



23
30891324.



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Con estudios incorporados a la
Universidad Nacional Autónoma de México

LA CERTEZA EN EL CONOCIMIENTO
SEGUN
"RENATO DESCARTES"

TESINA QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
ROBERTO OLASCOAGA CAMACHO

DIRECTOR DE TESIS:
DRA. ROCIO MIER Y TERAN

MEXICO, D.F. 1997 1992

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



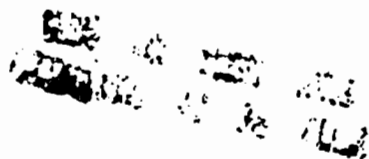
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta 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.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



A mis padres, en testimonio de gratitud. Por su infinita bondad y guía sabia por senderos del temor y del amor de Dios.

Por su apoyo y comprensión, a:

mis hermanas
familiares
padrinos
amigos
maestros
compañeros

INTRODUCCION

La presente investigación sobre la certeza en el conocimiento toma como punto de referencia la metodología e intención cartesianas de desterrar la duda de las conclusiones filosófico-cognoscitivas. El mayor interés de Descartes, confesado por él mismo y desde mi punto de vista justificado, es el de investigar el papel en el que el hombre se encuentra para acceder al conocimiento de algo que sea seguro (siendo lo seguro para él: lo indudable, lo verdadero, lo que no puede ser de otra manera, lo claro, lo que la voluntad no puede rechazar en tanto que se está viendo con "conciencia", lo que deberá ser tal necesariamente), y también, el análisis de la forma como surgiría este conocimiento, para que, en ese sentido, se señalen sus condiciones que lo hacen ser de tal suerte, obteniendo un criterio de acceso a la verdad. Mi inquietud principal en el planteamiento de la filosofía cartesiana está dirigido al descubrimiento de la propia inquietud cartesiana, que motiva el desarrollo de su filosofía respecto de la obtención o la posibilidad de un conocimiento que resulte seguro, y de los elementos constitutivos que intervendrán, tomados desde una consideración gnoseológica. Ciertamente Descartes parte él mismo de supuestos de carácter antropológico, y aún más, nunca hace un estudio exhaustivo que contemple las consecuencias de su planteamiento a nivel antropológico o metafísico, sobre todo considerando las propuestas de la filosofía tradicional anterior a su época; sin embargo, su innovación consiste precisamente en considerar algo nuevo, algo inobjetable para muchos, al poner en el conocimiento y sólo en el conocimiento, la respuesta y el acceso, es decir, el fin y el principio de lo que sería el fin propio del conocimiento que es la verdad. El presente trabajo no pretende ser un análisis de las consecuencias antropológicas ni metafísicas al respecto, que el mismo Descartes no profundizó, sino más bien el exponer sus razones, indicando lo que podría tomarse como principios de

bien el expner sus razenes, indicando lo que podría tomarse como principios de aportación.

En cuanto a la metodología aplicada en la tesina, no pretende ser otra que la cartesiana en cuanto a sus des etapas generales: su etapa escéptica y su etapa propositiva. Esquemáticamente se parte de lo que motiva el filosofar cartesiano, pasando por la duda y su eliminación a partir del "cogito ergo sum", al análisis posterior a lo que circunda este primer principio y que ocupará la parte principal, abarcande desde su planteamiento, características (claridad y distinción), pasando por un estudio gneseológico del ejercicio intelectual o de la razón (inducción y deducción), requerimientos de la necesidad del propio principio (Ideas innatas) y finalmente la manifestación de ese primer principio en cuanto a las condiciones en la que se hace presente en el sujeto, en donde la intervención de la conciencia y la voluntad resultan indispensables. Básicamente, se trata de un inicio en la incertidumbre, a un resultado de acuerdo a la última operación que lleva a cabo el hombre, que es la voluntad; como si la voluntad cerrara la puerta a la duda. Desde luego no se trata de un esquema desde el punto de vista cronológico, pero sí desde el punto de vista de necesidad precedente. En todo momento la referencia será el "cogito ergo sum", por tratarse del principio que sostendrá la validez de la argumentación ilustrativamente.

En lo que respecta al apoyo bibliográfico, además de las fuentes, es importante mencionar que los escritos del Profesor Luis Villoro, así como de Richard H. Popkin, profesor de la Universidad de California, han sido un guía muy útil en el discernimiento de la filosofía expuesta, orientándome fundamentalmente como ya mencioné, a percibir las propias inquietudes cartesianas.

Por otra parte, el lector de esta tesina deberá considerar respecto de las citas señaladas, que en todos los casos en donde se señala en la cita la palabra: Oeuvres, nos referimos a

las obras completas de Descartes, que en algunos casos, son citas referendarias usadas por los distintos comentadores de Descartes que aparecen en la Bibliografía, los cuales nos remiten a las propias fuentes cartesianas. En cuanto a las citas que se refieren a textos de R. Descartes y no se indica en el inicio de la cita la palabra Oeuvres, estas citas no han sido tomadas de las obras completas, sino de los libros de Descartes indicados directamente en la Bibliografía y que corresponden a ediciones aisladas de las propias obras de Descartes. La razón de utilizar dos fuentes diferentes de las obras de Descartes, se entiende por carecer de las traducciones referendarias de las obras completas de nuestro autor.

Por último diremos que Descartes es, como lo reconocen admiradores y dilapidadores, un punto ineludible de referencia para la filosofía moderna. Su intento de construir un método de arribo a la verdad "a la medida" del intelecto humano, sigue siendo una de las grandes líneas de desarrollo del pensamiento filosófico y científico contemporáneo.

FALTA PAGINA

No. 5

I.- LA POSTURA CARTESIANA

La postura fundamental de Descartes para el desarrollo de su filosofía está expresada desde un primer momento: **"Por cuanto que entonces yo deseaba vacar solamente a la búsqueda de la verdad, pensaba que hacía falta (...) rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de ver si no quedaba después de ello algo en mi creencia que fuera enteramente indudable".** (*Discurso del Método*, R. Descartes 4a. parte VI, pág. 31).

La palabra "rechazar" marca el inicio de la actividad filosófica de Descartes, ejerciéndose dicha actividad en principio, de manera negativa y concretándose a través de la duda. La duda como medio y constitutivo de la actitud filosófica cartesiana en su instancia de negatividad.

Descartes manifiesta respecto de su tiempo una indignación por la multiplicidad y mutabilidad de las opiniones humanas; y de un eterno disputar filosófico, con el cual según sus palabras: "no se ha logrado ni siquiera un sólo resultado positivo". Inclusive refiriéndose a Platón y a Aristóteles, que consideraba como los más destacados, a mencionado lo siguiente: "La única diferencia entre ellos consiste en que el primero, siguiendo las huellas de su maestro Sócrates, confesó ingenuamente que no había podido encontrar nada cierto, y se conformó con escribir lo que le parecía verosímil, imaginando algunos principios que le permitieran dar razón a las demás cosas" (...) –aquí se considera la referencia dirigida al imperativo categórico: sólo se que no se nada–, "mientras que Aristóteles tuvo menos franqueza que su maestro Platón, ya que aunque

siendo su discípulo durante veinte años, no tuvo otros principios que los de Platón, dedicado a ofrecer de un modo diferente los conocimientos propuestos como verdaderos y seguros, aunque no parece que los haya considerado nunca como tales (...) y la principal disputa que mantenían sus discípulos, fue para decidir si había que poner todas las cosas en duda, o si bien, había algunas que fueran ciertas." (*Principios de la Filosofía*, R. Descartes, Pág. 15). Arremetiendo contra Aristóteles afirmaba que la mayoría entre los que han querido ser filósofos durante los últimos siglos, han seguido la línea aristotélica, corrompiendo el sentido de sus escritos; y los que no lo han seguido –entre los cuales han estado algunos de los mejores espíritus–, estuvieron tan imbuidos en sus opiniones durante su juventud, al ser la única enseñanza impartida en las escuelas, que los prejuicios les han impedido llegar al conocimiento de los verdaderos principios.

Nuestro filósofo se encuentra en un estado de insatisfacción por no encontrar una vía de pensamiento adecuada a la cual asirse: pero sobre todo, se encuentra insatisfecho por la falta de principios que proporcionen credibilidad para la construcción filosófica. Ante tales expectativas para el desarrollo científico, quiere de una vez y para siempre, garantizar la certeza del conocimiento.

Si le damos valor a la intención de Descartes, parece claro que buscaba el "quid" del conocimiento: una certeza real con consistencia que permitiera abandonar todo conocimiento que pueda ser puesto en tela de juicio, para llegar a lo indubitable. Desde luego esta intención manifiesta una confianza absoluta en lo filosófico, como si la condición del conocimiento se encontrase ligada a la condición de la filosofía.

El pensamiento cartesiano, que comienza por ser una negación de lo tradicional, de las autoridades intelectuales de la época anterior hasta afirmar que no le interesa la opinión de los que han pensado antes que él, además de significar una radical ruptura con el

pasado, pone a la actividad filosófica cartesiana en un plano de absoluta independencia y autonomía. Esto provoca en gran parte que el filósofo moderno haya estado condenado, por la peculiar inspiración que recibe: "recomenzar desde el principio". No siendo positivamente reconocido desde la perspectiva de la filosofía tradicional: ya que es tal la intención de su originalidad, que provoca una ruptura con la filosofía anterior, y asume así una concepción antihistoricista del mundo y de la vida. Es una nueva forma de hacer filosofía.

Descartes manifiesta que nadie debe contentarse con opiniones impuestas, habiendo que enfrentarse directamente con el conocimiento de la propia verdad.

Calificar a nuestro autor como un innovador es acertado: en él algo se interrumpe y algo nace. Hay quienes afirman, como es el caso del Dr. Leonardo Polo, que: "Una valoración negativa de Descartes es un indicativo de la falta de asimilación de su pensamiento, al orden filosófico tradicional" (*Evidencia y Realidad en Descartes*, Leonardo Polo, Pág. 13). En ese sentido resulta necesario tomar en cuenta el pensamiento cartesiano, independientemente de su método o intención de inicio de una nueva filosofía, siendo su intento una real construcción filosófica, y una construcción filosófica lo suficientemente importante como para formar parte de la tradición de esta ciencia. Los filósofos alemanes desde Kant hasta Hegel, vieron en él, el principio y origen de la nueva filosofía.

Hegel apunta con respecto a la filosofía de Descartes "Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin... ¡tierra!" (Cfr. cita nota en *Introducción por Juan Manuel Navarro*, R. Descartes "Reglas para la Dirección del Espíritu", Ed. Alianza, Madrid, España, 1984). El texto hegeliano nos indica la existencia e importancia del giro cartesiano.

Heidegger opta al referirse a las Reglas para la dirección del espíritu: "Sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito, radicalmente parco, hasta sus rincones más recónditos y fríos, está en condición de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna" (ibidem).

De esta manera Descartes se nos presenta como un revolucionario de la ciencia y de la filosofía. Su revolución consiste, más que en olvidar por completo los temas, los argumentos y las soluciones filosóficas anteriores a su época (hecho imposible), en mantener una independencia en el fundamento de todo desarrollo conceptual, marcando su gran cauce diferencial. Por esas mismas razones y motivado por un desarrollo científico absolutamente autónomo, se aleja del orden jerárquico medieval, iniciando lo que será uno de los rasgos esenciales de la época moderna: la separación de lo teológico y lo filosófico.

Aunque cristiano y reconocedor del gran valor de la fe, congela su estado de creyente, mostrando poca estima por la especulación teológica, que, según él, nada añade para esclarecer el contenido de la fe. Tenía la noción de la incomprendibilidad de Dios, considerando vanas las discusiones sobre los misterios religiosos: "Yo veneraba nuestra teología" –decía–, pero "creía que, para tener éxito, era necesario tener una extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre" (*Manuscrito a la Reina de Suecia, Descartes*. Cfr. Fouille, Alfredo, Ed. Amicalee, Buenos Aires, 1978, pag. 23).

Descartes mantiene siempre aparte de la ciencia y de la filosofía, las verdades de la religión, sin negar los contenidos teológicos, los cuales no constituirán la pauta hacia su consideración de construcción filosófica; como lo hacía en su tiempo S. Tomás de Aquino, sirviéndose de las verdades teológicas en múltiples ocasiones.

Descartes muestra una vocación predominantemente gnoseológica, llenando sus intereses a descubrir las verdades a las que el hombre puede acceder de la realidad -terrena- en la que se encuentra, con el uso exclusivo de la razón, e independientemente de la extraordinaria asistencia divina que se da a partir de la fe. Esta es su intención.

Descartes quiere llegar a garantizar la veracidad de las ideas, obteniendo en esa medida despejar los temores cognoscitivos del hombre, proporcionándole seguridad en el conocimiento.

El sentido de la fragilidad y poca solidez en el desarrollo de los conocimientos que nota Descartes, tienen una relación directa con la seguridad. ¿Por qué son problemáticos los conocimientos recibidos? Es claro, a dichos conocimientos les falta seguridad. Descartes busca seguridad. Esta búsqueda no vendrá dada a partir de la situación en la que se encuentran tales conocimientos -puesto que ellos mismos están cuestionados-, ni en la creación de mecanismos que distingan los absolutamente falsos de los que no lo son, -como si se tratara de una depuración-, renunciando Descartes a colmar en ellos mismos la falta; sino que la respuesta tendrá que venir dada por otra vía, la cual se dará mediante un estudio gnoseológico o causas del propio conocimiento en su captación de la verdad. De esta manera Descartes plantea su dirección o vía inédita en su afán de seguridad en el conocimiento.

El "recomenzar desde un principio" cartesiano adquiere su valor si tomamos en cuenta que la parte fundamental del desarrollo científico se va a dar precisamente a partir del estudio de los principios; hecho ya señalado por la filosofía tradicional, y que Descartes buscará llevar a la práctica desde el punto de vista particular de su método. También debemos en gran parte su mérito al poner el énfasis en el pensamiento humano como el 'hábitat' de la verdad, en donde la verdad es lo que de real el hombre puede conocer;

siendo en el "cogito" en donde se da el proceso de formación natural de la verdad. Es como la elaboración de un saco a la medida del hombre en cuanto al conocimiento de lo real.

La filosofía tradicional da gran importancia al hecho de partir de los principios para cualquier construcción científica, ya que "las causas mejor cognoscibles son los principios y las causas; pues por ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, pero a ellos no se les conocen por las cosas que les están subordinadas". (Cfr.: *Analíticos Posteriores*, II.982, B2.) O también podemos considerar el comentario de Sto. Tomás de Aquino en el opúsculo de *El Ser y la Esencia*, en donde afirma que un pequeño error en los principios se manifiesta de modo extremo en las conclusiones.

La intención que engloba al cartesianismo es alcanzar "el desarrollo científico de fundamentación indubitable". De hecho bien podemos afirmar que toda intención o labor filosófica, consiste precisamente en asegurar el conocimiento de las verdades últimas o fundamentales, justamente evidenciándolas como verdaderas.

La postura cartesiana de innovación como sistema y en punto de partida, su actitud negativa inicial de "rechazo" por medio de la duda, eliminará paradójicamente lo que de negativo y de falso hay en el conocimiento, aunque para ello sea necesario también sacrificar lo verdadero. Descartes se presenta como un constructor ansioso que no acepta componendas, y que pide a la manera de Arquímedes un punto donde apoyarse, siendo su actitud determinante para el desarrollo de su filosofía.

