



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*Sobre la noción de verdad en el pensamiento cartesiano: claridad,  
distinción y correspondencia*

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MAURICIO ÁVILA BARBA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ZURAYA MONROY NASR

MÉXICO, D. F.

2006



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.

## Agradecimientos

A la UNAM, por la formación académica y el apoyo, especialmente:

Facultad de Filosofía y Letras e

Instituto de Investigaciones Filosóficas.

A mis maestros, que me compartieron y enriquecieron con sus conocimientos, por su paciencia y ayuda, especialmente:

a la Dra. Zuraya Monroy Nasr,

a la Dra. Laura A. Benítez,

al Dr. José Antonio Robles,

a la Dra. Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza,

al Dr. Efraín Lazos y

al Dr. Pedro Stepanenko.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) su apoyo para continuar con mis estudios.

Introducción.....	1
Capítulo I La duda metódica: preámbulo a la verdad.....	14
I. 1 El método cartesiano.....	15
I. 2 La duda cartesiana.....	30
I. 3 La duda como una estrategia de la investigación <i>pura</i> .....	37
I. 4 Contra la idea del método de la investigación <i>pura</i> .....	44
Capítulo II <i>Cogito</i> , verdad y certeza.....	58
II. 1 Primera aproximación a la noción de intuición.....	59
II. 2 <i>Cogito, ergo sum</i> .....	63
II. 3. <i>Cogito</i> y enunciados <i>incorregibles</i> y <i>autoverificables</i> .....	77
Capítulo III Intuición: percepción clara y distinta e inferencia.....	98
III. 1 La verdad del juicio y la inferencia.....	98
III. 2 <i>Cogito</i> e inferencia.....	117
Capítulo IV Verdad como correspondencia entre el pensamiento y la cosa.....	124
IV. 1 Descartes: filósofo y científico.....	126
IV. 2 La experiencia y la razón dentro del conocimiento científico.....	128
IV. 3 El problema de la verdad como correspondencia en la filosofía cartesiana..	134
Conclusión.....	147
Bibliografía.....	154

## Introducción

La clara definición de sus fines y la amplitud de su proyecto son rasgos característicos del pensamiento cartesiano. La pretensión de una ciencia universal es una de las metas de Descartes. Así pues, el proyecto cartesiano se concreta bajo un lema: la unidad de la ciencia; y esto se muestra claramente en la “Carta a quien tradujo los *Principios de la filosofía*”.<sup>1</sup> Asimismo, Descartes fue incitado por una serie de sueños que tuvo la noche del 10 de noviembre de 1619, lo cual interpretó como un mensaje del cielo para consagrarse a su misión filosófica. Según el mismo Descartes nos relata, estarían en la base de su determinación de dedicarse a la filosofía, y contendrían ya la idea de la posibilidad de fundamentar con certeza el conocimiento y, con ello, reconstruir el edificio del saber sobre cimientos firmes y seguros.<sup>2</sup>

En su obra temprana, Descartes considera que el método ha de ser único, es decir, común en sus reglas para todas las ciencias. Las reglas del método consisten en “recetas” ciertas y fáciles, cuya rigurosa observación impide que jamás se suponga lo falso como verdadero y hace que la inteligencia, sin gasto inútil de esfuerzos, sino aumentando siempre la ciencia, llegue al verdadero conocimiento de todo lo que es capaz.<sup>3</sup> Por otro lado, a la par de las reglas metodológicas de la investigación, Descartes también propone un procedimiento indispensable para la realización de su empresa filosófica: la *duda metódica*; *arte* que consistirá en una propedéutica filosófica, en donde el investigador, despojándose

---

<sup>1</sup> Véase *Princ.*, AT VIII-1, 13-17, en C. Adam y P. Tannery, *Œuvres de Descartes*. Edición revisada, París: Vrin/ C. N. R. S., 1964-76, 12 volúmenes. En adelante se cita poniendo primero el nombre del texto, después las iniciales: AT, y finalmente, el volumen y página.

<sup>2</sup> Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes, his life and thought*, translated by Jane Marie Todd, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1999, pp. VIII- XV.

<sup>3</sup> En la primera parte del *Discurso del método*, Descartes narra cómo se fue decepcionando de sus conocimientos y su propósito de comenzar una investigación sobre bases firmes. Véase *Disc.*, AT VI, 5-17. También, véase la Primera Meditación en *Med.*, AT VII, 17-19, o, CSM II, 5 en John Cottingham (*et al*), *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-1991, vol. II, p. 57-58. En adelante nos referimos a este texto como: CSM seguido del número de volumen y página.

de sus prejuicios, llegará al suelo firme de la verdad, al punto arquimediano desde donde fundamenta el conocimiento.

Varias fueron las interpretaciones y posturas hacia la duda metódica cartesiana. Por ejemplo, en el siglo XVII, dentro de la tradición continental, Leibniz, en sus “Observaciones críticas a los principios cartesianos”,<sup>4</sup> sugiere que la duda metódica es un tanto inútil pues hubiera bastado con determinar el grado de asentimiento o disentimiento de nuestras creencias. Otros, como Gassendi, cuestionan que la duda pueda ser real y sincera.<sup>5</sup> Ya en el siglo XX, Heidegger sugiere que la duda cartesiana no es más que la búsqueda de la certeza y supone que la verdad para Descartes está reducida al acto de certeza.<sup>6</sup> Esto último implicaría no sólo la imposibilidad de fundamentar el conocimiento (cosa que ahora no discutimos), sobre todo presumiría que la verdad está determinada por la confianza del investigador y no, como pretende Descartes, por el mostrarse del ente<sup>7</sup> al entendimiento dentro del ámbito de lo claro y distinto. En el mismo tenor que Heidegger, aunque desde diferentes supuestos, dentro de la tradición anglosajona, Bernard Williams, propone que el método de la duda consiste en la búsqueda de cierto tipo de enunciado el cual tiene las características de *incorregibilidad* y *autoverificabilidad*, nociones que se relacionan directamente con la certeza: *P es incorregible*: si *A* cree que *P*, *P* es verdadero. *P es autoverificable*: *P* no es una verdad necesaria y si *P* es aseverada, *P* se asevera con

---

<sup>4</sup> W. Gottfried Leibniz, “Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos”, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía* (Descartes: Principios de la filosofía, partes I y II/ Leibniz: Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos), Biblioteca hispánica de filosofía, Editorial Gredos, S. A., BHF, Clásicos de Gredos, No. 4, Madrid, 1989, p. 125.

<sup>5</sup> Véase *Resp.*, AT IX, 96.

<sup>6</sup> Véase Heidegger, M., *Nietzsche II*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

<sup>7</sup> Dentro de una interpretación *realista indirecta* de la filosofía cartesiana lo correcto sería poner la noción de ‘idea’, más que de ‘ente’. Sin embargo, siguiendo con una posible interpretación *realista directa*, se puede justificar que se utilice la segunda noción.

verdad.<sup>8</sup> Estas propiedades son las que definen, según Bernard Williams, la certeza del conocimiento en la filosofía de Descartes.

Aunque Bernard Williams no hace referencia a los positivistas lógicos, podemos relacionar las nociones de incorregibilidad y autoverificabilidad propuestas por él, con los enunciados elementales o protocolares formulados, en sus inicios, por los filósofos del Círculo de Viena. Los enunciados elementales eran expresiones que se referían a lo inmediatamente observable, que respondían a una *regla de economía* en la que se establecía una preferencia por el tipo de enunciados que se referían a lo que ‘yo mismo hago’: expresan los hechos de la propia percepción o de las vivencias, hechos que se están realizando en el presente y que se verificaban a partir de lo inmediatamente *dado* en la experiencia. Estas características son las notas definitorias que Bernard Williams les atribuye a los enunciados incorregibles y autoverificables, en otras palabras, al *cogito* cartesiano. Asimismo, la certeza y la verdad del *cogito*, desde esta perspectiva, se va a caracterizar a partir este tipo de enunciados.

Esta interpretación de B. Williams tiene como fundamento la idea de que la empresa cartesiana es un proyecto en donde la investigación y el investigador se definen con el adjetivo, ‘puro’, lo que significa que:<sup>9</sup>

- a) La búsqueda de la verdad es la búsqueda de la certeza.
- b) Todas las consideraciones estratégicas se dejan a un lado, excepto aquellas internas a la investigación y la búsqueda de la verdad.

---

<sup>8</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección: Filosofía Contemporánea, Traducción de José Antonio Robles, México, 1995, p. 308.

<sup>9</sup> Véase, *Idem*, pp. 23-49.

- c) El investigador ‘puro’ optimiza un método para que genere sólo conocimientos verdaderos, pues no hay nada exterior a éste que esté implicado en la adquisición de creencias; la racionalidad estratégica, al ser interna a la investigación, no está restringida por ninguna otra limitación. Esto significa que la búsqueda de la certeza es la única vía posible para la investigación ‘pura’ de la verdad, pues el método por sí sólo me debe procurar creencias ciertas: la certeza en el conocimiento es *producta* de las condiciones en las que se adquieren las proposiciones.
- d) El proyecto cartesiano es el trabajo de un solo hombre, pues en la investigación ‘pura’ se busca maximizar la proporción de verdad de nuestras propias creencias, por esta razón, es indispensable el uso del pronombre en primera persona: “...cuando la búsqueda de la verdad toma la forma específica de la investigación ‘pura’, la naturaleza de la investigación sí parece llevar un elemento distintivo en primera persona”.<sup>10</sup>
- e) La certeza de los enunciados dependerá de la forma en que se expresen las proposiciones: en primera persona.
- f) Los enunciados que están formulados en primera persona singular y que ofrecen certeza al investigador ‘puro’ son los enunciados incorregibles y autoverificables. Por tanto, si la búsqueda de la verdad es la búsqueda de la certeza, el método nos debe procurar la adquisición de enunciados incorregibles y autoverificables.

---

<sup>10</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 68.



De forma alternativa a esta interpretación de la verdad, entendida como un acto de certeza, se han desarrollado otras posibles exégesis de la empresa cartesiana;<sup>11</sup> a partir de éstas podré examinar críticamente y valorar las nociones que B. Williams tiene acerca de la duda metódica, la certeza y la verdad.

Así, para hacerle frente a la idea del proyecto cartesiano como un trabajo realizado por un investigador ‘puro’, vamos a recordar en el desarrollo de este trabajo que Descartes en su diálogo, *Investigaciones de la verdad*,<sup>12</sup> con la discusión que se lleva a cabo entre varios personajes, muestra que podemos conducirnos a la primera verdad en forma intersubjetiva; esto es, no es indispensable recurrir, en la investigación filosófica, a la primera persona singular. Por otro lado, vamos a proponer que Descartes nunca dijo que se deben *olvidar* todos los supuestos; en todo caso va a decir que debemos tomarlos, provisionalmente, *como si fueran falsos*.<sup>13</sup> En este sentido, los pre-juicios estuvieron presentes en Descartes, y van a estarlo en todo aquel que sigue las meditaciones. Por último, la duda no es una ocurrencia de escritorio, sino la *conclusión* de una vida en el mundo. Descartes, en el *Discurso del método*, así lo sugiere puesto que parte de su estrategia, antes de comenzar su fundamentación de la ciencia, es *vagar por el mundo*.<sup>14</sup> Al parecer entonces, con base en esto, podría sugerirse que en la duda metódica no hay un aislarse del mundo, esto es, no hay una investigación e investigador ‘puros’ como lo propone B. Williams.

De la misma forma, Luis Villoro, en su libro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, en sus primeras páginas, advierte que la verdad para Descartes es más que la

---

<sup>11</sup> Véase Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centros de Estudios Filosóficos, Publicaciones de Diánoia, Fondo de Cultura Económico, México, 1965.

<sup>12</sup> Véase AT X, 524-525.

<sup>13</sup> Véase *Disc.*, AT VI, 18- 20.

<sup>14</sup> Véase AT VI, 28.

certeza. El argumento en general es éste: Descartes advierte que la primera verdad (la constatación del pensamiento y el ser propio) a la que puede llegar un espíritu que ha filosofado con orden, es captada a través de una intuición, en donde el objeto se hace presente al pensamiento de manera clara y distinta, asimismo, Descartes en la Regla III de las *Regulae* sugiere que toda intuición lleva consigo la certeza: “La intuición debe llevar consigo la certeza, no sólo en las enunciaciones, sino en toda clase de razonamientos”.<sup>15</sup> Luis Villoro señala entonces, que no podemos reducir la verdad al acto de certeza, pues ésta constituye, dentro de los criterios cartesianos, solamente el aspecto subjetivo del mostrarse del objeto al pensamiento dentro del ámbito de lo claro y distinto, esto es, de lo evidente. En otras palabras, Descartes propone que: 1. Hay un ámbito o *lugar* en donde se muestra la verdad: la claridad y distinción. En este ámbito el objeto se muestra, por un lado, de cuerpo presente y abierto de par en par al pensamiento; y por otro lado, no mezclado con algo que oscurece su percepción.<sup>16</sup> 2. En tanto la apertura de lo presente conmueve a la mente, la certeza es un estado del investigador, *resultado* del presentarse del objeto dentro del ámbito de lo claro y distinto.

Luis Villoro da un paso adelante y propone que, en tanto la intuición siempre está dirigida a lo verdadero, esto es, a lo que se presenta de manera clara y distinta, en este sentido, la verdad no es diferente de la apertura de lo claro y distinto;<sup>17</sup> con base en esta interpretación, la certeza no es entonces un producto de cierto tipo de enunciados, (incorregible y autoverificable) sino que nace con la apertura de lo claro y distinto. En otras palabras, la verdad del *cogito* no se reduce a la certeza que nace de la afirmación, en un contexto adecuado, de un enunciado en primera persona singular que hace referencia a las

---

<sup>15</sup> AT X, 423.

<sup>16</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, pp. 15- 16.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 16.

vivencias o percepciones presentes: ‘ahora leo’, ‘ahora escribo’, ‘estoy pensando’, etc. Para Descartes el *cogito* se entiende, por lo menos, de tres maneras:

1. una apertura del entendimiento, o una intuición de un ente dentro del ámbito de lo claro y distinto.
2. una experiencia de la sustancia incorpórea, del alma.
3. un juicio. En este tenor, es necesario aclarar que si bien Bernard Williams advierte que Descartes aceptó en *Las meditaciones metafísicas* que la expresión, ‘pienso, existo’, sería verdadera cada vez que la pronunciara,<sup>18</sup> esto no significa que podamos interpretar el *cogito* bajo los lineamientos de los enunciados incorregibles y autoverificables, puesto que dicho juicio constituye el fin de un proceso de investigación, no es una expresión gratuita como decir, sin más: ‘ahora leo’, ‘ahora escribo’, etc. En concreto: que el *cogito* sea la conclusión (e inicio) de una investigación implica que hay un *contexto interpretativo* dentro del cual esclarecer su significado y características.

La interpretación del *cogito* no se puede reducir a la exégesis de un enunciado fuera de su contexto. En este sentido, uno de los objetivos de este trabajo será, partiendo de las sugerencias de Luis Villoro y de una interpretación no solipsista de la duda metódica, mostrar que la verdad en la filosofía cartesiana no debe reducirse, como parece proponerlo B. Williams, a un acto de certeza que es respaldado por cierto tipo de enunciados.

Sin embargo, hay que señalar que la especulación metafísica del proyecto cartesiano responde a su interés por fundamentar la ciencia sobre principios seguros, adhiriéndose así al ideal de Arquímedes de una jerarquía deductiva de proposiciones: los principios

---

<sup>18</sup> Véase, Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, pp. 74-75.

generales constituyen el vértice donde se sustenta el conocimiento.<sup>19</sup> Descartes derivó varios principios físicos a partir de la extensión. Siendo esto así, John Losse explica que, debido a que los conceptos de extensión y movimiento son claros y distintos, ciertas generalizaciones sobre estas nociones son verdades *a priori*; por ejemplo, el movimiento es causado por un choque o presión: si el vacío no puede existir entonces un cuerpo dado se encuentra constantemente con otros cuerpos.<sup>20</sup>

No obstante, que se puedan establecer verdades *a priori* a partir de principios generales no significa que Descartes va a prescindir de la experiencia del mundo para el desarrollo de su proyecto. En congruencia con esto, Laura Benítez y José Robles han trazado una línea de investigación significativa en el cartesianismo que tiene como premisa que el conocimiento sensible es fundamental para un modelo de ciencia que se pretende a la vez cierto y de manera importante se encuentra ligado a la experiencia.<sup>21</sup> Siguiendo este camino, Zuraya Monroy-Nasr, en su artículo, “Experiencia, epistemología y método en René Descartes”,<sup>22</sup> nos recuerda que éste no rechaza la experiencia como una parte de la vía que se debe seguir para el conocimiento de las cosas, siendo la otra parte la deducción. En la Regla V, Descartes muestra su rechazo a esos filósofos que olvidando la experiencia, creen que la verdad saldrá de su cerebro como Minerva del de Júpiter.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Véase, John Losse, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza editorial, S. A., Madrid, 2000, pp. 79-81.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 83. Sobre la negación del vacío, véase parágrafos 5 y 16 en *Princ.*, AT XIII, 43 y 49.

<sup>21</sup> Esta línea de investigación está documentada en varios trabajos de la Dra. Benítez. Por mencionar algunos: véase, *El mundo en René Descartes*, México, IIF, UNAM, 1993. “La voluntad en las *Meditaciones* y los *Principios* de René Descartes”, en Laura Benítez, (comp. y pról.), *De la filantropía a las pasiones*, México, FFyL, UNAM, 1994, pp. 97-123. “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”, en Laura Benítez (comp. y pról.), *Homenaje a René Descartes*, México, FFyL, UNAM, 1993, pp. 53-68. “Descartes y Bacon, algunos aspectos metodológicos”, en Laura Benítez (comp. y pról.), *Reflexiones en torno a la ciencia cartesiana*, México: ENP, UNAM, 1993, pp. 11-31.

<sup>22</sup> Zuraya Monroy-Nasr, “Experiencia, epistemología y método en René Descartes”, en Laura Benítez, (comp.), *Homenaje a René Descartes*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, México, D. F., 1993, p. 23.

<sup>23</sup> Véase AT X, 380.

Así, en tanto la experiencia es un aspecto imprescindible para el conocimiento científico, Descartes consideró tanto el sujeto y el objeto para comprender el proceso de conocimiento de las cosas. Ahora bien, también propuso que existían únicamente dos clases de sustancias creadas con calidades excluyentes: *res extensa* y *res cogitans*.<sup>24</sup> Si el objeto es distinto y está separado del sujeto, para que el discurso de éste sobre aquél sea verdadero necesita decir o *corresponder* con lo que es el objeto. En este sentido, si el conocimiento del mundo se establece a través de una relación entre sujetos y objetos, O. Hamelin, en su libro el *Sistema de Descartes*, advierte que para éste, la verdad sigue siendo, al igual que para los escolásticos, la correspondencia entre una cosa y su representación en la mente.<sup>25</sup>

También, Raul Landim Filho, en su libro *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, propone que la noción de correspondencia es un elemento necesario, y a la vez problemático, en el sistema cartesiano:<sup>26</sup> Sin embargo, para algunos intérpretes partidarios del realismo indirecto, en el cartesianismo el problema sujeto-objeto tomó matices distintos que en la escolástica, ya que el acceso a los objetos se establecería a partir de las ideas y, por otro lado, éstas no constituirían, necesariamente, una “imagen” de las cosas percibidas ya que no son una representación de los entes que se construyen a partir de los sentidos.<sup>27</sup> Los partidarios del realismo indirecto postulan que entre la mente y los objetos hay un *velo perceptual*, un cerco de las ideas al cual la actividad pensante queda circunscrita: la mente y

---

<sup>24</sup> Véase, Laura Benítez y J. A. Robles, "La vía de las ideas", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración*. Edic. Ezequiel de Olaso, Ed. Trotta-CSIC. Madrid, 1994. pp. 112.

<sup>25</sup> Octave Hamelin, *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos Aires, 1949, p. 162.

<sup>26</sup> Landim, Filho, R., *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, Loyola, São Paulo, 1992, pp. 16 y 17.

<sup>27</sup> Sobre esta concepción, ver el debate entre Richard Rorty y John Yolton, quien discrepa de que Descartes (y Locke) sean realistas indirectos y defiende que estos autores intentaban articular una forma de realismo directo: J. W. Yolton, *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant* (Ithaca/Londres: Cornell University Press), 1996, p. 67 y ss.

el cuerpo son dos realidades distintas, donde la correspondencia entre ellas es muy difícil de establecer y ni siquiera implica la necesidad de semejanza.<sup>28</sup>

Pero, a pesar de que Descartes rompe con la tradición realista escolástica y parece proponer un realismo indirecto, comparte no sólo una definición de “verdad” semejante a la de los escolásticos sino también propone que las cosas tienen una verdad, la cual sirve de objeto para pensamientos verdaderos. En una carta dirigida a Merssene el 16 de octubre de 1639, señala una postura personal y una definición ante el problema de lo que es la verdad:

En cuanto a mí yo jamás he dudado [de la verdad], pareciéndome que es una noción tan trascendentalmente clara que es imposible ignorarla; en efecto, tenemos medios para probar una báscula antes de usarla pero no se tendría ningún medio de aprender qué es la verdad si no la conociésemos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para asentir al que nos la enseñara si no supiéramos qué es verdad, es decir, si no conociéramos ya la verdad? Se puede explicar bien el sentido de la palabra a los que no entienden el lenguaje y decirles que esta palabra, verdad, en su apropiada significación, denota la conformidad del pensamiento con el objeto, pero que cuando se lo atribuye a las cosas que están afuera del pensamiento significa sólo que estas cosas pueden servir de objeto a pensamientos verdaderos, sea los nuestros, o los de Dios.<sup>29</sup>

Si esto es así, parece que es inevitable tratar de establecer una *correspondencia* entre el sujeto y su objeto puesto que sólo a partir de este vínculo, en donde el sujeto pueda llegar a la verdad del objeto, se podrá formular un juicio verdadero.

Entonces, como un segundo objetivo de este trabajo, a la par de mostrar que la verdad no se reduce a la certeza, sino que consiste en una percepción clara y distinta, explicitamos en qué sentido la verdad, entendida como correspondencia entre el pensamiento y la cosa, está implícita en el pensamiento cartesiano; también muestro algunos problemas a los que se enfrenta dicha noción.

---

<sup>28</sup> Véase, Laura Benítez, “La vía de las ideas”, *op. cit.*, p. 113.

<sup>29</sup> AT II, 144. En este caso seguimos la traducción en Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Charcas B. A., México, 1980. El corchete es mío.

Por último, y a manera de conclusión, sugerimos que la verdad que se muestra en el *cogito* (expuesta en las *Meditaciones metafísicas*) y la verdad como correspondencia son dos momentos del proyecto cartesiano y responden a dos necesidades distintas, pero complementarias, en su doctrina: la primera noción corresponde al momento en el cual Descartes atrapa la verdad y establece el punto arquimédico en donde fundamentar su empresa. La segunda noción, responde a su interés por conocer el mundo.

Es importante advertir que nuestros objetivos se plantean sólo como una exégesis posible que se apoya, por un lado, en los textos cartesianos, y por otro lado, en interpretaciones del cartesianismo ya consolidadas; por ejemplo, como las de B. Williams y Luis Villoro. Específicamente, mi trabajo constituye un análisis de la filosofía cartesiana alternativo al propuesto por B. Williams.

El trabajo se divide en cuatro capítulos. En el primero, desarrollo una interpretación del proyecto de investigación cartesiano, en donde resalto tres aspectos importantes para su comprensión: 1. La búsqueda de un método. 2. La duda. 3. Experiencia. También desarrollo la interpretación que B. Williams tiene de la duda metódica, tratando de mostrar por qué la vincula a un proyecto de investigación e investigador ‘puro’. En este contexto, propongo una lectura alternativa a la realizada por B. Williams del proyecto cartesiano.

En el segundo capítulo explicito una primera noción de intuición (percepción clara y distinta) que nos permite entender las nociones de verdad y certeza en Descartes de manera distinta de como B. Williams las define a partir de las ideas de investigación e investigador ‘puro’. A continuación, siguiendo las reflexiones de Luis Villoro, mostraré cómo la verdad en Descartes puede entenderse como: apertura de lo claro y distinto; y a la certeza, como la cualidad subjetiva de esta apertura. Finalmente, en este contexto, expondré cómo el *cogito*

cartesiano, aunque tenga las características de los enunciados incorregibles y autoverificables, no puede reducirse a uno de ellos, y por lo tanto, tampoco su verdad ni su certeza.

En el capítulo tres desarrollo otra interpretación de la noción de intuición: como una inferencia *inmediata*. Por un lado, tratamos de mostrar que para que el proyecto cartesiano pueda continuar más allá del *cogito*, es importante e indispensable entender la intuición como una inferencia *inmediata*, pues sólo así es posible ir construyendo el conocimiento; en la edificación de éste partimos de principios o axiomas y deducimos o inferimos sus consecuencias. Por otro lado, tratamos de mostrar que la noción de intuición entendida como inferencia inmediata, y como percepción clara y distinta, están implícitas en la filosofía cartesiana y existen elementos en su doctrina para apoyar esta doble interpretación.

Finalmente, en el capítulo cuatro, llevamos la discusión al ámbito de la ciencia cartesiana. Comenzamos exponiendo cómo para Descartes la especulación metafísica tenía como finalidad sustentar su física. Incluso, hacemos notar que para Descartes había una prioridad por la investigación científica sobre la especulación metafísica; no es que una sea más importante que otra; en todo caso, Descartes propone que una vez que hemos obtenido, a partir de la reflexión metafísica, los principios para el conocimiento seguro del mundo, debemos dedicar el mayor tiempo a la explicación del mundo (física y mecánica); a investigar qué es útil para conservar la salud (medicina); y a investigar cómo nos debemos conducir en la vida (la moral).<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Con base en su definición de filosofía se puede ver que estas pretensiones son claras dentro de su proyecto. Descartes indica que por filosofía se entiende el estudio de la sabiduría, asimismo, “por sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede



En este contexto, planteamos el problema de la verdad entendida como correspondencia entre el pensamiento y la cosa. Por un lado, mostramos por qué esta noción está implícita en la filosofía cartesiana, y por otro, desarrollamos el porqué la noción de verdad como correspondencia, dentro de la filosofía cartesiana, es muy problemática. Finalmente, a manera de comentario, esbozaré algunas posibles soluciones que se han desarrollado para resolver los problemas que están implícitos en la noción de correspondencia en la filosofía cartesiana.

