo externo, que salva satisfactoriamente la objeción de la cadena al infinito de actos de conciencia, al mismo tiempo que nos permite conciliarla con la constatación de ciertos hechos psíquicos. Es posible gracias a esta interpretación seguir hablando del pensamiento como el objeto primordial de la conciencia, y de la conciencia de sí como fundamento de todo conocimiento sin caer en los absurdos a los cuales nos podrían conducir las objeciones mencionadas bajo otras interpretaciones de esos postulados de la filosofía de Descartes.

## Introducción.

1. Heráclito, Fragmentos, tr. J. Gaos, A.F.M., México, 1982, Fr.71
2. Camus, A., Le mythe de Sisyphe, Gallimard, Paris, 1977, p.34
3. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, tr. F. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1974, p. 72
4. Charron, P., Sagesse, 1. I, cap.16., 9<sup>a</sup> edición, 1846, p. 714
5. Ver: Rodis-Lewis, G., Le probleme de l'inconscient et le cartésianisme, P.U.F., Paris, 1950

## Capítulo I.

1. Descartes, Discurso del método, tr. García Morente, Espasa calpe, México D.F., 1978, p.42
2. Ibid, p.40
3. Ibid, p.p. 36-7
4. Ibid, p.49 y Descartes, Meditaciones metafísicas, tr. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p.17
5. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.125
6. Descartes, Entretien avec Burman, tr. Ch. Adam, Boivin, Paris, 1937, p.7
7. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.125
8. Ibid, p.125
9. Ibid, p.126
10. Gueroult Martial, Descartes selon l'ordre des raisons, t.I, Aubier, Paris, 1953, p.p. 26-7
11. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, tr. F.Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1974, p.57
12. Ibid., p.59
13. Ibid., p.57
14. Ibid., p.39
15. Ibid., p.45
16. Ibid., p.48
17. Ibid., p.99
18. Ibid., p.43
19. Ibid., p.58
20. Ibid., p.60
21. Ibid., p.59

## Capítulo II.

1. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.17
2. Husserl, Méditations cartésiennes, tr. Gabrielle Peiffer y M. Emmanuel Levinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p.7
3. Descartes, Discurso del método, tr. García Morente, Espasa-Calpe, México D.F., 1978, p.39
4. Cassirer, "Descartes" en xx El problema del conocimiento, T.I, tr. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979, p.454
5. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, ed. cit., p.p.53-4
6. Ibid., p. 49
7. Cassirer, op. cit., p.456
8. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, ed. cit., p.107
9. Ibid., p.101
10. Ibid., p.102
11. Ibid., p.102
12. Ibid., p.103
13. Ibid., p.103
14. Ibid., p.104
15. Ibid., p.107
16. Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, T.I., tr. Esmeralda García, Editora Nacional, Madrid, 1980, p.82
- XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
17. Descartes, Discurso del método, ed. cit., p.39
18. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, ed. cit., p.p.120-1
19. Ibid., p.p.97-8

### Capítulo III

1. Descartes, Meditaciones metafísicas, tr. Vidal Peña, Alfaraguara, Madrid, 1977, p.21
2. Ibid, p.279
3. Gueroult Martial, Descartes selon l'ordre de raisons, t.I Aubier, Paris, 1953, p.34
4. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.74
5. Popkin Richard H., La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, tr. Juan José Utrilla, F.C.E., México, 1983, p.11
6. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.21
7. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, tr. Samaranch, F., Aguilar, Buenos Aires, 1974, p.p. 54-5
8. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.18
9. Ibid, p. 18
10. Ibid, p. 18
11. Ibid., p.p.18-9
12. Ver: Ibid., p.33
13. Ibid., p.38
14. Ibid., p.19
15. Ibid., p.19
16. Ibid., p.54
17. Gueroult Martial, op.cit., p.32

Capítulo IV.

1. Descartes, Meditaciones metafísicas, tr. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p.24
2. Hintikka, Jaakko, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", Descartes, A Collection of Critical Essays, ed. por Doney Willis, University of Notre Dame Press, London, 1967, p. 121
3. Descartes, Discurso del método, tr. García Morente, Espasa-calpe, México D.F., 1978, p.50
4. Descartes, Les Principes de la Philosophie, en Oeuvres, T. IV, ed. por Ch. Adam y P. Tannery, París, 1904, p.27
5. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.115
6. Ver p.7 de esta tesis.
7. Descartes, Les Principes de la Philosophie, ed. cit., p.29
8. Gilson Etienne, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, J. Vrin, París, 1975, p.p. 186-7
9. San Agustín, Tratado sobre la Santísima Trinidad en Los filósofos medievales, Antología editada por C. Fernández, B.A.C., Madrid, 1979, p. 423
10. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p. 181
11. Descartes, Les Principes de la Philosophie, ed. cit., p.54
12. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.26
13. Ibid., p.129
14. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, tr. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1974, p.p. 94-5
15. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.66
16. Descartes, Les Principes de la Philosophie, ed. cit., p.28
17. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.198

Capítulo V.