A pesar de la prudencia que lo acompañaba en la difusión de sus escritos, como fue la postergación de impresión de su *Traite du monde* (1633), en el cual comparte la tesis copernicana del movimiento de la Tierra alrededor del Sol (que no se editará sino hasta

después de su muerte), y la valoración de lo que consideraba como supremos bienes anímicos: la libertad y la paz de espíritu (condiciones indispensables para alcanzar la verdad); Descartes desencadena una fuerte disputa entre los teólogos holandeses, cuyos seguidores pretendían someter la teología a la dependencia de la razón, terminando en la denuncia por parte de Voetius, rector de la Universidad de Utrecht, el cual se refiere a Descartes ante los magistrados para responder al crimen de ateísmo, y propiciar la quema de sus libros. Aquí afortunadamente la intervención del embajador de Francia en Holanda detuvo el procedimiento, sin embargo Descartes terminó por dejar Holanda, y solicitado por la reina Cristina de Suecia, se trasladó a Estocolmo, donde moriría cuatro meses más tarde, el 11 de febrero de 1650, a la edad de 53 años.

II. LA DUDA CARTESIANA

La razón fundamental para dudar en Descartes puede considerarse por el hecho de no encontrar una doctrina científica ni filosófica que le proporcionara seguridad en un permanente desarrollo cognoscitivo. No preocupándose tanto por las ideas aisladas propiamente dichas, sino por los principios de donde estas tenían que partir. Así es como lo afirma en los inicios de su Primera Meditación al notar su engaño en las cosas admitidas desde su infancia: "deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias" (...) Pero para esto no será necesario que demuestre que todas esas opiniones son falsas, cosa que quizá nunca podría conseguir, sino que será suficiente para rechazarlas todas que encuentre alguna razón para dudar de cada

una de ellas, (...) puesto que al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos, iré directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía" (*Meditaciones Metafísicas*, R. Descartes, Pag. 15).

Descartes estaba convencido de la inconsistencia de la ciencia de su tiempo, para lo cual había que presentar algo "firme y permante". La inconsistencia de la ciencia no podía reflejarse en otras cosas sino en la falta de un principio o de principios que sustentarán sus propias ideas, ya que se trataba de desarrollar un conjunto de conocimientos, y no así demostraciones relativas de ideas aisladas.

Como respuesta a ciertas críticas hechas por el padre Bourdine destacado profesor Jesuita de París y por Voetius. Descartes afirmaba que ellos no comprendían que los principios que estaban usando, los de la filosofía escolástica, estaban expuestos a cuestionamientos, y que sólo después de haber rechazado todos los principios dudosos, podía el hombre proceder al descubrimiento de algo que fuera cierto. Así la duda va a jugar el papel de eliminar los conocimientos inciertos (los supuestos), que para Descartes aparecían como verdaderos obstáculos, puesto que no nos conducirían a ningún lado, y si podrían interferir en nuestra aproximación a lo absolutamente cierto. "A menos que estuviésemos dispuestos a buscar la posibilidad de plantear dudas hasta el fin, no podríamos tener siquiera esperanzas de descubrir alguna verdad limpia de toda duda o incertidumbre" (*La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Popkin, Richard, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pag. 270). Las dudas hasta el fin es con el objetivo de eliminar todo posible obstáculo. Desde este punto de vista Descartes no plantea su método de manera opcional, sino como parte básica y condicional para una construcción científica. El eliminar todo obstáculo o interferencia le permitiría hacer ostensible la posibilidad de un conocimiento que sea totalmente evidente, y que cuyas funciones no sólo dejen a un lado la duda surgida por la inconsistencia de las ideas

anteriores, sino que en base a su concreción, se da una seguridad fundante, necesaria para la ciencia.

Veamos como Descartes presenta el proceso dubitativo para la eliminación de los supuestos:

II.1. NIVELES DE DUDA

El primer nivel de duda del que habla Descartes es el que se refiere a los sentidos: "Ciertamente todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de, o por medio de los sentidos; pero he descubierto que éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado" (*Meditaciones Metafísicas*, R. Descartes Pag. 16). De tal manera que la certeza no puede estar fundada en los sentidos, ya que estos se encuentran más en el ámbito de las probabilidades. Reconocía el engaño de muchas cosas por su parte, hasta el punto de que si se les presta demasiada confianza nos atreveríamos a afirmar como Epicúreo que, el Sol no es mayor de lo que parece. No debiendo constituir a la probabilidad como norma de verdad. Descartes señala en una carta enviada a Villebressieu que "Nuestros espíritus son engañados por la probabilidad" (Oeuvres, Descartes, tomo I. carta de Descartes a Villebressieu, p. 213). Este primer nivel de duda tan sólo plantea razones normales para dudar consideradas por los escépticos de la época. Los habituales problemas escépticos se referían a las ilusiones sensoriales (en las que tanto se explayaron los *nouveaux Pyrrhoniens*) y que también Descartes incluye en su análisis.

En el **segundo nivel** de duda Descartes hace referencia al sueño: señalando la posibilidad de que toda nuestra experiencia sea parte de un sueño. Hace una retrospectiva y nos dice que se encuentra mirando un papel con los ojos despiertos, que mueve la cabeza sin estar adormecida, y que extiende y siente conscientemente sus manos, "con todo, recuerdo haberme engañado otras veces con sueños semejantes: y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando". (...) "el sueño me persuade de aquellas cosas cotidianas que yo estoy aquí sentado junto al fuego, cuando estoy desnudo en la cama" (*Meditaciones Metafísicas*, R. Descartes Pag. 17). La argumentación va dirigida a dudar de la confiabilidad de los orígenes de la captación sensible, pero que finalmente estará fundada en el primer nivel, como se notará más adelante; haciendo depender a los sueños de la sensibilidad o imágenes sensibles.

El **tercer nivel** de duda o nivel superior que lleva a cabo, es la hipótesis del demonio, que según él, es mucho más eficaz al revelar la incertidumbre de todo lo que creemos saber. "Si por casualidad existe un *malin génie*, que es capaz de deformar la información que poseemos, o bien las facultades de que disponemos" (...). De acuerdo a esto se pregunta: "¿de qué podemos estar seguros?" (*Oeuvres*, R. Descartes, tomo X. p. 512). Toda norma, toda prueba de lo fidedigno, de lo que sabemos, queda sujeta a la duda, porque la norma o la aplicación puede estar infectada por el demonio. De esa manera Descartes se dispuso a considerar la más radical y devastadora de las posibilidades escépticas: considerando no sólo a nuestra información como engañosa, ilusoria e irreal, sino también nuestras facultades, que en las condiciones más favorables, pueden ser erróneas a pesar de que, por muy minuciosamente que examinemos nuestra información y la evaluemos, nunca podremos estar seguros de no haber sido desencaminados por los únicos medios de que disponemos para llegar al conocimiento, a causa del *malin génie*.

Descartes reitera que a menos que llevásemos la fiebre de la duda hasta su supremo nivel y pudiésemos superarlo, nada podría ser cierto, ya que siempre habría allí una duda obsesionante que infectaría todo lo que sabemos, y, en cierta medida, lo haría incierto.

La posibilidad de que seamos constantemente engañados por algún agente maligno plantea dudas hasta de las cosas más evidentes y de cualesquiera normas de evidencia que tengamos. Como lo vieron Pascal y Hume, se había alcanzado la cúspide de la duda escéptica. Una vez sugerido que lo fidedigno de nuestras facultades más racionales era dudoso, el hombre había quedado transformado, de un depósito de la verdad en un pozo de incertidumbre y de error. Descartes notó en sus conversaciones con Burman que "había hecho del hombre un gran dubitativo, exponiéndolo a toda objeción posible, a toda razón posible para dudar" (*Oeuvres*, R. Descartes, tomo V. p. 147, "Entrevistas con Burman").

Por otra parte, Descartes mostró que los niveles de duda sobrepasan, con mucho a los simples y benignos, hasta entonces introducidos por los escépticos, ya que sus razones, además de poner en tela de juicio de manera total la realidad del propio mundo, pone en juego las creencias ordinarias respecto de nuestra propia experiencia, quedando en el papel de dudosas o falsas. El escepticismo habitual no bastaba para cuestionar las creencias de experiencia personal, sino más bien estaban dirigidas a una construcción de tipo científico. Sin embargo, lo que hace Descartes es una especie de escepticismo existencialista, dudando, por así decirlo, de las propias convicciones, de las mismas facultades propias del hombre, en la probabilidad de que todo fuese incierto o falso.

Descartes a pesar de haber presentado dentro de su obra un triunfante camino contra el dragón escéptico, se vió denunciado como peligroso pirrónico y como fracasado dogmático, cuyas teorías no eran más que fantasías e ilusiones. Los pensadores

ortodoxos y tradicionales vieron en Descartes a un vicioso escéptico, porque su método de duda negaba la base misma del sistema tradicional. El padre Bourdin, empleó la meditación primera y parte de la segunda como base para lanzar un ataque, y mostrar que el método de Descartes era el de un escéptico absoluto y por tanto, éste nunca podría conducir a ninguna certidumbre, sino por lo contrario, sólo podría destruirla. "Lo que nos ofrece en su lugar es un método completamente destructivo, y también expuesto a la duda" (Cfr. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Popkin, Richard, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pag. 269). Suicida procedimiento.

Pero Descartes estaba convencido de la importancia de la duda, y sobre todo, de la necesidad de un principio indubitable para la construcción adecuada del conocimiento.

Inclusive Descartes llegó a afirmar en la Primera Meditación –que es donde se encuentran sus argumentos con mayor carga escéptica–, tomando estrictamente su planteamiento dubitativo, que: "es posible que yo me engañe cada vez que sumo dos y tres, o al contar los lados de un cuadrado, o cuando juzgo las cosas más sencillas, si se puede imaginar algo más sencillo que esto" (*Oeuvres, Meditaciones I* R. Descartes, tomo IX, p. 16). Y no es que negara o dudara de la evidencia de nuestro conocimiento matemático, o del más cierto, sino, antes bien, estaba mostrando que mientras estemos infectados demoniacamente, lo que nos parece evidente puede ser falso.

Pero para entender la postura cartesiana con respecto al conocimiento, desde luego es indispensable profundizar en los niveles dubitativos, ya que estos no pretenden permanecer estáticos en el desarrollo de su filosofía, como quien opta por un escepticismo habitual. Estos quedarán anulados como doctrina totalizante, en el reconocimiento de cierta razón de existencia.

Refiriéndose al primero y al segundo nivel de duda respectivamente nos dice: "quizá haya otras muchas de las que no se puede dudar aunque procedan de ellos; como por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego..." (...) "no parece que exista ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, a no ser que me equipare con ciertos locos que aseveran que visten de púrpura estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio, pero éstos son dementes, y yo mismo no parecería menos loco si siguiera su ejemplo" (...) "Sin embargo, hay que confesar que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas; y por ello, que existen, al menos, esas cosas generales: ojos, cabeza, manos y el cuerpo entero, y que no son imaginarias sino verdaderas" (*Meditaciones Metafísicas*, R. Descartes Pag. 17). Descartes afirma que si tales cosas no son verdaderas por ser compuestas, al menos serán verdaderas otras más simples que estas, como son los colores, que a partir de ellos formamos las imágenes de las cosas que captamos, sean verdaderas o falsas; y la extensión por la materialidad de las cosas, y el número de las mismas, el lugar en que existen y otras semejantes. "Por lo cual, quizá podamos concluir que la física, la astronomía, la medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de cosas compuestas, son dudosas; mientras que la aritmética, la geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas simplísimas y completamente generales, sin apenas preocuparse si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues tanto si estoy despierto como si duermo, dos y tres suman cinco, y un cuadrado no tiene más que cuatro lados; ya que parecen tan perspicuas verdades que no pueden resultar sospechosas" (*Ibidem* pag. 18). Quedando de esta manera injustificado un escepticismo habitual. De hecho en la réplica de Descartes a las objeciones del padre Bourdin, anunció que él era el primero de todos los hombres en disipar las dudas de los escépticos. Proclamando que su sistema era la única fortaleza intelectual capaz de resistir los embates de los escépticos.

No obstante lo que lleva a Descartes a figurar como el gran dubitativo es su hipótesis sobre la posibilidad alarmante de ser víctimas de un agente diabólico sin saborlo, a causa de un engaño sistemático. Si esto es superado, o no, no dependerá de un aspecto subjetivo de posible posesión, sino de una razón universal que logre exorcizar al *malin génie*.

Descartes piensa que la única manera de dostruir el procoso dubitativo es oncontrando algo infalible, es decir una verdad indubitable: "mientras quo así deseaba yo pensar que todo ora falso, era absolutamente necesario que lo que yo ponsaba, fuese algo: y obsorvando que osta vordad, -plenso luego existo-, era tan firme y segura que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos serían capaces de quebrantarla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulos como primor principio de la filosofía que ye buscaba" (*Oeuvres, Discours, R. Descartes, tomo VI, p.32*).

Antes de entrar al análisis del primer principio cartesiano, hay quo decir que la solución del nivel superior de duda viene dada efectivamente a través del "cogito"; pero en cuanto que esto alberga la idea innata de Dios. Afirma lo siguiente: "Pues, como Dios no es un engañador, la facultad de conocimiento que El nos ha dado no puede ser falaz, como tampoco puede serlo la facultad de la voluntad (...). Y aún si esta verdad no puede ser racionalmente demostrada, por naturaleza estamos dispuestos a dar nuestro asentimiento a las cosas que percibimos claramente, de cuya verdad no podemos dudar" (*Oeuvres, entretien avec Burman, R. Descartes, tomo V, p.146*). Santo Tomás ya comentaba la imposibilidad de quo Dios pueda engañar al hombre. (et. alibi la Suma Teológica).

El *malin genie* queda exorcizado en su intento de dominio de la propia naturaleza humana, ya que dicha naturaleza, y la naturaleza del entendimiento en las cosas que percibe muy clara y distintamente, darán la seguridad buscada, puesto que Dios es quien

ha constituido esta propia naturaleza, siendo imposible que sea propiciado por Él mismo un estado de malicia o debilidad característico del engaño.

En resumen podemos decir que en la filosofía de Descartes existen dos principios principales que le permiten su desarrollo de seguridad: Dios y el cogito (cogito ergo sum). Estos dos principios mantendrán una relación entre sí: de Dios con el cogito, porque Él garantiza la naturaleza y el estado efectivo del hombre para desarrollar el conocimiento; y el "cogito", que nos dará la base material o punto de partida para construir la ciencia. En términos cartesianos, la consideración de Dios no podrá suplir naturalmente la constitución científica, sino garantizar a la inteligencia en cuanto inteligencia, en cuanto capaz de conocer la verdad.

La idea innata de Dios como dependiente del cogito en cuanto que la idea se da en el propio cogito, en cuanto que se encuentra en el pensamiento, se nos presenta en un segundo plano, pero desde un punto de vista de importancia metafísica o sustento que lo hace ser tal (que sería aporribado por el cogito a manera de "conciencia", al considerar a Dios como el Ser perfecto que garantiza la naturaleza y el estado efectivo del hombre), primero es Dios.