---

conocer, bien en relación con la conducta que debe optar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes; que para este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas...”. *Med.*, AT IX, 2. En este caso seguimos la traducción de Vidal Peña, en Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y repuestas*, Alfaguara, Clásicos de Alfaguara, Madrid, 1977.

## Capítulo I La duda metódica: preámbulo a la verdad

A pesar de que Descartes terminó sus estudios en un colegio jesuita de alto prestigio, *La Fléchè*, concluyó que todos los conocimientos que adquirió en éste eran dudosos, puesto que en torno a ellos se levantaban interminables discusiones y dudas, lo cual no le permitía distinguir entre lo verdadero y lo falso.

Pero tan pronto como terminé de aprender lo necesario para ser considerado como una persona docta, cambié enteramente de opinión, porque eran tantos y tan grandes mis errores y las dudas que a cada momento me asaltaban, que me parecía que instruyéndome no había conseguido más que descubrir mi propia ignorancia.

Consideré las innumerables opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios, [y] vi que todas ellas se encuentran con frecuencia muy lejos de la verdad y desde aquel momento creí falso, o poco menos, todo lo que se presentaba a mi inteligencia aun con el carácter de verosímil.<sup>31</sup>

Descartes decidió entonces, no buscar más ciencia que la que en sí mismo o en el inmenso libro del mundo pudiera encontrar.<sup>32</sup> Esta búsqueda está definida por lo menos bajo tres aspectos que se encuentran explícitos en la doctrina cartesiana:

1. La búsqueda de un método.
2. La duda.
3. La experiencia.

La búsqueda de la verdad y la certeza en Descartes debe explicarse en este contexto para tener una comprensión de estas nociones y de su empresa. Esta exégesis me permitirá, por un lado, valorar la interpretación del proyecto cartesiano como una investigación ‘pura’ que lleva a cabo un investigador ‘puro’; por otro lado, cuestionar la comprensión de la verdad del *cogito* como el producto de un enunciado *incorregible* y *autoverificable*.

---

<sup>31</sup> AT VI, 1-2.

<sup>32</sup> Véase, *Disc.*, AT VI, 3.

A continuación desarrollo los tres aspectos anteriores, mostrando sus características dentro del proyecto cartesiano y confrontándolos con algunas interpretaciones de éste. Comienzo este capítulo, mostrando los orígenes doctrinarios del método cartesiano y sus características: *análisis* y *síntesis*. Sostendremos que estos procedimientos de la razón son innatos y van a posibilitar la construcción de un método de investigación. Posteriormente, mencionaremos las razones que Descartes tuvo para utilizar la duda y la relacionaremos con los procedimientos de análisis y síntesis. Mostraremos las características del método de la duda dentro del proyecto cartesiano: es una *propedéutica filosófica*; Descartes recomienda llevarla a cabo por lo menos una vez en la vida. Finalmente, confrontaremos nuestra idea del método cartesiano (duda, análisis y síntesis) con la interpretación que B. Williams tiene de la filosofía cartesiana: es un proyecto de la investigación ‘pura’, el cual implica un investigador ‘puro’. Esta interpretación tiene, por lo menos, tres supuestos: que el investigador ‘puro’, 1. prescinde de todo y de todos (*solipsismo*); 2. se circunscribe a la búsqueda de la verdad, la cual es reducida a la búsqueda de la certeza; 3. búsqueda de enunciados *incorregibles* y *autoverificables*. En este contexto, la experiencia, expresada por Descartes como: *vagar en el mundo* y la idea del diálogo son importantes para establecer una interpretación alternativa a la de B. Williams.

## I. 1 El método cartesiano

El comienzo de las reflexiones de Descartes están guiadas por la búsqueda y determinación de un método; este empeño por encontrar un camino seguro por dónde llevar una investigación fue una preocupación generalizada de su época. Hamelin considera que “...los pensadores no habían esperado el fin de la Edad Media ni el quebrantamiento de toda

autoridad en materia de filosofía para advertir que el espíritu emplea, en la investigación de la verdad, ciertos procedimientos definibles”.<sup>33</sup> Se tiene una amplia documentación de las obras consagradas al estudio del método durante la segunda mitad de los siglos XVI y XVII; por ejemplo, Acontius (*De methodo*), Bacon (*Novum Organum*), Spinoza (*De emendatione intellectus*), Malebranche (*Recherche de la vérité*) Port-Royal (*L’Art de penser*).<sup>34</sup>

En general, se concebía el método como un *arte* infalible que aseguraba a cualquier inteligencia el éxito de la investigación, puesto que permitía que en ésta interviniera menos el azar o las carencias de los hombres. En 1620, Bacon, en su libro, *Novum Organum*, describió un método que podría librar a los hombres de los errores que su propia naturaleza provocaba en la investigación y sugiere que el que camina por la senda de un método, avanza más que el que corre por fuera de él.<sup>35</sup> Asimismo, Descartes, tanto en las *Reglas para la dirección del espíritu*<sup>36</sup> como, en el *Discurso del método* considera la necesidad y las ventajas del método.

Las *Regulae ad directionem ingenii* pueden ser consideradas como el *sumario temático* de las preocupaciones filosóficas de Descartes. En esta obra se pueden ver las características que Descartes atribuye al método, a la unidad de la razón y a las ciencias. Las *Regulae* se nos presentan como el compendio metodológico de lo aprendido y puesto en práctica por el científico Descartes en el curso de sus trabajos. Así, nos dice que las *Regulae* son un intento de “reunir y poner en orden todo lo que en (sus) estudios anteriores

---

<sup>33</sup> Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>34</sup> Véase, *idem*, p. 40.

<sup>35</sup> Aforismo 61, libro I.

<sup>36</sup> El título de la primera regla reza así: “Dirigir el espíritu de manera que forme juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presenta...”. AT VIII-1, 20.

(ha) encontrado digno de ser notado, para tomarlo cómodamente en este opúsculo, si lo necesito en el futuro”.<sup>37</sup>

El método (apuntado de forma ciertamente dispersa en las *Regulae* y expuesto en cuatro preceptos en el *Discurso del método*), no constituye un conjunto de reglas dadas *a priori*, producto de una razón ‘pura’, previa respecto de los objetos que se dan a su consideración.<sup>38</sup> Las reglas no son generadas por la voluntad de quien las propone como el resultado de una decisión racional y autónoma. El método no flota en el vacío. Más bien se constituye a partir de una puesta en práctica de la propia razón sobre otros objetos (matemáticos, físicos, geométricos, etc.). El método que Descartes nos propone en las *Regulae* ha sido obtenido del proceder matemático y luego generalizado a otras ciencias, en tanto que él considera que ha demostrado ya su productividad en la geometría y en la aritmética.

La búsqueda del método en Descartes se remonta a su juventud. En el *Discurso del método* declara:

Creo haber sido muy afortunado al haberme encontrado ya en mi juventud por esos caminos que me condujeron a consideraciones y máximas con las que compuse luego un método que, según creo, me proporciona el medio de aumentar gradualmente mis conocimientos, elevándolos poco a poco al punto más alto que la mediocridad de mi espíritu y la corta duración de mi vida le permite alcanzar.<sup>39</sup>

Asimismo, en este texto, Descartes declara de manera explícita los orígenes doctrinarios de su método:

Yo había estudiado un poco, siendo más joven, entre las partes de la filosofía, la lógica, y entre las que componen las matemáticas, el análisis

---

<sup>37</sup> AT X, 379.

<sup>38</sup> Véase, Jean Paul Margot, “El análisis y la síntesis”, en *Filosofía y Ciencia*, Editorial Universidad del Valle/Colciencias, Cali, 1996, pp. 41-61.

<sup>39</sup> AT VI, 16.

de los géómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que, al parecer, iban a contribuir en algo en mi propósito.<sup>40</sup>

El procedimiento que Descartes inicialmente elige es el de los géómetras: un método de invención que le permitía realizar descubrimientos.

De joven, cuando se ofrecía a mi consideración algún ingenioso descubrimiento científico, preguntábame si no sería capaz de realizarlos por mí mismo, sin ayuda del autor leído. Es así como, tratando de realizar descubrimientos por mi cuenta, llegué a percatarme poco a poco que en mi pensamiento yo obedecía reglas determinadas.<sup>41</sup>

Estas reglas de las que habla Descartes son el álgebra y el análisis de los géómetras; éstas cumplían con las características necesarias del método que buscaba Descartes, sus méritos consistían en hacer pensar y servir para inventar.<sup>42</sup> La aritmética y la geometría se convierten, entonces, en el modelo de la verdadera lógica puesto que trabajan intuitiva y deductivamente sobre las naturalezas simples y compuestas. Sin embargo, Descartes tiene la idea original de generalizar los procedimientos de los géómetras hacia todas las disciplinas. En la regla VII de las *Regulae* expresa esta necesidad:

En efecto, yo no daría mayor importancia a esas reglas si no sirvieran más que para resolver ciertos problemas con que calculistas y géómetras distraen sus ocios... [así,] el que siga atentamente mi pensamiento advertirá que ni remotamente me ocupo de las matemáticas comunes, sino que expongo otro método del cual [el álgebra y el análisis de los géómetras] son más bien la envoltura que las partes. En efecto, dicho método debe contener los gérmenes de la razón humana y debe ayudar a extraer de todo objeto las verdades que él encierra.<sup>43</sup>

La aritmética y la geometría tienen como defecto común una falta de generalidad: el álgebra está demasiado sujeta a unas reglas y a ciertas cifras.<sup>44</sup> El análisis geométrico de los

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Citado por, Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, p. 44. o, véase, *Reg.*, AT X, 214.

<sup>42</sup> Véase, *idem*, p. 62.

<sup>43</sup> AT X, 439. Los corchetes son míos.

<sup>44</sup> Véase, Jean Paul Margot, “El análisis y la síntesis”, *op. cit.*, p. 52.

antiguos, está siempre tan sujeto a las consideraciones de las figuras que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación.<sup>45</sup>

Descartes busca otro método “que, habiendo liberado las matemáticas de su *integumentum*, las figuras y los números, se dirija solamente al *ingenium*. De este modo, contra la ‘matemática ordinaria’ que se ocupa de bagatelas, Descartes piensa en la *matemática universal*, cuyas figuras y números no son sino el *revestimiento*”.<sup>46</sup> Las *Matemáticas universales* constituían la ciencia general que explicaba todo lo relativo al orden y la medida, tomados independientemente de toda aplicación a una materia especial: todas las ciencias que tienen que ver con el orden y la medida, tales como la música, la óptica, la mecánica, la astronomía, se relacionan con las matemáticas, sin que para esto importe que esa medida se busque en los números, en los sonidos, en los astros, o en cualquier otro objeto.<sup>47</sup> En otras palabras, el método cartesiano, que parte de las matemáticas, no es el que es porque estemos tratando con números, sino que en éstas se cristaliza de forma eminente, en razón de la esencia de lo matemático, una tendencia propia de nuestro ingenio, de nuestra razón, a saber, aquella que nos empuja a buscar relaciones y proporciones, a establecer equivalencias, en definitiva, a hallar identidades. Pero esa tendencia no es una *derivación* de lo matemático: el método no queda instituido en relación con una sola clase de objetos: los matemáticos, sino que está en la razón misma; una razón que se ve así moldeada, configurada por el encuentro con sus diversos objetos y de forma palpable con el objeto de la matemática. Esa confrontación de la razón con sus objetos da como resultado un modelo de optimización de nuestro entendimiento y es ese modelo precisamente el que constituye el método cartesiano. El método es en Descartes, ante todo,

---

<sup>45</sup> *Disc.*, AT VI, 17.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Véase, *Reg.*, AT X, 377.

un canon en el uso de la razón: su función es vigorizar y perfeccionar el uso del entendimiento. Constituido el método, de lo que se trata es de aplicarlo a la totalidad de los saberes. Para ello --y como ejercicio ya del método mismo-- es menester partir de los principios más generales y evidentes, aquellos que ante nuestra razón aparecen como verdaderos y a los que se llega a través de un proceso analítico-intuitivo, para a partir de ahí en un proceso, ahora sí, sintético-deductivo, deducir las razones de todo lo que podemos saber.

Por otro lado, la lógica es un elemento importante dentro de la metodología cartesiana. Descartes había criticado la lógica aristotélica, pues su falla capital era que no permitía inventar sino sólo explicar lo que suponemos es verdadero. Otro problema que Descartes percibe en la lógica es que permite hablar sin razonar de las cosas que se ignoran:

La lógica, y sobre todo la clasificación y la teoría de los opuestos en extensión, enseña a hablar sin razonar y hasta discurrir acerca de lo que se ignora, porque valiéndose de su ayuda es posible deducir consecuencias sin necesidad de relacionar las nociones [se refiere al “árbol de Porfirio”], puesto que ni siquiera hay que formarlas; tal es por ejemplo el caso en que se aplica a algunos lo que es verdadero de todos, sin más razón que la exclusión del menos extenso en el más extenso.<sup>48</sup>

Sin embargo, en realidad, Descartes no se está refiriendo a la lógica que proporciona pruebas demostrativas en todas las ciencias; sino, más bien, se refiere a la dialéctica que nos enseña a disertar sobre cualquier materia.<sup>49</sup> Hamelin advierte que Descartes nunca dijo que las reglas de la lógica fueran inútiles, y que compartía, junto con Aristóteles, la idea de una unidad de la ciencia construida según un método único, o en otras palabras, la idea de una ciencia *uniformemente sintética* en el sentido de los geómetras, o, como Aristóteles

---

<sup>48</sup> Octave Hamelin, *El sistema...*, op. cit., p. 60. Los corchetes son míos.

<sup>49</sup> Véase, Zuraya Monroy-Nasr, “Experiencia, epistemología y método en René Descartes”, en Laura Benítez, (comp.), *Homenaje a René Descartes*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1993, p. 17.



decía, de una ciencia demostrativa.<sup>50</sup> La tercera regla del *Discurso del método*, que es la regla de la síntesis, refleja esta pretensión: “ordenar los conocimientos empezando siempre por los más sencillos, elevándome por grados hasta llegar a los compuestos, y suponiendo un orden en aquellos que no lo tenían por naturaleza”,<sup>51</sup> en otras palabras, los conocimientos se organizan a partir de axiomas y demostraciones.

Descartes considera que en Pappus y Diofanto existen algunos vestigios de la verdadera *Mathesis*.<sup>52</sup> Pappus considera que el análisis

es un procedimiento por medio de cual uno parte de lo que se busca como si estuviera concedido, y pasando por las consecuencias sucesivas se llega a algo que es concedido por la síntesis. En el análisis se supone lo que se busca como si ya estuviera producido y se examina el antecedente del cual esto pueda resultar, y de nuevo se examina el antecedente de este último y así sucesivamente, hasta que, retomando de antecedente en antecedente, llegamos a algo ya conocido o perteneciente al orden de un primer principio; tal procedimiento se llama análisis a semejanza de una solución regresiva.<sup>53</sup>

Por otro lado, en “la síntesis el procedimiento se invierte: se toma como ya producido lo que se obtuvo en último lugar por el análisis, y organizando el orden natural los consecuentes que antes eran antecedentes, y ligándolos juntos unos con otros se llega fácilmente al establecimiento de lo que se buscaba”.<sup>54</sup> Si bien existe unanimidad de cómo ven la síntesis Pappus y Descartes, existe sin embargo, desacuerdo en lo que concierne al análisis: “mientras que los griegos resuelven todos los problemas con la ayuda de construcciones geométricas y recurren a la imaginación para dirigir la demostración, Descartes los resuelve por medio del álgebra y usa el entendimiento; y aunque considera

---

<sup>50</sup> Véase, Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, pp. 68- 69.

<sup>51</sup> AT VI, 21.

<sup>52</sup> *Reg.*, AT X, 373.

<sup>53</sup> Véase, Jean Paul Margot, “El análisis y la síntesis”, *op. cit.*, p. 54.

<sup>54</sup> Jean Paul Margot, *Estudios cartesianos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2003, p. 54.

siempre la imaginación como un indispensable auxiliar en la investigación matemática, opina que si el entendimiento depende de ella se convierte en un obstáculo”.<sup>55</sup>

La filosofía cartesiana sólo puede constituirse en un saber unitario de carácter científico en la medida de que sigue, como en las matemáticas, el orden estricto de las razones. Por ejemplo, Descartes, en una carta a Mersenne del 24 de diciembre de 1640, le advierte que en sus *Meditaciones* no sigue el orden de las materias sino de las meditaciones.<sup>56</sup> En este sentido, el método consiste en el orden y la disposición de las cosas, y cualquiera que busque la verdad debe atenerse al orden de las razones: este orden no sólo nos remite al que prevalece en la manera de demostrar, que Descartes afirma haber seguido en sus meditaciones metafísicas,<sup>57</sup> sino también en la forma que procede en las ‘Segundas objeciones’, de forma sintética.

En las “Respuestas a las segundas objeciones”, Descartes dispuso sus razones según el orden de los geómetras y procedió por medio del análisis, o resolución, en sus *Meditaciones metafísicas*. Si la regla del método llamada análisis es una regla del orden las *Meditaciones metafísicas* pueden considerarse como un vasto problema resuelto por el análisis; ésta es la forma en que Descartes procedió en su búsqueda de la verdad. Sin embargo, si Descartes accedió a la petición de Mersenne de presentar los conocimientos adquiridos por la vía del análisis, de forma sintética, lo hace quizá para aceptar un desafío, o motivado por el deseo de mostrarse amable con sus lectores críticos.<sup>58</sup> Descartes justifica su elección por el análisis afirmando que aunque en geometría es posible emplear el método

---

<sup>55</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>56</sup> AT III, 266.

<sup>57</sup> “Creo mi deber advertirles que nada he escrito en este tratado que no pudiera demostrar de la manera más exacta del mundo; y como sigo un orden semejante al empleado por los geómetras, antes de establecer una conclusión demuestro primeramente todo lo que la fundamenta”. *Med.*, AT IX, 9.

<sup>58</sup> *Med.*, AT IX, 121.

sintético, es decir, conocer por las causas, cuando se trata de la metafísica hay que mostrar cómo los efectos dependen de las causas, puesto que las primeras nociones son claras y distintas: querer deducir proposiciones generales en metafísica es un error, pues para descubrir la verdad siempre hay que partir de proposiciones claras y distintas y llegar, luego, a las nociones generales, aunque sea también posible deducir de estas nociones generales otras nociones particulares. El recurso a la síntesis es empleado por Descartes para arrancar el consentimiento del lector, por más obstinado y terco que pueda ser, mientras que el análisis no es adecuado para convencer a los lectores tercos o poco atentos.<sup>59</sup> El defecto fundamental de la síntesis es que no enseña el método por el cual se inventa una cosa; es cierto que es apodíctica, pero sólo demuestra verdades ya descubiertas, de modo que su utilidad no va más allá de una exposición bien articulada. La vía sintética es pues, sobre todo, conveniente para presentar el conjunto de los resultados ya obtenidos gracias al método de descubrimiento de modo que el lector pueda comprenderlo de un solo golpe.<sup>60</sup> La síntesis sólo puede servir de ayuda a un lector incapaz de intuir de manera clara y distinta.<sup>61</sup>

Con base en la diferenciación de análisis y síntesis, Descartes distingue dos órdenes en el conocimiento: el orden sintético y el orden analítico; de este modo, su doctrina queda contextualizada. Las *Meditaciones metafísicas*, en donde el orden es analítico, es el lugar de la prueba ontológica. No es el mismo que en la exposición geométrica de las “Segundas Respuestas”, *Discurso del método* o en los *Principios de la filosofía*, en donde el orden es sintético. De este modo, en concordancia con la advertencia de Descartes a Mersenne sobre la prioridad del análisis sobre la síntesis en lo que respecta a la búsqueda de la verdad,

---

<sup>59</sup> *Med.*, AT IX, 121.

<sup>60</sup> Véase, Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, pp. 71-76.

<sup>61</sup> *Reg.*, AT X, 368.

nuestra interpretación de la metafísica cartesiana y con ello, su forma de concebir la verdad de las primeras nociones, fundamento de la ciencia, debe basarse sobre todo en sus *Meditaciones metafísicas*; en esta obra Descartes expone la forma en que descubrió los primeros principios de la filosofía.

Los preceptos del método que se exponen en las *Reglas para la dirección del espíritu* y en el *Discurso del método* encierran este orden analítico y sintético, y tienen como finalidad regular el movimiento del pensamiento en la búsqueda de la verdad y construcción del conocimiento; esto es, las pautas del método dirigen el camino que el pensamiento recorre en la investigación.<sup>62</sup>

Los preceptos son: suspender el juicio hasta percibir algo claro y distinto, análisis, síntesis y enumeración; en otras palabras: Evidencia, orden, anotar los grados y todo lo que sea pertinente en cada uno de ellos, y recuento. Existen procedimientos accesorios, que si bien no pertenecen al método, nos ayudan en la investigación de la verdad: p. ej., la perspicacia y la sagacidad en la elección de puntos de partida para la deducción.

La primera regla se refiere a la *evidencia* del conocimiento: “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo es, es decir, evitar la precipitación y la prevención, y no comprender, en los juicios, nada más que lo que se presente a mi espíritu tan clara y distintamente que no tenga motivo para ponerlos en duda”.<sup>63</sup>

Esta regla consta de dos partes: la primera hace referencia a la evidencia como criterio de verdad. Incita a asentir a lo que se presenta de forma clara y distinta; en este sentido, se opone a la probabilidad, a la verosimilitud. La segunda hace referencia a las

---

<sup>62</sup> *Disc.*, AT VI, 18-19.

<sup>63</sup> *Disc.*, AT VI, 18.

condiciones que permiten que la evidencia pueda alcanzarse. Tales condiciones son las siguientes: evitar la precipitación y la prevención. Esto implica que no debemos aceptar nunca como verdadero algo que no sepamos con evidencia que lo es, en otras palabras, abandonar todo juicio no fundado en la evidencia.

*Claridad y distinción* son las *notas* que Descartes pide para un conocimiento verdadero. En el artículo 45 de *Los principios de la filosofía*, Descartes aclara que es “claro aquel conocimiento que es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos”.<sup>64</sup> Por su parte, “es distinto aquel conocimiento que está separado... que no contienen en sí sino lo que es claro”;<sup>65</sup> en otras palabras, lo distinto no está mezclado con algo oscuro, confuso. Sin embargo, Descartes afirma que una idea puede ser clara y, sin embargo, no ser distinta. En cambio, una idea distinta, conlleva la claridad. Por ejemplo, puedo tener claro que me duele la cabeza (idea clara) y, sin embargo, no conocer los motivos ni el lugar exacto de tal dolor (no es una idea distinta). En el artículo 46 de los *Principios de la filosofía* Descartes afirma que:

Con el ejemplo del dolor se muestra que una percepción puede ser clara, aunque no sea distinta. Pero no puede ser distinta si no es clara... Así, cuando uno siente un gran dolor, esta percepción del dolor es sin duda clarísima para él, pero no siempre es distinta. En efecto, generalmente los hombres la confunden con un oscuro juicio sobre la naturaleza de aquello que juzgan que tiene lugar en la parte doliente, de modo semejante a como ellos sienten el dolor, que es lo único que perciben claramente.<sup>66</sup>

La segunda regla se refiere al análisis: dividir cada una de las dificultades en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese una mejor solución.<sup>67</sup> Las dificultades de

---

<sup>64</sup> AT VIII-1, 22. En este caso sigo la traducción de E. López y M. Graña, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, op. cit., p. 51.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> AT VIII-1, 22. En este caso sigo la traducción de E. López y M. Graña, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, op. cit., p. 52.

<sup>67</sup> *Disc.*, AT VI, 18.

las que habla esta regla se refieren al hecho de que un discurso se encuentra constituido por un conjunto de cuestiones (dificultades) en donde puede estar mezclado lo verdadero con lo falso. Se trataría, por tanto, de dividir (analizar) esas cuestiones con el objetivo de alcanzar sus elementos simples y evidentes. Tales elementos simples deberían ser captados a través de la intuición. Los elementos simples son los elementos últimos a los que se llega a través de un proceso de análisis (división). Así, por ejemplo, en el análisis de lo corporal, Descartes llegará a descubrir como elementos simples y esenciales la extensión, la figura y el movimiento. Por su parte, en el análisis del *espíritu*, Descartes descubrirá como elementos simples del mismo: el pensar (el querer, el dudar...).

La tercera es la regla de la síntesis: “conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los más simples para ir ascendiendo, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos”.<sup>68</sup> Esta norma es un complemento claro de la regla anterior. Después de haber llegado a los elementos simples, seguros y evidentes, se trataría de construir un edificio de conocimientos cada vez más complejos. En la práctica de la filosofía cartesiana puede percibirse la aplicación de esta regla desde el momento en que, después de haber descubierto como evidente la certeza del *cogito*, comenzará a ascender hacia conocimientos más complejos como serán, por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios y la desaparición de la duda sobre las cosas materiales.

La cuarta regla es sobre la enumeración: hacer enumeraciones tan completas y revisiones tan generales hasta estar seguros de no omitir nada.<sup>69</sup> La enumeración es un procedimiento que ayuda a la deducción, y consiste en hacer recuentos, que tienen como finalidad detectar si no se ha dejado algo fuera de un análisis; es un elemento para revisar el

---

<sup>68</sup> *Disc.*, AT VI, 18-19.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

orden de las razones. La enumeración es necesaria siempre que la intuición no es posible en un primer momento por causa de la complejidad de la cuestión. Siempre que se dé este caso es necesario recurrir a la enumeración, esto es, hay que enumerar y especificar los grados de complejidad y los objetos; sin embargo, éste no es un proceso de validación del análisis, simplemente es un recurso que ayuda a la deducción.

El método, en este sentido, es un conjunto de preceptos para llegar a la verdad y en tanto el desarrollo de la investigación cartesiana se conduce de la captación de naturalezas simples (análisis) a la organización de ellas (síntesis), el método constituye una serie de preceptos que la razón debe seguir para este propósito que, como veremos a continuación, son propias del pensamiento mismo; siendo esto así, el alcance del método es el alcance del espíritu humano, pues la ciencia, y todo conocimiento posible para el hombre, va a constituir, para Descartes en la investigación que se realiza a través de los *procesos* naturales del pensamiento: *análisis* y *síntesis*.