1. Sartre, Jean-Paul, La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique, J. Vrin, Paris, 1985, p.26
2. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.315
3. Ibid., p.323
4. Spinoza, La reforma del entendimiento, tr. A. Castaño, Aguilar, Buenos Aires, 1961, p.43
5. Ver: Husserl, Méditations cartésiennes, ed. cit., p.p. 20-1 y Husserl, Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, tr. H. Steinberg, Folios Ediciones, México D.F., 1984, p.p. 84-9
6. Ver: Descartes, Les passions de l'âme, Gallimard, Saint-Amand, 1969, p.p. 40-7.
7. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.66
8. Ibid., p.65
9. Ver capítulo III, p.p.23-4
10. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.54
11. Ibid., p.74

Capítulo VI.

1. Descartes, Obras, T.V., ed. por Ch. Adam y P. Tannery, París, 1904, p.214
2. Descartes, Entretien avec Burman, tr. Ch. Adam, Poivin, París, 1937, p. 11
3. Descartes, Oeuvres, ~~ed. cit.~~ T. VI., ed. cit., p.163
4. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.198
5. Descartes, Entretien avec Burman, ed. cit., p.15
6. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.49
7. Descartes, Discurso del método, ed. cit., p.44
8. Descartes, Meditaciones metafísicas, ed. cit., p.75

## BIBLIOGRAFIA

### I. Obras de Descartes.

1. Descartes, Oeuvres, ed. Ch. Adam y P. Tannery, París, 1904
2. Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, tr. J. Sirven, J. Vrin, París, 1970.
3. Descartes, Reglas para la dirección de la mente, tr. F. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1974
4. Descartes, Discours de la méthode, introduction et notes par E. Gilson, J.Vrin, París, 1979.
5. Descartes, Discurso del método. Meditaciones metafísicas, tr. M.García Morente, Espasa-Calpe, México D.F., 1978.
6. Descartes, Meditations métaphysiques. Objections et réponses, suivies de quatre lettres, Garnier Flammarion, París, 1979
7. Descartes, Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, tr. V.Peña, Alfaguara, Madrid, 1977
8. Descartes, La recherche de la vérité par la lumière naturelle, en Œuvres philosophique de Descartes, ed. par Alquié, Garnier, París, 1967
9. Descartes, Les passions de l'âme, Gallimard, París, 1969
10. Descartes, Entretien avec Burman, tr. Ch. Adam, Boivin, París, 1937.

### II. Estudios sobre Descartes.

#### a) Libros.

1. Arias Azpiazu, José María, La certeza del yo dubitante en la filosofía prekantiana, Guadarrama, Madrid, 1971
2. Cassirer, E., "Descartes" en El problema del conocimiento, T.I, tr. W. Roces, F.C.E., México D.F., 1979
3. Cassirer, E., Descartes, Corneille, Christine de Suede, tr. M.Frances et P.Schrecker, J.Vrin, París, 1942
4. Gilson, E., Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, J.Vrin, París, 1975

5. Gueroult, M., Descartes selon l'ordre des raisons, Aubier Montaigne, Paris, 1953
6. Jaspers, K., Descartes y la filosofía, tr. O. Bayer, La Pléyade, Buenos Aires, 1973
7. Koyré, A., Entretien sur Descartes, Brentano's New York-Paris, 1944
8. Lefèvre, R., La bataille du "Cogito", P.U.F., Paris, 1960
9. Popkin, R.H., La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, tr. J.J. Utrilla, F.C.E., México D.F., 1983
10. Renouvier, Ch., Descartes, tr. M. Granell, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950
11. Robinet, A., El pensamiento europeo de Descartes a Kant, tr. M. Lara, F.C.E., México D.F., 1984
12. Rodis-Lewis, G., Le probleme de l'inconscient et le cartésianisme, P.U.F., Paris, 1950
13. Rodis-Lewis, G., L'individualité selon Descartes, J. Vrin, Paris, 1950
14. Spinoza, Les principes de la philosophie de Descartes en Oeuvres I, tr. Ch. Appuhn, Garnier Flammarion, Paris, 1964
15. Villoro, L., La idea y el ente en la filosofía de Descartes, F.C.E., México D.F., 1965

b) Artículos.

Ayer, A.J., "I think, therefore I am" en Descartes, a collection of critical essays, ed. W. Doney, University of Notre Dame Press, London, 1968

Hintikka, J., "Cogito, ergo sum" en Descartes, a collection of critical essays, ed. cit.

Williams, B., "The certainty of the Cogito" en Descartes, a collection of critical essays, ed. cit.

III. Otras obras utilizadas.

Charron, P., De la sabiduría, tr. E. Fabernig, Losada, Buenos Aires, 1948

Husserl, E. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, tr. H. Steinberg, Folios Ediciones, México D.E., 1984

Husserl, E., Meditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie, tr. G. Peiffer et E. Levinas, J. Vrin, Paris, 1969

Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, T.I., tr. E. García, Editora Nacional, Madrid, 1980

San Agustín, Tratado sobre la Santísima Trinidad en Los filósofos medievales, antología editada por C. Fernández, B.A.C., Madrid, 1979

Santo Tomás, Suma teológica, tr. D. Hilario Abad de Aparicio, Moya y Plaza Editores, Madrid, 1980

Sartre, J-P., La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique, J. Vrin, Paris, 1985

Spinoza, La reforma del entendimiento, tr. A. Castaño, Aguilar, Buenos Aires, 1961