Es interesante anexar a estas ideas, y destacar la necesidad que Descartes manifiesta de Dios para garantizar el pensamiento (el cogito), la siguiente cita referida por R. Popkin: "El ateo no puede tener seguridad acerca de la verdad objetiva de sus ideas claras y distintas, porque no tiene un Dios que garantice lo que piensa que sabe, no erradicando nunca la posibilidad de que se engañe, por muy seguro que se sienta, (...) en un mundo apartado de Dios, toda "verdad" puede considerarse como dudosa, ya que posiblemente puede ser falsa: no pudiendo dejar de un lado el nivel superior de duda, ya que sólo Dios puede disipar todas las dudas" (Cfr. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Popkin, Richard, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pag. 282).

En una interpretación de Donoy en su obra *'The Cartesian Circle'*, afirma que Descartes sostiene que el ateo puede tener cierto conocimiento de verdades; pero no podría tener una verdadera certidumbre acerca de estas. El ateo sabe que los tres ángulos de un triángulo equilátero son iguales a dos ángulos rectos en un sentido totalmente distinto al del matemático religioso, para quien este es un conocimiento seguro.

Hay quienes han afirmado que Descartes ha exagerado en su proceso dubitativo, como es el caso de Malebranche que ha indicado que en un principio nos encontramos de regreso al pirronismo, y en una segunda instancia estamos de vuelta al dogmatismo indemostrable. Los adversarios de su época sugerían una y otra vez que las dificultades escépticas normales podían plantearse contra las realizaciones constructivas cartesianas desconfiando de todo lo que surge después del cogito. Empero Descartes protestó, alegando que su fase escéptica era sólo melódica: que nunca había tenido las dudas de la Meditación Primera, y que ninguna persona seria y sin prejuicios podía tenerlas, mientras tuviese conciencia de algunas ideas claras y distintas. Las dudas, dijo, estaban allí por su efecto terapéutico y dramático, como un medio psicológico que permitiera hacer ostensibles sus principios, y la dobilidad de lo que se creía. El hecho mismo es que se llega a conclusiones positivas, mostrando que no consideraba todo como dudoso, convencido de su postura: "Tan sólo obligándonos a dudar y a llegar hasta el mayor grado posible, podemos apreciar el carácter indudable del cogito" (*Oeuvres, Meditations*, R. Descartes, tomo IX) Es decir, que si bien estaba convencido de la importancia de la duda: más estaba convencido de demostrar algo en el hombre imposible de negar.

En cuanto a la crítica de Malebranche referida al dogmatismo cartesiano, hay que decir que Descartes pone un gran énfasis en la importancia de la intervención de la voluntad en el conocimiento. Lo que se verá más adelante.

Finalmente respecto de la duda y la postura de Descartes, diremos que efectivamente la duda cartesiana no es toda negatividad como se podría creer; y no sólo por que constituya parte de un método de aprendizaje o este referida desde un primer momento a un punto inicial positivo, sino que también la actitud misma de dudar se lleva a cabo de una manera filosófica, de atención, como investigación con los ojos abiertos para descubrir las consecuencias, y no de una manera escéptica o pirrónica: dudar por dudar, dudar porque neciamente se desean cerrar los ojos ante toda luz imponiendo volitivamente la irracionalidad hacia el mundo y la realidad, sin pretender una búsqueda de lo que la misma duda le puede significar al hombre. Como ha mencionado ya un cartesiano del siglo XVIII "dudar como dudó Descartes no es ser pirrónico sino filósofo. No es quebrantar la certidumbre humana sino reforzarla" (Cfr. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Popkin, Richard, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 307) Los escépticos no creían que estuviésemos en posesión de alguna verdad, mientras que Descartes se convenció de que si lo estábamos, pero éramos incapaces de verlas.

III. TEORIA GNOSEOLOGICA:

III.1. EL COGITO

La necesidad de encontrar un principio fundante como verdad o al menos una verdad que contradijera todo planteamiento escéptico, se le presenta a Descartes como la única

manera de proseguir en su filosofía, siendo a partir de la duda donde se prepara este escenario que no podía tener otra respuesta que el encuentro con lo indudable.

De esa manera es como surge la fuerza única y abrumadora del "cogito", de modo que ningún acto de voluntad pueda dejar de reconocer su certidumbre. "Inmediatamente después advertí que mientras yo quería pensar que todo era falso, era totalmente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad: "pienso luego existo", era tan firme y tan segura, que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo buscaba" (*Oeuvres, Discours*, R. Descartes, tomo VI, p.32).

La indubitabilidad venía dada al mostrar no cualquier supuesto de implicación como podría ser: "yo camino, yo existo"; sino una implicación de necesidad autoreferencial: "pienso, luego existo", del pienso al existo. Pone al mismo "cogito" en un estado de auto-experienciación, del cual no cabe dudar ya que se presencia la actividad a partir de ella, se experimenta. Se experimenta a manera de actividad y presencia, donde ponerlo en duda sería algo similar a negar la "facultad" de negar, lo cual es absurdo. No dejando la menor posibilidad de rechazo, el "cogito" aparece como una verdad tan subjetivamente cierta que somos incapaces de dudar de ella en absoluto.

El "cogito" en Descartes aparece no sólo siendo indudable por el hecho de que para pensar es necesario primero ser, sino fundamentalmente porque el que piensa no puede negarlo al ejercerlo, y también no sólo porque este argumento sea verdadero respecto de un planteamiento demostrativo, sino porque experimenta el acto mismo. Repugna negar la presencia de tal evidencia: "Pues repugna pensar que lo que es pensado, en ese mismo tiempo en que se piensa, no exista" (*Oeuvres, Principia Philosophia*, R. Descartes, tomo

VIII). Como si se tratara de un primer principio, similar al principio de identidad o de no contradicción, sin requerir una operación deductiva.

No se trata en este caso de captar la realidad de algo como existente, notando la existencia de algo o la demostración de un argumento, sino de poner al sujeto mismo implicado como objeto de verdad y de su existencia como "verdaderamente existente". Llegando a ello por una vía indispensablemente experimental. La existencia como una captación que se hace posible a partir de la consideración del sujeto de su propia existencia, y esto por la existencia del "cogito". Con el fin de establecer algo que el sujeto mismo no sea capaz de rechazar, algo seguro. Ya Aristóteles había afirmado refiriéndose a la captación de la existencia que "el proceso de inducción es el procedimiento que de lo particular lleva a lo universal" (*Tópicos*; I, 12, 105a 11, Aristóteles), y por otro lado refiriéndose al silogismo afirma que "El conocimiento previo que se precisa es de dos clases. En algunas cosas hay que suponer que se admite el hecho existencia; en otras hay que suponer la comprensión del término que se emplea" (*Analíticos Posteriores*, Mb 5; bk 11-17, Aristóteles); de esta manera resultaría que "la captación de la existencia nunca sería un predicado de un juicio analítico" (*Consideraciones en torno a la racionalidad, necesidad y verdad del conocimiento científico en Aristóteles*, Diaz, M.E. p.111)

De esa manera Descartes no utiliza el "cogito sum" como un ejemplo entre otros, de la existencia de una verdad más, o de un modo de iniciar un proceso cognoscitivo a manera de principio, sino que Descartes lo llama "el primero y más cierto de todos los conocimientos" (*Ibidem*).

Tal vez las consideraciones que concede del papel privilegiado del "cogito" frente a cualquier otro pensamiento evidente, nos puede servir de indicativo para afirmar que Descartes en realidad lo que está pensando es en el inicio de todo proceso de

conocimiento a partir de un "conócete a ti mismo". Como si el conocerse a uno mismo fuera el acceso al campo de lo verdadero. Siendo incuestionable la postura cartesiana de localizar las bases del conocimiento dentro del espíritu humano.

III.1.1. EL PRIMER PRINCIPIO DEL CONOCIMIENTO

El análisis de la certeza de este primer principio es lo que constituirá el desarrollo cartesiano. Teniendo en cuenta que la posesión de una verdad absolutamente cierta "el cogito", puede derrocar la actitud escéptica, de que todo es incierto, y al mismo tiempo, descubrir o justificar el conocimiento de la naturaleza de las cosas reales, es decir, servir para la construcción de puentes que garanticen el acceso a lo verdadero.

Lo que en realidad logra el "cogito" como principio es revelar la largamente buscada norma o criterio de verdad, y con ella la capacidad de reconocer otras verdades, lo que a su vez nos permite construir un sistema de conocimiento verdadero de lo real. Al inspeccionar esa única verdad se deberá encontrar el criterio de verdad. Como ha dicho Descartes acerca del sistema de Herbert de Cherbury: "sólo si conocemos una verdad podemos proceder a construir una teoría de la verdad" (*Meditaciones Metafísicas*, R. Descartes p. 277). De tomar separado el "cogito ergo sum" del contexto argumentativo del que forma parte, quedaría reducido a una trivialidad como: "lo que se muestra no puede dejar de mostrarse mientras se muestre", "esto no puede dejar de ser mientras sea indicado", o algo por el estilo. "El argumento cartesiano únicamente tiene relevancia en la medida en que consideramos la función que desempeña en un orden general de

argumentación. Solamente entonces se muestra su significación para el orden de los conocimientos" (*La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Luis Villoro, p. 98).

A partir de la naturaleza del "cogito", de la manera como el "cogito" concibe lo indudable "cogito ergo sum", Descartes va a establecer las características de todo conocimiento verdadero, y construir los puntos. Es en el análisis de la certeza de ese primer principio lo que constituirá el desarrollo cartesiano. Todo basado en la verdad del "cogito". Si esto es verdadero, la naturaleza de sus conocimientos también lo serán.

Lo primero que encuentra nuestro autor perteneciente a la verdad del primer principio que establece es su claridad y distinción: "Después de esto consideraré en general lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta y habiendo notado que en esta proposición yo pienso, luego existo, lo que asegura de que digo la verdad es que veo claramente que para pensar hay que existir, juzgué que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas" (...). "Estamos seguros de la verdad del único caso que conocemos sólo porque es claro y distinto" (*Oeuvres, Discours de la Methode*, R. Descartes, tomo VI, p.118).

III.2. CLARIDAD Y DISTINCION

"Ciertamente, en este primer conocimiento no hay nada que me asegure su verdad, salvo la percepción clara y distinta de lo que afirmo, que en realidad no bastaría para asegurarme que lo que digo es cierto si pudiera ocurrir jamás que una cosa que yo

concibo tan clara y distintamente pudiese ser falsa, y por consiguiente no parece que ya puedo establecer como regla general que todas las cosas que percibo muy clara y distintamente son ciertas" (*Oeuvres, Meditations*, R. Descartes, tomo IX, p.27).

En los principios de la filosofía se explican estas propiedades de claridad y diferenciación, siendo la claridad aquello que se encuentra presente y aparece a un espíritu atento, lo que exige nuestra atención mental; y siendo la diferenciación la claridad que diferencia esta conciencia de todas las demás como una "exclusividad de la idea". "El cogito nos deslumbra tan poderosamente con su claridad y su diferenciación que no podemos dudar de él. Si algo pudiese ser claro y distinto y a la vez falso, podríamos ser engañados hasta por el cogito, pero esto no puede ser el caso, como lo revela la propia experiencia de ello. Todo lo que es claro y distinto es cierto". (*Ibidem*). Como que la consideración de las mismas esencias no permiten una confusión cognoscitiva respecto de su carácter óntico. Lo conocido clara y distintamente deberá ser lo verdadero, y lo verdadero es real.

Sin embargo Descartes enfrenta refutaciones a todo avance más allá del "cogito"; como es el caso de la objeción de Gassendi que a continuación citamos: "Nuestra experiencia personal debe causarnos alguna preocupación, pues muchas cosas que creíamos percibir clara y distintamente, y aceptamos como ciertas, tuvimos que rechazarlas después. Lo único que parece ser claro, distinto y cierto es lo que le parece a alguien. Hasta en las matemáticas, algunas proposiciones que fueron consideradas como claras y distintas han resultado falsas. Por tanto lo que esto parece indicar es que la claridad y distinción son normas inadecuadas para determinar lo que es verdad, a menos de que haya una norma más para distinguir lo que es realmente claro y distinto de lo que sólo parece serlo" (*Oeuvres, Resp. Gassendi*, R. Descartes, tomo VII, p. 278). Esto, generaría la necesidad de señalar un número infinito de criterios para distinguir lo que parece ser realmente claro y distinto y lo que realmente es claro y distinto, y así sucesivamente, por

quien da estos criterios. Argumento que en parte resulta parecido al usado por San Francisco de Sales para atacar a los reformadores: "Si la posición de alguien se basa en la seguridad subjetiva de que tiene razón, ¿no puede acaso estar equivocado?".

Para dar solución a este planteamiento sólo podemos reafirmar el argumento de Descartes de que hay algo en la claridad y distinción de una idea o proposición que impone un asentimiento completo, y el hombre sabe inmediatamente cuando se encuentra ante esta situación. Descartes parece estar subrayado aún más la experiencia subjetiva y psicológica como base de la certidumbre, y no algunos rasgos objetivos de las ideas o de aquello a lo que pueden referirse. De hecho en el descubrimiento de su primer principio parece decirnos que, dada la naturaleza del "cogito", lo más subjetivamente cierto, podrá ser considerado como lo más objetivo. Mientras el argumento en pro del criterio de claridad y distinción está fundado básicamente en la conciencia intuitiva y la experiencia de hallarse ante algo que no podemos dudar. "Por naturaleza estamos tan dispuestos a dar nuestro asentimiento a las cosas que percibimos claramente, que no podemos dudar de la verdad" (*Oeuvres, Principia Philosophiae*, R. Descartes, tomo IX, p. 43). "Hemos adoptado una convicción tan fuerte que nada puede removerla, y esta persuasión es, claramente, lo mismo que una certidumbre perfecta" (*ibidem*).

En cuanto a los problemas que presentan los textos anteriores, ya habrá oportunidad de volver a ellos en el tema de la voluntad; por lo pronto se buscará dejar en claro la concepción de claridad y distinción a la que nuestro filósofo se refiere: "llamo -percepción clara- a la que se presenta de un modo manifiesto a un espíritu atento; así como cuando decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando presentes a nuestros ojos, obran en ellos con bastante fuerza; y llamo -percepción distinta- a la que, siendo clara, está de tal modo prescindida y separada de todas las otras, que sólo contiene dentro de sí lo que es claro" (Cfr. *El Conocimiento de Dios en Descartes*, García López p. 19). La

claridad aquí es el punto fundamental. La distinción a partir de la claridad evita cualquier posible confusión ubicando a la idea en un estado propio y particular. Evidentemente una idea clara que no permita confusión será una idea verdadera -siendo la claridad aquello que es la misma cosa u 'objeto' reflejado en el concepto; y la distinción, la que exige la presencia de la cosa de donde obtenga su exclusividad por su estado particularísimo respecto de las demás realidades, y a su vez sea clara. Podemos de esta forma considerar a la claridad y a la distinción como cualidades propias de lo verdadero en cuanto conocimiento, como si lo verdadero en sí mismo no admitiera confusión ni equivocidad.