Es importante traer a colación a Hegel para explicar cómo el método cartesiano es un proceso del pensamiento. En su introducción a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel advierte que un grave error que se ha cometido en filosofía es pensar que antes de introducimos al conocimiento real de lo que es en verdad, es necesario ponerse previamente de acuerdo en lo que es éste, "...pues siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las dudas del error, en vez del cielo de la verdad".<sup>70</sup> Estas descripciones anticipadas del conocimiento, consisten para Hegel, sólo una manera de hablar en donde se

---

<sup>70</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Selección de obras de filosofía, Fondo de Cultura Económico, México, 1999, p. 51.

dan inútiles representaciones sobre aquél: constituye una manifestación vacía del saber.<sup>71</sup> Descartes propuso, de un modo similar a Hegel, que para saber lo que es el conocimiento y cuál es el método propio para llegar a éste, incluso, qué sea la verdad, no debemos dirigir una investigación partiendo de concepciones vacías de dichos términos, sino que debemos *arrojarnos* a la investigación misma, y en ella ir descubriendo lo que sea la verdad, el conocimiento y los procesos adecuados para una investigación. En lo que respecta al método, en tanto no es otra forma más que el proceder del pensamiento mismo, establecerlo o definirlo antes de que se manifieste en el pensar sería inútil y vano.

[Descartes] expone primero el ejemplo de un hombre que quisiera desempeñar el oficio de herrero y no tuviera para ello los instrumentos necesarios: [por ejemplo,] tendría que usar una piedra dura... como martillo. Una vez hecho eso, no empezaría por forjar, para su uso de los demás, espadas y cascos, sino que, ante todo, forjaría, para su propio uso, un yunque, un martillo, unas pinzas, etc.

De la misma manera, no es en nuestros comienzos, valiéndonos de unas cuantas reglas oscuras, que no debemos al arte, sino que son más bien inherentes a la constitución misma de nuestro espíritu. Cuando debemos tratar de dirimir las disputas de los filósofos, o resolver los problemas matemáticos, primero tendremos que servirnos de esas reglas para encontrar lo que más necesitamos para la búsqueda de la verdad... el entendimiento, con su potencia innata, se conforma instrumentos intelectuales mediante los cuales se acrecientan sus esfuerzos... para alcanzar el ápice de la sabiduría.<sup>72</sup>

Las reglas del método se fundan en conocimientos espontáneos de cosas muy fáciles y familiares, están desprovistas de toda complejidad, pues son procedimientos inherentes a la constitución de nuestro espíritu que cualquier sujeto podría utilizar; generalmente para solucionar problemas de cualquier tipo los dividimos en elementos que nos son más fáciles de manejar: es un proceso *natural* al pensamiento. Descartes, en sus reglas del método establece el *orden* y *dirección* de estos procesos del pensamiento; método es en Descartes,

---

<sup>71</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>72</sup> Regla VIII y los §§ 30 y 31, c. VI de la *De Intellectus emendatione*, citado por Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, pp. 115-116. Los corchetes son mío.



ante todo, un canon en el uso de la razón: su función es vigorizar y perfeccionar el uso del entendimiento. En la regla V de las *Regulae* dice:

el método todo consiste en el orden y la disposición de los objetos sobre los cuales el espíritu ha de dirigir sus esfuerzos para alcanzar algunas verdades. Para reducirlos con toda exactitud, hay que reducir gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y partir luego de la intuición de estas últimas para llegar, por los mismos grados, al conocimiento de las otras. En esto sólo consiste la perfección del método y el que quiera tener acceso a la ciencia, debe seguirlo con la misma fidelidad con que debe seguir el hilo de Teseo, el que quiera penetrar en el laberinto.<sup>73</sup>

En resumen, el análisis y la síntesis constituyen los primeros rudimentos de la razón humana, o como dice en las *Reglas para la dirección del espíritu*: “Esas dos especies de análisis (hablando de la aritmética y la geometría) no son más que los frutos espontáneos de los principios innatos del método”.<sup>74</sup> El método cartesiano es interno al pensamiento, y no al modo de compás y la regla que propusiera Bacon:

Para trazar una línea recta o describir un círculo perfecto, la seguridad de la mano y el ejercicio, entran por mucho en ello si nos servimos de la mano sola; pero esto no tiene mucha importancia en el trazo del círculo si empleamos la regla y el compás.<sup>75</sup>

Al parecer, Bacon intenta con el método superar las carencias del hombre desde afuera,<sup>76</sup> en cambio el método cartesiano, en tanto no es otra cosa que el proceder del pensamiento mismo lo que pretende es encontrar las *pautas* propias de éste para llegar al conocimiento verdadero.

El método cartesiano, esto es, el análisis y la síntesis, se funda entonces en procedimientos *innatos*<sup>77</sup> al pensamiento que le han servido a Descartes durante su vida a solucionar problemas. Por otro lado, el método cartesiano es un procedimiento que se va

---

<sup>73</sup> AT X, 379.

<sup>74</sup> AT X, 370.

<sup>75</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, traducción de Cristóbal Litrán, Sarpe, Madrid, 1984, p. 48.

<sup>76</sup> Los ídolos de la tribu tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre, el método entonces debe superar la propia naturaleza del hombre. *Idem*, p. 52.

<sup>77</sup> “Innato” significa, en este contexto para Descartes, que el análisis y la síntesis son semillas del pensamiento, cuyos frutos son, por ejemplo, la aritmética y la geometría. Véase, *Reg.*, AT X, 370.

elaborando a partir del ejercicio de *rudimentos* de la razón, como él lo expresó: cuando queremos elaborar algo y no tenemos herramientas, la piedra forjará el martillo, esto es, nuestros recursos más inmediatos fraguarán los complejos.

Pero, ¿qué tienen que ver estas *recetas* de la razón con la duda; aspecto con el cual Descartes inicia su empresa filosófica? Ya hemos dicho que Descartes se refiere al procedimiento de los geómetras, que en su juventud le sedujo por la manera de resolver problemas, pero él nunca se refirió a la duda como parte integral para la solución de un problema de geometría. Un segundo aspecto, entonces, para entender la empresa cartesiana, aparte de la búsqueda de un método, es lo referente a la *duda*; es necesario aclarar cuál es la relación de ésta con las reglas expuestas en el *Discurso del método*. Qué es dudar y cuáles son las razones que Descartes tuvo para integrar este proceso como parte de la búsqueda de los primeros principios es lo que a continuación pretendemos esclarecer.

## I. 2 La duda cartesiana

Cuando Descartes lleva a cabo el derrocamiento general de sus creencias, su primera estrategia es *vagar por el mundo*, esto es, tener experiencia. Al final de la primera parte del *Discurso del método* dice:

...en cuanto me libré de la tutela intelectual de mis preceptores, abandoné el estudio en los libros [y] empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato de personas de muy diverso carácter y condición, en recoger datos y observaciones de todo lo que veía y en reflexionar sobre todas las cosas, de modo que de estas reflexiones sacara algún provecho, alguna enseñanza por pequeña que fuera.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> AT VI, 28.

Asimismo, en la primera meditación declara que tan difícil empresa requería madurez, firmeza y constancia por lo que un joven inexperto no podría realizarla.<sup>79</sup> La empresa cartesiana comienza entonces con la necesidad de mundo, experiencia y firmeza.

Sin embargo, esto último no explica totalmente el porqué Descartes decidió utilizar la duda, pero sí podemos decir que Descartes va a asociar este método a una “materia especial”, pues por un lado, comparado con otros métodos de descubrimiento utilizados en matemáticas o geometría, en éstos no se recurre a la duda para la solución de problemas; por otro lado, el método de la duda necesita ser utilizado por lo menos una vez en la vida, así como también cada meditación necesita de varios meses o semanas para resolver las dudas que se levantan en ella,<sup>80</sup> el método de la duda tiene características que no tienen los demás métodos de investigación.

Hay algunos estudiosos que han enfocado su atención a la relación entre los textos filosóficos de Descartes y su entorno intelectual: ciencia, teología y filosofía. Ellos han enfatizado varios aspectos importantes del contexto en que Descartes usó el método de la duda; aspectos que pueden ayudarnos a entender el porqué usó tal procedimiento.<sup>81</sup>

Primero, se sabe que en la tercera década de 1600, Descartes se enfrentó a un desafío particular: Él se comprometió a desarrollar una filosofía natural que sostenía un mecanicismo corpuscular el cual se oponía profundamente a la filosofía natural aristotélica que todavía estaba arraigada en las escuelas.

Frente al modelo organicista del aristotelismo, se toma ahora como modelo la máquina, lo cual fue en parte consecuencia del desarrollo de la ingeniería en el

---

<sup>79</sup> Véase, *Med.*, AT VII, 22. CSM II, 57-58.

<sup>80</sup> Véase, Margaret Dauler Wilson, *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección: Filosofía contemporánea, Traducción al español de José Antonio Robles, México, 1990. p. 29.

<sup>81</sup> Richard H., Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Selección de obras de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 259-287.

Renacimiento.<sup>82</sup> El mecanicismo significa el renacimiento del atomismo de Demócrito: la extensión (piezas extensas), movimiento y las causas de éste, al parecer, bastan para explicarlo todo. Se eliminan los fundamentos de la ciencia aristotélica: las esencias y los fines (ya no hay causas finales del movimiento). Sólo se conservan las llamadas *cualidades primarias*, es decir, aquellas que pueden ser reducidas a cantidad mensurable.

Descartes, defensor del modelo mecanicista, conoció el proceso que la Inquisición romana, en 1633, levantó hacia Galileo por proponer que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol. Él decidió, prudentemente, no publicar *Le monde*, un tratado científico en el cual había estado trabajando por varios años. Descartes, ante tales acontecimientos, decide esperar un mejor momento para dar a conocer su doctrina, y la duda metódica será una estrategia que le servirá para ir introduciendo su pensamiento. En 1640, en una carta de Descartes a Merssene, advierte que en la Meditación Sexta se encuentran los fundamentos de su física (proyecto que siempre concentró su interés), y que espera que sus lectores vayan reconociendo la verdad de sus principios y la superioridad de su física con respecto a la propuesta por Aristóteles.<sup>83</sup>

En este contexto, es claro que Descartes tenía un fuerte motivo por mostrarles a sus lectores cómo usar el método de descubrimiento que lo llevó a los principios metafísicos y así poder convencerlos de su verdad; además lo hizo de tal modo que no descansara en presuposiciones *ofensivas*, ni precipitadas y dentro de un ámbito en donde se exhortara al lector a dejar libre el pensamiento y dirigirlo según el método de la duda. Asimismo, en las “Respuestas a las quintas objeciones”, Descartes acepta la descripción de Gassendi de las

---

<sup>82</sup> Esta sustitución del organicismo por el mecanicismo se ve claramente en Descartes, en su *Tratado del hombre*, en el cual hace una descripción de los seres vivos como máquinas. En el caso de los hombres son máquinas dotadas de alma racional: “cuando Dios une el alma racional con esta máquina,... él le otorga su asiento principal en el cerebro... AT XI, 143.

<sup>83</sup> Véase, AT III, 297-298.

*Meditaciones metafísicas* como un proyecto para librar la mente de las opiniones preconcebidas.<sup>84</sup>

Descartes sugiere entonces que la duda consiste en una propedéutica filosófica; a través de ella se logra disponer el pensamiento para llegar a principios firmes en donde fundamentar su proyecto de revolución científica.<sup>85</sup> En la carta que sirve de prefacio a los *Principios de la filosofía*, Descartes deja claro que el hombre sólo ha llegado a ciertos grados del conocimiento: algunas nociones claras por sí mismas; conocimientos a los que nos ha llevado la experiencia sensible; la conversación con los demás y la lectura de libros de personas que pueden dejarnos alguna enseñanza.<sup>86</sup> Pero, aunque Descartes no desdeñó ninguno de estos grados de conocimiento, sí advirtió que no se había logrado llegar a la sabiduría, esto es, al conocimiento de las primeras causas y verdaderos principios de los que se puedan deducir las razones de todo lo que podemos saber.<sup>87</sup> El proyecto cartesiano exigía contar con bases sólidas las cuales soportaran y fundamentaran la física, la mecánica, la medicina y la moral.<sup>88</sup> La duda metódica era entonces para Descartes una condición básica para poner el espíritu en *orden y disposición* hacia el conocimiento de tales bases de la ciencia.

En conclusión, el método de la duda le sirvió a Descartes para fundamentar su física, la cual era antiaristotélica; la duda le permitió exponer su doctrina sin necesidad de entablar una disputa con el aristotelismo, sino mostrando a sus lectores las razones profundas de su física y el modo como llegó a éstas. Descartes partió a través de una estrategia común en la época para desarrollar e introducir su doctrina. Está bien

---

<sup>84</sup> Véase, AT VII, 481. CSM II, 324. AT VII, 512. CSM II, 348-49.

<sup>85</sup> Margaret Dauler Wilson, *Descartes, op. cit.*, p. 25.

<sup>86</sup> AT IX, 4-5.

<sup>87</sup> *Med.*, AT IX, 14.

<sup>88</sup> *Princ.*, AT VIII-1, 14-15.

documentado que el pirronismo y el escepticismo académico estaban presentes en el ambiente intelectual europeo en aquella época. El problema escéptico del criterio se había planteado por la Reforma y los teólogos de la contrarreforma: las ideas monolíticas del mundo católico comenzaban a desplomarse; el escepticismo se fue esparciendo a otros ámbitos de la cultura: la ciencia y la filosofía.<sup>89</sup> Asimismo, diversas causas influyeron en el desmoronamiento del paradigma teleológico aristotélico-tomista, cuya vigencia se mantuvo desde el siglo XII hasta el siglo XV: la duda en la fiabilidad de los sentidos,<sup>90</sup> la erosión del feudalismo a raíz del florecimiento del comercio en gran escala, el auge de las ciudades y el consiguiente desarrollo del artesanado y de la ingeniería. Se abrió paso a una nueva concepción de la riqueza basada en el trabajo potenciado por los artefactos técnicos. Por otro lado, la concepción geocéntrica del universo estaba siendo cuestionada por las teorías cosmológicas de Kepler y Copérnico: el mundo medieval se resquebrajaba y las disputas escépticas eran parte de este suceso.

Visto desde esta perspectiva, esto es, observando que el escepticismo estaba en todo el ambiente intelectual europeo, Descartes estaba intentando, por un lado, contestarle al escéptico, y por otro, lograr un conocimiento verdadero. Laura Benítez nos recuerda que Descartes (conocedor de los nuevos pirrónicos y de la crisis que habían generado) se ve a sí mismo como vencedor de las dudas escépticas.<sup>91</sup>

Descartes no es un escéptico, pues “poner a prueba los fundamentos del conocimiento no es, por sí mismo, un camino escéptico, sino una ruta crítica de la cual en

---

<sup>89</sup> “...En la Reforma... la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso... planteo uno de los problemas clásicos del pirronismo griego, el problema del criterio de verdad... El problema iniciado con las disputas teológicas después surgió con relación al conocimiento natural”. Véase, Popkin, *op. cit.*, p. 22.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 176.

<sup>91</sup> Véase, Laura Benítez, “Descartes y el escepticismo”, en Laura Benítez, *El mundo de René Descartes*, Cuaderno 59, UNAM, México, 1993, p. 95.

filosofía se dan múltiples ejemplos”.<sup>92</sup> Por otro lado, la actitud de Descartes ante la duda difiere de los escépticos pirrónicos en varios aspectos:<sup>93</sup> 1. no está dispuesto a suspender el juicio de manera definitiva como los pirrónicos. 2. es una duda intencionada: encontrar la verdad. En este contexto, Laura Benítez propone que podría caracterizarse al escepticismo cartesiano como provisional o transitorio, superlativo y metodológico;<sup>94</sup> metodológico, pues se diferencia de los escepticismos acrílicos; y provisional, porque se “duda para no dudar, para suprimir el estado de la duda”.<sup>95</sup>

Descartes se abandonó a la duda tan francamente como un escéptico, pero difirió de éste porque llevó al escepticismo hasta un extremo tal, como nadie hasta entonces había pensado hacerlo, y en este grado final, la refutación del escepticismo resultó de su mismo agotamiento: Descartes se mantuvo en la duda hasta que la razón impuso su cese,<sup>96</sup> en otras palabras, “el núcleo de la estrategia cartesiana antiescéptica radica en emplear argumentos que llevan al extremo la duda, de tal modo que al remontarla, el retorno a ella sea imposible”.<sup>97</sup> La duda cartesiana no es escéptica, pues a diferencia de los escépticos, Descartes duda para llegar a la verdad y edificar una ciencia cierta: “el sano producto de la duda consiste... en la convicción de que es factible acceder al conocimiento verdadero”.<sup>98</sup> Por esta razón, puesto que la duda es indispensable, debe ser sincera y genuina, pues prepara la mente de los investigadores al estudio de las cosas que se relacionan con el conocimiento, y éste era otro propósito de la duda cartesiana. Descartes dijo:

---

<sup>92</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Véase Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, p. 120

<sup>97</sup> Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza, *El espacio perceptual en René Descartes*, Tesis Doctorado (Doctorado en Filosofía)-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, asesor: Laura Aurora, Benítez Grobet, México, 2003, p. 56.

<sup>98</sup> *Idem*, p. 57.

Quiero preparar el espíritu de mis lectores para el estudio de las cosas del intelecto, y ayudarlos a distinguir las de las cosas corporales; para este propósito, las dudas escépticas son necesarias.<sup>99</sup>

Así, Descartes piensa que comenzar una investigación de la verdad a través de las dudas escépticas radicales tiene un valor heurístico especial: es un recurso preparativo y guía de la indagación.<sup>100</sup>

Pero además del valor heurístico, esto es, en donde se guía y se prepara el espíritu de quién investiga, la duda se convierte en el proceso que recorre el pensamiento: en un inicio a la investigación filosófica-científica, para dar con el suelo sólido de la verdad, esto es, la duda nos lleva a un punto en la investigación en donde arrivamos a la primera verdad indubitable, sobre la cual podemos ir construyendo el *corpus* de la ciencia.

Algunos intérpretes de Descartes, como Bernard Williams, asumen que su preocupación por el conocimiento y la certeza es lo que puede explicar los motivos del uso de la duda. Ésta se levantaría en contra del conocimiento entendido como una *mera* creencia razonable, pues hay una exigencia más fuerte: el conocimiento debe satisfacernos completamente. El conocimiento, en otras palabras, requiere de una certeza absoluta; esto es, en tanto la certeza es de orden psicológico, se requiere que exista un grado máximo de fuerza o de determinación con el que el espíritu afirme un juicio. Con base en esto, B. Williams, propone que la duda metódica nos conduce a conocimientos en los cuales podemos confiar totalmente; en este contexto, la duda es una estrategia de selección de creencias que se establece a partir de la aplicación de un método, cuyo correcto empleo, garantiza la verdad.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> *Med.*, AT VII, 172-172. CSM II, 121.

<sup>100</sup> Que una noción, procedimiento, un valor epistemológico (predictibilidad, simplicidad, coherencia, etc.) se considere heurístico significa que constituye una idea reguladora de la razón.

<sup>101</sup> Véase, Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 47.



### I. 3 La duda como una estrategia de la investigación *pura*

En repetidas ocasiones Descartes nos muestra cómo la incertidumbre de sus conocimientos y los desacuerdos de sus maestros, lo pusieron en el camino de la duda. Ante la imposibilidad de la afirmación de algún conocimiento, de distinguir entre lo que es falso y lo que es verdadero (ante la imposibilidad de considerar el grado de asentimiento o disentimiento de nuestras creencias, como sugiriera Leibniz<sup>102</sup> o, pensar que el procedimiento más racional sería eliminar una por una nuestras creencias, o que toda crítica de una opinión se hace a partir de otra opinión, como sugiere Anthony Kenny),<sup>103</sup> Descartes recurre a la duda metódica como única posibilidad a seguir; esto, al menos si se quiere llegar a la verdad.<sup>104</sup>

Descartes emprende entonces la búsqueda de la verdad, la cual se impone como el inicio inevitable de la investigación filosófica. Esta dirección se vio reflejada en su primer precepto del método:

No aceptar nunca nada como verdadero que yo no reconociese claramente que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no admitir nada en mis juicios sino lo que se presentara tan clara y distintamente en mi mente, que no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda.<sup>105</sup>

Es la oración *cogito ergo sum*, la que expresa la primera verdad a la cual llega Descartes en su investigación: la indubitabilidad de que mientras dude, estoy pensando, y por lo tanto, existo o soy.<sup>106</sup> Lo primero que se me presenta de manera clara y distinta es la constatación de ser una cosa que piensa, y este hecho es el principio de la filosofía: no hay evidencia

---

<sup>102</sup> Véase, W. Gottfried Leibniz, “Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos”, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>103</sup> Véase, Margaret Dauler Wilson, *Descartes*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>104</sup> Véase, *Disc.*, AT, VI, 17.

<sup>105</sup> *Disc.*, AT VI, 18-19. En este caso sigo la traducción de Laura Benítez, en Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>106</sup> Las formulaciones sobre el *cogito* se localizan en, AT, *Med.*, VII, 25. CSM I, 17. AT *Disc.*, VI, 33.

más certera. Para llegar a esta primera verdad, Descartes duda de todo hasta encontrar, si se puede, algo que no sea inseguro; esto se presenta como una estrategia, como una vía sistemática que constituye el objetivo básico de Descartes: Descubrir la verdad. B. Williams considera que esta estrategia consiste en tender a la certeza mediante el rechazo de lo dudoso.<sup>107</sup> No obstante, el propio B. Williams reconoce que esta interpretación de la empresa cartesiana ya implica una distorsión de ella, pues lo que se busca es la verdad y no la certeza por ella misma; con todo, está dispuesto a argumentarla.

Para visualizar cómo se da el giro de la búsqueda de la verdad a la certeza, Williams propone que se debe analizar primero si la búsqueda de la verdad debe ser entendida como la búsqueda del conocimiento y, a partir de aquí, se debe pasar de la búsqueda del conocimiento a la búsqueda de la certeza.<sup>108</sup>

Williams advierte que puede parecer trivial examinar si la búsqueda de la verdad es la búsqueda del conocimiento, pues en el lenguaje ordinario se expresa sin esfuerzo el pensamiento de que *A*, un ‘investigador de la verdad’, quiere la verdad acerca de la pregunta ‘¿es *p* verdadera o no?’, diciendo que *A* quiere saber si *p*. Sin embargo, tal vez el lenguaje ordinario no ha de tomarse muy seriamente en cuanto a este respecto. En la reflexión no es tan obvio que alguien que quiere la verdad deba querer saber; al menos si esta inocente frase implica que lo que él quiere es acceder a un estado de conocimiento.<sup>109</sup>

La argumentación de B. Williams sobre la implicación verdad-conocimiento reza así: Cuando alguien quiere responder la pregunta ‘¿es que *p*?’ al menos, lo que pretende es tener una creencia sobre *p*, y como generalmente deseamos creer lo verdadero, tenemos la

---

<sup>107</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, op. cit., p. 35

<sup>108</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

expectativa de que nuestra creencia sobre  $p$  sea verdadera; no hay alguien que desee creer lo falso, sólo en los casos en donde nos negamos a la verdad por ser demasiado dolorosa.

El solo hecho de tener una creencia no satisface la duda de Descartes, pues se tienen muchas de las cuales no podemos decir que sabemos si son verdaderas, esto es, para B. Williams únicamente nos encontramos en un estado, en donde:

a) si  $p$ ,  $A$  cree que  $p$ , y si no  $p$ ,  $A$  no cree que  $p$ .<sup>110</sup>

Pero el investigador también desea *saber* si su creencia es verdadera, y no sólo que si se da al caso que  $p$ , entonces  $A$  cree que  $p$ .

Esto tuvo una implicación metodológica en el proyecto cartesiano: la búsqueda de un método de adquisición de creencias que tuviera, por lo menos como requisito, que nos procurara llegar al estado descrito en a), esto es, que no se adquirieran creencias a menos que éstas fuesen verdaderas. Llamamos 'E' a esta propiedad. Esta propiedad, 'E', se va a aplicar, tanto a la *creencia* de alguien como un estado de la persona y no únicamente a la proposición que ella cree, ya que la creencia de alguien en la misma proposición podría ser adquirida de manera incierta y, entonces, tal persona, carecería de la propiedad 'E'.<sup>111</sup>

El investigador, da un paso adelante, ahora está en el estado:

b) si  $p$ ,  $A$  cree que  $p$ , y su creencia tiene la propiedad 'E'; esto es,  $A$  cree  $p$ , y a la creencia en  $p$  se llegó a través de un método que, generalmente, me procura creencias verdaderas.

Con algunas reservas podemos decir que ahora el investigador de la verdad se encuentra en la condición:

c) si  $p$ ,  $A$  sabe que  $p$ , y si no  $p$ ,  $A$  sabe que no  $p$ .

---

<sup>110</sup> *Idem*, p.37.

<sup>111</sup> *Idem*, p. 38.

Según Williams, el enunciado b) necesita más aclaraciones para ser considerado como el estado que desea el investigador *A*, pues dicho enunciado no implica *saber que se sabe*.

En sus análisis sobre el conocimiento, Edmundo Gettier,<sup>112</sup> mostró una serie de problemas al respecto de éste. Por ejemplo, podemos llegar a una creencia verdadera mediante razones falsas:

*B* puede creer que alguien que está en una oficina es propietario de un Ford. Cree esto porque cree que Jones, que está en su oficina, tiene un Ford. Cree que éste habla de su Ford, ha visto que Jones sale de un Ford, etc. Pero de hecho Jones no posee un Ford; las evidencias fueron casuales o producto de un engaño. De cualquier manera Brown, que también está en la oficina, realmente es un propietario de un Ford, aunque *B* no tiene razón para pensar en esto; así que tienen una creencia verdadera al creer que alguien en esa oficina es propietario de un Ford.<sup>113</sup>

En estas circunstancias nadie podría decir que *B* sabe; o, que sabe, que *sabe*. La verdad de la creencia y la forma en la que se llegó a ésta, en este caso, están desligada la una a la otra. En estas circunstancias, podemos decir que la verdad de la creencia es accidental con respecto al método. Es una característica generalmente aceptada del concepto común de conocimiento que se requiere que no sea así; es decir, que la verdad de la creencia no sea accidental con respecto al método o al modo por el cual se produjo. ¿Debería *A*, el ‘investigador de la verdad’, tener un interés en un requisito similar? Seguramente sí. Mientras lo que busque sean creencias verdaderas debe comprometerse con una estrategia para adquirirlas en forma confiable.<sup>114</sup> B. Williams señala que “así, en la descripción de estado que, con la debida cautela, podemos decir que *A* quiere alcanzar, a saber, *A* verdaderamente cree que *p* y su creencia tiene la propiedad *E*, podemos leer *E* como producida *apropiadamente* en forma tal que las creencias producidas de ese modo son

---

<sup>112</sup> Edmundo Gettier, “Is Justified Truth Belief Knowledge”, en Michael F. Goodman, Robert A. Snyder (editors), *Contemporary Readings in Epistemology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1987, pp. 4 -5.

<sup>113</sup> *Idem*, p. 6-9.

<sup>114</sup> Véase, Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 44.

generalmente verdaderas.<sup>115</sup> De este modo, partiendo de la idea de encontrar la verdad y también de que el ‘buscador de la verdad’ usa métodos de investigación adecuados, B. Williams concluye que la búsqueda de la verdad es la búsqueda del conocimiento. Sin embargo, la definición de conocimiento, expuesta anteriormente, no implica ningún tipo de certeza o indubitabilidad absoluta. Por esta razón, es importante saber cómo se da el paso en esta dirección.

Si dependemos, entonces, de métodos generalmente confiables, es casi seguro que tendremos algunas creencias falsas. Siendo esto así, ningún método es perfecto, y el investigador lo sabe; unas veces se dará cuenta que algunas de sus creencias son falsas y otras veces no estará al tanto. Sin embargo, el investigador quiere creer, dice B. Williams, que por lo menos algunas de sus creencias son verdaderas, aunque no todas. Para asegurarse que algunas de sus creencias son verdaderas el investigador puede optar por *incrementar* la proporción de verdad de alguna de éstas sin renunciar del todo a ninguna clase de ellas;<sup>116</sup> en otras palabras, opta por averiguar de cuáles creencias tiene una certeza absoluta y de cuáles no. Ante esto, el investigador puede indagar sobre la confiabilidad de un método dado, o si su aplicación en un momento fue correcta; sin embargo, tales actividades requieren de mucho tiempo y esfuerzo, además, no sería sensato investigar la aplicación del método en cada caso. Más aún, sería crucial considerar, tanto para investigaciones prácticas como teóricas, que cada uno de nosotros es un investigador entre otros y que hay una división del trabajo epistémico, de tal modo que es racional que lo que *Y* investigue en detalle, que *Z* lo acepte como *Y* lo dice.<sup>117</sup> Ninguna de estas circunstancias, indica B. Williams, se aplica a la investigación cartesiana. Descartes subraya en el *Discurso*

---

<sup>115</sup> *Ibidem.*

<sup>116</sup> *Idem*, p. 45

<sup>117</sup> *Ibidem.*

*del método* que su duda, su procedimiento en la investigación de la verdad, no se llevará a asuntos prácticos; de igual manera, no hay valores, derivados de aquellos asuntos, que afecten la investigación. B. Williams considera, entonces, que Descartes circunscribe la racionalidad estratégica a los límites de la investigación fuera de todo asunto práctico, pues al ser interna a la investigación, no está restringida por ninguna otra limitación. Más aún, esta condición no se limita sólo a la investigación, también al investigador: Descartes es el único investigador; él encarna la investigación racional con exclusión de todo y de todos.<sup>118</sup> Para B. Williams, la perspectiva del investigador ‘puro’ se produce cuando se pierde todo el interés que no sea por el conocimiento, así como también, cuando se dejan las estrategias que no son internas a la investigación y a la búsqueda de la verdad; por ejemplo, en la investigación ‘pura’ no se mezclan asuntos prácticos, se suspenden.

Dentro de esta investigación es racional, primero, buscar un método para adquirir creencias verdaderas que estén totalmente libres de error, y ése debe ser un método a prueba de error. En otras palabras, el investigador ‘puro’ debe buscar un método cuya correcta aplicación garantice la verdad: que las creencias que genere sean ciertas,<sup>119</sup> pues no hay nada exterior a la investigación misma que esté implicada en la adquisición de creencias.

B. Williams considera, entonces, que la búsqueda del conocimiento se convierte en la búsqueda de la certeza: se requiere que el método garantice la plena certeza de nuestras creencias. Esto tiene como consecuencia, según B. Williams, que la búsqueda de la verdad se transforme en la búsqueda de la certeza. Ha sucedido así porque la búsqueda de la

---

<sup>118</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 47.

certeza es la única vía posible para la búsqueda ‘pura’ de la verdad. B. Williams sostiene entonces que:

El investigador puro parte de una situación en la cual tiene creencias, creencias que han sido adquiridas en forma que sabe que no son a prueba de error, así que sabe con cierta seguridad que algunas de sus creencias son falsas. Al buscar, desde esta perspectiva, incrementar la proporción de verdad al máximo absoluto, el primer paso es preservar, a partir de sus creencias actuales, cualquiera que sea genuinamente cierta; y la mejor manera de hacerlo es dejar de lado aquellas que no lo son.<sup>120</sup>

Con base en esto, B. Williams advierte que la única certeza que puede haber en este contexto, es la que nos provee un tipo de proposición con características peculiares:

La definición más simple de este tipo de proposición sería ésta: una proposición que es tal que si alguien la cree, se sigue lógicamente que su creencia es verdadera. Llamaré a tal proposición incorregible.<sup>121</sup>

La empresa cartesiana, que comienza con la duda metódica, es entonces, para B. Williams, un proyecto que parte con una estrategia de selección de ideas en donde éstas se preservan y desechan según su grado de certeza; propiedad que se define a partir de un tipo de proposición que tiene la característica de incorregibilidad, lo que significa que es adquirida de manera confiable a través de un método (por eso la preocupación primaria de Descartes por el método) y que, por el hecho de creerla, se sigue que es verdadera: si  $A$  cree  $p$ ,  $p$  es verdadera.

Sin embargo, esta interpretación de la empresa cartesiana como siendo una investigación ‘pura’ dirigida por un método infalible no concuerda del todo con lo que anteriormente hemos planteado del procedimiento cartesiano, y nos conduce a una noción de certeza y verdad que no compartimos, pues fundamenta la idea de que el *cogito* es sólo un enunciado incorregible; además, autoverificable como expondré en el siguiente capítulo. Por esta razón es necesario elaborar vías alternas a la propuesta por B. Williams sobre el

---

<sup>120</sup> *Ibidem.*

<sup>121</sup> *Ibidem.*

proyecto cartesiano y así tener elementos para rechazar la idea de la duda metódica como una *estrategia* que nos procura enunciados incorregibles.

#### I. 4 Contra la idea del método de la investigación *pura*

Según Bernard Williams, la duda es una consecuencia racional que adopta alguien que quiere dedicarse únicamente a la verdad y esta racionalidad estratégica que guía la investigación, ha de ser enteramente interna a ella, esto es: todo lo que no esté dentro de la investigación no sirve para ella; asimismo, el investigador lleva a cabo la investigación racional, por decirlo así, con exclusión de todo y de todos;<sup>122</sup> ésta es la perspectiva de la investigación e del investigador “puros”: estamos sujetos a un método que nos procura la certeza.

Es muy claro que Williams tiene razón en lo que se refiere a la búsqueda absoluta de Descartes de la verdad, aunque esto sólo es cierto en un momento de su proyecto. Descartes dice que pasa muy pocas horas al año en las cuestiones metafísicas.<sup>123</sup> Por otro lado, la duda no es un método infalible de selección de ideas, esto es, un método elevado a su máxima posibilidad de eficacia que libera al investigador (al cual no le preocupa más que la verdad) de sus falsas creencias y le procura sólo conocimientos de los cuales no se puede vacilar.

Un método de selección de creencias da la idea de un filósofo de gabinete que procede con un instrumento a *medir* sus conocimientos: es sólo la aplicación de una herramienta que se cree es infalible. Por otro lado, que la investigación se restrinja a un

---

<sup>122</sup> *Idem*, pp. 46 y 48.

<sup>123</sup> *Disc.*, AT VI, 13.



ámbito, en este caso, al de la verdad, no constituye un aspecto reprochable de un proyecto, es una característica esencial de cualquier indagación.

Es aquí entonces donde la idea de Descartes acerca de la experiencia, en el sentido de “vagar por el mundo”, se vuelve relevante, pues cuando comienza su empresa filosófica no menciona el poner a prueba sus conocimientos para resolver finalmente con cuáles se queda, sino que su propósito es reflexionar y sacar alguna enseñanza.<sup>124</sup> Esto le da un giro a nuestra concepción de duda.

Para nosotros es importante tener otra visión de la duda, a la par de los ilustrativos relatos cartesianos, en donde sentado frente a una chimenea nos narra cómo se deshace de todos sus conocimiento para dar en el suelo firme de la verdad,<sup>125</sup> pues si la duda nace de la vida y no de ocurrencia de escritorio, el procedimiento cartesiano es difícil interpretarlo como una estrategia de selección de creencias, o como una especie de *solipsismo metodológico*.

No hay en Descartes la perspectiva de la investigación, ni del investigador ‘puro’, pues si por esto se entiende que el investigador pierde todo interés por lo que no esté dentro de la investigación que es realizada por un solo hombre, se tiene la perspectiva de que el interesado en la verdad no tiene pasado, ni creencia alguna y que el método es una regla con la cual medir todo lo que interrogo: el investigador comienza su empresa en *blanco* con un método que le asegura creencias verdaderas.

En la duda cartesiana lo que está en juego es todo mi conocimiento (pues es el resultado de mi experiencia en el mundo) y mis facultades, esto es, el pensar mismo (pues el método se compone de los procesos innatos al pensamiento). Si bien Descartes dice que

---

<sup>124</sup> *Disc.*, véase, AT VI, 6-13.

<sup>125</sup> Véase, *Med.*, AT VII, 17-18. CSM II, 12-14.

es necesario deshacerse de todas sus creencias para investigar si es posible algún conocimiento,<sup>126</sup> el sentido de este rechazo no consiste en un olvido en donde se presuponga la limpieza del investigador pues, por un lado, él ha aceptado que marchar sobre las huellas que sus profesores le han marcado, lo conduce a una ruta más segura, en cuanto ha sido explorada por hombres hábiles.<sup>127</sup> Por otro lado, acepta que la indagación que hace el pensamiento requiere de la experiencia, pues en la regla V, quejándose de ciertos filósofos, dice:

[Hay] astrólogos que sin conocer la naturaleza de los astros y sin haber observado perfectamente sus movimientos, aspiran a indicar sus efectos. [Éstos se parecen a] esos filósofos que, olvidando la experiencia, creen que la verdad saldrá de su cerebro como Minerva de Júpiter.<sup>128</sup>

Si quiero llegar a la verdad es entonces inevitable la duda, la negación de todos nuestros conocimientos y facultades para ver si quitando todos esos pre-juicios (conocimientos adquiridos por la experiencia, sentidos, conversaciones...) y poniendo en duda las posibilidades de nuestro pensamiento, puede surgir la verdad.

¿En qué consiste el movimiento del pensamiento en la duda? El proceso del análisis es un componente fundamental del movimiento de la duda.<sup>129</sup> Mediante el análisis el investigador se coloca en un lugar donde puede iniciar su empresa y se conduce a través de cierto arte: la conducción de lo complejo a lo simple; aunque claro está que la elección de este sitio depende también de la destreza del investigador. El método no nos dice de dónde partir; en sentido estricto, sólo nos incita a suspender el juicio; desde aquí ya podemos sospechar que el método no es meramente un arte infalible, deja mucho al *azar*; en otras

---

<sup>126</sup> Véase, *Med.*, AT VII, 12. CSM II, 9.

<sup>127</sup> “A pesar de lo que vengo diciendo no condeno la forma en que hasta ahora se ha filosofado, ni el empleo de silogismos probables, armas propias de la discusión, en las escuelas, porque con ellas se ejercita la inteligencia de los jóvenes y por la emulación se les incita al estudio”. *Reg.*, AT X, 365.

<sup>128</sup> AT X, 380.

<sup>129</sup> De hecho, el análisis junto con la moral provisional, dan a la duda cartesiana su carácter de metódica. En otras palabras, la investigación queda resguardada tanto en el aspecto teórico como práctico. Véase, *Discurso de método*, parte III, AT VI, 24-25.

palabras, el método depende del ingenio de quien lo aplica. Descartes en una carta a Elizabeth, el 28 de junio de 1643, dice que: “Si uno ha de conducir sus pensamientos apropiadamente, es al menos tan importante ejercitar los sentidos y la imaginación como el entendimiento puro...”<sup>130</sup>

Por otro lado, aunque Descartes no lo tematiza, para nosotros es claro que la duda se lleva a cabo a partir de la indagación, del preguntar y esto es importante recordarlo, puesto que en la pregunta la investigación queda circunscrita a un ámbito en el cual se va a desarrollar; esto es una consecuencia natural de cualquier indagación, sin embargo, esto parece molestarle a B. Williams ya que él sugiere que un investigador ‘puro’ es aquél que circunscribe su investigación a una perspectiva acotada: “Llamemos perspectiva de *investigador puro* a la perspectiva desde la cual todas las consideraciones estratégicas se dejan a un lado excepto aquellas internas a la investigación y búsqueda de la verdad”.<sup>131</sup>

Si en la duda lo que se quiere es obtener una respuesta sobre la pregunta, ¿es que *P?* y si por esto entendemos que quiero saber si mis creencias son verdaderas, desde esta perspectiva tal vez sería aceptable ir considerando la verdad de cada creencia; como Leibniz y Bernard Williams, cada quien en su momento, pensaron que Descartes debió haber procedido.<sup>132</sup> Pero, por otro lado, si la duda cartesiana es la indagación por la verdad misma, y este presupuesto es lo que dirige las preguntas, necesitamos poner entre paréntesis

---

<sup>130</sup> AT IV, 695.

<sup>131</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>132</sup> “Lo que dice Descartes acerca de la necesidad de dudar de todas las cosas, incluso de aquellas que presentan la más pequeña incertidumbre, hubiera sido preferible expresarlo con este precepto mejor y más claro: hay que considerar qué grado de asentimiento o disentimiento merece cada cosa; o más simplemente, hay que examinar las razones de cada opinión”. “Por otra parte, no veo qué utilidad pueda tener el considerar las cosas dudosas como si fueran falsas: esto no sería librarse de los prejuicios sino cambiarlos...” W. Gottfried Leibniz, “Observaciones críticas...”, *op. cit.*, pp.125-127. “El investigador Puro puede, [después de la duda, ver qué tantas y qué creencias conservar], y juzgar a partir de eso cómo procede el proyecto puro de la recolección de la verdad”. Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 48. Los corchetes son míos.

nuestros conocimientos comprometiéndonos con las preguntas e indagando si el pensamiento es capaz de llegar a la verdad.

En la investigación cartesiana, la duda está cargada de un sentimiento de molestia y del deseo de salir de éste. En este sentido, Descartes se aparta de los escépticos puesto que el que duda está apresado y comprometido en su preguntar mismo. En la medida, entonces, en que la investigación filosófica es verdadera, pues se está comprometido con ella, se requiere una radicalidad absoluta, su desarrollo parece exigir una total exención de supuestos. Sin embargo, el preguntar es un acto complejo, cargado de supuestos, de prejuicios acerca de algo ya admitido. Sólo en virtud de lo ya admitido nuestra pregunta puede tener sentido y esperar una respuesta mediata o inmediata. Lo ya sabido no puede dejar de envolvernos si la pregunta pretende subsistir. Pero como lo ya sabido no está plenamente en acto en el momento de formular la pregunta, se requiere una luz penetrante de análisis reflexivo para que queden al descubierto todos nuestros conocimientos previos (pre-juicios); esto es, se requiere de una profunda concentración, y ésta es la razón por la que Descartes recomendaba tomarse un tiempo para considerar todo lo que hay en cada meditación.

En el preguntar se ponen las condiciones de éste, esto es, se pone el marco dentro del cual se espera acoger aquello que se pregunta: la verdad; pero esto no es una creación gratuita, es una idea reguladora que es pertinente dentro del entorno de la pregunta. En este contexto, no tiene sentido caracterizar a Descartes como un investigador ‘puro’ que sólo se preocupa por la verdad. Esta pretensión de verdad es el ámbito en donde se espera una respuesta: toda pregunta, toda investigación se circunscriben a un perímetro.

El que pregunta se encuentra *sumergido* en un mundo y por eso es aquello por lo que se interesa, es decir, la *totalidad*: el mundo en el que se está inmerso; pregunta por la

verdad de todo cuanto hay, y esto se hace con una mirada abierta a todo aquello que se nos pueda revelar.

Siendo esto así, cobran mayor sentido los pasajes en donde Descartes relata cómo se fue decepcionando de los conocimientos que había tenido por verdaderos. Su exposición, entonces, debe ser tomada como un marco ineludible en donde el propio Descartes pensaba que quedaba inmersa la búsqueda de la verdad.

De este modo, la duda metódica ya no es solamente una estrategia de la investigación en la que buscamos retener las creencias verdaderas, es la forma en la que procede el pensamiento mismo en la búsqueda de la verdad, en donde no se es ajeno al mundo, pues no hay una pureza del investigador en el sentido de que ningún prejuicio se entrometa entre él y su investigación; los pre-juicios son necesarios para la indagación.

Tres puntos importantes podemos resumir hasta aquí:

a) En la duda no hay una pureza del investigador, pues lo que está en juego son todos sus conocimientos previos, y si se quiere entender por esto que Descartes no dudó sino que sólo fingió, no se puede comprender cómo una investigación puede proceder de cero para que pueda ser llamada duda real; en este caso, ni siquiera habría elementos mínimos para formular una pregunta.

Si bien toda reflexión sobre un objeto se lleva a cabo distanciándose de éste, tal como lo hizo Descartes cuando medita cómodamente frente al fuego, acerca de todo lo relativo a sus creencias, sin embargo, no hay una ruptura total, pues lo que está en juego en la meditación es el mundo y uno dentro de éste.

b) La verdad va a ser el ámbito en donde la investigación cartesiana se desenvolverá, pero esto no le da la perspectiva del investigador 'puro', pues toda pregunta se desenvuelve dentro de un perímetro.

c) Como vimos en el apartado I.1, el método cartesiano se arraiga en el pensamiento mismo; en este sentido, si aquél me procura una creencia verdadera, eso no significa que tengo algo tal como un *instrumento* infalible, lo que se muestra, según Descartes, es que en el pensamiento mismo está la posibilidad del conocimiento, algo así como: en el pensamiento hay ciertas formas de proceder que nos conducen a la verdad: análisis y síntesis; en la duda se va a dar una especie de *reivindicación* del pensamiento: sí puede conducirnos a la verdad.

Otro aspecto importante que es necesario aclarar y que marca la perspectiva de la investigación y del investigador ‘puro’, la cual, según Bernard William, lleva a Descartes a buscar enunciados incorregibles y autoverificables, es la idea de que el proyecto cartesiano es producto de un solo hombre, y esto se ve reflejado en las *Meditaciones metafísicas*, en donde la exposición del recorrido cartesiano para llegar a los principios de la filosofía se realiza a través del uso de la primera persona singular; a continuación desarrollo esta idea.

Las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método* se desarrollan a través del uso de la primera persona singular; metodológicamente, la tendencia en primera persona singular predomina en la investigación de Descartes. Sin embargo, en las *Meditaciones metafísicas* no hay un compromiso demasiado fuerte con la primera persona. Husserl, en las *Conferencias de París*, advierte que “las meditaciones cartesianas no pretenden ser... un asunto privado del filósofo Descartes, sino el prototipo de las meditaciones necesarias para todo filósofo que de nuevo comience”.<sup>133</sup> Solamente hasta que la búsqueda de la verdad se toma desde la perspectiva del investigador ‘puro’, se torna el proyecto cartesiano como la investigación que realiza un solo hombre y, con esto, se vuelve indispensable utilizar la

---

<sup>133</sup> Edmund Husserl, *Conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuaderno 48, Presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n, México, 1988, p. 4.

primera persona singular. Bernard Williams declara que “...cuando la búsqueda de la verdad toma la forma específica de la Investigación Pura, la naturaleza de la investigación sí parece llevar un elemento distintivo en primera persona”.<sup>134</sup>

El uso de la primera persona singular se convierte en un requisito indispensable en la epistemología cartesiana dado que en la investigación ‘pura’ se busca maximizar la confiabilidad de la verdad de nuestras propias creencias:

Si la Investigación Pura es el camino esencial hacia la teoría del conocimiento y tiene, implícitamente, una forma en primera persona, entonces la teoría del conocimiento debe tener esa misma persona.<sup>135</sup>  
La pregunta se convierte, por primera vez, no sólo en ¿qué es el caso? sino en ¿qué es lo que yo puedo saber que es el caso? y, en este segundo tipo de pregunta, a diferencia del primero, se menciona el sí mismo. (Lo que nos inclina, obvio, a enunciados que hablen de mí mismo: incorregibles y autoverificables)<sup>136</sup>

Es claro que esta lectura tiene muchas evidencias dentro de la obra cartesiana.<sup>137</sup> Sin embargo, podemos presentar otra perspectiva en donde el uso de la primera persona singular responde a otras necesidades y no a las de la investigación ‘pura’ en la cual el investigador ‘puro’ se interna en un proyecto cuya fundamentación es individual, “unilateral”, pues aquel prescinde y no interactúa con la comunidad filosófica y científica en el establecimiento de los principios de la filosofía y la ciencia.

En la duda, Descartes, a través de un estilo narrativo, nos relata, en primera persona de singular, las razones que tiene para dudar aquél que no encuentra motivos para creer en sus conocimientos; la duda se dedica a echar abajo todas las creencias actuales, buscando si se puede establecer algo firme y duradero en las ciencias.

---

<sup>134</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, op. cit., p. 68.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>137</sup> En la primera parte del *Discurso del método* declara que no se propone enseñar el método. Véase, *Disc.*, AT VI, 18.

Hay razones tanto filosóficas como retóricas para que Descartes haya utilizado la primera persona singular en su relato. Por un lado, sus obras son un conjunto de meditaciones que deben ser reflexionadas durante meses o semanas, y hasta que no sean comprendidas se debe continuar con la siguiente meditación.<sup>138</sup> Por otro lado, la utilización de la primera persona singular, muy bien pudo haber sido empleada para promover la identificación por parte del lector. Esto lo sugiere Vidal Peña, traductor y comentarista de las *Meditaciones metafísicas*. Tratando de mostrar que la evidencia del *cogito* es objetiva más que subjetiva, sugiere que hay que diluir o *desubjetivizar* el *yo personal*, invitando a todo *yo* a una reflexión semejante a la realizada por Descartes en la duda metódica. De este modo, la oración *yo pienso* significa para él: siempre que se recorra el camino de la duda se obtendrá la misma evidencia: si algo piensa existirá;<sup>139</sup> la confrontación del meditador con los argumentos escépticos, responde a cualquier persona, pues lo que *mueve* a Descartes puede mover a toda persona pensativa que examina sus creencias.

Sin embargo, algunos filósofos han determinado que la duda cartesiana es ilegítima pues nadie ordinariamente considera bajo la duda radical sus creencias cotidianas; en la vida cotidiana ningún juez tomaría en cuenta el *argumento del sueño* (p. ej., la idea de que quizá todo el caso discutido sea irreal, o pura imaginación) para determinar la culpabilidad o inocencia de un acusado.<sup>140</sup> Otro ejemplo sería: sentado en un parque puedo dudar si realmente mi casa existe en el momento en que yo estoy meditando en una banca, así como también, puedo buscar las razones que justifiquen mi creencia en que no fue un sueño la experiencia que tuve de estar saliendo de mi casa dirigiéndome a un parque, sino que

---

<sup>138</sup> *Med.*, AT VII, 130.

<sup>139</sup> Vidal Peña, "Introducción", en Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y repuestas*, Alfaguara, Clásicos de Alfaguara, Madrid, 1977, pág. XXIX.

<sup>140</sup> Véase, Barry Stroud, *El escepticismo filosófico y su significación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 19-25.



realmente lo viví, fue real. Al parecer una duda radical debería contemplar esta posibilidad pero es obvio que nadie, en la cotidianidad, procede de esta manera.

Al respecto de este rechazo a la duda metódica cartesiana como *ilegítima*, puesto que no representa la forma en que comúnmente nos referimos a lo que creemos saber o conocer,<sup>141</sup> podemos decir que, por un lado, si bien Descartes se opone a las creencias probables, sí acepta que es más razonable creer más en unas cosas que en otras; es más razonable creer que mi casa existe mientras no estoy en ella, que no creerlo. Por otro lado, hemos mencionado que Descartes no es un escéptico, y que si estaba tratando de establecer algo verdadero y responder al escéptico,<sup>142</sup> era necesario tomar en cuenta las más extravagantes ocurrencias. De hecho, al final de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes se refiere a ciertos procesos de la duda como hiperbólicos y ridículos; particularmente hace referencia a esa inseguridad tan general relativa a la imposibilidad de distinguir entre la vigilia y el sueño.<sup>143</sup> En este sentido, las meditaciones no son un trabajo autobiográfico, pues el propio desarrollo intelectual de Descartes no atravesó las fases tal y como en las meditaciones se describen. Por esta razón, el “yo” que Descartes sugiere en las meditaciones no es el suyo, el propio, pues en muchos aspectos, la posición de quien medita es la que cualquier persona pensativa pudiera ocupar.<sup>144</sup>

La tesis central es que las meditaciones cartesianas “...deben leerse primariamente como la presentación de una posición filosófica con pretensiones de generalidad y no, en

---

<sup>141</sup> *Idem*, pp. 42- 45.

<sup>142</sup> Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, p. 118

<sup>143</sup> Véase, AT VII, 89- 90; CSM II, 60-61.

<sup>144</sup> Sin embargo, nosotros insistimos en que si bien el proceso que se lleva a cabo en las Meditaciones no es, necesariamente, un reflejo de la vivencias de Descartes (puesto que quizá la duda no refleja el orden o una secuencia de su vida, y en este sentido, no es una autobiografía, sino un proceder de la razón susceptible de ser recorrido por alguna otra persona), no debemos olvidar que las *Meditaciones metafísicas*, así como el *Discurso del método*, muestran cómo se ha decepcionado de sus conocimientos y sus pretensiones dentro de la ciencia y la filosofía. En este sentido, las *Meditaciones*, lugar en donde procede a partir de la duda, lo que está en juego es su experiencia en el mundo, esto es, su *vida*.

manera alguna, y/o como historia o autobiografía”.<sup>145</sup> Al parecer, entonces, Descartes piensa en las *Meditaciones metafísicas* como una vía para instruir al lector atento: a través de la duda metódica se exponen las ideas en el orden en que el lector puede conocerlas, pues se sigue el orden de las razones, esto es, se comienza con lo que se puede conocer primero; por ejemplo, según Descartes, primero podemos conocer el pensamiento, luego la extensión, y hasta después, la unión entre ellos.