Lo importante aquí es establecer la manera como se logran obtener las características de distinción y claridad de las ideas. Cuando Descartes señala: "por lo cual me parece que ya puedo establecer por regla general que todo lo que perciba muy clara y distintamente es verdadero" (*Oeuvres, Principia Philosophiae*, R. Descartes, tomo VIII, p. 124) No se trata de una simple generalización, sino un análisis de la verdad del primer principio, del encuentro de lo indubitable en éste. Obsérvese que la claridad y distinción del primer principio, vendrá dada por la presencia y manifestación del "cogito" (que constituirá el tipo de manifestación de mayor grado), y la indispensable atención que el espíritu presentará por la fuerza impicante de su presencia experiencial. No pudiendo ser desatendido.

La manera como el espíritu debe disponer para el buen término de claridad y distinción de las ideas, dependerá de la 'condición de atención', como si en el "cogito" existiera un estado de pasividad -dejar que la cosa se haga presente-, y una de actividad anterior -respecto de la posición a asumir-. Lo que sucedería por el contrario en otro tipo de intervención que este tomara, sufriendo una posible pérdida del carácter veritativo, y corriendo el riesgo que el espíritu mismo añadiera o quitara características que no estén presentes en la cosa en cuestión.

En el caso del "cogito ergo sum", es clara la necesidad de su presencia mientras se piense, y al pensarse, descubrirse por necesidad, es decir, no permite desatención de su parte.

En realidad se puede decir de acuerdo al planteamiento cartesiano que, mientras haya "presencia" (manifestación) y "atención" (disposición), podrá haber una captación verdadera, afirmando estos elementos como primarios de donde deberá partir todo conocimiento. Al parecer todo lo real es de suyo claro y específico, es decir, lo real de suyo no admite confusión; y todo hombre tiene la capacidad de que al conocer, conozca con verdad. Esto como ya hemos señalado en palabras de Descartes "la única manera en que podamos arrojar dudas sobre las ideas que concebimos clara y distintamente, es suponer que Dios puede ser un mentiroso, lo cual es imposible" (*Oeuvres*, R. Descartes, tomo IX, p. 113). Sin embargo hay que especificar que tipo de "presencia" es a la que se refiere Descartes, y como vendrá dado el espíritu de "atención".

La claridad y distinción que se desprenden del análisis del primer principio, encontrarán su significado completo dentro del acto cognoscitivo.

III.3. LA INTUICION

Descartes al concebir el "cogito" como principio frontal y universal de todo ser pensado; y como su entender: idea clara y distinta como raíz de todo entender, descubre el acto

cognoscitivo por el cual el mismo "cogito" se da a conocer, que si bien, depende del mismo "cogito", en dicho acto se patentiza, a saber: la intuición.

Según Descartes el primer principio será captado a partir de una intuición; lo que hace adelanarnos y considerar a la intuición como el criterio más importante para descubrir las bases del conocimiento al que nos lleva la filosofía cartesiana, dado el tipo de desarrollo que propono nuestro autor, a partir del conocimiento de algo verdadero. Pero veamos que dice Descartes sobre los tipos de actos cognoscitivos y concretamente sobre la intuición.

Todos los actos del conocimiento intelectual humano se reducen, según Descartes a dos: 1) la intuición y 2) la deducción. Escribe: "todos los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno a errar; no admitamos más que dos, a saber: la intuición y la deducción" (*Oeuvres, Regulae ad Directionem Ingenii*, R. Descartes, tomo X, p.368).

En lo que se refiere a la palabra intuición en la terminología cartesiana, cobra un sentido nuevo al empleado hasta ese momento. Consciente de ello ha escrito el propio Descartes: "por lo demás para que algunos no extrañen del nuevo uso de la palabra intuición (...) Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atonto espíritu, tan fácil y distinta, que no pueda en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón" (*Oeuvres, Discours de la del Méthode*, R. Descartes, tomo X, p. 368).

La intuición cartesiana, es ante todo, eso: intuición, esto es, conocimiento directo e inmediato, por contraposición al discurso o razonamiento que es un conocimiento mediato. El significado del "cogito ergo sum"; es una intuición, es decir, es captado de

manera inmediata. Sin embargo esta captación es de orden intelectual, puramente intelectual, sin comercio alguno con los sentidos. En el lenguaje escolástico la intuición significaba también conocimiento directo o inmediato; pero preferentemente en el orden de la sensación, de los sentidos externos. Pero Descartes quiere dejar bien claro desde el primer momento que el paradigma de la intuición no es el conocimiento sensible externo, sino que hay una intuición intelectual, mejor aún, que la intuición es solamente intelectual; ya que el fluctuante testimonio de los sentidos y la presencia de una imaginación incoherente en su juicio, no constituyen la garantía que el confiere a esta captación.

La intuición, su indubitabilidad, su absoluta certidumbre, la plena seguridad del conocimiento que ella engendra, no se parece a lo proporcionado por los sentidos, que no son en absoluto una garantía, como la que engendra la captación del significado "cogito ergo sum", por lo que esta captación no se da en una base sensible.

Para alcanzar la verdad hay que utilizar la pura racionalidad, porque las "instituciones" sensibles son función de la vida del cuerpo y representan las cosas no en sí mismas, sino sólo según las propias necesidades. De aquí parte la resolución tomada de estudiar su propio pensamiento: "tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo, y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección de los caminos que yo debía seguir" (*Discurso del Método*, R. Descartes 4a. parte VI, pág. 31). Habiendo decidido reconstruir todo con la sola razón, el primer paso es negar la veracidad del conocimiento sensible, como se observa en el primer nivel del proceso dubitativo. Lo que aquí hace Descartes no es en realidad un corte entre el conocimiento intelectual, sino indicar en su búsqueda veritativa, un papel de dependencia de lo sensible a lo intelectual; como se verá más adelante al definir la función del "cogito".

En la definición que hace Descartes de la intuición se puede observar esto: la intuición es "una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón"

(Oeuvres, *Discours de la del Méthode*, R. Descartes, tomo X, p. 368). Aunque si bien la razón cartesiana aquí se encuentra desvinculada del cuerpo y de todo lo concerniente al mundo material, así como desasida de los lazos que la ligan en su uso ordinario a la imaginación y a los contenidos sensibles, sin otra luz ni otra determinación objetiva que la que se encuentre encerrada en sí misma; se puede afirmar que, aunque la intuición tiene un carácter notadamente racional: la intuición no es todo el "cogito".

El carácter de objetividad de la intuición está vinculadas y en relación con las ideas claras y distintas, estas últimas como características, y la intuición como actividad; pero en ambos casos resultan ser "condiciones primarias del conocimiento verdadero".

La "facilidad y distinción" que caracteriza a la intuición misma depende de esto, de la claridad y la distinción "de aquello que entendemos". Hay una correspondencia entre la idea o la percepción clara y distinta y la consideración inmediata del puro y atento espíritu, es decir, la intuición. Descartes nos dice: "llamo percepción clara a la que se presenta de un modo manifiesto a un espíritu atento: así como cuando decimos que vemos claramente los 'objetos' cuando, estando presentes a nuestros ojos, obran ellos con bastante fuerza; y percepción distinta a la que, siendo clara, está de tal modo prescindida y separada de todas las otras, que sólo contiene dentro de sí lo que es claro" (Ibidem Biblgrf. p 19). De aquí puede decirse que el criterio de verdad para nuestro autor es tanto la intuición racional que versa siempre sobre una idea clara y distinta, como la misma idea clara y distinta que se verifica a partir de la intuición racional. Una se nos presenta como característica (claridad y distinción), y otra como acto cognoscitivo (intuición), sin que de ambos casos se pueda hablar de un divorcio.

Por otro lado, la objetividad que se da en la intuición esta basada en una concepción de la razón como universal. Nadie puede estar desprovisto de ella, pues pertenece a la

naturaleza (en el sentido de "esencia") de todo hombre. Por eso se le llama luz natural. Descartes sostiene que las cosas simples, claramente percibidas, no tienen validez solamente para el alma individual que las contempla, sino para cualquier otro sujeto pensante. Al respecto comenta el libro *de Veritate*, de Herbot de Chorbury, en estos términos: "El autor toma por regla de sus verdades el consenso universal; en cuanto a mí, sólo tengo por regla de las mías, la luz natural; la cual conviene en algo con aquella regla; pues al tener todos los hombres una misma luz natural, parece que todos deben tener las mismas nociones; pero es muy diferente de aquella regla en que casi nadie se sirve de esa luz natural; de donde muchas... pueden ser conocidas por la luz natural, en las que nadie ha reflexionado aun" (Cfr. *La idea y el Ente en Descartes*, Luis Villoro, p. 89). Notemos: 1. La luz natural es común a todo hombre. 2. En ella se funda el carácter intersubjetivo de toda verdad y ella permite el consenso universal. A la inversa, el consenso universal no funda la verdad intersubjetiva, pues puede versar sobre cosas no iluminadas por la luz natural. 3. El error proviene del "mal uso" que encubre dicha luz, más no de la carencia. La luz natural, en efecto, no tiene un carácter accidental como podría tenerlo el consenso universal. Que todo hombre coincida en ella no es una circunstancia fortuita: la luz natural es esencial al hombre. Y puesto que su objeto es siempre un ente verdadero, obliga al asentimiento (si lo captado se capta bajo las condiciones primarias). Pues como se ve en la captación del primer principio, la evidencia de lo verdadero fuerza a la certeza; siendo la certeza no otra cosa sino el asentimiento al ente evidente. Como si la condición de la intuición y de todo posible conocimiento requiera una experienciación; sino de todo sujeto, si al menos del que pretende conocer lo verdadero u objetivar las reglas de lo verdadero. De hecho en los *Principios de la Filosofía* al hablar Descartes sobre los tipos de aprendizaje que considera nos dice que: "Hay cosas que no podemos aprender si no las vemos" para las cuales no cabe la mediación del profesor o de la sociedad, y "es simplemente imposible que alguien adquiere esas cosas por otra razón que por sí mismo" (Ibidem p. 57). Ellas constituirán el principio. Es probable también a

esa luz ingénita a la que en el famoso comienzo del *Discurso del Método*, se llama "buen sentido" o "razón", "la cosa mejor repartida del mundo"; la cual es "naturalmente igual en todos los hombres". Participando todos los hombres del mismo objeto de verdad pues poseen la misma operación para contemplarla.

La intuición aparece como el efecto más próximo de la naturaleza del "cogito". Esta capta su existencia; la existencia esencializada del "cogito ergo sum". Al captar la existencia hace real su verdad, y no una verdad ideal como podría ser -- el pegaso tiene alas--, sino la captación de lo realmente verdadero.

Para Descartes "cogito" es una de las ideas simples a que llega el proceso de análisis, cuya comprensión clara y distinta sólo se efectúa en la experiencia inmediata de las cosas significadas. Rechaza, de hecho, la posibilidad de inferir "yo soy" de "yo ando" o "yo camino", porque estas dos oraciones no expresan ideas claras y distintas. "Cuando se dice respiro luego soy, si se quiere concluir mi existencia de que la respiración es inconcebible sin ella, no se concluya nada, porque es menester probar antes que es verdad que respiro, y esto es imposible, si no se ha probado también que existo" (Ibidem. p. 75). Notemos que la existencia no se puede inferir de una idea como "respiro", porque ésta no se intuye como verdadera, esto es, porque no se acompaña de la presencia de las cosas a que se refiere. Aludo, en efecto, a una propiedad del cuerpo, cuya existencia ha quedado suspendida en el proceso de la duda.

En resumen la idea primera y simple del "cogito" es captado intuitivamente, esto es, de manera inmediata a causa de su presencia, y todo conocimiento análogo a las características de dicha captación, será verdadero. Los criterios de verdad serán la intuición y las ideas claras y distintas. Los criterios para asegurar la objetividad será Dios y la naturaleza del "cogito" propia de todo hombre. El criterio de desarrollo científico lo

posibilita las mismas condiciones en que fué manifiesto el primer principio cartesiano (el cual no es considerado como principio formal sino real, como lo veremos más adelante). Cualquier otro criterio vinculado con dependencia en los sentidos o fuera de una experiencia real, es decir formalista, será considerado como insuficiente; esto es, mostrará contingencias insanables.

III.4. LA DEDUCCION

Junto a la intuición Descartes admite otro acto del entendimiento humano, a saber: la deducción. La deducción como un momento secundario del conocimiento y dependiente de las verdades descubiertas a partir de la intuición. Ahora bien, es cierto que la certeza y evidencia de la intuición se requiere, no sólo para las enumeraciones, sino también para cualquier clase de razonamiento. La deducción será todo aquello que se sigue necesariamente de otra cosa conocida con certeza. "Distingulmos la intuición de la mente de la deducción cierta en que en ésta se concibe cierto movimiento o sucesión, pero no en aquélla, y además porque para la deducción no es necesaria la evidencia presente, como para la intuición, sino más bien recibe, en cierto modo, de la memoria su certidumbre" (*Ouvres, Regulae ad directionem ingenii*, R. Descartes, tomo X, p. 379). Como se ve, si la deducción fuera un nuevo tipo de conocimiento para Descartes, no sería algo distinto de la intuición misma, sino más bien una serie "no interrumpida" de intuiciones, en el caso de que se tratara de conocer algo no conocido y en el caso de que se trate de avanzar en el conocimiento.

Sin embargo, la deducción será más que un nuevo modo de conocer lo verdadero un método de exposición de las intuiciones. Basta con el reproche que hace Descartes a los silogismos aristotélicos: "más aptos para exponer lo ya sabido que para encontrar lo desconocido. No se avanza con Aristóteles" (Cfr. *Discurso del Método*, C. Cardona, Ed. E.M.E.S.A., Madrid, España, p. 63).

Para Aristóteles y los escolásticos, el silogismo o cualquier otra especie de razonamientos era una operación del entendimiento realmente distinta de la simple aprehensión (intuición cartesiana). Aparecían los razonamientos, certeza mediata, en contraposición a la de los primeros principios que era inmediata. En la deducción cartesiana no existe nada de esto: la claridad y distinción del último eslabón de la cadena de la deducción, de la última intuición de la serie de ellas que la constituye, es la misma que la primera o las intermedias; no hay aquí otra cosa, como decimos antes, que una serie ininterrumpidas de intuiciones.

La deducción considerada como tal no podrá dar a conocer lo evidente si no a través de los principios conocidos intuitivamente; como Descartes afirma en su obra *Los Principios de la Filosofía*: "todas las conclusiones que se deducen de un principio que no es evidente, tampoco pueden ser evidentes, aunque estuvieran deducidas evidentemente" (*Principios de la Filosofía*, R. Descartes, p. 98). Es decir, Descartes niega tajantemente que la deducción sin más pueda formar parte del criterio de verdad, ya que si bien es uno de los actos cognoscitivos que acepta, su acto se reduce en orden al primero.