En algún sentido, en la narración de las meditaciones en primera persona de singular, Descartes está dramatizando una clase muy general de orden y método que él está usando para conducir su investigación e instruir al lector en ésta. Y en estas consideraciones no se hace exclusivo ni indispensable el uso de la *primera persona*, puesto que, como veremos a continuación, a) la exposición del método de la duda no es exclusiva de las *Meditaciones metafísicas*; b) el *yo* de las meditaciones implica un *tú*.

La obra por la cual se puede mostrar de manera clara que en la investigación cartesiana la referencia a la primera persona de singular no es indispensable es la *búsqueda de la verdad*. El desarrollo que Descartes presenta aquí del método de la duda no se lleva a cabo en dicha primera persona. El texto es un diálogo en donde los personajes llegan a la primera verdad: *pienso, existo*; de este modo, la investigación, no requiere de manera necesaria la meditación privada, puede ser una reflexión conjunta que implica, un *yo*, un *tú*, o un *nosotros*.

La obra *Búsqueda de la verdad* rescata el argumento de la Segunda Meditación de distinto modo: *pienso, existo*. Esta argumentación se desarrolla a través de un diálogo entre distintas personalidades: Edoxus (el *buen maestro*), Epistemón (el *hombre estudiado*) y Polyander (el *hombre común*). En este relato se pone en la mesa de discusión la simple idea

---

<sup>145</sup> Margaret Dauler Wilson, *Descartes, op. cit.*, p. 28.

de “soy”, que es este *ego*. Edoxus argumenta que partir de una definición tal como *animal racional*, los perdería en sus fines, puesto que ahora habría que investigar qué es animal y qué es racional. Finalmente, lleva a sus interlocutores por la duda hasta la evidencia del *cogito* y a la distinción entre el cuerpo y el espíritu.<sup>146</sup>

Aunque no utilizamos una filosofía hermenéutica que nos permita explicitar de forma extensa las características del diálogo, de todas formas trataremos de expresar en qué consiste éste para así poder tener otra lectura del proyecto cartesiano, alternativa a la que lo concibe como investigación e investigador ‘puro’.

Cuando hablamos de diálogo, todos pensamos, sin duda, en un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. Conversar es abrirse a la alteridad del *tú* que nos sale al encuentro, querer aprender de su experiencia. La conversación deja siempre una huella en nosotros; por esta razón, lo que hace una conversación es el hecho de reconocer en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo; es la apertura dialógica y de intercambio: la capacidad de confrontarse con lo extraño, abriéndonos a una *reciprocidad* en la que se da y se recibe. Esta tarea consiste en encontrar los puntos de contacto, las bases comunes sobre las que se puede establecer un intercambio fructuoso de ideas y experiencias: descubrir lo que une, para comprender lo que separa. Si miramos su significado, comunicar quiere decir participar al otro de algo nuestro, es decir, hacerlo común. Si esto es así, los principios expuestos en las *Meditaciones metafísicas* no son privativos de una meditación personal, no son ocurrencias de un investigador ‘puro’, sino que responden, como antes hemos dicho, al interés de Descartes de que sus interlocutores

---

<sup>146</sup> Véase, AT X, 514-519.

podieran seguir e identificarse con su doctrina, y así, una vez *despojados* de sus prejuicios, vean su verdad.

Con base en esto, resumamos lo dicho hasta ahora. En las *Meditaciones metafísicas*, las cuales proceden a partir de la duda metódica, Descartes expone la prueba ontológica de los primeros principios. Esta obra no responde a un proyecto de investigación ‘pura’, puesto que el método de la investigación no es una estrategia de selección de ideas, sino la forma de proceder del pensamiento mismo que medita y pone el ámbito en donde espera su respuesta: la verdad. Por otro lado, la *meditación* es un recurso por el cual Descartes expone su filosofía y responde a varias cuestiones: a) al problema de cómo introducir su doctrina en un ambiente donde el aristotelismo era predominante; b) se requiere de extremo cuidado en la argumentación e investigación acerca de la verdad y c) ser convincente. Descartes reconoce que cualquier intento de buscar la verdad demanda de toda la atención del investigador; las meditaciones necesitan ser analizadas y recorridas para ser comprendidas. El uso de la primera persona singular no es una exigencia de la investigación ‘pura’, pues aunque es obvio que Descartes en varios pasajes se refiere a las meditaciones como el camino que él mismo siguió,<sup>147</sup> estas advertencias respondieron, por un lado, a la prudencia con la que Descartes actuó al exhibir su filosofía,<sup>148</sup> y por otro lado, a la necesidad de presentar razones convincentes sobre su proyecto filosófico. Por último, insistimos, para meditar, para llevar a cabo la duda metódica, no es exclusivo ni indispensable referirnos a la primera persona singular, pues como hemos visto, puede

---

<sup>147</sup> En otras más dice que no pretende cambiar a nadie: “Mi propósito no es enseñar el método que cada uno debe adoptar, para conducir bien su razón; es más modesto: se reduce a explicar el procedimiento que he empleado para dirigir la mía. Los que dan preceptos se estiman más hábiles que los que practican, y por eso la más pequeña falta en que aquéllos incurran, justifica las críticas y censuras que contra ellos se hagan”. *Disc.*, AT VI, 18.

<sup>148</sup> Descartes sabe que Galileo había sido condenado por la Inquisición romana por proponer que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol. Incluso, decide no publicar su texto *Le monde*.

convertirse en una meditación *intersubjetiva*; en este sentido, el investigador no va a prescindir de todo o de todos, como lo expone B. Williams. No existe un *solipsismo metodológico* en la filosofía cartesiana ya que, si bien, como apunta B. Williams, las meditaciones cartesianas, por un lado, se construyen en primera persona singular, y por otro lado, Descartes advirtió que se dejaban de lado las cuestiones prácticas, sin embargo, el conocimiento se puede construir a través de un dialogo intersubjetivo; esto implica, que en el proyecto cartesiano no va haber un olvido de todo y de todos.

## Capítulo II *Cogito*, verdad y certeza

El camino de la duda lleva a Descartes al descubrimiento de la primera verdad indudable: la constatación del pensamiento y su existencia. El *cogito* posibilita a Descartes, contra todos los esfuerzos de los escépticos por encerrarnos en un pensamiento incapaz de tomar posesión del ser, la posibilidad de fundamentar el conocimiento.<sup>149</sup> La percepción del *ser*, que se testifica en el *cogito* cartesiano, ocurre a través de una *intuición* en donde el objeto se hace presente al pensamiento de manera clara y distinta.

Esta interpretación del *cogito* arroja una idea y un criterio de verdad, entendido como claridad y distinción; en otras palabras, como la percepción del entendimiento de algo que se presenta de forma clara y distinta; la certeza del sujeto, en este caso, es una consecuencia de estas propiedades, claridad y distinción, y no de enunciados que se refieren a lo que *yo mismo hago*, como se entiende en los enunciados incorregibles y autoverificables. Con base en esto, damos otra posible interpretación de la verdad y certeza en el *cogito* cartesiano.

Para llegar a esta interpretación de la verdad y certeza del *cogito* desarrollo una primera definición de *intuición* y la ubicaré dentro de la taxonomía cartesiana del pensamiento: la intuición es una operación del entendimiento, por medio de la cual el pensamiento capta una naturaleza simple.<sup>150</sup> Posteriormente, realizo una reconstrucción de la duda metódica que me permita entender cómo, a través de la intuición, alcanzamos la primera verdad indudable: pienso, existo. A partir de aquí, elaboro una primera noción de verdad (apertura de lo claro y distinto) y de certeza (estado del espíritu con respecto al abrirse de lo claro y distinto). A continuación, desarrollo la propuesta de B. Williams, en

---

<sup>149</sup> Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>150</sup> *Princ.*, AT XIII-1, 368.

donde propone que la verdad y la certeza del *cogito* están caracterizadas por las propiedades de cierto tipo de enunciados: *incorregibles* y *autoverificables*. Posteriormente, trataré de mostrar que el *cogito* sólo tiene la *apariencia* de ser un enunciado incorregible y autoverificable y que, por lo tanto, las nociones de verdad y certeza no deben ser definidas bajo esos criterios. Finalmente, desarrollo un enfoque *performativo* del *cogito*, en donde se interpreta éste como *cogitatio est*; en otras palabras: existen mis estados de conciencia. Esta forma de concebir el *cogito* imposibilita pensarlo como un principio del conocimiento. En este tenor, trataré de mostrar que el *cogito*, en el contexto de la duda, es más que sólo la constatación de mis estados de conciencia.

## II. 1 Primera aproximación a la noción de intuición

En la ‘Primera Meditación’, Descartes explica los motivos para suspender el juicio y su desaprobación hacia todos sus conocimientos para emprender la búsqueda de la verdad a través de la duda metódica. Es claro que, para Descartes, el método de la duda universal no sólo incluye una fase *destructiva*: derrumbar sus conocimientos; la duda universal pretende, sobre todo, llegar a una fase constructiva: alcanzar a la verdad. En este sentido, dudar supone aquello por lo cual se duda, pero no como una realidad evidente, sino encubierta, como una realidad que hay que *develar*.<sup>151</sup> La duda universal está ligada a la posibilidad de encontrar la verdad, esto es, existe la posibilidad de que podamos afirmar proposiciones de cuya verdad estemos completamente seguros. Descartes, en la *Búsqueda de la verdad*, deja claro esto: “Si usted sabe hacer uso apropiado de su propia duda, puede usarla para deducir hechos que son conocidos con certeza completa”.<sup>152</sup> Descartes está diciendo explícitamente

---

<sup>151</sup> Véase, Karl, Jaspers, *Descartes y la filosofía*, Pléyade, Buenos Aires, 1973, p. 20.

<sup>152</sup> AT, X, 522.

que, mediante el uso de la duda, podemos identificar y establecer un conocimiento verdadero, con certeza absoluta. Pero, ¿cómo llegamos a ese conocimiento verdadero? En *Los principios de la filosofía*, Descartes dice que existen dos modos de pensar en nosotros: a saber, la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad.

El entendimiento, en sentido estricto, sólo *percibe*, y esto lo asume Descartes; cuando da su definición de pensamiento dice:

Por la palabra ‘pensamiento’ (debe entenderse) ...todo aquello que ocurre en nosotros de tal manera que tenemos conciencia de ello; en este sentido, no sólo entender, querer e imaginar sino también sentir es lo mismo que pensar.<sup>153</sup>

En este contexto, el pensamiento queda definido como conciencia; entender, en tanto forma del pensamiento, también lo es (*percibir*). No es el mismo caso para la voluntad, ésta es activa, afirma o niega aquello que se presenta al entendimiento. Esto lo expresa Descartes en su teoría del error. Su explicación es ésta: separadamente, el intelecto y la voluntad no podrían ser nunca la causa de nuestros errores. El intelecto es una facultad que nos permite percibir ideas y, en este sentido, en él, no se encuentra ningún tipo de error. Por su parte, la *voluntad* (libre arbitrio) es una facultad por la cual elegimos hacer o no hacer algo. Además, según Descartes, la voluntad es algo *perfectísimo* en su género, de tal modo que puede decirse que gracias a ella podemos reconocernos como imagen de Dios. Por sí misma, por tanto, tampoco podría ser la causa de nuestros errores. El error llega cuando el *intelecto* y la *voluntad* (facultad de elección o libre arbitrio) no trabajan de manera coordinada. El error nace del mal uso de la *voluntad* o *libre arbitrio* en el momento en que se decide a aceptar, como verdades, cuestiones que aún no se nos han aparecido como

---

<sup>153</sup> “Principios de la filosofía, partes I y II”, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía* (Descartes: Principios de la filosofía, partes I y II/ Leibniz: Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos), Biblioteca hispánica de filosofía, Editorial Gredos, S. A., BHF, Clásicos de Gredos, No. 4, Madrid, 1989, pp. 32-33. I, 9. El paréntesis es mío.



evidentes. El error viene cuando, siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se mantiene en los mismos límites, sino que se extiende a las cosas que no se han concebido de forma clara; entonces, se extravía fácilmente y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien.<sup>154</sup>

Esto significa que si alguien hace un juicio a partir de lo que el entendimiento no ha percibido de manera clara y distinta, con toda seguridad, lo que obtendrá será una creencia falsa; en otras palabras: juzgar con verdad requiere, por un lado, del entendimiento, pues sin éste nada se puede concebir y, por otro lado, de la voluntad, pues a través de ella damos nuestro asentimiento a la cosa percibida. La voluntad debe contenerse, entonces, hasta no percibir algo con claridad y distinción. El *rol* del intelecto en el conocimiento es proporcionar percepciones claras y distintas que causen la inclinación de la voluntad:

Por ejemplo: examinando estos días pasados si alguna cosa existía en el mundo y, conociendo que del hecho de examinar esta cuestión se seguía con toda evidencia que yo, que era el que examinaba, existía, no podía por menos de pensar que una cosa que tan claramente concebía yo, era verdadera; no me encontraba obligado por una fuerza exterior a pensar así, sino que a la gran claridad del entendimiento ha seguido una gran inclinación de mi voluntad.<sup>155</sup>

En esto último se muestra una condición necesaria para juzgar: el abrirse del entendimiento a lo claro y distinto, esto es, a la idea que es presente y manifiesta a un espíritu atento, y que es distinta, en tanto es precisa y separable de todas las demás;<sup>156</sup> si el juicio se hace en estas condiciones es seguro que se afirmará con verdad.

Por otro lado, Descartes en la regla III de las *Regulae*, pone de manifiesto que existen dos actos de la inteligencia por los cuales podemos llegar al conocimiento de las

---

<sup>154</sup> Para la teoría del error cartesiana, véase, *Med.*, AT VII, 57-59. CSM 39-41. Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, pp. 165-169.

<sup>155</sup> *Med.*, AT VII, 58- 59. CSM II, 40-41.

<sup>156</sup> *Princ.*, AT XIII-1, 22. En este caso sigo la traducción de Luis Villoro, en Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, pp. 14 y 15.

cosas sin temor al error: la deducción y la intuición.<sup>157</sup> Precisamente es la intuición el final de la duda universal. Este término es muy ambiguo y poco recurrente en la obra cartesiana; de hecho, después de las *Regulae* tiende a desaparecer; sin embargo, considero que la definición de intuición que da en las *Regulae* (1628) no es diferente a la definición de *percepción clara y distinta* que ofrece en *Los principios de la filosofía*, una de las últimas obras de Descartes, 1644. Los conceptos son:

Entiendo por intuición, no la creencia en el variable testimonio de los sentidos o en los juicios engañosos de la imaginación, sino la concepción de un espíritu sano y atento, tan distinta y tan fácil que ninguna quede sobre lo conocido; o lo que es lo mismo, la concepción firme que nace de un espíritu sano y atento, por las luces naturales de la razón.<sup>158</sup>  
Llamo idea clara a la que está presente y manifiesta para una mente atenta, de la misma manera que decimos que vemos claramente aquello que miramos, y que está presente ante nuestros ojos afectándolos con suficiente intensidad. Y llamo distinta a la que, además de ser clara, es de tal modo precisa y separada de todas las demás, que no contiene más que lo que es claro.<sup>159</sup>

Es evidente que en las dos definiciones hay una exigencia a la actitud del pensamiento, y de aquello que se ofrece a éste: un pensamiento atento en *espera* o dirigido a algo que se presenta de manera peculiar: claro y distinto. Descartes, al parecer, nunca abandonó la idea de la apertura del pensamiento a lo claro y distinto.

Si esto es así, nuestra interpretación de la intuición y con ello la verdad y características del *cogito* se nos vuelven problemáticas. Estudios recientes de Descartes han tratado de mostrar que para él la intuición debe entenderse como una inferencia en donde dos juicios se conectan o relacionan de manera inmediata.<sup>160</sup> Sin embargo, nosotros creemos que también hay razones para entender la intuición como la *percepción* del pensamiento de un objeto *no-proposicional* que es captado a través del entendimiento y

---

<sup>157</sup> AT X, 367

<sup>158</sup> *Reg.*, AT X, 368.

<sup>159</sup> *Princ.*, AT VIII-2, 45. En este caso sigo la traducción de Luis Villoro, en Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>160</sup> Stephen Gaukroger, *Cartesian Logic, an essay on Descartes' conception of inference*, Claredon Press, Oxford, 1989.

que, posteriormente, a través de la voluntad se afirmará; básicamente a esto se refiere la teoría del error antes descrita.<sup>161</sup>

Para analizar las ideas de intuición e inferencia en el pensamiento cartesiano, reconstruiremos el camino de la duda el cual tiene su fin en la intuición del *cogito*. Esto nos permitirá tener presente la forma en que Descartes formula su primera verdad indudable y la relación que ésta tiene con la intuición y con la inferencia; asimismo, esta exposición nos servirá para establecer las diferencias con la interpretación de la duda y el *cogito* que realiza B. Williams.

## II. 2 *Cogito, ergo sum*

En el inicio de la ‘Segunda meditación’ Descartes deja bien claras las pretensiones de su proyecto de investigación.

Arquímedes, para transportar el globo terrestre de un lugar a otro, no pedía más que un punto firme e inmóvil; yo tendré derecho a concebir las mayores esperanzas si soy bastante feliz para encontrar una cosa, nada más que una, cierta e indudable.<sup>162</sup>

Descartes inicia su empresa, como hemos dicho anteriormente, con la duda metódica: se debe rechazar todo lo que sea susceptible de sospecha. Sin embargo, debemos aclarar que *rechazar*, en este contexto, no equivale a decir que es falso, Descartes sólo asume que no se tienen buenas razones para aceptar algo como verdadero.

El punto de inicio de Descartes consiste en dirigirse a los fundamentos de los conocimientos adquiridos. La razón de este procedimiento se debe a que Descartes supone que son pocos los principios por los cuales hemos adquirido nuestro conocimiento, y

---

<sup>161</sup> Al final del capítulo tres, una vez que hemos desarrollado la noción de intuición, entendida como inferencia inmediata, trataremos de conciliar ambas nociones de intuición: apertura de lo claro y distinto, e inferencia inmediata.

<sup>162</sup> Véase, *Med.*, AT, VII, 24-25. CSM II, 16-17.

derribarlos nos ahorraría la tarea infinita de cuestionar nuestros conocimientos uno por uno; al fin y al cabo: minar los cimientos conlleva necesariamente el desplome del edificio entero.<sup>163</sup>

Esta exigencia de comenzar con los principios conlleva otra, la cual está representada en el primer precepto del método:

No admitir como verdadera cosa alguna como no supiese con evidencia que lo es: es decir evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presenta clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.<sup>164</sup>

El primer precepto del método, encierra entonces, por un lado, el criterio de evidencia: asentir a lo claro y distinto. La necesidad del pensamiento de abrirse a lo claro y distinto a través de una intuición, marca el rumbo de la duda: ir del juicio infundado al juicio evidente. Por otro lado, presupone la posibilidad de encontrar la verdad, pues es aquello que se busca. J. Segon propone que en el análisis de los grados del conocimiento, que Descartes lleva a cabo en los *Principios de la filosofía*, supone una *verdad implícita* a la cual los filósofos no han llegado.<sup>165</sup>

Luis Villoro sugiere que el primer precepto del método tiene dos facetas, una positiva y una negativa. La positiva es asentir a lo claro y distinto, la negativa consiste en renunciar a todo juicio infundado;<sup>166</sup> sólo así podremos llegar a la posibilidad del juicio sólido.

---

<sup>163</sup> Véase, Margaret Daulet Wilson, *Descartes, op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>164</sup> *Disc.*, AT VI, 16

<sup>165</sup> J. Segon, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1932, p. 74.

<sup>166</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 13.

a) *Fase negativa de la primera regla del método*

Se da a través de la duda metódica, en donde el espíritu se aparta de los prejuicios para que lo claro y distinto se muestre, y esto sólo es posible a través de un proceso *violento*, en donde el pensamiento se hunde en el escepticismo.<sup>167</sup> Se trata de llevar la duda hasta sus últimas consecuencias, a través tanto de las razonables así como de las más extravagantes suposiciones de los escépticos.

En la duda metódica Descartes pretendió ir del prejuicio infundado a la percepción clara y evidente del pensamiento que se abre a ésta. Esto quiere decir que el pensamiento, con sus recursos *innatos* (análisis y síntesis), delibera en libertad para apartar todos los pseudo-conocimientos que impiden llegar a la verdad.

Los juicios infundados son todos nuestros prejuicios que se caracterizan por su falta de examen suficiente; asentimos a ellos por la costumbre, la opinión ajena, la inclinación natural o una percepción oscura de los sentidos. Estos prejuicios, lejos de prestar conocimiento, lo que hacen es encubrir lo evidente. La verdad está encubierta y no puede percibirse claramente pues está oculta por enunciados dudosos; sólo quien se libere de éstos estará en condiciones de abrirse a lo claro y distinto.

Esta fase negativa se puede ver en el proceso que Descartes nos muestra en la ‘Primera Meditación’, la cual tiene dos propósitos:

1. Llevar al extremo de la duda nuestras capacidades para saber si es posible que nos conduzcan a una percepción clara y distinta; se denomina esta fase ‘los motivos naturales de la duda y el argumento del sueño’.

---

<sup>167</sup> Parece que no podremos liberarnos de los prejuicios, “a no ser que, al menos una vez en la vida, nos pongamos seriamente a dudar de todas aquellas cosas en que encontremos incluso la más mínima sospecha de incertidumbre”. Descartes, “Principios de la filosofía, partes I y II”, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía, op. cit.*, p. 29. También véase, *Med.*, AT VII, 17. CSM II, 12.

2. Indagar si algo externo al pensamiento mismo puede arrastrarnos al error; se denomina esta fase: ‘la hipótesis del genio maligno y el dios engañador’;<sup>168</sup> la negación de las opiniones recibidas, como se verá, se efectúa a través de un proceso de radicalismo creciente a través de estas fases.

Dentro de la primera fase, Descartes critica nuestra inclinación a creer muchas cosas que hemos supuesto como evidentes o que hemos aprendido durante nuestra vida, de las cuales no tenemos razones claras para decir que son verdaderas y, estando tan arraigadas en nosotros, sólo a través de una sacudida violenta podremos desprendernos de ellas para retornar a los fundamentos del conocimiento. Es necesario suspender el juicio de todos nuestros conocimientos.

El primer rechazo de Descartes se dirige a los conocimientos que se dan a través de los sentidos, pues hay una disposición natural para creer que lo que está afuera de nosotros, por un lado, existe y, por otro, es del modo como creemos verlo. Sin embargo, esta inclinación es efecto de un impulso que se relaciona más con las necesidades prácticas que con el conocimiento de una verdad indudable o una ciencia demostrada.

Éste es, también, el contexto del argumento del sueño, pues en éste acompañamos las visiones que se nos presentan con una creencia en su realidad, que no obstante, luego comprendemos que es falsa.<sup>169</sup> Esto supone entonces que, tanto en la vigilia como en el sueño, estamos acostumbrados a creer cosas de las cuales no estamos seguros ni tenemos argumentos para afirmarlas.

Estos dos recursos tienden a dejar en duda todo lo relativo al mundo, esto es, a la existencia formal. Sin embargo, podemos seguir creyendo en ciertos conocimientos claros y

---

<sup>168</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>169</sup> *Idem*, p. 59.

evidentes, con los cuales nada o poco tienen que ver las cosas que decimos existen fuera de nosotros, por ejemplo,  $2+2=4$ , el todo es mayor que las partes; este tipo de conocimientos quedan inmunes a la duda hasta estos momentos. De este hecho, surge la pertinencia de las hipótesis del genio maligno y el dios engañador, pues éstas tienen como propósito atacar estos conocimientos evidentes: la hipótesis del genio maligno y la del dios engañador extienden la duda hasta agrietar la coherencia formal del discurso matemático, tanto por lo que se refiere a sus evidencias demostrativas como a las intuitivas;<sup>170</sup> en general, la diferencia entre las hipótesis del dios engañador y la del genio maligno se establece entre el “...el escepticismo más radical, que encierra el concepto del dios engañador, y un escepticismo menos fuerte, que se manifiesta en cada instancia o caso particular del conocimiento, al suponer la existencia del genio maligno.”<sup>171</sup>

En lo que respecta al segundo aspecto de la duda metódica, el cual se refiere a las hipótesis del genio maligno, Villoro distingue dos funciones de este argumento: una débil y una fuerte.<sup>172</sup> La función débil se refiere a que las hipótesis del genio maligno refuerza el argumento del sueño: quizá este genio pone las condiciones para que yo crea que existen cosas fuera de mi pensamiento; en este sentido, el argumento del genio maligno apoya el argumento del sueño: “[El argumento del sueño] proporciona alguna razón para dudar incluso de esas creencias basadas en los sentidos que se refieren a los aspectos más obvios

---

<sup>170</sup> “Hace mucho que tengo la idea de que hay un Dios omnipotente, que me ha creado tal como soy. ¿Sé yo acaso si ha querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpos, ni figura, ni tamaño, ni lugar y, sin embargo, ha hecho que yo tenga el sentimiento de esas cosas que no son y me parece que existen?... ¿quién sabe si Él ha querido que yo me equivoque al decir que dos y tres son cinco, que el cuadrado tiene cuatro lados u otra cosa más fácil, en el supuesto de que la haya?... Por tanto, supondré, no al Dios óptimo, fundamento de la verdad, sino a cierto espíritu maligno, máximamente poderoso y sagaz, que emplea todo su ingenio para engañarme...” *Med.*, AT VII, 20-23.

<sup>171</sup> Laura Benítez, “Descartes y el escepticismo”, *op. cit.*, p. 91.

<sup>172</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 63.

de sus circunstancias y alrededores personales actuales”.<sup>173</sup> Asimismo, las hipótesis del genio maligno apoya la idea de que podemos engañarnos en nuestras creencias basadas en los sentidos.

Sin embargo, Margaret Wilson nos advierte que, dado que el argumento del sueño no es suficiente para poner en cuestión el conocimiento matemático, Descartes extiende el alcance de la duda al declarar que bien podemos equivocarnos hasta en las cosas que uno cree concebir de manera clara y distinta; la tesis del genio maligno pasa de sólo afectar la existencia formal a afectar la verdad de las ideas.<sup>174</sup> En este contexto, Descartes introduce la hipótesis del dios engañador, y con ésta la duda se convierte en la posibilidad de que siempre me equivoque, en la viabilidad del total absurdo, ya que si hay un ‘dios engañador’, erraré en las cosas que concibo clara y distintamente: “el argumento del dios engañador se refiere a la insuficiencia del criterio de claridad y distinción para establecer, en general, el conocimiento indubitable”.<sup>175</sup> Asimismo, si sustituimos este ‘dios engañador’ por el azar o la contingencia como causa de nuestra existencia, como Descartes lo sugiere en la ‘Primera meditación’,<sup>176</sup> podría seguirme engañando hasta en las cosas que creo concebir clara y distintamente. En otras palabras, si he llegado a ser lo que soy por el hado o casualidad, quizá yo sea tan imperfecto que siempre me engañe;<sup>177</sup> esta es la versión fuerte de la hipótesis del genio engañador y la hipótesis del dios engañador.

Las dudas que se derivan de la hipótesis del genio maligno y la hipótesis del dios engañador pone a prueba lo que el conocimiento que se apartaba de los sentidos defendía: la certeza. Las tesis del sueño y de nuestra inclinación poco racional a aceptar algo sin

---

<sup>173</sup> Véase, Margaret Dauler Wilson, *Descartes, op. cit.*, p. 39.

<sup>174</sup> Véase, Margaret Dauler Wilson, *Descartes, op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>175</sup> Laura Benítez, “Descartes y el escepticismo”, *op. cit.*, p. 82.

<sup>176</sup> AT VII, 21.

<sup>177</sup> *Princ.*, AT VIII-1, 6.



motivos firmes parten de una duda con fundamentos racionales, y buscan la certeza de los conocimientos, rechazan el pensamiento oscuro por el evidente. En cambio, por ejemplo, la hipótesis del genio maligno no tiene un carácter racional e invierte la dirección del método (prejuicio-evidencia) pues, si antes la razón ponía en duda los juicios no justificados, ahora la hipótesis del genio maligno, el juicio inverificable, pone en cuestión la validez de la razón.

Como se ha mencionado, es a partir de la hipótesis del genio maligno, pero sobre todo a partir de la hipótesis del dios engañador, que la duda llevada hasta su extremo nos conduce al primer hecho indudable, el cual ningún escéptico puede poner en duda: pensar y existir; el exceso de “mal” ha engendrado la primera verdad indudable. El argumento del genio maligno es la auto-prueba del principio:<sup>178</sup> *cogito ergo sum*.

Con la liberación de nuestros prejuicios que oscurecían todo conocimiento claro y distinto, se capta lo verdadero a través de la apertura del entendimiento a lo evidente: se agotan las posibilidades de que el entendimiento dude y se abre a aquello que se ofrece de modo inmediato al espíritu, sin intermediarios: pensar y existir.<sup>179</sup> Así pues, la duda metafísica, de carácter hiperbólico, que se desarrolló a partir de razones naturales y suposiciones extravagantes, es exorcizada por las condiciones de la duda misma, al llevar el pensamiento al extremo posible del escepticismo.

Ahora bien, si la certeza de las nociones de las matemáticas puede ser puesta en duda por las hipótesis extravagantes del genio maligno y del dios engañador, en el *cogito*, al contrario de aquellas certezas, si no puedo dudar metafísicamente de mi pensamiento, es porque su existencia es siempre afirmada en la duda como condición necesaria de esta

---

<sup>178</sup> Luis Villoro, *La idea...*, op. cit., p. 67.

<sup>179</sup> *Idem*, p. 14.

operación mental, de modo que basta con dudar para que no quepa la menor posibilidad de rechazar el pensamiento que duda. La imposibilidad de no asentir a la verdad de este hecho se basa en la propia naturaleza del acto mismo de dudar.

El aspecto del primer precepto del método que nos advertía suspender el juicio y no dar nuestro asentimiento a todo aquello que se nos presentara de manera oscura, queda realizado al radicalizar la duda. Ahora nos encontramos ante lo claro y distinto, pues aquello que se muestra al pensamiento en el *cogito* cartesiano, cumple y afirma lo que en la primera regla del método sólo era una suposición gratuita que partía del sentido común.

*b) Fase positiva de la segunda regla del método*

El *cogito* cumple entonces con la regla de evidencia, pues contiene las dos notas que la caracterizan:

1. La claridad, la cual significa que lo percibido está de cuerpo presente y abierto al pensamiento. Lo claro es entonces lo que se abre por sí mismo al intelecto, y solamente de este modo es posible que el entendimiento se doblegue, pues la apertura de lo presente conmueve a la mente y no a la inversa, esto es, el entendimiento ante lo claro deja de dudar y concibe todo de manera tan perfecta que la voluntad puede afirmar mediante el juicio lo presentado en la intuición; de este modo se evita el error.<sup>180</sup>

2. La percepción que nos muestra la verdad del *cogito* es distinta, pues siendo clara, lo que nos presenta está de tal modo separado de todo lo demás que no contiene en sí absolutamente más que lo que es claro.<sup>181</sup> Lo distinto es lo que se puede mostrar por sí solo, separado, escindido, al entendimiento; ya sea que se presente sin mezclarse con otra idea o

---

<sup>180</sup> *Idem*, p. 15.

<sup>181</sup> Véase, *loc. cit.* 15.

con un conocimiento infundado: algo es distinto cuando se muestra al pensamiento sin asociarse con algo oscuro, confuso.

La duda metódica constituye entonces un procedimiento analítico (de lo compuesto a lo simple), con el cual Descartes llega a la primera verdad indudable: *pienso, existo*; en otras palabras, en el *cogito* el pensamiento capta algunas naturalezas simples, las cuales son conocidas de manera inmediata, con evidencia: mediante el análisis, la esencia de cada cosa se hace evidente;<sup>182</sup> éste es el contexto en el cual Descartes advertía, en la regla VIII, que sólo de las cosas simples se puede tener una experiencia cierta:<sup>183</sup> mediante el *análisis* se presentan las naturalezas simples al pensamiento. Las naturalezas simples constituyen el término de todo análisis y el punto de partida de toda síntesis. En este sentido, son los elementos indivisibles del pensamiento, y éstos son los objetos de la intuición. El pensamiento debe emplear todos sus recursos para captarlos:

Es preciso emplear todos los recursos de la inteligencia, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, lo mismo para tener una intuición distinta de las proposiciones simples, que para comparar convenientemente lo que se busca con lo que se conoce...<sup>184</sup>

Las críticas de los escépticos nos dejaban en la imposibilidad de tomar posesión de algún ser, pues ya fuera por la imperfección de los sentidos o del entendimiento, siempre había una razón para creer que podríamos estar equivocados. El *cogito* cartesiano nos pone, a través de la duda hiperbólica, en posesión de un ser del cual, ni el más extravagante escéptico, puede dudar: el propio.

Sin embargo, debemos aclarar que en el *cogito* se establece solamente el ser de nuestro pensamiento, esto es, el ser que supone el hecho de pensar. Alcanzamos nuestro ser únicamente en la medida que pensamos y esto fue lo que Descartes advirtió en una carta a

---

<sup>182</sup> Véase, Luis Villoro, *La idea..., op. cit.*, p. 40.

<sup>183</sup> AT X, 394.

<sup>184</sup> *Reg.*, AT X, 427.

Pollot en marzo de 1638, cuando éste dice que se podría derivar la existencia a partir de una actividad tal como caminar o respirar:

Cuando se dice: yo respiro, luego existo, si se quiere concluir la existencia del hecho, de que la respiración no puede ir sin ella, se concluye mal, porque primero habría que probar que es verdad que se respira, lo cual es imposible, a menos que se haya también probado que se existe. Pero si se quiere concluir la existencia del hecho de tener el sentimiento o la opinión de que se respira, de suerte que aun cuando esa opinión fuese falsa, se juzgaría, sin embargo que sería imposible tenerla si no se existiera, se concluye muy bien, porque en ese caso el pensamiento de respirar se presenta a nuestro espíritu antes que nuestra existencia, y porque no podemos dudar de tenerlo, mientras lo tenemos.<sup>185</sup>

El *cogito* es la constatación de un hecho que se da a partir de la apertura de lo claro y distinto. En este caso, si bien no hay un conocimiento *adecuado*, pues lo que se alcanza no es la totalidad del ser, ni siquiera la del propio sino solamente el ser referido al pensamiento, sí tenemos un conocimiento basado en una evidencia *apodictica*, de un hecho que es distinto, separable de otros: mi pensamiento; esto es, en palabras de Husserl:

[La evidencia apodictica] es una absoluta indubitabilidad, en un sentido enteramente determinado y peculiar, aquella que el científico exige a todos los principios, y cuyo valor se denuncia en los esfuerzos del científico por fundamentar una vez más, y en un grado superior, remontándose a principios, fundamentaciones evidentes ya en sí y por sí, y por otorgarles de esta manera la suprema dignidad de la apodicticidad. El carácter fundamental de ésta puede describirse como sigue. Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo “ella misma”, con plena certeza de este ser que por ende excluye toda duda.<sup>186</sup>  
...esta experiencia (el *cogito*) sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentado propiamente adecuado. A saber, la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que más allá de esa actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presunto, un horizonte de realidad propiamente no experimentada, pero necesariamente coasumida.<sup>187</sup>

La verdad del *cogito* se da entonces en la apertura del pensamiento hacia un hecho indubitable: el hecho de *pensar y existir*. En este caso, el pensamiento *percibe* una realidad

---

<sup>185</sup> AT II, 37-38. En CSM-K III aparece como carta de Reneri para Pollot, abril/mayo 1638.

<sup>186</sup> Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de filosofía, México, 1996, p. 56.

<sup>187</sup> *Idem*, p. 64-65.

*tal como ésta es* y con esto, posibilita a la voluntad a afirmarla, de este modo, se evita el error y se logra un conocimiento que ningún escéptico podría negar.

Esta última idea es acorde con las nociones de intuición que se ofrecen en las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628) y *Los principios de la filosofía* (1647). Recordemos que Descartes concibe la intuición como la operación mediante la cual un espíritu sano y atento se abre, no al testimonio de los sentidos, ni a los juicios engañosos de la imaginación, sino a aquello que se nos abre de manera tan distinta y tan fácil que ninguna duda quede sobre ello, en otras palabras, la apertura del espíritu que se da en la intuición está circunscrita a la evidencia *apodíctica*.

En este sentido, si en la intuición el pensamiento capta lo *presente*, entonces la intuición está dirigida a lo verdadero, pues lo que se presenta lo hace de manera clara y distinta; en otras palabras: se manifiesta de cuerpo presente sin intermediarios que lo oscurezcan. La verdad para Descartes, hasta este momento de nuestra reflexión, puede entenderse como la presencia de algo de modo inmediato, y en este sentido, la verdad no es diferente de la apertura de lo claro y distinto, pues ver todo lo que hay de claro y distinto es ver todo lo que hay de verdad.<sup>188</sup> Siendo esto así, la verdad para Descartes en el *cogito* no sólo es la verdad que se establece en un juicio, también es la verdad en tanto apertura de lo claro y distinto: el mostrarse del objeto al entendimiento que se abre a partir de la duda. En este abrirse del *objeto* al pensamiento, la verdad queda *mostrada* y se presenta a todo aquel que recorre la duda. Descartes dice en una carta a Mersenne del 21 de enero de 1641: “Yo no puedo abrir los ojos de los lectores, ni obligarlos a poner atención a las cosas que hay que considerar para conocer claramente la verdad; lo único que puedo hacer es mostrársela,

---

<sup>188</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 17.

como con el dedo”.<sup>189</sup> Sólo puede saber qué es la verdad quien se percate por sí mismo de ella. Y por esta razón, Descartes le advertía a Mersenne, en una carta del 16 de octubre de 1639, que no habría ningún medio para aprender lo que es la verdad si no la conociéramos por naturaleza y sostiene que la verdad como *adaequatio* es puramente *formal*, esto es, sólo explica la palabra verdad a través de otras palabras. Para saber qué cosa sea la conformidad del pensamiento con el objeto es menester que se dé claramente el objeto al pensamiento, en otras palabras, que éste se presente al entendimiento de manera clara y distinta.<sup>190</sup>

A través de la duda, no sólo queda al descubierto el criterio de verdad, que permitirá a Descartes distinguir entre lo verdadero y lo falso; también se muestra la propia noción de verdad, pues antes del *cogito* sólo se podía sospechar su existencia y tratar de definirla sería inútil. Descartes advertía que es muy problemático (quizá, hasta inútil) investigar lo que es la verdad. De hecho, en una carta a Mersenne, del 16 de octubre de 1639, se mofa de Herbert de Cherbury quien ha escrito una obra sobre la verdad. Descartes advierte que el error que se comete al meditar en torno a ésta, es comenzar examinando qué sea ella, y dice:

En cuanto a mí, nunca he dudado de ella, pues parece una noción tan trascendentalmente clara que es imposible negarla; en efecto, tenemos muchos medios para examinar una balanza antes de emplearla, pero no tenemos ninguna forma para aprender lo que es la verdad si no la conociéramos por naturaleza. Pues, ¿qué razón tendríamos para asentir al que nos la enseñara si no supiéramos qué es verdad, es decir, si no la conociéramos (previamente)?<sup>191</sup>

Al parecer, Descartes no está de acuerdo con Herbert de Cherbury, quien necesita saber qué sea la verdad (definir la verdad) para poder reconocerla. Establecer una definición de

---

<sup>189</sup> AT III, 238.

<sup>190</sup> AT II, 597.

<sup>191</sup> AT II, 387.

verdad para conseguir aprenderla es inútil para Descartes, ya que considera que la podemos conocer por naturaleza y no a través de una mera definición.

Descartes aceptaba que no era necesario tener un conocimiento completo, ni una definición exacta acerca de algo para poder reconocerlo: puedo saber que pienso y existo sin saber definir exactamente qué es existir y pensar. Esto lo presupone en su diálogo, *Búsqueda de la verdad*, en donde dice que:

Es imposible que alguien aprenda estas cosas por otra razón que por sí mismo y que esté persuadido de ellas de otro modo que por experiencia propia o por esta conciencia o testimonio interno que cualquiera experimenta en sí cuando examina las cosas. Así como en vano definiríamos el color blanco para que llegara a comprenderlo alguien que no viera nada, así como bastaría abrir los ojos y ver el color blanco para conocerlo, así también para conocer lo que es realmente la duda y el pensamiento basta con dudar y pensar. Eso nos enseña todo lo que podemos saber al respecto y nos muestra mucho más que las más exactas definiciones.<sup>192</sup>

Por tanto, para conocer la duda y el pensamiento, diría Descartes, basta con dudar o pensar; asimismo, quien piensa en su propia existencia sabe sobre ella todo lo que necesita para comprender el *cogito* y experimentar su indubitabilidad. De esta misma manera, quien experimente el *cogito* sabrá qué es la verdad, pues ella se muestra en la apertura de lo claro y distinto. No es que Descartes se niegue a dar una definición de verdad, lo que sostendría es que la verdad la conocemos yendo al objeto mismo más que a la definición: la verdad se presenta al mostrarse lo claro y lo distinto.

La verdad en Descartes es un concepto que nos queda claro a partir de aquello que se muestra al pensamiento, en el *cogito*, y antes de esto, su definición, como pretendía Herbert de Cherbury, sería inútil. Con base en esto, también podemos apuntar algo sobre la certeza y rechazar la idea de que en Descartes la búsqueda de la verdad es la búsqueda de aquélla. Pienso que es en el abrirse del objeto al pensamiento en donde se funda la certeza

---

<sup>192</sup> AT X, 521. En este caso sigo la traducción de Luis Villoro, en Luis Villoro, *La idea..., op. cit.*, p. 34.

del *cogito* y no en la mera afirmación de cualquier enunciado incorregible y autoverificable. Ante la presencia del objeto, ante la evidencia de lo que se muestra, la certeza nace en el individuo y por esta razón Descartes decía en la regla III que la intuición debe llevar consigo la certeza de todo enunciado y razonamiento.<sup>193</sup> La certeza del *cogito* no es, entonces, la certeza de un enunciado incorregible y autoverificable, esto es, no es la certeza de un enunciado afirmado en un contexto adecuado: si estoy escribiendo, pronuncio o pienso la proposición: ‘ahora escribo’. La certeza en el *cogito* es el resultado de una percepción clara y distinta.

Con base en esta manera de entender la verdad, como la presencia o el mostrarse de un *objeto* de manera clara y distinta, podemos establecer una noción de certeza en la filosofía cartesiana. La certeza se considera como un estado determinado del entendimiento con respecto a la verdad, y puede definirse como la adhesión firme y estable del entendimiento a alguna cosa que se le presenta de manera clara y distinta de forma que excluye todo temor de ser falsa. Por esta razón, Descartes va a decir que la intuición, en tanto dirigida a la verdad, debe llevar consigo necesariamente la certeza, pues el entendimiento no puede jamás ser engañado por ninguna experiencia, si intuye con precisión la cosa: la certeza nace en el mostrarse del objeto. En este sentido, la certeza en Descartes no es más que el asentimiento *forzoso* a la verdad, pues el objeto se presenta de tal manera al entendimiento que la voluntad puede aseverarlo con toda firmeza.

---

<sup>193</sup> AT X, 368.



### II. 3. *Cogito* y enunciados *incorregibles* y *autoverificables*

¿Qué es un enunciado *incorregible* y *autoverificable*? y ¿en qué sentido el *cogito* es un enunciado con estas características? son preguntas que necesitamos esclarecer para determinar si la verdad y la certeza del *cogito* están definidos por este tipo de enunciados.

Una tesis del positivismo lógico en sus inicios, fue que los estados fenoménicos que se expresan en primera persona del singular tenían la propiedad de ser incorregibles, o infalibles, pues ellos no podían ser falsos: la creencia que tengo sobre un estado fenoménico inmediato y directo no puede ser falsa pues no me puedo equivocar de lo que siento o percibo; el enunciado: ‘percibo azul’, no puede ser falso, pues exista o no el azul que observo, no me puedo engañar en el hecho de que lo estoy percibiendo.<sup>194</sup>

Otros enunciados a los que se les atribuyó la propiedad de incorregibilidad fueron los enunciados elementales. El Círculo de Viena tuvo siempre presente, como una tarea fundamental del empirismo, la explicación del contenido de los conceptos empíricos mediante su reducción a lo vivencialmente dado. Otra tarea fundamental era explicar el contenido y la validez de los enunciados empíricos mediante su reducción a enunciados *elementales*; en esto se reconoce la influencia del *Tractatus* de Wittgenstein, cuya orientación se siguió en principio.<sup>195</sup>

Ahora bien, Wittgenstein aportó la idea nueva e importante de que la verdad de las proposiciones compuestas depende únicamente de la verdad de las proposiciones simples, que son sus partes; es una *función de verdad* de éstas. Como consecuencia, sólo importa la

---

<sup>194</sup> Moritz Schlick, “Sobre le fundamento del conocimiento”, en Ayer, A. J., ed., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 215-216.

<sup>195</sup> Neurath, “Enunciados protocolares”, en Ayer, A. J., ed., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 205.

verdad de las proposiciones simples, de las proposiciones atómicas, de las que ha de deducirse, de modo puramente lógico, la verdad de las proposiciones compuestas.

La naturaleza de los enunciados elementales fue entonces el problema al que se enfrentaron los positivistas cuando trataron de erradicar la metafísica, y cuando necesitaron un punto de partida para fundamentar el conocimiento.

La pretensión de un fundamento real del conocimiento condujo a los investigadores a buscar un tipo de enunciado del cual no se pudiera dudar y que, por lo tanto, nos brindara una certeza absoluta en nuestras creencias.

Estos enunciados serían el principio del conocimiento, por lo menos en dos sentidos: uno lógico y otro temporal; esto constituyó un progreso metodológico en el conocimiento, pues las proposiciones *protocolares* eran los puntos primarios de donde partir.

Moritz Schlick, en su artículo, “Sobre el fundamento del conocimiento”, expresa de manera clara lo que es un enunciado *protocolar*, y dice:

...por enunciados protocolares me refiero a todas esas proposiciones que expresan los hechos con absoluta simplicidad, sin retoque, modificación ni añadidura alguna, en cuya elaboración consiste toda ciencia, y que anteceden a todo conocimiento, y a todo juicio referente al mundo. [Los enunciados protocolares] son el punto de partida absolutamente fuera de toda duda de todo conocimiento. [En este sentido, son el punto de partida de todo juicio verdadero].<sup>196</sup>

En el sentido lógico, un enunciado protocolar es considerado principio de conocimiento con base en sus propiedades lógicas, en su estructura y su posición en el sistema de la ciencia. Un ejemplo de ello sería: en un cuerpo de conocimientos existe una proposición *X* que sustenta a otras proposiciones, por ejemplo, a *X1* y *X2* y éstas a su vez sostienen otras proposiciones. En este caso, *X* es principio en sentido lógico de *X1* y *X2*

---

<sup>196</sup> Schlick, “Sobre el fundamento del conocimiento”, *op. cit.*, p. 215. Los corchetes son míos.

pues estas últimas se infieren a partir de la primera; por ejemplo, en una inducción (característica de la propuesta epistemológica del positivismo lógico, y que criticara Popper)<sup>197</sup> un enunciado existencial ( $\exists x$ ) precede lógicamente a un enunciado universal ( $\forall x$ ).

En el sentido temporal, los enunciados *protocolares* son expresiones sobre acontecimientos reales que pueden preceder temporalmente a otros procesos reales; en estos enunciados se ubica la génesis de un conocimiento en algún individuo.<sup>198</sup>

Los enunciados protocolares, como *principios* del conocimiento en sentido temporal y lógico, son dos concepciones compatibles:

...ya que las proposiciones que traducen los datos puros y simples de la observación, y que se encuentran temporalmente en el principio pudieran ser, al mismo tiempo, aquellos que por virtud de su estructura tuvieran que constituir el punto lógico de partida de la ciencia.<sup>199</sup>

Pero, ¿qué características deberían tener estos enunciados? Para definir qué enunciado podría ser protocolar Schlick propuso una regla de *economía* que prescribe que: “...serán enunciados fundamentales aquellos cuya retención signifique, para librar el sistema de enunciados de toda contradicción, un mínimo de modificaciones”.<sup>200</sup> Los enunciados que se ajustan a esta regla son los del tipo *incorregible*; esta propiedad se establece a partir de su origen: la experiencia inmediata.

Para determinar las características de los enunciados incorregibles, Schlick, comienza por asignar un lugar muy especial a los enunciados que hablan de lo que *yo mismo hago*.<sup>201</sup> Estos enunciados están libres de todo error pues se refieren a las percepciones del presente: ahora veo *X*, ahora creo *X*; son enunciados que se refieren a mi

---

<sup>197</sup> Véase K. R., Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnós, Madrid, 1997.

<sup>198</sup> *Idem*, 216- 217.

<sup>199</sup> *Idem*, p. 217.

<sup>200</sup> *Idem*, p. 223.

<sup>201</sup> *Idem*, p. 224.

propia experiencia inmediata. En este sentido, los enunciados elementales se refieren a experiencias introspectibles o sensoriales del sujeto.

Un enunciado de este tipo se verifica realmente cuando alguien está teniendo una experiencia: se verifican con la percepción de un objeto físico o de un dato sensorial: el enunciado, ‘ahora leo’, se verifica al instante. De este modo, la verdad de un enunciado elemental sólo se podía comprobar directamente mediante la persona a cuya experiencia se refería; los juicios que se formulaban a partir de este tipo de enunciados se consideraban infalibles, pues se suponía que nadie se podía equivocar en sus experiencias propias.

En resumen, los enunciados *protocolares* vienen a ser considerados como ciertas oraciones habladas, escritas o impresas, o sea como ciertos complejos de símbolos sonoros o impresos que significan algo como: ‘el señor N. N. en determinado momento *observa* esto o aquello en tal y cual lugar’.<sup>202</sup> Esto es, son expresiones que nos hablan de lo inmediatamente observable, que responden a una regla de economía en la que se establece preferencia por el tipo de enunciados incorregibles (del tipo en el que no nos podemos engañar y que sirven como sustento lógico y temporal del conocimiento) y que se verifican a partir de lo inmediatamente observado. La certeza que producen estos enunciados se desprende de sus propiedades: incorregibilidad y verificación, esto es, de su cualidad de recuperar la experiencia inmediata.

¿En qué sentido el *cogito* cartesiano es un enunciado incorregible y autoverificable? El método de discriminación de ideas, que como estrategia infalible me procura creencias verdaderas, y que es columna de una investigación *cerrada* y exclusiva de quien la realiza (investigador ‘puro’) lleva a Descartes a la primera verdad: la afirmación de su existencia y de su pensamiento.

---

<sup>202</sup> *Idem*, p. 217.

Si retomamos entonces la idea del investigador ‘puro’ es más fácil entender por qué B. Williams propone que Descartes en su investigación se inclinó por un tipo de enunciado para fundamentar su proyecto: si el objetivo principal de la duda metódica es poner a prueba mis propias creencias, dejando de lado a *todo* y a *todos*; si la estrategia de la investigación responde a un solo hombre, que se circunscribe a sí mismo, parece lógico pensar que tal indagación se encuentra en un contexto adecuado para pensar en enunciados incorregibles y autoverificables, pues ellos refieren a lo que *yo mismo* puedo considerar como verdadero.

Que la primera verdad cartesiana sea incorregible significa que  $p$  no es una verdad necesaria, y si  $p$  es aseverada,  $p$  se asevera con verdad, esto es, si  $s$  cree  $p$ , entonces se sigue que  $p$  es verdadera, puesto que esa creencia depende de que no me puedo engañar, por ejemplo, al concebir que pienso o existo. Esto también apunta a su propiedad de ser autoverificable. El enunciado, ‘estoy escribiendo’, es verdadero si lo afirmo en el momento de realizar la acción; se verifica de modo inmediato. El enunciado, ‘estoy pensando’, es el extremo, será verdadero si se afirma o no públicamente.