Uno de los problemas que aquí surgen es saber como es posible que se de la unidad entre las intuiciones; y la manera de diferenciación entre unas y otras. Respecto de lo primero, nuestro autor afirma que hay una cierta intervención de la memoria para ir construyendo una secuencia: pero aquí el problema será de carácter más discursivo que

demostrativo. Respecto a lo segundo, o la diferenciación de unas instituciones con otras Descartes nos dice: "La sabiduría humana que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a distintos objetos, no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibo la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina" (*Oeuvres, Regulae ad Directionem Ingenii*, R. Descartes, tomo X, p.360). Para quienes sostienen que el principio primero del desarrollo cartesiano "cogito ergo sum" se obtiene por vía deductiva y no constituye por tanto la cualidad de principio, Descartes se opone rotunda y absolutamente. Que aunque se pueda exponer en forma de razonamiento es una intuición. Y es que en el análisis de las limitaciones del silogismo, se insistirá en un camino distinto que proporcione la seguridad buscada. Veamos algunas de las objeciones a las que se enfrenta Descartes.

Objeción de Gassendi a Descartes: "cogito ergo sum" depende de otra verdad general anterior: "todo el que piensa existe". Descartes, respondió: "Cuando advertimos que somos una cosa pensante, se trata de una noción primera que no se concluye de ningún silogismo. Asimismo, cuando alguien dice pienso luego soy o existo, no deduce la existencia del pensamiento mediante un silogismo, sino que lo conoce mediante una intuición simple de la mente como algo de por sí manifiesto" (*Oeuvres, Resp. Gassendi*, R. Descartes, tomo VII, p.140). Si dedujese esa verdad mediante un silogismo, debería haber conocido primero la mayor: todo el que piensa es o existe; pero sucede al contrario: sólo conoce esa proposición porque experimenta en sí mismo que no puede suceder que piense si no existe.

1. Sostiene que no se trata de la conclusión de un silogismo, porque no es lógicamente necesario el conocimiento de una proposición general para el conocimiento de "cogito, sum". La verdad de esta proposición no depende de la verdad de aquella.

2. La verdad de "cogito, sum" se funda en un acto de intuición; es pues una verdad de experiencia.

En el pasaje citado Descartes insiste en ello: "este conocimiento no es obra de vuestro razonamiento..." vuestro espíritu lo ve, lo siente, lo maneja". Por decirlo de otra forma, el espíritu lo constata. Descartes aquí no niega que la premisa mayor aducida por Gassendi sea verdadera; niega que "cogito ergo sum" sea un enunciado cuya verdad se derive lógicamente de ella por necesidad, como dependiendo de ella. Sin embargo, en otro lugar, en los Principios de la Filosofía dico que esa proposición precede, porque siempre la presupone implícitamente (es una manera de demostrar): más no por eso conozco siempre expresa y explícitamente que esa proposición preceda, ni la conozco antes de mi conclusión: porque sólo atiendo a lo que en mi experimento, esto es, pienso luego soy, no atiendo a esa noción general: todo el que piensa es. Pareco sostener que la mayor si precede a la conclusión lógicamente, aunque no psicológicamente. Aunque de hecho no resulta obtener el mismo significado de existencia del "cogito" mismo, a obtenerlo de una premisa mayor. Tampoco tenemos necesidad de fijarnos primero en ella para pasar luego a la conclusión; nos basta con atender a ésta para comprender su verdad sin necesidad de la mayor. "La razón para rechazar el silogismo sería puramente fáctica: psicológicamente, no necesitamos representarnos una proposición antes que la otra; lógicamente, la una precede a la otra" (Ibidem).

"Cogito ergo sum" es una verdad fundada en un acto de experiencia (en "lo que en mi experimento"); mientras que la verdad de la premisa mayor es puramente formal.

Hay una demostración de Quine que afirma: "desde un punto de vista lógico, afirmar la existencia de algo es afirmar simplemente un valor de verdad de una variable" (Cfr. *La idea y el onto en la filosofía de Descartes*, L. Villoro p. 72). Si existencia no es predicado,

la mayor del seudo-silogismo de Gassendi ("todo el que piensa es") no pone en relación dos predicados; sólo dice que la función proposicional "x piensa" es verdadera para todos los valores de "x". Entonces es obvio que su verdad supone algún juicio previo que establezca que por lo menos hay un instante de la variable "x" (que alguien piensa). Luego, la verdad de "todo el que piensa es" depende de un juicio que asevere la existencia de por lo menos un objeto designado por el sujeto de esa proposición. Luis Villoro en su libro *La idea y el onto en la filosofía de Descartes*, nos dice que Descartes parecía haber visto - en la respuestas de Gassendi- que el conocimiento de "cogito, sum" "precede" al de la proposición general "todo el que piensa es". Si bien "yo pienso" sólo puede funcionar como premisa menor de ese silogismo, para que "yo pienso" funcione como premisa menor en el silogismo de Gassendi, es menester que incluya la afirmación de existencia de su sujeto; pero esta afirmación es justamente la conclusión a que pretendía llegar el silogismo. No hay, pues, un silogismo, sino una relación lógica simple entre "yo pienso" y "yo soy". Parece que "pienso", al atribuir el pensamiento a un sujeto; "soy" no añade lógicamente nada a "pienso". "sum" deriva de "cogito" sin necesidad de otra premisa. El "yo pienso" es el que hace la referencia al "sum", no el hecho de una premisa mayor.

Si "cogito ergo sum" no puede reducirse a una forma de silogismo, ¿Sería ilegítimo inferir directamente "sum" de "cogito", mediante algún otro principio lógico? La respuesta parece ser negativa, ya que bien puedo darle un valor veritativo a "sum" pero de manera convencional, puesto que al considerar "cogito" como una proposición meramente predicativa en que se afirma la conveniencia de un predicado a un sujeto, sin poner la existencia de ese sujeto; en ese caso la inferencia de "cogito" a "sum" no sería legítima. De "yo soy" se podría inferir de "yo pienso", en la misma forma que de "yo ando". de "yo respiro", o cualquier otra proposición que se limitará a predicar un atributo de un sujeto. Más aún: la inferencia "pienso luego existo" tendría exactamente la misma forma que, por

ejemplo: "Pegaso vuela luego Pegaso existe" o "tú duermes luego tu existes". Pero estas inferencias son lógicamente ilegítimas. Limitándose a atribuir el predicado de "pensar" a un sujeto lógico sobre cuya existencia no se pronuncia. De la mera predicación de una propiedad a un sujeto no puede por ninguna regla formal, deducirse la existencia de ese sujeto. La cópula "es", que forma parte de muchas proposiciones predicativas, no tiene, por otra parte, sentido existencial. Así, "ego cogito" puede traducirse por "ego sum cogitans". "Sum" tiene sentido predicativo. Luego "sum" no puede inferirse lógicamente de la mera predicación "cogito". Es decir, que siendo "cogito" una predicación y "sum" tiene sentido de predicado no se puede dar la inferencia; siendo además que aquí la existencia no se afirma como atributo en el sentido de un sujeto lógico sino real. En el caso del "pienso luego existo", no se pone a la existencia como conveniencia para la proposición, sino justamente como predicado.

Luis Villoro en un análisis lógico del principio cartesiano nos dice lo siguiente: "se podría presuponer que si "p" presupone "q" y "p" es verdadera, "q" debe ser igualmente verdadera. Si "cogito" presupone "sum" y "cogito" es verdadero, "sum" debe ser igualmente verdadero, según este principio. Pero esto no es una inferencia lógica, sino que se funda en un 'supuesto' determinado por el uso de los signos. Pero en el caso del "cogito ergo sum" no se trata propiamente de dos proposiciones distintas. Si digo que "pienso" presupone "soy", no digo que de la primera proposición puede inferirse lógicamente la segunda; sólo afirmo que al aseverar "pienso" como verdadera, estoy aseverando también "soy". No podemos sostener que "yo soy" se infiera de "yo pienso"; a la inversa, "yo pienso" sólo es verdadero si hemos admitido que "yo" se refiere a algo, es decir, si "yo soy", "Cogito ergo sum" no expresa, en verdad, una inferencia, sino el paso puramente verbal de una aserción verdadera a la posición existencial del sujeto de esa aserción. Si "cogito" es una aserción verdadera, su sujeto lógico está ya usado para referirse a algo existente. Traduciendo en un sentido existencial y no solo predicativo se

puede decir: "ego sum cogitans" (Ibidem, p. 76). De hecho me parece que el carácter de existencia no es materia de demostración lógica; si bien la lógica puede desarrollarse sin el presupuesto existencial, la certificación de este presupuesto sólo podrá ser dado a partir de un conocimiento prelógico. En ese sentido la premisa primera de todo el que piensa existe necesita demostrar su predicación.

No se trataría, pues de un razonamiento sino de la aprehensión de una relación necesaria entre pensar y ser. La relación entre "pienso" y "existo" es de un género enteramente distinto a la que hay entre otras ideas que pueden considerarse claras como ejemplo, la idea "recta" implica analíticamente la de "línea", porque el sentido de la primera la incluye en su definición. La idea "pienso" en cambio, no incluye por definición la existencia. Entre "línea" y "recta" hay una relación de género a especie, por ello una idea está necesariamente incluida en la otra. La relación entre "cogito" y "sum" no es obviamente de este tipo. La relación entre "pensar" y "ser" es entre un predicado y la posición de existencia de su sujeto, o si se quiere, entre una idea y su referencia. No hay punto de comparación son tipos distintos de relaciones. Además de que la existencia verdaderamente no se puede afirmar de cualquier idea.

El "cogito ergo sum" tampoco expresa una inferencia lógica entre dos proposiciones, siendo todo el postulado una sola proposición; ni tampoco como mayor de un silogismo por ser premisa particular. Esto más bien refleja de la posibilidad actualizada de la intuición intelectual cartesiana. Un enunciado que narra una sola experiencia: la del ente como pensamiento.

El "cogito ergo sum" por el hecho de no tratarse de un principio formal sino de la designación de algo existente, a causa de ello, tampoco funcionará como una premisa de la que se puedan deducir otras proposiciones, según reglas formales de inferencia, sino

exhibir algo del ente, algo entitativo. No permite a partir de él, un desarrollo cognocitivo-deductivo. Por lo ya dicho de su carácter particular.

Frente a la observación del debate Cerselier acerca de que el primer principio es el de no contradicción, Descartes responde: "añade solamente que la palabra principio puede tomarse en diversos sentidos, y que una cosa es buscar una noción común tan clara y general que pueda servir de principio para demostrar la existencia de todos los entes, que se conocerán ulteriormente, y otra cosa es buscar un ente cuya existencia no sea más conocida que la de cualesquiera otro, de suerte que pueda servirnos de principio para conocerlos". (Ibidem). El principio de no-contradicción no suministra conocimiento porque no denota propiamente nada; supone, por el contrario, que algo ya existe y puede ser denotado, para derivar de ese primer conocimiento las condiciones formales de lo que ulteriormente se conozca. El principio de no-contradicción no puede servir para dar a conocer la existencia de cosa alguna, sino sólo para hacer que, al conocerla, se confirme su verdad por un razonamiento como este: es imposible que lo que no sea. Ahora bien, conozco que tal cosa es, luego conozco que es imposible que no sea; lo que tiene muy poca importancia y no nos hace más sabios en nada. En el otro sentido, el primer principio es que nuestra alma existe, a causa de que no haya nada cuya existencia no sea más manifiesta. Así pues, el principio de no-contradicción sólo expresa la certeza inherente a la evidencia, la imposibilidad de dudar de la existencia de algo dado, pues, del ente evidente. El principio de conocimiento, en cambio, es "lo más manifiesto", esto es, algo que siempre puede ser designado de modo inmediato.

Como se puede observar "cogito ergo sum" dentro de la filosofía cartesiana, si bien tiene un uso demostrativo en todo el proceso argumentativo, no constituye una premisa a seguir, o no está contenida a manera de analogía dentro de las "subsecuentes" intuiciones, sino más bien, constituye un prototipo de posesión de lo verdadero. Aunque,

su lugar final en el proceso dubitativo, le dará un significado más amplio puesto que salva a las demás existencias puestas en entredicho. Como afirma Luis Villoro refiriéndose al primer principio: "En el proceso dubitativo, todo intento de verificación remite a ello: ello no remite a nada". (Ibidem).

Con todo esto el "cogito" no hace más que reafirmarse como paradigma, puesto que es intuido, la deducción queda debilitada. El "cogito" en su contexto quedo manifiesto como el "camino" a seguir, demostrativamente hablando en cuanto al descubrimiento de lo verdadero, aunque discursivamente, todavía se presente como problemático.

III.5. IDEAS INNATAS

Para Aristóteles y los escolásticos, el entendimiento humano era una pura potencia en el orden intelectual, una tabla limpia de todo contenido. Por ser una potencia intelectual todo conocimiento que se adquiriera vendrá dado a partir de los sentidos.

Descartes no se pone a analizar cronológicamente si el sentir está antes que el pensar; sino que ya parte del hecho del pensamiento. La potencia intelectual no es en realidad una potencia, sino un acto sustancial exuberante de riqueza intelectual, una "res cogitans" con autonomía y suficiencia. "Cuando digo que tenemos alguna idea innata, no entiendo por esto que esté siempre presente en nosotros, pues de este género ninguna habría, sino únicamente que poseemos la facultad de producirla" (*Oeuvres*, R. Descartes, tomo VII, p. 189). La producción de estas ideas será de manera autosuficiente; sin necesidad de

recurrir a una realidad exterior. De esta manera no se refiere en estricto sentido a una anterioridad, sino fundamentalmente, a una autosuficiencia: una autosuficiencia del entendimiento en un campo amplio de los conocimientos humanos, que es lo que Descartes quiere defender con su innatismo.

Veamos como Descartes distingue lo que depende de una captación exterior, a la de una interior o immanente: "Después de lo cual, hubo reflexionar que, puesto que no dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, puesto que veía claramente que había más perfecciones en conocer que en dudar; y se me ocurrió entonces indagar por donde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta. En lo que se refiere a los pensamientos que en mí estaban, de varias cosas exteriores a mí, como son los cielos, la tierra, la luz, el calor y otros muchos, no me preocupaba mucho el saber de donde procedían y porque, no viendo en estas cosas nada que me pareciese hacerlas superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderas, eran unas dependencias de mi naturaleza, en cuanto ésta posee alguna perfección, y si no lo eran, procedían de la nada, es decir, estaban en mí, porque hay en mí algún defecto" (*Oeuvres, Discours de la Methode*, R. Descartes, tomo IV). Pero como ya hemos visto, Descartes nos dice que la única manera de arrojar dudas sobre las ideas que concebimos clara y distintamente, es suponer que Dios puede engañarnos: lo cual es imposible. Aún si nosotros mismos nos engañamos, estaría latente el evitarlo. Si nuestra certidumbre interna se justifica objetivamente (con referencia al mundo exterior), es algo que depende de Dios y no de nosotros.

Pero por otro lado Descartes nos dice que no hay que examinar las causas finales de las cosas creadas, sino las eficientes: "Por lo tanto, no supondremos ninguna razón de las cosas naturales, que se base en el fin que Dios o la naturaleza se propuso al hacerlas; porque no debemos tener tanta persuasión como para creer que somos partícipes de sus

planos. Sino que considerándolo como Causa Eficiente de todas las cosas, veremos que la luz natural, que Él ha puesto en nosotros, nos enseña, a propósito de los efectos suyos que aparecen a nuestros sentidos, que atributo suyo, de entre los que quiso que tuviéramos algún conocimiento debemos concluir. Pero como ya hemos dicho, no hay que olvidar que sólo debemos confiar en esa luz natural, mientras Dios no revele nada en sentido contrario" (*Principios de la Filosofía*, R. Descartes, p. 43). En el cartesiano hay una "percatación" de la total dependencia para con Dios en cuanto sustento del "cogito".