Las características que B. Williams le atribuye al *cogito* son semejantes a las que poseen los enunciados elementales: el *cogito* es un enunciado que se afirma en un contexto adecuado y en primera persona singular; por ejemplo, el enunciado, ‘estoy escribiendo’, será verdadero si lo afirmo en el momento de realizar la acción pues se remite a lo que yo mismo hago (principio de *economía*). En este sentido, enunciados como, ‘estoy pensando’ y, también, ‘existo’, son expresiones privilegiadas, pues su afirmación las hace verdaderas, y sus contrarias, serán falsas: ‘no existo’, es falso; aunque no son falsedades lógicas, pues no es necesario que yo haya existido. Descartes mismo se va a comprometer con esto

cuando dice que, ‘soy’ o ‘existo’, debe ser verdadero cada vez que lo digo o lo concibo en la mente.<sup>203</sup>

Los enunciados autoverificables e incorregibles simplemente aseveran lo que en ese momento se está experimentando: ‘ahora corro’, ‘ahora creo’, ‘ahora pienso...’ Hay enunciados que bajo cualquier circunstancia apuntan a un *estado que experimenta* el individuo que afirma la oración. Expresiones tales como *pienso* o *existo* son redundantes, pues haga lo que haga, o diga lo que diga, serán aseveradas: si digo que no existo, se asevera que existo, si digo que no pienso, también se afirma: estos enunciados se autoverifican bajo cualquier circunstancia; la expresión se auto-anula, se auto-aniquila: cualquier uso de la aseveración no-existo tendrá el efecto de persuadir a cualquiera que sí existo.

Pero el *cogito* y el *sum* no sólo son autoverificables e incorregibles, sino que también son evidentes, esto significa, según Chisholm, que: “*h* es evidente para  $S \leftrightarrow 1$ ) *h* está fuera de toda duda razonable para  $S$  y 2) para toda *i*, [donde ‘*i*’ es un enunciado,] si  $S$  acepta que *i* es más razonable... que aceptar *h*, entonces *i* es cierta para  $S$ ”,<sup>204</sup> en otras palabras, una proposición evidente es una proposición que está fuera de toda duda razonable y que es tal que cualquier proposición que sea más razonable que ella es una proposición que es cierta. Las proposiciones ‘pienso’ y ‘existo’ tienen esta propiedad, lo que las hace indubitables; nadie en su sano juicio puede negar este hecho. Así, *cogito* y *sum* representan proposiciones incorregibles, autoverificables y evidentes, y por eso son las proposiciones de las cuales partirá el conocimiento.

---

<sup>203</sup> *Disc.*, AT VII, 24-25. CSM II, 17-18. En este caso sigo la traducción de José Robles, en Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, op. cit., p. 74.

<sup>204</sup> Chisholm Roderick M., *Teoría del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 22. El corchete es mío.

Hemos visto entonces que Descartes, al querer fundamentar el conocimiento, según Bernard Williams, lo que buscó fue cierto tipo de enunciado incorregible y autoverificable en el cual está supuesta la regla de *economía* de la que hablaba Schlick: *cogito* y *sum* son del tipo de enunciados que describen mis experiencias inmediatas y, en tanto dependen de las circunstancias y la persona gramatical en que se afirmen, sólo se pueden verificar a través de mi propia experiencia.<sup>205</sup>

Según B. Williams, la filosofía cartesiana, esta investigación ‘pura’, define la certeza y la verdad del *cogito* y el *sum* deben a través de los enunciados autoverificables e incorregibles, a los cuales se llegará a través de un método infalible. La certeza de un enunciado incorregible y autoverificable significa, no sólo que una proposición está fuera de toda duda razonable para alguien en algún momento dado, sino que también se considera absolutamente cierta en ese momento; así, la oración ‘estoy escribiendo’ está fuera de toda duda razonable y es absolutamente cierta si se afirma en el mismo instante que realiza la acción que se expresa en aquella. La certeza del *cogito* resulta de que yo mismo hago verdadera la proposición.<sup>206</sup>

Así, también la propiedad evidente de los enunciados protocolares se relaciona con lo autopresente, y esto último, se refiere a estados (como la existencia, el pensamiento y sus modos) que se presuponen inmediatos: “Si parecer tener un dolor de cabeza es un estado de cosas que le es auto-presente a *S* en el momento actual, entonces *S* parece tener ahora un dolor de cabeza y, además, a él le es evidente que le parece tener un dolor de cabeza”.<sup>207</sup> El enunciado cartesiano, *pienso*, expresa lo que es auto-presente a un sujeto con tal que éste

---

<sup>205</sup> Schlick, “Sobre el fundamento...”, *op. cit.*, p. 225.

<sup>206</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>207</sup> Chisholm Roderick M., *Teoría del conocimiento*, *op. cit.*, p. 34.

esté pensando; como está fuera de toda duda razonable que esto es así, entonces es evidente. Por lo tanto, la proposición es verdadera y por eso se cree.

En este sentido, la verdad y la certeza, desde la perspectiva del investigador ‘puro’, se definen a partir de enunciados incorregibles y autoverificables: no puedo dudar de mis estados de conciencia en el mismo tiempo en que los tengo, esto es, no puedo dudar de que pienso al mismo tiempo que lo hago, por tanto, debe ser cierto que pienso; en otras palabras: ahora creo (tengo por verdad) que estoy pensando, y como no me puedo engañar en este tipo de creencias, entonces: si yo creo que  $p$  se sigue que  $p$  es verdadera (incorregible). Pero la certeza no sólo depende de que el sujeto se encuentre en un estado (escribiendo, soñando, etc.), sino en cómo se describen éstos: en presente y primera persona del singular. Es evidente, entonces, que ahora estoy pensando, en otras palabras, es *auto-presente*, esto me lleva a la plena certeza de lo que percibo; por tanto, es verdadero. Finalmente, cada vez que yo pronuncie la proposición ‘pienso’ en el momento y contexto adecuado mi juicio es verdadero.<sup>208</sup>

Considero que el *cogito* sí tiene, en su formulación, una *estructura* semejante a un enunciado incorregible y autoverificable, pero habría que ver si responde realmente a estas características. El ejemplo que generalmente se utiliza para describir un enunciado incorregible y autoverificable (*enunciado elemental*) tiene esta estructura: ahora... veo, siento, escucho...  $X$ . De la misma forma que el *cogito cartesiano*, estos enunciados se formulan en primera persona en presente indicativo. Ambos tipos de enunciados son falibles. Descartes en los *Principios de la filosofía*, en el artículo 46, advierte que una percepción clara es susceptible de error:

---

<sup>208</sup> *Idem*, p. 308



...cuando uno siente un gran dolor, esta percepción del dolor es sin duda clarísima para él, pero no siempre es distinta. En efecto, generalmente los hombres la [Mezclan] con un oscuro juicio sobre la naturaleza de aquello que juzgan que tiene lugar en la parte doliente de modo semejante a como ellos sienten el dolor, que es lo único que perciben claramente. De manera que puede darse una percepción clara que no sea distinta; pero no puede darse una distinta que no sea clara.<sup>209</sup>

Por otro lado, juicios como ‘pienso’ o ‘siento’ son efímeros, en tanto que sólo podré afirmarlos mientras pueda sentir o exista. Siendo esto así, estos enunciados tienen las características de *incorregibilidad* y *autoverificabilidad*. La pregunta es entonces: ¿cuál es la diferencia entre los enunciados *incorregibles* y *autoverificables* propuestos por el positivismo lógico en sus inicios y el *cogito* cartesiano? La discrepancia entre estos enunciados consiste en lo que se puede inferir o se infiere de cada uno de ellos. Expresiones como, ‘ahora veo rojo’, de acuerdo con los positivistas (ya en una etapa autocrítica) hacen referencia a experiencias *privadas*. Los enunciados con estas características son *incomunicables* y no son susceptibles de prueba, pues no pueden nunca ser *intersubjetivos*: nunca puedo saber si alguien me está engañando cuando me describe lo que está viendo, sintiendo o pensando; es un acto de *fe* pues le debo creer. La perspectiva de los enunciados elementales nos deja en un callejón sin salida, en la *subjetividad*: no puedo inferir nada *intersubjetivo* desde la mera formulación, ‘ahora veo’. Ésta es la perspectiva del investigador ‘puro’, aquel que se olvida de todos y de todo en su investigación, conduciéndose inevitablemente, decía B. Williams, al uso del pronombre *yo* y, con esto, a una *subjetividad cerrada*.

Descartes se refirió a este uso del lenguaje cuando en una carta a Pollot en marzo de 1638, afirmaba que nada se puede desprender de oraciones como, ‘ahora camino, luego existo’.<sup>210</sup> Si bien Descartes no está diciendo que el error de este lenguaje es su

---

<sup>209</sup> AT IX-2, 44.

<sup>210</sup> Véase, *loc. cit.* 185.

subjetividad, sí nos da pistas para elaborar una diferencia entre el *cogito* y los enunciados incorregibles. Descartes plantea que con este tipo de oraciones no podemos inferir nada debido a la forma en que es considerado el enunciado: como describiendo un hecho real. En el ejemplo que se menciona en la cita es la actividad de caminar; pero podría ser cualquier otra: ver, escuchar, o alguna otra. En el contexto de la duda, para Descartes, afirmaciones tales como ‘camino luego existo’ son inciertas, puesto que todavía no tiene razones para pensar que el cuerpo existe. Sólo podemos inferir algo si nos remitimos al hecho de pensar que estoy realizando, realicé o realizaré tal actividad. A partir de aquí, sí puedo, según Descartes, construir algo *intersubjetivo*.

El conocimiento cartesiano puede ser intersubjetivo en tanto desubjetivizemos el *cogito* y dejemos la perspectiva del investigador ‘puro’. Ya habíamos tratado de mostrar que no hay en la filosofía cartesiana un uso exclusivo de la primera persona y por otro lado, que la construcción del discurso filosófico a través del diálogo, implica *intersubjetividad*, esto es, la posibilidad de discutir el procedimiento por el cual llegamos a la primera verdad indudable.<sup>211</sup>

En este diálogo vamos construyendo el discurso de manera intersubjetiva, y existe la posibilidad de rechazar los presupuestos: Descartes, en el *Discurso del método*, va dando razones a Epistemón y Polyander de por qué, por un lado, podrían poner en duda los conocimientos adquiridos a través de los sentidos y las verdades de las matemáticas, y por otro lado, por qué existe la posibilidad de la total irracionalidad (*dios engañador*). En este contexto, ellos llegan a la verdad del *cogito*; primer principio al cual se llega siguiendo el orden de las *Meditaciones metafísicas*.

---

<sup>211</sup> En el capítulo I. apartado 4, argumentó porqué el reconocimiento de la primera verdad cartesiana, *cogito, ergo sum*, implica la intersubjetividad pues puede darse a través de un diálogo.

Si bien Descartes sugiere, en este mismo diálogo (*Búsqueda de la verdad*), que sólo es posible que alguien adquiriera la verdad del *cogito* por sí mismo,<sup>212</sup> y en este sentido, se refiere a un *yo*, no implica la *privacidad* del conocimiento; finalmente, cuando aceptamos una proposición (ya sea acerca del mundo o de estados internos) el asentimiento es *personal*, en otras palabras, es un estado interno en donde yo admito lo que se me propone. De igual manera, en el *cogito*, uno se convence internamente, por el hecho indudable de pensar, pero también por las *razones* con las que se va construyendo el discurso que te lleva a la claridad y distinción de tal hecho, esto es, las razones para dudar hasta llegar a la verdad indudable de pienso y existo. Descartes no dijo llanamente, ‘pienso, existo’, como decir, ‘ahora veo tal cosa’, elaboró todo un recorrido metodológico para llegar a esto. Esto es lo que nos advertía Vidal Peña. La evidencia del *cogito*, aunque es subjetiva (cada uno de nosotros tiene la experiencia propia de pensar y existir), también es objetiva, y esto se puede entender si diluimos o *desubjetivizamos* el *yo personal* de las *Meditaciones metafísicas* invitando a todo *yo* a una reflexión semejante a la realizada por Descartes en la duda metódica. El enunciado ‘yo pienso’ significa para él: siempre que se recorra el camino de la duda se obtendrá la misma evidencia: si algo piensa existirá;<sup>213</sup> la confrontación del meditador con los argumentos escépticos, responde a cualquier persona, pues lo que mueve a Descartes puede mover a cualquier persona pensativa que examina sus creencias.

Sólo interpretando el *cogito* de forma *objetiva* (*desubjetivizamos* el *yo personal* de la duda) e *intersubjetiva* (a partir del diálogo) se podrá coincidir con las pretensiones que tenía Descartes. Si *cogito* es un enunciado con las características de una afirmación tal como

---

<sup>212</sup> *Reg.*, AT X, 524-525.

<sup>213</sup> Vidal Peña, “Introducción”, en Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y repuestas*, Alfaguara, Clásicos de Alfaguara, Madrid, 1977, p. XXIX.

‘ahora veo...’, no podré fundamentar nada, pues sólo hablo de un estado interno sin ninguna posibilidad lógica para fundamentar o deducir una proposición.

En esta misma dirección se han dirigido algunas críticas al *cogito* cartesiano por su imposibilidad para fundamentar el conocimiento. El contenido de la proposición *cogito* ha sido interpretada como *cogitatio est*, expresión que Carnap y Schlick advierten que significa: *existen mis estados de conciencia*; a partir de esto nada se puede fundamentar.

Schlick piensa que si interpretamos el *cogito* como *cogitatio est*, éste significa solamente que estamos constatando los contenidos de la conciencia y con eso no podemos sustentar ningún cuerpo del conocimiento; el *cogito*, simplemente es un enunciado sin sentido, una *pseudoproposición*. La discusión sobre la interpretación del *cogito* como *cogitatio est* está vinculada a la idea de que el *cogito* es simplemente un enunciado *performativo*; en otras palabras, un enunciado que no está dentro del espacio de las razones. A continuación explicamos qué es un enunciado *performativo* y en qué sentido el *cogito* cartesiano se ha entendido de esta manera.

En relación con la pretensión del conocimiento, el que *sabe* no sólo tiene una creencia verdadera, también está justificado, esto es, tiene razones para creer. Toda pretensión de conocimiento conlleva la exigencia de justificar las creencias, así es que al caracterizar un episodio o estado como conocimiento, no estamos presentando una descripción empírica de ese episodio o estado, lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice;<sup>214</sup> cualquier expresión que pretenda ser conocimiento sólo tendrá sentido si la pongo en el espacio de las razones.

Expresiones que no colocamos en el espacio de las razones nos llevan a una especie de “descriptivismo”: si todo conocimiento es una descripción (de objetos, estados de cosas,

---

<sup>214</sup> Roderick M., Chisholm, *Teoría del conocimiento*, *op. cit.*, p. 40.

situaciones, etc.) entonces la misma descripción debe valer como justificación; de este modo, las descripciones deben fundarse a partir de un conocimiento directo o inmediato, deben tener la propiedad de incorregibilidad, esto es, hablar de una experiencia inmediata. Hintikka usó la noción de *performativo* para referirse a estos usos del lenguaje en donde las expresiones no se insertan en el espacio de las razones sino sólo describen un hecho. Expresiones tales como, ‘lo prometo’, ‘pienso’, se convierten en problemáticas si queremos suponer que nos comunican un conocimiento, pues no las ponemos en el espacio de las razones, no están en el ámbito de la justificación, pues simplemente describen un estado, dicen algo que estoy haciendo; lo que podamos decir de esto, será una expresión de la *subjetividad*; no hay posibilidad de justificación.

Austin, en su artículo “Performative Utterances” advirtió que oraciones como ‘yo pienso’, ‘prometo...’, no constituyen una expresión de conocimiento; con una expresión de esta naturaleza, sólo doy mi palabra. Austin distingue entonces, entre el uso *performativo* y *constatativo* de lenguaje. Las expresiones constatativas se distinguen de las performativas en que las primeras hacen constar algo determinado, que puede ser verdadero o falso; en cambio, las segundas se caracterizan porque las personas que las emplean ejecutan una acción al mismo tiempo de estarlas usando; si yo solamente digo, ‘prometo...’, esta expresión no es verdadera ni falsa, simplemente narra algo que estoy haciendo en ese momento: dando mi palabra. Del mismo modo, expresiones, tales como, ‘pienso’, solamente describen un hecho que ocurre al mismo tiempo de expresarlo; en este sentido, no es verdadera ni falsa. Expresiones que utilizan los verbos ‘pensar’, ‘existir’, ‘prometer’... pueden ser verdaderas o falsas en cierto contexto, no en primera persona del presente indicativo, sino que deben pronunciarse con forma de ciertas circunstancias y convenciones, por ejemplo, en tercera persona. En este caso, sí se puede afirmar o negar

que *X* tiene la propiedad *Y*. En el caso de la primera persona, si un sujeto expresó en un tiempo *Y* el enunciado, ‘prometo *X*’, y no cumplió su promesa, eso no hace la expresión falsa, simplemente indica que no fue sincero cuando la expresó o la escribió; también se puede dar el caso de que simplemente no pudo realizar su promesa. En cambio, si digo: es verdad que él no cumplió su promesa (uso de la tercera persona), mediante mi expresión quiero constatar algo y, este sentido, mi juicio es susceptible de ser falso o verdadero. *Performativo* entonces, se usa para referirse a ciertos usos del lenguaje, por los cuales el mismo acto de emitir la proposición, en un contexto adecuado, constituye el acto al que se refiere la oración; tiende a resaltar un estado interno del que usa tales expresiones.

En este sentido, es pertinente advertir que si estamos tratando de encontrar cierto tipo de enunciados con los cuales fundamentar el conocimiento, enunciados que estén en el espacio de las razones, habría que preguntarse: ¿qué relaciones lógicas puede haber entre un enunciado que afirma un estado en el que se encuentra un individuo y una proposición la cual pretende fundamentar? En otras palabras, con la proposición, *cogito*, ¿qué hipótesis puedo inferir?, ¿qué puedo predecir? Si un estado mental no incorpora una actitud proposicional existe un enigma acerca de cómo se puede relacionar con una hipótesis o proposición.

Si interpretamos el *cogito* cartesiano como *cogitatio est*, asumiendo que los contenidos de la conciencia existen, dicho enunciado, que no expresa nada por sí mismo, no puede servir, en ningún sentido, de fundamento a ninguna cosa. El *cogito* no puede ser, entonces, principio del conocimiento puesto que no podemos establecer qué proposiciones se pueden derivar de él, lo que lo hace entonces una expresión sin sentido.<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica”, en Ayer, A. J., ed., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 68.

Pero, '*cogito ergo sum*' significa sólo 'mis estados de conciencia existen'. Si por esto entendemos que este enunciado solamente expresa que existe mi contenido de conciencia como pensar, sentir o imaginar, realmente no expresa *nada*, pues no es una *cognición*, esto es, sólo manifiesta que está ocurriendo un pensamiento. O, en todo caso, enuncia lo que un individuo está realizando al momento de hacerlo; 'ahora escribo', 'ahora veo', 'pienso', etc.; esto es, un enunciado performativo. Sin embargo, si atendemos a la duda metódica, en donde ponemos en juego todos nuestros conocimientos y facultades, cualquier afirmación no es gratuita. '*Cogito ergo sum*' no tiene el mismo *status* que la simple expresión, 'lo prometo'; expresión que sirve para ejemplificar un enunciado performativo. Si recordamos que es en el pensamiento en donde lo claro y distinto se hace presente, '*cogito ergo sum*', no es un simple enunciado en donde el mismo acto de emitir la oración, en un contexto adecuado, constituye el acto al que se refiere la oración, pues, de ser así, Descartes hubiera podido desprender su existencia de otra actividad tal como caminar, correr, soñar, etc., cualquiera de estos estados parecen remitir a la existencia: 'camino, luego existo', 'veo, por lo tanto existo...'. Sin embargo, esto no es posible, pues en la duda metódica, la creencia en la existencia del cuerpo ha sido suspendida. Será necesario entonces que se presente al pensamiento una idea clara y distinta para poder asentir a algo: sólo en la presencia de lo abierto al pensamiento se puede realizar un juicio verdadero. Esto quiere decir que si afirmo la proposición, 'camino, luego existo', será un enunciado performativo si lo expreso a la ahora en que creo estar caminando, pero en el contexto de la duda, de la incertidumbre, tal afirmación será insegura pues no se me ha mostrado al pensamiento de manera clara y distinta que existe el cuerpo; lo importante es que, en este contexto, la oración, 'camino luego existo' es susceptible de ser verdadera o falsa. Si esto es así, el enunciado, 'pienso', no es una expresión tal como 'lo prometo', pues lo que hay,

en el ámbito duda, es la afirmación de algo que se presenta de manera clara y distinta, y no una afirmación gratuita (que no se asevera dentro de un proceso de investigación), tal como: ‘estoy escribiendo’, ‘estoy parado’, etc; estos enunciados sólo expresan un contenido de mi conciencia en un momento dado. ‘*Cogito ergo sum*’, en este contexto, significa: algo se hace presente al pensamiento de manera evidente; pero, sobre todo, esto ocurre dentro de un proceso de investigación.

Que algo se hace presente al pensamiento, no significa solamente que mis estados de conciencia existen; aunque otra interpretación no debe excluir necesariamente ésta. Creemos que en el contexto de la duda y de la empresa cartesiana, ‘*cogito ergo sum*’ significa que es el pensamiento donde lo claro y distinto se presenta; pues después del recorrido a través de la incertidumbre escéptica, ‘*cogito ergo sum*’, expresa el hecho indubitable de mi *existencia pensante*, y la revelación de que es el pensamiento, luz en donde lo claro y distinto se exhibe.<sup>216</sup>

El pensamiento es, para Descartes, el ámbito donde lo claro y distinto se hacen presentes pero, sobre todo, también considera que aquel es el atributo de la sustancia pensante. En la ‘Segunda meditación’, Descartes, una vez que ha afirmado que piensa y existe, nombra los modos del pensamiento: sentir, dudar, imaginar...; esto es lo único claro y distinto hasta este momento de la duda. Asimismo, en el artículo 53 de los *Principios de la filosofía* dice que la imaginación, la voluntad, el entendimiento sólo pueden entenderse en una cosa pensante.<sup>217</sup> Incluso, también advierte que nos resulta mas fácil entender la sustancia pensante, que la sustancia sola prescindiendo de que piense o sea extensa. Así,

---

<sup>216</sup> Luis Villoro, *La idea...*, op. cit., p. 90.

<sup>217</sup> *Princ.*, AT X-2, 356.



hay cierta dificultad para abstraer de la idea de sustancia las nociones pensamiento o extensión; que sólo se distinguen de ella por la razón.

En este sentido, el *cogito* cartesiano representa algo más que una proposición susceptible de una exégesis filosófica. J. Segond considera que ‘la cosa que piensa’ (sustancia) es *reducida* a una expresión metafórica (*‘cogito ergo sum’*) de la verdad de mí mismo: mi ser como sustancia es traída (*ramener*) en el acto continuo del pensamiento.<sup>218</sup> Lefèvre sostiene que el *cogito* es esencialmente un hecho, el de pensar y existir: el *yo* no es el *yo* formal de una proposición lógica, el sujeto separado de su verbo, sino una *fuera* que opera y se capta como *permanente* en el *seno* de sus operaciones.<sup>219</sup> Es aquello único, extraordinario, que tiene conciencia de sí en cuanto se realiza; y por eso toma conciencia inmediata de sí, en cuanto se trata de sí mismo. Ahora, dado que el objeto de la evidencia es al mismo tiempo el sujeto del ser evidente, coinciden aquí sujeto y objeto; son lo mismo, algo que no es sujeto ni objeto, al mismo tiempo que es tanto sujeto como objeto. Esto es lo que parece expresar Descartes cuando tiene la completa certeza en la evidencia original constitutiva del *‘cogito ergo sum’*.<sup>220</sup>

Se creará, entonces, que los positivistas lógicos tenían razón en interpretar el *cogito* como *cogitatio est*, como: mis contenidos de conciencia existen. Si bien Descartes considera que pensar es atributo de una sustancia y que en el *cogito* se tiene la experiencia de ésta, a través de los actos del pensamiento (y en este sentido, está diciendo que los pensamientos y aquello que los produce existen), no está realizando una mera descripción de sus estados de conciencia: ‘ahora escribo’, ‘ahora veo azul’, etc. No hay que olvidar que

---

<sup>218</sup> J. Segond, *La sagesse cartésienne... op. cit.*, p. 172.

<sup>219</sup> Roger Lefèvre, *La métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 65-69.

<sup>220</sup> Véase, Karl Jaspers, *Descartes, op. cit.*, p. 18.

el pensamiento es la condición de posibilidad del conocimiento,<sup>221</sup> y que entonces el *cogito* no significa sólo el acceso a los contenidos de la conciencia y su asociación con una sustancia. En otras palabras, si bien ‘*cogito ergo sum*’ es la constatación de una existencia (y, en este sentido, tendrían razón los positivistas lógicos), esto se establece en un contexto donde el pensamiento mismo se muestra como el ámbito en donde se da la apertura de lo claro y distinto, como el principio de la filosofía. El *cogito* entonces, como principio de la filosofía, no hace referencia como tal a un enunciado, sino a una condición de posibilidad que es el pensamiento. De esta forma, someterlo a un análisis exegético, sacándolo de su contexto nos lleva a un sin sentido.

En resumen: el *cogito*, en el contexto de la duda, no se compara con un enunciado tal como ‘lo prometo’, pues es la afirmación de lo que se concibe de manera clara y distinta, de lo que está presente al entendimiento; de lo que detiene verdaderamente la duda. Así también, en el *cogito* Descartes pretendió establecer el ámbito en donde lo ‘claro y distinto’ se hace presente, por lo que no se puede interpretar como una simple constatación de mis estados de conciencia, ni como un enunciado cuya certeza es producto de su incorregibilidad. A través de la duda, queda al descubierto el proceder del pensamiento para descubrir la verdad y también, como vimos, la propia noción de verdad, que sirvió como idea regulativa de la investigación cartesiana. Según Descartes, lo evidente está a salvo de la duda, eso es lo que nos muestra el *cogito*: siempre que percibamos algo de manera clara y distinta, no puede más que ser verdadera, si en realidad tiene estas características.

Es en el pensamiento *atento y sano*<sup>222</sup> en donde, por un lado, se da esa apertura de lo claro y distinto (en la cual, habíamos dicho, se limita a ver lo que se le hace presente) y, por

---

<sup>221</sup> J. Segond, *La sagesse cartésienne... op. cit.*, p. 173.