Dios pondrá por tanto la luz natural para la adecuada intelección, y la misma idea de Dios estará incluida en el pensamiento, sin necesitar de una captación sensorial para llegar al "cogito": "Pero no podía suceder otro tanto con la idea de un ser perfecto que mi ser; pues era una cosa manifestamente imposible que la tal idea procediese de la nada; y como no hay menor repugnancia en pensar que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, que en pensar que de nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo; de suerte que sólo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta que yo soy, y poseedora inclusive de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea; y esto es, para explicarlo en una palabra, por Dios" (*Oeuvres, Discours de la Methode*, R. Descartes, tomo IV).

El innatismo con Descartes cobra un significado diferente. A diferencia de Platón, Descartes no toma a la realidad exterior como simples apariencias en nuestro espíritu: "Podemos estar seguros de que existe un mundo físico al que se aplican las verdades acerca de la pura extensión, ya que Dios no nos haría creer ello si, en la realidad, no hubiera un mundo más allá del alcance de nuestras ideas" (*Oeuvres, Meditations*, R. Descartes, tomo V, p. 42). "Sólo Dios puede garantizar que las verdades que conocemos en las matemáticas y la física no son simples apariencias de verdad en nuestros espíritus" (*Ibidem*). El criterio conducía a Dios a la garantía completa, y la garantía completa al

conocimiento del universo mecanicista. "Sólo habiendo pasado por el valle de la duda completa, podríamos ser llevados a la paz y a la seguridad del mundo contemplado como una toodicea, nuestras ideas y nuestras verdades vistas como "fiats" divinos, garantizadas para siempre por nuestra percatación de que el Todopoderoso no puede engañar". (*Compendio de Filosofía*, Ortiz de Landazuri, Ed. Magisterio Español, Madrid, España, p.211).

Hay quienes aseveran que Descartes se encuentra encerrado en el estrecho recinto de su pensamiento de cuya sola virtualidad fluyen las ideas, y jamás hubiera podido salir de ahí, si al enfrentarse con la idea de Dios, no hubiera cambiado por lo que a ella respecta su concepción general del conocimiento humano. Empero si es verdad que Descartes, desde un punto de vista antropológico-gnoseológico, encuentra al cuerpo sujeto a limitaciones en la adquisición fácil y pronta de la sabiduría, no deberemos considerar a este como un obstáculo a librar, sino más bien, como un medio de conocimiento en el cual no podemos poner toda nuestra confianza.

Los sentidos no nos darán la pauta para el desarrollo de seguridad. De hecho, estos no tendrán valor alguno sino en relación con el "cogito". En la filosofía escolástica, el ente real nos venía dado a través del conocimiento sensible, que está penetrado por la inteligencia, pues ésta alcanza su objeto inquiriendo sobre los datos proporcionados por los sentidos. En el caso Descartes la captación esencial de lo real no está incluida en la "especie impresa" proveniente de los sentidos, sino que la captación esencial se obtendrá gracias a las cualidades innatas del mismo "cogito". El "cogito" capta lo esencial inmediatamente. La captación de los sentidos por decirlo así, únicamente proporcionarán una captación accidental de la cosa en cuestión. "De las cosas materiales tenemos una idea clara y distinta sólo como extensión geométrica, y lo que es verdadero del concepto lo que es la cosa misma" (*Oeuvres, Principia Philosophia*, R. Descartes, tomo VII). La idea

innata de extensión posibilitada al "cogito" a relacionarse con las cosas materiales; afirmando también Descartes cuando se refiere a los sensibles propios que ellos no existen tal como los percibimos.

En el caso de la captación del "cogito", no es que esto aporte algo extra a la captación de lo real (fuera de sus ideas innatas como en el caso de la extensión o formalo para conocer las cosas materiales; que no es sino la naturaleza del mismo "cogito"); sino que esto garantiza la verdad de los conocimientos por la naturaleza de su captación y no por la naturaleza de la captación de los sentidos sujetos a error.

El modo de aprehensión se diversifica a tenor de la naturaleza del objeto que en cada caso considere. Es decir, los objetos mismos deciden el modo como habrán de presentarse en cada caso (como sensibles, imaginarios, intelectuales, etc.); la cogitatio no impone su modo de presencia a los objetos, sino que los atiende; se limita a dejar que ellos se presenten tal como son: estando las diferencias entre las facultades cognitivas como algo meramente contingentes; sólo pueden distinguirse en función de sus objetos. "Pensamiento", "razón" o "ingenio" no es una facultad de conocimiento entre otras, sino el hecho de ser consciente de algo según su modo peculiar de presencia. "En todo conocimiento verdadero, sea cual fuere su modo, hay que dejar que se muestre el objeto: en eso consiste el pensamiento". (*Oeuvres, Regulae ad Directionem Ingenii*, R. Descartes, tomo X, p.415). Aquí el pensamiento no agrega nada a lo que muestra el objeto mismo (como se verá en el tema de la conciencia). Cualquier operación del entendimiento permanece oculta, mientras sólo se hace presente el objeto. En el mismo caso de la manifestación de las operaciones de pensar, es menester transitar a la reflexión: pero no como un segundo acto que se añadirá a las operaciones. La reflexión en la manifestación del pensar como operación de manifestación del objeto.

En definitiva por una relación de superioridad en el conocimiento, el "cogito" es quien

constituirá lo determinante como sustento y "principio" de lo verdadero. Los elementos de la "especie impresa" quedarán como un supuesto más en la gnoseología cartesiana, puesto que, en estricto sentido, conocimiento será lo que se presencia. No hay aquí causa de la presencia, sino que la presencia misma es causa del conocimiento al conocer. No hay un antes del conocer que no sea el conocimiento, pues lo que no se presencia se supone. El suponer no conlleva seguridad.

No se puede hablar de un "antes" del conocer, ni por tanto de una primacía cronológica, sino que el principio del conocimiento estará en aquello que sabe notar la presencia, y no del supuesto contenido inciente. ¿Qué si la "especie impresa" contiene todos los elementos necesarios para la intelección de las esencias?, ¿y que se llega a la afirmación de la anterior por vía negativa al no poder señalar algún contenido del intelecto que no tenga relación con lo exterior del pensamiento? Efectivamente, en Descartes no se puede señalar -ningún contenido del intelecto- que no tenga relación con el exterior; excepto con lo que toca a las ideas innatas, a saber: el conocimiento de la existencia del "cogito" por el mismo "cogito"; la idea de Dios aunada a la idea de perfección; el "formato" para conocer las cosas materiales o idea de extensión; que finalmente harán depender en un grado superlativo a la realidad exterior. Esto marcará una actividad de autosuficiencia de la inteligencia, imposibilitando la afirmación de la "especie impresa" escolástica, no sólo por ser un supuesto antes de la intelección, sino también por su inverosimilitud por demostración negativa.

Veámoslo del siguiente modo: En Descartes existe una imposibilidad de que todos los elementos que tiene el "cogito" vengan dados a través de la "especie impresa", como en el caso de la idea de perfección que no puede estar contenida por una captación de lo imperfecto; y lo imperfecto, (la materia por ejemplo), es entendido dentro de un esquema cognoscitivo gracias a la idea de perfección. Es decir, encontramos una inversión de

sentido en donde el "cogito", modo propio de conocimiento, dará los elementos de validez a toda captación, a la misma captación sensible. Las esencias de las cosas serán inteligibles no por su repercusión en los sentidos, sino solamente por las cualidades naturales del "cogito" (que no quiere decir que no exista un supuesto de repercusión de las esencias de las cosas en los sentidos en donde el "cogito" las pueda identificar tácitamente) que las garantiza, y en ese sentido las completa como ideas. Como si las carencias de la relación (en el intento de conocer las cosas tal como son) que se mantiene con la realidad, quedarán suplidas por los elementos naturales del "cogito". El "cogito" lo que hace específicamente es dar el parámetro de validez por su naturaleza, que no algún elemento al contenido de una idea; aunque si la "absorción" de esta por si mismo, y no por algo venidero.

La absorción de la idea implicará no una pura potencia o tabula rasa del "cogito"; sino determinación gnoseológica. Que será como la fase más importante de la autonomía del pensamiento.

En cierto sentido el "cogito" no interviene en nada en el contenido esencial de una idea; pero en otros es el "cogito" el que hace la idea, en cuanto que la hace presente. En donde lo importante es presenciar y no carecer del hecho o suponer de este (que es lo que se da en el caso de los sentidos).

Aquí los sentidos no son ni por mucho la llave del conocimiento en cuanto que estos no presencian nada sino por el "cogito" (que en definitiva el "cogito" es quien presenciar al relacionarse con los sentidos), ni la fuente de donde fluyan las esencias puesto que las esencias como tales, en el conocimiento, no pueden ser absorbidas íntegramente por el ente cognoscitivo, ya que aquí absorber también es presenciar.

Las esencias de las cosas permanecen una y las mismas, sin embargo, si nos referimos al

conocimiento aún permaneciendo las esencias una y las mismas, su intelección "dependerá" gracias a los contenidos naturales del "cogito" y no por su penetración en los sentidos; como si, repito, las carencias de la relación (en el intento de conocer las cosas como son) que se mantiene con la realidad, quedarán suplidas por los elementos naturales del "cogito".

En la postura escolástica, en el intento de conocer las cosas tal como son, los elementos que garantizaban este conocimiento venían dados a partir de los sentidos en el simple contacto con la realidad; como si la naturaleza superior cognoscitiva del mismo hombre no estuviera involucrada en la manera de presenciar las realidades, encontrándose a la "expectativa" para ser determinado. La relación que mantenían los sentidos y la inteligencia era una relación de inferior a superior: en la filosofía cartesiana no se puede hablar propiamente de relación sino de garantía, es decir del "cogito".

En Descartes no hay un ¿como? inicial del conocimiento, sino un ¿como? final o total, y único: el "cogito" como el único que puede dar el resultado de la idea gracias a el mismo.

En cuanto al contenido de las ideas a Descartes no parece interesarle mucho, sino más bien, la veracidad cognoscitiva; lo cual ya tendremos oportunidad de verlos más adelante. Por lo pronto hay que afirmar con respecto a los sentidos, que estos, no es que constituyen una nulidad dentro de la filosofía cartesiana, pero no sustentan al conocimiento. Es un tipo de relación como lo es el medio del fin. El medio no constituye al fin como tal, ni puede tener todos los elementos de los que el fin dispone. El medio ciertamente puede posibilitar los contenidos, pero como hemos visto hasta ahora en Descartes, parece ser que el conocimiento no es puro contenido, y que el contenido que en un momento dado pueden proporcionar los sentidos, no es todo lo que se puede contener o que se contiene de hecho. Sin embargo, siendo el medio medio y el fin fin,

parece existir una relación de necesidad de uno con otro. Tal vez, en el mejor de los casos, los sentidos podrían ser "principio" del conocimiento, aunque no de todo lo que se conoce. Sin por ello dejar de ser "medios". Pero en Descartes no hay un principio de lo que se conoce, sino el conocimiento mismo; y la actualización del "cogito" o pensamiento, se da en el pensar, al pensar, y no por razón o causas formal de lo advenedizo.

Descartes ya hacía referencia unión substancial entre res extensa y res cogitans que siendo dos sustancias completas "el alma está unida real y substancialmente al cuerpo y es su forma substancial" (Cfr. *Compendio de Filosofía*, Ortiz de Landazuri, p. Ed. Magisterio Español, Madrid, España, p. 212). (Aunque dicho argumento se le ordenó incluir por el Concilio de Viena). ¿Que si en Descartes no se puede hablar de sus ideas "innatas" sin antes tener al menos un contenido intelectual? Esto es verdad en cuanto a la elaboración de un discurso, o incluso, para una simple relación intelectual: empero, no por ello hace que cambie el papel de los sentidos, ni hace que los sentidos se constituyan como los que garanticen las verdades intelectuales, haciendo depender los principios veritativos del entendimiento. En Descartes la garantía de lo inteligible será gracias a las cualidades intelectuales. El contenido lo podrá tomar como un mal necesario o un accidente positivo. (Causa motora).

Para finalizar este inciso citamos dos partes del pensamiento de Descartes refiriéndose a la mente: "Y es evidente que observemos más en nuestra mente que en ningún otra cosa, porque todo lo que nos permite conocer algo nos lleva también con (...) certeza al conocimiento de nuestra mente" (*Principios de Filosofía*, R. Descartes p. 34) "Y los que no han filosofado con orden tienen una opinión diferente, porque nunca han distinguido con cuidado suficientemente la mente del cuerpo. Y aunque en su fuero interno hayan juzgado que el que ellos existan es más cierto que ninguna otra cosa, no advirtiendo que en este caso por ellos mismos sólo debían entender sus mentes; sino que entendieron que ellos

eran sólo sus cuerpos que veían con los ojos y tocaban con las manos, y a los que atribuían erróneamente la facultad de sentir. Y esto les impidió conocer la naturaleza de la mente" (Ibidem).

Por otro lado encontramos cierta relación con la afirmación del apóstol San Pablo a los corintios refiriéndose al cuerpo: ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? (*Corintios* 6,19). Sin duda esto nos lleva a una distinción del cuerpo como cuerpo (*res extensa*), y la necesidad de clarificar la consistencia de lo que podíamos considerar lo más propio del hombre, si fuese el caso, de la *res cogitans*.

IV.- ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL CONOCIMIENTO

IV.1. LA CONCIENCIA

Desde el primer principio cartesiano "cogito ergo sum", se da la presencia de la conciencia como elemento inseparable de la captación. Oadas las características que el "cogito" representa, es un "cogito" que se sabe. La experienciación de la existencia en el pensar es eso, una experienciación de conciencia.

Dentro del análisis del primer principio cartesiano podemos notar que pensar no significa aquí objeto pensado sino conciencia; puesto que no nos referimos a la certeza de la

existencia propia como idea objetiva, de un asentimiento o afirmación de mi existencia en cuanto que pensada, sino más bien de todo lo contrario, de una posición del pensamiento en virtud de la existencia que se posee en forma de conciencia. De hecho Descartes llega a la sola afirmación: pienso. Dicha afirmación podrá ser posible precisamente gracias a la conciencia: y no por llegar a reducir el pensamiento como totalidad en la situación del objeto; en donde el objeto no puede ser el mismo pensamiento en cuanto que no se dice nada de él, y difiriendo de la afirmación: yo pienso. De esta manera encontramos íntimamente ligado pensamiento y conciencia, en donde en el descubrimiento de la indubitabilidad inicial, se extiende o se comunica un aspecto similar con respecto a la intervención de la conciencia en las demás realidades. La conciencia del objeto podrá ser importante, pero la conciencia referencial que es el mismo sujeto es en donde se encontrará la fuerza de su valor. La evidencia como conciencia es independiente y distinta de lo evidente como contenido: estando en última instancia ésta, anclada en la naturaleza de la existencia humana, y no por derivación del influjo externo.

Además la conciencia como función, parece ser el elemento integral al "cogito" que se encarga de despejar la duda sobre la realidad de algo; pasando un posible supuesto a su demostración. Es decir, considerar el sustento de las cosas a partir de la captación de la existencia. La conciencia como la que se da cuenta de la existencia en medio de una teoría del conocimiento en donde para conocer no sólo hace falta saber, sino "darse cuenta" de lo que se sabe. No influyendo tanto el hecho de estar seguros manifestativamente ("subjetivamente"), como estar seguros de que se está seguro, ejerciendo lo que podría llamarse el último criterio de constatación.

Aquí se puede notar contra toda doctrina dualista, una unidad gnoseológica en los conocimientos. Todo queda referido al "percibirse", al "notar", al "darse cuenta", en la "presencia" misma. Entendimiento, imaginación, sentidos, en la medida en que todos son

modos de ser consciente forman un complejo único. El filósofo Luis Villoro hace una alusión con respecto a ello: "Entendimiento, imaginación, sentidos, en la medida en que todos ellos son modos de ser consciente, son otras tantas formas en que la luz ingénita de pensamiento se manifiesta. Por eso, a todos ellos podemos llamar "pensamiento": son aspectos diferentes de una actividad unitaria. (*La idea y el Ente en la Filosofía de Descartes*, L. Villoro p.90) Descartes nos dice: "pues querer, entender, sentir, etc; no son más que diversas maneras de pensar, que pertenecen todas al alma". (Vido Bibliografía. p.91) En efecto, no se trata de distintas facultades consideradas como modos de ser conscientes de algo, no se distinguen por su actividad u operación específica, sino por las diferentes especies de objetos que manifiestan. Reafirmando así la posición de la operación única que al diversificarse lo hace por su objeto y no por estar ella misma socionada.

La manera de eliminar la duda de sentir, imaginar, o cualquier otro acto cognoscitivo no es una consideración simple de la captación, sino gracias al "cogito": ya que este los podrá hacer inmediatamente presentes y su objeto. El error se dará al no permitir que el objeto se abra intelectualmente hablando, al no someterlo a una consideración cognoscitiva de conciencia. "Por fin, yo soy el mismo que siento, esto es, que – por así decir – se percata de las cosas corpóreas por medio de los sentidos: puesto que ciertamente veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esto es falso y que estoy dormido. Pues entonces ciertamente veo que veo, que oigo, que siento calor. Esto no puede ser falso; esto es propiamente lo que se llama sentir: y esto precisamente, en último término, no es otra cosa que pensar" (*Oeuvres, Méditations, II, tomo VII, p. 29*). Lo que propiamente se llama sentir dice Descartes es "percatarse" de la sensación. Es decir, lo que constituye propiamente la operación de sentir es que esa operación se haga presente en sí misma. El acto en el cual se hace ahora presente el sentir, no es, pues, otra facultad u operación, de naturaleza distinta a la sensación: es la sensación misma con su objeto

propio. Sentir no es un estar sin percatarse. Ni siquiera se puede hablar de un estar sino como "supuesto", hecho directamente rechazado por una construcción filosófica o de conocimiento en la consideración cartesiana. El sentir será un modo de pensar, constituido por la facultad de estar a sí mismo presente sin dejar de estar presente su objeto, como el no poder hablar de sentir propiamente si no es por el percatarse gracias al "cogito".

Sobre lo anterior es interesante comentar que la conciencia resulta no sólo como el elemento que se ejerce en la captación de una existencia como real: sino que permítanos cuenta en general, de lo "realmente verdadero". Para ello también nos puede ayudar lo señalado en la primera carta del apóstol San Juan: "No amemos solamente de palabra: amemos de verdad y con las obras. En esto conoceremos que somos de la verdad y delante de Dios tranquilizaremos nuestra conciencia de cualquier cosa que ella nos reprochara, porque Dios es más grande que nuestra conciencia y todo lo conosco. Si nuestra conciencia no nos remuerde, entonces, hermanos míos, nuestra confianza en Dios es total" (I S. Juan 3,18-24). En esta lectura encontremos a la conciencia como parámetro subjetivo-objetivo de la verdad. Si bien, podemos aquí hacer una diferenciación de conciencia moral con conciencia cognocitiva, en ambos casos la podemos relacionar estrechamente con "captación" de la verdad; de hecho en la carta del apóstol se acepta como criterio.

Entender la caracterización de la fuerza abrumadora del "cogito" es incluir el papel de la conciencia: de tal modo que preguntarse sobre ¿qué es el pensamiento? es preguntarse también sobre la función de la conciencia. Descartes definió con mucha exactitud, mediante la palabra pensamiento (*cogitatio*) todas las cosas, las que "en nosotros son conscientes para nosotros": quae nobis consciis in nobis sunt; "de manera que nosotros tomamos conciencia de ello": In nobis conscientia est. (Cfr. *El Pensamiento Europeo de*

Descartes a Kant, A. Robinet, p. 35). ¿Qué es entonces el pensamiento? Descartes afirma que "para saber lo que es la duda y el pensamiento basta con dudar y pensar" (*Discurso del Método*, tomo VI, p. 33, R. Descartes. Cfr. Evidencia y Realidad en Descartes, L. Polo p. 92). Una experiencia que se sabe y que se resuelve en el "cogito".

Hasta aquí podemos decir que preguntarse por el pensamiento es dar respuesta a lo manifestativo del acto para el sujeto, es decir: la conciencia. El acto por su objeto, y el acto propiamente hablando como el "darse cuenta", como un pensamiento único. Sin embargo, por otro lado, se puede encontrar cierta ambigüedad en cuanto al uso del término conciencia: que si bien puede significar conocimiento real, también puede referirse a un estado psicológico de la persona. De acuerdo a un estudioso del cartesianismo: Andre Robinet, este no es un problema bizantino de interpretación, ya que según él, la lengua francesa no había asimilado todavía el término conciencia en sentido puramente psicológico. y sólo podía traducirlo por conocimiento: siendo el conocimiento que aportan nuestras diferentes funciones mentales sobre nuestra presencia, la de nosotros mismos, en cada uno de nuestros actos: "la acción de mi pensamiento". La pregunta aquí sería si la conciencia puede "no" ser un conocimiento.

Dentro de las definiciones que Descartes atribuye al pensamiento nos dice: " Por el nombre de pensamiento comprendo todo aquello que está en nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello. Así todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de la sensación son pensamientos. Mas he añadido inmediatamente para excluir las operaciones que se sigue de estas: como el movimiento voluntario, que tiene por principio algún pensamiento, pero no es el mismo un pensamiento" (*Oeuvres, Regulae ad Directionem Ingenii*, tomo VII, p. 160). Aquí encontraremos tres vías de aplicación por parte de la conciencia, o tres distintos elementos a considerar: a saber: la conciencia del pensamiento en cuanto pensamiento,

la conciencia de las operaciones del conocimiento dirigidas a los objetos, o el conocimiento de las cosas diversas como pensamientos, y la conciencia de aquello que no es propiamente pensamiento como se afirma en el caso del movimiento de la voluntad.

En los casos del pensamiento del pensamiento y el conocimiento de las cosas diversas no existe una diferencia realmente radical ya que si ciertamente, para que además del objeto (pensamiento directo) se manifiesten las operaciones del pensar, es menester transitar a la reflexión. Al presentarse el pensamiento en un acto de reflexión que es, él mismo, pensamiento: la reflexión permite que las operaciones de conocimientos dirigidas al objeto (pensamiento directo) se hagan a su vez manifiestas, no tratándose así de un segundo acto que se añadirá. Para esto hay que considerar también que: como en todo conocimiento verdadero, – sea cual fuere su modo -- hay que dejar que se muestre el objeto, la reflexión en la manifestación del pensar se dará como operación de manifestación del objeto. La conciencia aquí cumplirá su función que resultará similar sin mayor problema. La función de la conciencia podrá ser considerada como doble. Por un lado el hecho de darse cuenta como afirmación calificativa del saber (que más que función se toma como peculiaridad de ser consciente), y el hecho de permanecer oculta en la mostración del objeto.

A la mostración misma del objeto no le sobreviene nada que el pensamiento añada. El ser consciente del objeto como función es tener dirigido el pensamiento hacia el objeto pero dejando que este se abra: en eso consiste el pensamiento. Cualquier operación del entendimiento permanece oculta, mientras sólo se hace presente el objeto. De la mostración del objeto (que no es sino presentarlo sin involucrar o añadir ninguna carga de subjetividad), se obtiene de manera inmediata al conocimiento de su realidad. Como una actitud cognoscitiva que obtiene de manera inmediata sus frutos por tener un fin doble: conocimiento y posesión: es decir, conocer lo verdadero, y al conocerlo poseerlo.

Con esto se nos dice que indudablemente existe la esfera del ente abierto, en donde deberá verificarse todo juicio y fundarse cualquier conocimiento cierto: que no consiste en una relación extrínseca entre dos entes, sino la apertura del ente por la posición del "cogito" sobre el cual se establece cualquier relación. El pensamiento como "luz" en que algo pueda hacerse manifiesto. Pensamiento es – por así decirlo – el ámbito abierto que todo se expone en la evidencia. De alguna manera así se puede entender también que el principio de todo conocimiento puede formularse como la existencia del "cogitativo", pues "cogitativo" no hace más que designar el estado abierto de algo.

Como se mencionó con anterioridad al hablar del innatismo: las diferencias entre las "facultades cognoscitivas" son meramente contingentes, solo pudiendo distinguirse en función de sus objetos. "Pensamiento", "razón" o "ingenio" no es una facultad de conocimiento entre otras, sino el hecho de ser consciente de algo según su modo peculiar de presencia.

La actitud por su parte estará sustentada en una unidad anímica de entendimiento y voluntad, como se verá en el inciso correspondiente a la voluntad.

Con lo que respecta al movimiento de la voluntad que tiene por principio algún pensamiento pero no es el mismo un pensamiento la intervención de la conciencia para lograr esta consideración parece ser más de orden psicológico, que de orden cognoscitivo: en cuanto que sólo se nota sin permitir al pensamiento quedar involucrado en dicha operación, al no hacer suyo el peso óptico del acto de movimiento de la voluntad. (Así como de la realidad sólo se nota su existencia óptica externa al pensamiento, sin poderla absorber el mismo "como tal"). Dándose al parecer cuenta Descartes de tales circunstancias, al afirmar como ya se menciona, en el caso del movimiento de la voluntad:

"como el movimiento voluntario, que tiene por principio algún pensamiento, pero no es el mismo un pensamiento": (ibidem) como: refiriéndose a la realidad externa: "no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, a no ser que me equipare a ciertos locos" (*Meditaciones Metafísicas*, R. Descartes, p. 16). Expresando esta captación a un aspecto más bien psicológico, que conocimiento como posesión. (De acuerdo a la consideración cartesiana de conocimiento).

Queda también con lo anterior expresada la relación entre las "facultades cognoscitivas" que si bien, gnoseológica o antropológicamente respecto de una gnoseología, no se pueden distinguir realmente. (Puesto que el pensamiento tiene un estado único y final por la conciencia). Estas, captan distintos objetos: la vista el color: la imaginación la composición, sensible, etc: sin que por esto se les pueda llamar a cada una pensamiento, sino pensamiento sólo a lo que se da cuenta, es decir, lo consciente. ¿Que si en ellas está el captarlo? ¿en poseer los elementos materiales de una captación? Nó, en sentido estricto de lo que se puede llamar posesión, ya que como se ha venido expresando a lo largo de este trabajo, la posesión real será el hecho el estar presenciando; y lo que puede presenciar (el "cogito"); como si se digiera: se ve o no se ve, se capta o no se capta, esta presente o no esta presente. La anterioridad podrá considerarse como un hecho etiológico natural en cuanto a un supuesto de proximidad espacio temporal, pero nunca por mantener una independencia autónoma, ni mucho menos como la fuente de seguridad en el conocimiento. Quien asegura las verdades del conocimiento es el mismo "cogito"; y no una supuesta fidelidad con lo contenido en la ceguera de las "facultades"; llámense sensibles o cognoscitivas. La dependencia del "cogito" como tal, es total.

En realidad en Descartes ya no podemos distinguir entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual como de dos fuentes distintas: sino que la fuente es una y la misma, es decir el "cogito". De todo lo demás, de la diversidad de los objetos, podemos

afirmar que ciertamente hacen referencia a alguna facultad determinada como el color lo es la vista, pero nunca como fuente de conocimiento, sino más bien como indicativos que sirven para reconocer la diversidad de objetos sin mayor atribución propiamente cognoscitiva, en cuanto que conocimiento es verificación, puesto que cada una de las pretendidas facultades no poseen un modo de consideración de suyo: como si poseyeran un trozo de pensamiento de manera particular, sino que el conocimiento vendrá dado sólo, por la llamada fuerza abrumadora del "cogito".

Para sostener el argumento anterior hay que entender lo que Descartes pretende: un conocimiento seguro, en donde conocer significará captación verdadera y posesión. No negando por ello un influjo sensitivo, que si bien no se liga al conocimiento como tal, convirtiéndose en sujetos de conocimientos por su facilidad, no se descartan absolutamente hablando: como se puede ver en las *Meditaciones Metafísicas*: "Sin embargo, aunque los sentidos nos engaña a veces sobre ciertas cosas muy pequeñas o muy alejadas, quizá hay otras muchas de las que no se puedan dudar aunque proceda de ello. como, por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos, y cosas semejantes" (Ibidem). Manifestando de esta manera que podemos ver la utilidad del conocimiento sensible, que efectivamente proporciona contenidos, pero nunca propiamente su verificación. Pudiendo ligarse en un momento dado no a un aspecto cognoscitivo en sentido cartesiano, aunque si tal vez, a un tipo de conciencia psicológica, en cuanto que no se les niega cierta actividad e influjo externo; aún si la persona se encuentra dormida: "existen, al menos, esas cosas generales: ojos, cabeza, manos y el cuerpo entero, y que no son imaginarias sino verdaderas" (Ibidem p.17). En una captación en donde los sentidos parecen los indicados en darse cuenta de esas cosas: pero no como quienes las conocen propiamente hablando; sino que más bien esto se puede ponderar de manera psicológica.

La conciencia psicológica, aunque no expresada directamente por Descartes y negada su presencia tácita por algunos autores, es introducida en el discurso cartesiano por Hobbes. Siendo al parecer necesaria su consideración si se pretende hacer notar lo empírico a la existencia como un hecho objetivo. Tomando a la conciencia psicológica como la que permite darse cuenta de la presencia del estar de las cosas, aunque no se diga nada sobre ellas. Sin embargo, en René Descartes la conciencia no puede hacer depender al "cogito" sino que se funda o está integrado a él. Quedando abierta la posibilidad de que dicha conciencia efectivamente se encargue de objetivar y notar lo que no puede ser objetivado como conocimiento propiamente dicho, al no tener la posibilidad de posesión. Pero que ciertamente en Descartes se nota, es decir, que existen realidades externas al pensamiento que no son susceptibles del conocimiento como posesión real (verdadera).

Finalmente diremos que el sentido de certeza que le interesa a Descartes se refiere al ser "cogito" de darse cuenta, y no un "cogito" en cuanto se ejerce una actividad inconsciente. El pensamiento no es un puro ejercicio, sino la presencia de las ideas que se dan en el "cogito" de la presencia del mismo "cogito" como objeto, existiendo una doble carácter de inmediatez en el ser consciente: los objetos están presentes al entendimiento de modo inmediato, él está presente a sí mismo de modo inmediato. Con todo, es necesario notar que la autonomía del "cogito" no lleva consigo la "productividad", la producción de los contenidos que el idealismo atribuirá al sujeto, ya que para nuestro autor, preexiste a la conciencia como conocimiento, un orden objetivo de esencias, y la misma posición de apertura del "cogitatio" en la manifestación del ente es necesaria, si no fuera así, resultaría absurda la apertura o la atención.

Para aclarar más diremos que efectivamente la conciencia que se da en el cartesianismo está dirigida al objeto como tal; refiriéndose en este sentido a una conciencia como conocimiento. Empero Descartes no se refiere a la conciencia cognoscitiva como una

función exclusiva que desarrolla la conciencia considerada en su totalidad; y sin embargo, si afirma un "darse cuenta" de la existencia en cuanto real (en cuanto que no se trata de ideas ficticias construidas a voluntad por la imaginación; y de la existencia en cuanto patencia (en cuanto que afirma un carácter exterior al pensamiento). "Podemos estar seguros de que existe un mundo físico al que se aplican las verdades acerca de la pura extensión, ya que Dios no nos haría creer ello si, en la realidad, no hubiera un mundo más allá del alcance de nuestras ideas" (*Oeuvres, Meditations*, tomo IX p. 42). Funcionando más bien como un tipo de conciencia sobre una naturaleza cognoscitiva innata o "conciencia psicológica". "La patencia como un más allá de una elaboración conceptual". Aquí se puede notar la dependencia del conocimiento y de la propia filosofía de una consideración de Dios.

Nicola Abbagnano en su consideración respecto de la postura cartesiana en el tema de la conciencia, manifiesta lo siguiente: "La conciencia no es un hecho o un grupo de hechos particulares o una actividad particular del alma, sino la vida espiritual del hombre en todas sus manifestaciones (...); su esfera es la misma del yo como sujeto o si se prefiere, el yo es, para ella, la evidencia de su propia existencia; (...) es la autoevidencia existencial del yo, el modelo y el fundamento de toda otra evidencia, o sea, de todo conocimiento válido. (...). Sólo con Descartes la noción de conciencia adquiere los caracteres con los que debería ser aceptada después universalmente en la filosofía occidental" (*Historia de la Filosofía*, Nicola Abbagnano, p. 202).

IV.2. LA VOLUNTAD

La naturaleza del intelecto cartesiano está finalizada por la voluntad: no se trata de una reflexión de índole especulativa, sino de "hacer" a partir del acto de conciencia. Desde los inicios, como ya hemos mencionado, se puede notar la intervención de la voluntad en el momento de sostener la actitud para dudar de los conocimientos antes de una consideración del "cogito" por la inseguridad que estos representan. La voluntad se encarga de limpiar el espíritu de todo error con capacidad propia.

El par pensamiento-voluntad reaparece una y otra vez en el discurso cartesiano, como reflexión total sobre el contenido del propio pensamiento y finalidad querida del propio intento inicial. En Descartes la voluntad es lo que permitirá, tanto la dimensión negativa de la actitud frente a los conocimientos recibidos, como la edificación de un nuevo criterio de validez intelectual. En principio para Descartes la voluntad es eso: lo que hace posible el abandono de los supuestos y no ser arrastrado por ellos, en cierta forma, como una voluntad de poder, aunque si bien justificada por una insatisfacción respecto de los planteamientos que le antecedían.

La adhesión, por su parte, en los inicios de la duda como es obvio, carece de auténtico valor cognoscitivo, si suponemos que al plantearse la duda, Descartes aún no tenía una respuesta satisfactoria, ni un planteamiento al respecto. Dudar por su parte no es sino evitar la adhesión, aunque si bien, la duda en Descartes tiene una finalidad que es ver después de todo si quedaba algo con características tales que no fuera lo que hemos llamado suposición, remediando la problemática. "Pensaba que hacía falta... rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de

ver si no quedaba después de ello algo en mi creencia que fuera enteramente indudable" (*Discurso del Método*, R. Descartes 4a. parte VI, pág. 31). Al fin de cuentas Descartes manifiesta una finalidad en esa actitud volitiva de rechazo.

Nada se constituye de suyo, desde sí, como claro, sino que hay que inspeccionarlo a ver si lo es – para entonces asentir –. Asentir aparece aquí como un segundo momento pero necesario para completar el triunfo del "cogito" en cuanto a la seguridad, o verdad presente, en cierto sentido como reconocimiento de lo verdadero. El asentimiento es una cuestión de la voluntad. El asentimiento, sin duda, no recae sobre la idea clara y distinta, sino que en todo caso es justificado por ella. Para resolverse el hombre a la afirmación, es menester primero sujetarse a un cierto programa de control, en donde para Descartes deberá existir una garantía cognoscitiva, como ya fué planteada. L. Polo en su libro *Evidencia y Realidad en Descartes*, p.27, nos dice que el "objeto seguro como objeto indudable es objeto ajustado a un cierto programa de control".

La evidencia debe servirle al hombre para salir de la indiferencia, en la cual consiste la imperfección de su voluntad, y resolverse a la afirmación. De este modo es conducido el hombre por su razón, sin abdicar de ella en el ejercicio de su actividad más radical. Cuenta con ella, pero dando el paso él.

La actitud cartesiana es la crisis de una confianza. Pero el restablecimiento de la confianza en términos de seguridad comporta el ejercicio de un poder sobre el supuesto. Se trata de un poder de vigilancia, que es recabado por la actitud y se ordena a la obra propia de la voluntad: la afirmación.

De alguna manera podemos observar que la voluntad puede tener varias consideraciones en el planteamiento cartesiano. Por un lado, la voluntad resulta útil para iniciar la

conquista al "cogito" por la duda. En este primer sentido podemos juzgar que cuando hay duda hay voluntad, de tal suerte que la duda no sólo es posible por la voluntad, sino puesta por la voluntad misma al abandonar, en el caso del cartesianismo, al "cogito" y/o, los supuestos. Por otro lado la adhesión de lo presentado por el "cogito" parece resultar, eso, un acto voluntario. Aquí es importante comentar que la adhesión no proporciona lo conocido, pero en cierta manera si lo asegura en cuanto que se decide por él. Esto desde luego no quiere decir que el "cogito" es incapaz de notar lo verdadero en cuanto que verdadero, sino que la voluntad le proporciona al "cogito" como la pertenencia, y por otro lado, como la condición necesaria mencionada por Descartes que es la atención, o el estar despierto: "llamo -percepción clara- a la que se presenta de un modo manifiesto a un espíritu atento" (Cfr. *El conocimiento de Dios en Descartes*, J. García López, p. 19), la atención resulta condición para la percepción clara.

Ahora bien, Descartes efectivamente no duda del "cogito", ya que lo verdadero es descubierto por este. De esta manera podemos afirmar que el error en un momento dado vendrá dado por la voluntad al suspender la operación de la conciencia, por lo que la carga subjetivista se posibilita desde este punto de vista, ya que el "cogito" de por sí, sólo podrá ofrecer lo verdadero. La función de la conciencia requiere necesariamente y desde un principio el concurso de la voluntad como ya hemos dicho, pero esta proporciona la verdad. Si la voluntad la posibilita, esta captará lo verdadero sin duda. Valga mencionar las palabras expresadas por Cristo a la muchedumbre: "El que tenga oídos que oiga (...), no hay más ciego que el que no quiere ver".

IV.- CONCLUSIONES

En el transcurso de este trabajo de investigación una de las constantes en el planteamiento cartesiano es la actitud de búsqueda en la seguridad del conocimiento. Si bien esta actitud la podemos encontrar a lo largo de la Historia de la Filosofía, en autores como Aristóteles, Hegel, Husserl, Spinoza, etcótera; queriendo dar una respuesta de la totalidad de la realidad; no nos resulta distinto el papel que juega todo filósofo, justamente aspirando al descubrimiento de la verdad a través del conocimiento. Desde mi punto de vista, Descartes lo que intenta hacer es notar de manera primaria e innovadora, que el problema a determinar es el ¿dónde? de la verdad, para poder responder al ¿cómo?, y que el descubrimiento de lo verdadero, se dará a partir de estas respuestas irreductiblemente. De hecho, como ya hemos citado en el punto del innatismo, Descartes nos dice que no hay que examinar las causas finales de las cosas creadas, sino las elicitedoras, ya que sería muy pretensioso saber el fin del Creador; que es en cierta forma el ¿por qué?. Sin embargo aquí lo importante es resaltar la nueva aportación de concebir de manera estricta lo verdadero, lo cual en última instancia siempre se nos presentará como un binomio verdad-realidad, y en ese sentido, estando la verdad a partir del conocimiento, conviene con toda propiedad calificar el pensamiento cartesiano como racionalista.

Descartes no va a romper nunca la barrera del conocimiento. Para él el problema no es que haya cosas, entes, ya que parte del hecho del conocimiento y de un conocimiento que tiene la garantía que conocerá con verdad. Lo problemático no es el hecho de que haya cosas o no, sino del saber de lo verdadero; la verdad de la cosa es la verdad del pensamiento de la cosa, llevándolo a sus últimas consecuencias la afirmación aristotélica de que la verdad se da en el conocimiento, considerando a la verdad como lo que corresponde de lo que se conoce.

Es bien claro en la doctrina cartesiana que lo que se conoce está en el "cogito", y no podemos basar o establecer fuera de éste una afirmación válida, ya que si bien acepta que, por ejemplo, el conocimiento sensible proporcione datos o contenidos, en estricto sentido conocer, es conocer lo verdadero, siendo supuestos todo lo que no se da a partir del "cogito" y por el "cogito". Tal vez es un reconocimiento a lo dado como lo único que podemos manejar con seguridad, y desde luego, lo dado para el hombre, ya que no puede ser de otra manera. Esto es a mi parecer ver al hombre dentro de su propio contexto, sin potencializar lo que de suyo no puede contener con verdad, por ser precisamente supuestos, es decir, afirmaciones no aseguradas.

En Descartes, hablar de evidencia, certeza, seguridad en el conocimiento, verdad, realidad, resulta análogo. Desde luego aquí la realidad no se entiende sosteniendo que lo único que es, es el "cogito", ya que Descartes acepta lo exterior, sino más bien, que lo único a lo que nos podemos referir es lo que está constatado por el "cogito"; la realidad misma estará en entredicho si no se constata; esto desde luego no porque dependa del "cogito", sino más bien porque es necesaria su constatación para afirmarla. Ciertamente Descartes no nos deja camino para poder darle valor a la realidad en cuanto realidad, de la cual no podremos afirmar o negar nada en tanto no se especifica en el "cogito" y sea garantizada. De esta manera la pregunta ¿quién puede referirse con verdad a lo que no conozco? resulta negativa. Ya mencionaba Descartes refiriéndose a la teología en su manuscrito a la Reina de Suecia, que para tener éxito en esta labor, era necesario tener una extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre, reafirmando de esta manera su planteamiento del conocimiento sólo en cuanto que conocimiento, y de la verdad sólo en cuanto que conocimiento. La afirmación de la realidad dependerá de lo mismo, en cuanto que no se puede evitar un carácter referencial.

En cuanto al planteamiento sobre la constatación de la verdad, es interesante la propuesta cartesiana, y desde luego conlleva varias implicaciones. Por un lado el "cogito

ergo sum" servirá como aquella verdad que se conoce de tal modo, que descubre el tipo de condiciones que el hombre ejerce y necesita para obtener lo verdadero; y dadas dichas condiciones el resultado estará garantizado; como si existiera un estado único en el hombre propicio del nacimiento y del conocimiento verdadero. Desde luego el planteamiento es de mucha fuerza ya que los elementos que intervienen para el descubrimiento de la verdad son primarios (la intuición) y últimos (la conciencia) de garantía y constatación. Si bien recurre al último criterio subjetivo de constatación como es el caso de la conciencia, lo cual como operación de conocimiento en cuanto conocimiento es definitivo, ya que algo extra sería reiteración; la conciencia la establece como la oportunidad terminal del hombre para notar lo verdadero, y si bien, subjetiva, porque implica la propia intervención del sujeto en cuanto que la conciencia no se ejerce sin cierta intervención particular, parece sostener que antropológicamente, el sustrato de lo más subjetivo del hombre desde el punto de vista del conocimiento, nos proporcionará lo realmente verdadero, como si lo más subjetivo resultara proporcionarnos lo más objetivo en el conocimiento; o en otras palabras, lo propio del sujeto es lo único que permite eliminar los supuestos, estando de suyo garantizado. Aquí, si se llega a sostener, que las capacidades subjetivas intelectuales, al cumplir su papel no tienen posibilidad de error, habría en ese sentido también que distinguir una captación subjetiva de un subjetivismo que viene a ser resuelto por la voluntad, ya que, sin embargo, si dudamos de las propias capacidades de conocer la verdad, no se logrará superar la duda.

A final de cuentas en Descartes cuando se habla de dar razones se habla de conocimiento y es la única referencialidad a la que el hombre puede acudir, y el único medio para obtener el carácter de verdad. ¿Que si el hombre está encerrado en sí mismo? En gran medida sí, en cuanto que su realidad es única y la misma.

V.- BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, RENE. "Oeuvres", Ed. Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin, Paris, 1956-7, (12 vol.).

DESCARTES, RENE. "Meditaciones Metafísicas", Ed. Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, España, 1987. Traducción: E. López y M. Graña.

DESCARTES, RENE. "Principios de Filosofía", Ed. Gredos, Biblioteca BHF Clásicos, 4, Madrid, España, 1989. Traducción: E. López y M. Graña.

DESCARTES, RENE. "Reglas para la Dirección del Espíritu", Ed. Alianza, Madrid, España, 1984. Introducción, Traducción y notas: Juan Manuel Navarro.

VILLORO, LUIS. "Reglas para la Dirección del Espíritu, Investigación de la Verdad" Dos Opúsculos Rene Descartes, Ed. Dirección General de Publicaciones, U.N.A.M., México, 1972.

POPKIN, RICHARD. "La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza", Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

FOUILLE, ALFREDO. "Descartes", Ed. Americalee, Buenos Aires, 1978.

GARCIA LOPEZ, JESUS. "El Conocimiento de Dios en Descartes", Madrid, España, 1982.

POLO, LEONARDO. "Evidencia y Realidad en Descartes", Ed. Rialp, Madrid España, 1963.

VILLORO, LUIS. "La Idea y el Ente en la Filosofía de Descartes". Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

CARDONA, CARLOS. "Discurso del Método", Ed. E.M.E.S.A., Madrid, España, 1975.

JASPERS, KARL. "Descartes y la Filosofía", Ed. La Pleyade, Buenos Aires, 1973.

ROBINET, ANDRE. "El Pensamiento Europeo de Descartes a Kant", Ed. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1983.

ORTIZ DE LANDAZURI, CARLOS y BURRIEL, JOSE ANTONIO. "Compendio de Filosofía", Ed. Magisterio Español, Madrid, España, 1975.

ABBAGNANO, NICOLA. "Historia de la Filosofía", Ed. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1974.