<sup>222</sup> Véase, *loc. cit.* 159.

otro, en donde se elabora una serie de inferencias que posibilitan construir el conocimiento. En este sentido, es el pensamiento la esfera en donde todas las ideas claras y distintas se comprenden, pues fuera de éste no hay otra posibilidad de llegar a ellas. Esto lo asume Descartes cuando dice que, sin duda, la percepción del entendimiento sólo se extiende a las pocas cosas que se le presentan, y es siempre finita. El *cogito* y toda proposición clara y distinta es verdadera, no al modo de un enunciado incorregible y autoverificable, como lo propone B. Williams; de lo que se trata aquí, es que cualquier cosa que se presente de manera clara y distinta será verdadera, pues es la forma en la que procede el pensamiento en la búsqueda del conocimiento. En resumen: de acuerdo con Descartes, en el pensamiento se dan las *condiciones de posibilidad del conocimiento*; ésta es la forma en que el *cogito* es principio del conocimiento. Al final de la duda se nos revela, entonces: 1. El ámbito en donde se muestra lo verdadero: el pensamiento. 2. El criterio de evidencia propia del pensamiento: la claridad y distinción. 3. La forma en que procede el pensamiento en su encuentro con la verdad: análisis, síntesis y la duda. 4. La operación del entendimiento que capta lo claro y distinto: la intuición en donde se deja al objeto mostrarse y la deducción. 5. Una idea de la verdad: presencia de algo al pensamiento de manera evidente. El *cogito*, entonces, es la primera verdad accesible al investigador, que sirve como fundamento al conocimiento en tanto que en él se dan las *pautas* del conocimiento. La relación entre los principios metafísicos y el conocimiento del mundo físico la desarrollamos en el capítulo IV, apartado IV. 2

También, para Descartes, la certeza y la verdad del *cogito* no se definen a través de los enunciado autoverificable e incorregible, como lo propondría B. Williams, pues, por ejemplo, el enunciado ‘corro, luego existo’, es un juicio dudoso, a pesar de que lo exprese cuando esté realizando la actividad de correr. Esto no pasa con el *cogito*, aunque cumpla,

aparentemente, con las condiciones de cualquier enunciado incorregible y autoverificable propuestas por los empiristas lógicos.<sup>223</sup> La certeza de los juicios, ‘pienso’ y ‘existo’, es de carácter *metafísico*, no una mera certeza moral, la cual sólo implica cierta probabilidad, como en el caso de ‘respiro, luego existo’. La certeza *metafísica*, en tanto estado del espíritu respecto de la verdad, es una inclinación del entendimiento a la afirmación de algo que se nos muestra de manera indudable, pues el asentimiento de la verdad intuita no depende del entendimiento, sino de la presencia de lo intuito: el hecho indudable de pensar y existir. La certeza y la verdad se establecen con la apertura de lo ‘claro y distinto’ y no con la afirmación de un enunciado en un contexto adecuado, como se podría desprender desde los enunciados incorregibles y autoverificables, y en este sentido, la verdad cartesiana no está reducida a un acto de certeza. La certeza se da, necesariamente, con la presencia del objeto en el entendimiento y constituye la cualidad subjetiva que necesariamente aparece al mostrarse lo verdadero.<sup>224</sup> Dicho ámbito, claridad y distinción, hemos dicho constituye para Descartes el *criterio de evidencia*, esto es, el *parámetro* con el cual reconocer que algo es verdadero o falso; en otras palabras, la claridad y distinción constituye el ámbito en donde la verdad se presenta a un espíritu atento.

La apertura a lo evidente, esto es, del *cogito*, se establece a través del diálogo: dentro del discurso cartesiano, uno se convence internamente, por el hecho indudable de pensar, que existe, pero también, por las *razones* con las que se va construyendo el discurso que nos lleva a la claridad y distinción de tal hecho, esto es, por las razones para dudar. En este sentido, Descartes no dijo llanamente, ‘pienso, existo’, como decir, ‘ahora veo tal cosa’, o, ‘prometo...’, sino que elaboró todo un recorrido metodológico para llegar a esto.

---

<sup>223</sup> *Supra*, capítulo II. 3.

<sup>224</sup> Luis Villoro, *La idea...*, op. cit., p. 18.

Con base en lo anterior, podemos decir que el *cogito* sí se localiza en el espacio de las razones, y por esta razón, no podemos interpretarlo simplemente como '*cogitatio est*'; es decir, como los contenidos de la conciencia existen. Dicho enunciado no expresa nada por sí mismo y no puede servir, en ningún sentido, de fundamento del conocimiento. Si esto es así, el enunciado, 'pienso', no es una expresión tal como, 'lo prometo', pues lo que hay, en el ámbito duda, es la afirmación de algo que se presenta de manera clara y distinta, y no una afirmación gratuita tal como: 'estoy escribiendo', 'estoy parado', etc.

### Capítulo III Intuición: percepción clara y distinta e inferencia

La reconstrucción elaborada anteriormente, de la duda metódica junto con la del *cogito*, presuponen una idea problemática de intuición, pero justificada: la intuición es una captación inmediata de lo que se presenta al pensamiento en forma clara y distinta. Aquí la verdad, como la hemos descrito, está más relacionada con la *cosa percibida* por el entendimiento que con el acto de juzgar. Sin embargo, Descartes también supone que la verdad se da en el juicio.

En este capítulo exponemos una interpretación de la intuición como *inferencia*; esta interpretación es necesaria para entender por qué Descartes también afirma que la verdad se da en el juicio y no sólo en la percepción de lo claro y distinto. Esto también nos permite entender la verdad en Descartes, como correspondencia entre el pensamiento y la cosa. Posteriormente, trataremos de reconciliar las ideas de intuición como percepción de algo de manera clara y distinta, y como inferencia. A partir de aquí, desarrollamos otra posible interpretación del *cogito*. Finalmente, haremos una valoración general de la noción de intuición como inferencia dentro del proyecto cartesiano; su importancia reside en ser indispensable para la construcción de los conocimientos filosófico y científico.

#### III. 1 La verdad del juicio y la inferencia

La interpretación del *cogito*, en tanto percepción de algo de manera clara y distinta, tiene su fundamento en la presuposición de Descartes sobre las ideas, que es lo captado en la intuición de manera clara y distinta.<sup>225</sup> Existen tres formas de considerar una misma idea: material, formal y objetivamente. Descartes, en su correspondencia con Arnauld, dice que:

---

<sup>225</sup> Luis Villoro, *La idea..., op. cit.*, p.17. Los corchetes son míos.

Cuando consideramos [las ideas] en tanto que representan algo, las estamos considerando...formalmente. Sin embargo, si las estuviésemos considerando... simplemente como operaciones del intelecto, entonces podría decirse que las estamos considerando materialmente.<sup>226</sup>

Asimismo, en las Primeras Respuestas dice que “la idea es la cosa pensada misma en cuanto es objetivamente en el entendimiento”.<sup>227</sup> En concreto, las ideas pueden ser consideradas *formalmente*, en su función representativa; *objetivamente*: como la cosa representada, y *materialmente*, como una operación del entendimiento.

En relación a las ideas tomadas de manera objetiva, Descartes dice a Gassendi, hablando de las ideas claras y distintas que: “Una idea representa la esencia de una cosa y si algo se le añade o se le quita a la esencia, la idea automáticamente se convierte en la idea de otra cosa”.<sup>228</sup> En este sentido, las ideas claras y distintas *representan* una esencia y, en consecuencia, en toda intuición captamos la esencia de la cosa de manera objetiva, esto es, existente en el pensamiento. ¿Cuál es la relación entre la cosa en tanto pensada (realidad objetiva) y en tanto existente en la realidad (realidad formal)? Es un problema que en el capítulo cuatro trataremos; por ahora, para nuestro propósito, es importante recalcar que en una percepción clara y distinta, en una verdadera intuición, la esencia de los objetos se hace presente, condición que Descartes exige para poder realizar un juicio verdadero.<sup>229</sup>

La verdad, entonces, tal como la hemos descrito hasta ahora, consiste en la captación del pensamiento de una esencia, de la verdad de la cosa en tanto pensada y, en este sentido, la verdad se remite más a la forma de presentarse del objeto: dentro del ámbito

---

<sup>226</sup> *Resp.*, AT VII, 232.

<sup>227</sup> AT VII, 102. En este caso sigo la traducción de Luis Villoro, en Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>228</sup> *Disc.*, AT VII, 371. En este caso sigo la traducción de Luis Villoro, en Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>229</sup> La distinción entre realidad *objetiva* y realidad *formal* tiene como antecedente la de Suárez. Sin embargo, la noción cartesiana de realidad objetiva tiene características distintas a la noción de Suárez. Para éste el ente objetivo no tiene realidad; el ente objetivo no es ente real; no es menester, pues, una causa especial para dar razón de él. Para Descartes, el ente objetivo es un ente menor que el ente actual de la cosa, pero es, sin embargo, un ente real y requiere, por consiguiente, una causa de su existencia. Véase, E. Gilson, *Index scolastico cartesianus*, Alcan, París, 1912, pp. 49-57.

de lo claro y distinto. Sin embargo, Descartes también acepta que la verdad se da en el juicio y no sólo a través de la intuición. Con base en esto, podemos ir adelantando que la filosofía cartesiana presupone una noción de verdad como correspondencia: el pensamiento *se abre (adequatio)* al objeto y después se afirma tal relación; como hemos dicho, éste es el tema de nuestro siguiente capítulo.

En la ‘Segunda Meditación’ Descartes afirma: ‘yo soy, yo existo’, es necesariamente verdadero, cada vez que lo afirmo (*prononce*) o que lo concibo en mi mente.<sup>230</sup> Esto es, las proposiciones: ‘pienso’ y ‘existo’ son verdaderas cada vez que las afirmo, lo que significa que Descartes sostiene que la verdad es una propiedad del juicio; en otras palabras, de la aseveración de una proposición y no sólo de la forma de presentarse de un objeto al entendimiento.

Frege advierte<sup>231</sup> que la verdad puede ser atribuida a figuras, representaciones, oraciones y pensamientos. Resulta extraño reunir oraciones con figuras y representaciones, pero estas últimas pueden ser verdaderas o falsas, en tanto tienen una *intención*: han de representar o corresponder a algo. Una correspondencia, continúa Frege, sólo puede darse cuando las cosas coinciden de algún modo: cuando no son absolutamente diferentes, cuando es posible, por ejemplo, superponer una representación a una cosa. Pero, la verdad como correspondencia, hace referencia a dos cosas que son diferentes: sujeto- objeto.

Cuando un sujeto tiene conocimiento de un objeto se puede decir que tiene, entre otras cosas, representaciones, ideas, juicios, etc. sobre aquél. Si tratamos de establecer cómo una representación debe corresponder con lo real para ser verdadera, debemos preguntarnos primero, ¿en qué aspecto?; por ejemplo, el color del objeto. Pero, ahora,

---

<sup>230</sup> AT IX, 19.

<sup>231</sup> Véase, Gottlob Frege, “La búsqueda del significado”, en L. M. Valdés, *La Búsqueda del significado*, Tenos, Madrid, 1991, pp. 24-31.



debemos continuar preguntándonos, qué deberíamos hacer para decidir si algo es verdadero; por ejemplo, ¿en verdad es el color de mi representación lo que debe corresponder con el objeto? Aquí no termina, pues podríamos seguir indagando si era verdadero que una representación y una realidad se corresponden en el aspecto establecido; por ejemplo: ¿cómo se debe corresponder el color de mi representación con el color del objeto? o, ¿en verdad se corresponden? Pero, con esto, se está otra vez ante una pregunta igual a la anterior, es decir, ¿cuál es el aspecto de la representación que debe corresponder con la realidad y qué significa que corresponda? De ser esto así, nos moveríamos en una demostración sin fin (*ad infinitum*), pues nunca podremos determinar si es verdadero que una representación es verdadera si se corresponde en cierto aspecto. Concluye Frege que la verdad de la proposición no está entonces en la imagen, que eventualmente podríamos asociar a ella, sino más bien en el sentido de la proposición: lo que hace verdadero el enunciado es la situación real, que no es algo distinto de la situación enunciada en la proposición.<sup>232</sup> El *cogito* cartesiano, tomado como un razonamiento que vincula dos proposiciones ('pienso', 'existo') será verdadero o falso en estos términos: 'pienso, luego existo', es verdadero en la medida que enuncia una situación real, existente.

Pero, ¿cómo se establecería, según la filosofía cartesiana, la transición que va de la captación de una esencia hacia la formulación de una proposición susceptible de ser afirmada en el juicio? A continuación intentamos explicarlo.

La fundación de la ciencia en Descartes descansa en la regla de verdad y el conocimiento de sí mismo, *cogito*. Sin embargo, Descartes parece fundamentar su ciencia

---

<sup>232</sup> Es difícil decidirnos por una idea de proposición y enunciado. W. V. Quine, critica estas ideas diciendo que, concebir la proposición como el significado de una oración, establecería una especie de sinonimia entre enunciados. Véase, Quine, W. Q. *Filosofía de Lógica*, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977, p. 23. Sigo la interpretación de Frege, pues se adecua a la filosofía cartesiana.

de un modo peculiar; específicamente, parece darle primacía a una especie de conciencia inmediata (intuición) de entidades *no-proposicionales* (ideas) El problema, en este contexto, consistiría en cómo *transformar* un conocimiento *no-proposicional* en uno *proposicional*; la verdad se dice de los juicios; en éstos, afirmo o niego enunciados que apuntan a la realidad.

Como dijimos anteriormente, en el corazón de la teoría cartesiana se encuentra su regla de verdad:

En ese primer conocimiento el [*cogito*] no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco; lo cual no bastaría para asegurarme de su verdad si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falso algo que perciba distintamente; por lo cual me parece que puedo establecer por regla general que todo lo que concibamos muy clara y muy distintamente es verdadero.<sup>233</sup>

Descartes asume en su regla de verdad la percepción de lo claro y distinto; pero, ¿qué entiende por percepción? Si recordamos su definición de pensamiento, podremos dar con la de percepción. En los *Principios de la filosofía* Descartes dice:

Por la palabra pensamiento... [debe entenderse]... todo aquello que ocurre en nosotros de tal manera que tenemos conciencia de ello; en este sentido, no sólo entender, querer e imaginar sino también sentir es lo mismo que pensar.<sup>234</sup>

Si el pensamiento es conciencia de... (o, como dice en la Regla XII: es la luz que recae sobre todo objeto al conocerlo con claridad,<sup>235</sup> es lo que se ilumina) en él los objetos son *vistos, percibidos* o, en otras palabras: éste no impone el modo de presencia a los objetos, se limita a dejar *que ellos se presenten tal como son*. Y por esta razón, el

---

<sup>233</sup> *Med.*, AT IX, 27, CSM II, 24.

<sup>234</sup> AT IX-2, 17. CSM I, 195. En este caso sigo la traducción de E. López y M. Graña, en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía, op. cit.*, p. 32.

<sup>235</sup> AT X, 419.

pensamiento dirigido al objeto no añade en verdad nada a lo que muestre el objeto mismo.<sup>236</sup>

El pensamiento, al que se alude en la regla de verdad, se circunscribe a una esfera limitada dentro de la cual se ponen de manifiesto lo claro y distinto. En el caso de los objetos externos, lo que es evidente al pensamiento son las cualidades primarias: longitud, anchura y profundidad. Por otro lado, en el caso del pensamiento, lo que se le presenta de manera evidente es su existencia y el pensar mismo.

Descartes, en su teoría del error, advierte que a través de una inclinación de la voluntad, ésta afirma lo captado por el pensamiento de manera clara y distinta. Esta inclinación, localizada en la voluntad, dentro de la taxonomía cartesiana, descansa en dos distintos factores localizados en el pensamiento. El primer factor se entiende como algo que contribuye a la inclinación hacia el objeto proposicional; el segundo factor es la causa de la inclinación. En otras palabras, hay grados de entendimiento de una proposición que hacen viable su evaluación o afirmación y hay suficiente evidencia que nos inclina a afirmar la proposición, la proposición que apunta a lo captado en la intuición. ¿Cómo se determina esta inclinación de la voluntad?

En las *Objeciones y respuestas*, Descartes declara que cuando nosotros percibimos cualquier propiedad, cualidad o atributo, nosotros tenemos una idea real de éstos.<sup>237</sup> En la ‘Tercera Meditación’, Descartes identifica las ideas verdaderas como aquellas que son claras y distintas.<sup>238</sup> Las ideas percibidas son: el tamaño, la extensión (longitud, anchura y profundidad), la forma, la posición, la sustancia, la duración y el número. Debemos aclarar

---

<sup>236</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>237</sup> Véase AT VII, 161 CSM II, 114.

<sup>238</sup> Véase AT VII, 43. CSM II, 30.

que ninguna de estas nociones simples,<sup>239</sup> evidentes al pensamiento, son una proposición y, sin embargo, la intuición de estas ideas es lo que inclina la voluntad a asentirlas. De hecho, el primer *item* de conocimiento es una proposición: ‘soy una cosa que piensa’. Este primer *item* es una percepción clara y distinta; siendo esto así, nosotros podemos inferir que Descartes permite que una percepción de este tipo pueda tornarse como un objeto de la proposición. La Regla VI comienza con la suposición de que la verdad se puede deducir de nuestras intuiciones de las naturalezas simples:

Para distinguir las cosas más simples de las complicadas y poner orden en su investigación es preciso en cada serie de cosas en que hemos deducido directamente algunas verdades de otras, ver cuál es la más simple, y cómo todas las demás están más o menos o igualmente, alejadas de ella.<sup>240</sup>

Van de Pitt, en su artículo, “Intuition and Judgement”,<sup>241</sup> sostiene que las intuiciones de las naturalezas simples son *no-proposicionales*, esto es, no son portadoras de verdad o falsedad, y defiende que lo que transforma las intuiciones *no-proposicionales* en portadores potenciales de verdad y falsedad es la acción de la mente, que Descartes llama deducción. Van de Pitt se apoya en la interpretación de que la deducción se asocia directamente con un método de determinar la verdad –la deducción nos permite componer la cosa para estar cierto de su verdad–<sup>242</sup> e indirectamente con el juicio; con el acto de componer las cosas.<sup>243</sup> Tratando la deducción como una especie de juicio, Van de Pitt interpreta la deducción cartesiana como un acto de afirmar un contenido proposicional: un acto de la voluntad.

En la Regla III, Descartes dice que la deducción es un proceso de inferencia y que la certeza de su verdad no es auto-evidente: “[La deducción] consiste en una operación por la

---

<sup>239</sup> Véase carta a Elisabeth de Bohemia, fechada el 21 de mayo de 1643. AT III, 690-693.

<sup>240</sup> AT X, 381.

<sup>241</sup> Frederick P. Van de Pitt, “Intuition and Judgement”, en Georges J. D., Moyal (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, Routledge, 4 vols., Londres, 1991, p. 162.

<sup>242</sup> *Reg.*, AT X, 424.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

cual comprendemos todas las cosas que son consecuencia necesaria de otras conocidas... la deducción no tiene un evidencia presente... se la pide prestada a la memoria”.<sup>244</sup> Este proceso comprende un continuo e ininterrumpido movimiento del pensamiento, en el cual cada proposición es claramente intuitiva. Sin embargo, en contra de lo que propone Van de Pitt, Descartes no señala que el movimiento del pensamiento, que se da en la deducción, comprenda un juicio, esto es, el acto de afirmación de la voluntad. Esto lo infiero, puesto que Descartes concibe la deducción como un acto de entendimiento y, por otro lado, el juicio como un acto de la voluntad. Al parecer, entonces, podríamos establecer una cadena de conocimientos que vaya, desde los principios claros e indubitables, hasta sus consecuencias, y no necesariamente debemos ir elaborando juicios para elaborarla, esto es, puede elaborarse una cadena deductiva sin que exista una inclinación de la voluntad a aceptar la verdad o falsedad de ésta; sólo cuando la cadena sea captada por el entendimiento dentro de lo claro y distinto, será afirmada, o juzgada como verdadera. Debemos buscar una línea de investigación que nos lleve a la relación entre lo percibido en la intuición y su *posterior* afirmación; sólo así podremos ser congruentes con la teoría del error de Descartes y esclarecer la relación entre lo percibido (no-proposicional) y los juicios (proposiciones).

La interpretación que hemos estado siguiendo hasta, ahora para aclarar la relación entre los objetos proposicionales y los *no-proposicionales*, supone que la intuición constituye una percepción de naturalezas simples (propiedades o atributos *no-proposicionales*) y, con ello, la implicación de una noción de verdad en Descartes, como apertura de un objeto al pensamiento de manera clara y distinta. Sin embargo, necesitamos apoyarnos en otras interpretaciones que se han dado de la intuición, para poder aclarar la

---

<sup>244</sup> AT X, 369.

relación entre los objetos proposicionales y los *no-proposicionales*. La tesis principal es que la intuición es una *inferencia*: una relación necesaria entre dos naturalezas simples; en el caso del *cogito*, pensar y existir. Pero, ¿cómo entender esta manera de concebir la intuición? y, más aun, ¿no se supone que Descartes cuestionó la inferencia silogística?

El silogismo, que había sido constitutivo del razonamiento formal de Aristóteles hasta la Alta Edad Media, fue cuestionado a partir del decimosexto siglo en adelante. Las críticas se hicieron desde varias perspectivas y por ello tuvieron características propias. Por ejemplo, las observaciones de los humanistas hacia la lógica aristotélica, sostenían que podrían confundirse las inferencias no-válidas por válidas y, en este sentido, los razonamientos lógicos sólo nos brindaban una certeza moral. En este contexto, humanistas como Lorenzo de Valla, más que buscar la certeza en el conocimiento, como después lo hará Descartes, busca un sistema de formas de inferencia válidas, que procure dejar fuera todas aquellas formas de inferencia no válidas, que intuitivamente podrían pasar como tales.<sup>245</sup>

Las críticas de Descartes a la lógica aristotélica están desarrolladas en el *Discurso del método*. Para entender tales críticas al silogismo, por un lado, debemos ubicarlas dentro de lo que se ha llamado *lógica del descubrimiento*; dentro de la filosofía cartesiana esto se traduce como ‘la búsqueda del conocimiento verdadero’. Por otro lado, debemos advertir que la filosofía aristotélica, que Descartes está criticando, es una doctrina tamizada por diferentes interpretaciones y usos. Las críticas de Descartes están dirigidas a la retórica, que nos enseña a disertar sobre cualquier cosa, y no a la lógica que provee demostraciones rigurosas.<sup>246</sup> En las *Conversaciones con Burman* dice:

---

<sup>245</sup> Stephen Gaukroger, *Cartesian Logic*, *op. cit.*, pp. 8-9.

<sup>246</sup> Véase, Z. Monroy-Nasr, “Experiencia, epistemología...”, *op. cit.* pp. 15-16.

[La crítica a lógica aristotélica se] dirige a la dialéctica que enseña a disertar sobre cualquier cosa, y a la lógica que provee demostraciones rigurosas. [la retórica] mina el buen sentido, en lugar de edificarlo... [hace que la razón] se desvíe de la naturaleza real de las cosas.<sup>247</sup>

Básicamente, las críticas hacia el silogismo se dirigen en dos sentidos: por un lado, el silogismo es una *petitio principii* y, por otro, no permite llegar a nuevas verdades.

Con relación a la *petitio principii*, Descartes formula sus críticas en la regla X de las *Regulae*: “La dialéctica vulgar es completamente inútil a los que quieren descubrir la verdad; sólo sirve, en ocasiones, para exponer a los demás la verdad conocida; y, por lo pronto, para trasladarla de la filosofía a la retórica”.<sup>248</sup> Descartes observa entonces que en un silogismo, la verdad de la conclusión se deriva de la verdad de las premisas; el problema es que, generalmente, las premisas como tales, son peticiones de principio; de este modo, en la conclusión queda asentado lo que ya está presupuesto en las premisas: no hay ningún conocimiento nuevo. Esta crítica no es original de Descartes, ya está presente en Cicerón y en Sexto Empírico. Los argumentos rezan así:<sup>249</sup>

Hay al menos cinco formas de razonamientos redundantes que son indemostrables:

1. A partir de la implicación y del antecedente se concluye el consecuente: “si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz”.<sup>250</sup>
2. A partir de la implicación y de lo opuesto al consecuente, concluye lo opuesto al antecedente: “si es de día, hay luz; pero no ha luz; luego no es de día”.<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup> AT V, 175.

<sup>248</sup> AT X, 406.

<sup>249</sup> Sexto empírico, *Esbozos pirrónicos*, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1993, p. 190. En adelante en la versión canónica como: primero el libro, luego el parágrafo: II, § 156.

<sup>250</sup> II, § 157.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

3. A partir de la negación de la intersección y a partir de una de las apreciaciones de la intersección se concluye en lo opuesto a la otra: “no es verdad que sea de día y sea de noche; pero es de día; luego no es de noche”.<sup>252</sup>
4. A partir de la disyunción y de una de las apreciaciones en disyuntiva, concluye en lo opuesto a la otra: “o es de día o es de noche; pero es de día; luego no es de noche”.<sup>253</sup>
5. A partir de la disyunción y de lo opuesto de una de las apreciaciones en disyuntiva, se concluye la otra: “o es de día o es de noche; pero no es de noche; luego es de día”.<sup>254</sup>

Para Sexto, todos estos razonamientos son indemostrables y están mal encadenados por redundancia.<sup>255</sup> Por ejemplo, siguiendo el primer caso mencionado anteriormente, o se está de acuerdo en que la implicación “si es de día, hay luz” lo de “hay luz” es consecuencia de su antecedente “es de día”, o puede que no sea claro tal razonamiento. Si no está claro, no concederemos la implicación como algo incuestionable; se podrá poner en duda. Y, si está claro que al darse lo de “es de día” se da también lo de “hay luz”, entonces al decir nosotros que es de día se concluye que también hay luz. Con lo que basta, según Sexto, el razonamiento del estilo: “Es de día; luego hay luz”. Y sobre la implicación: “si es de día, hay luz”.<sup>256</sup> El razonamiento es redundante.

Otra crítica de Sexto al silogismo es su *circularidad*; argumento que también es compatible con la crítica de Descartes. El argumento reza así: una de las estructuras de un argumento es de esta forma:

---

<sup>252</sup> II, § 158.

<sup>253</sup> *Ibidem*.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> II, § 159.

<sup>256</sup> *Ibidem*.



- I Todo hombre es un animal
- II Sócrates es un hombre
- III Sócrates es un animal

El problema que ve Sexto Empírico en este argumento, es que para construir la premisa mayor, se debió partir de una inferencia inductiva, esto es, de casos particulares, tal como figura en la conclusión (Sócrates es un animal). Siendo esto así, la verdad de la conclusión depende de la verdad de las premisas y, asimismo, la verdad de las premisas, a su vez, dependen de la conclusión; en otras palabras: la verdad de las proposiciones universales depende de las proposiciones particulares y viceversa. Podría argumentarse que la elaboración de la premisa mayor constituye una enumeración incompleta de ejemplos, en la cual puede no estar contenido el caso de Sócrates; en este contexto, parecería que se rompe el círculo, pues la conclusión, Sócrates es un animal, no sirvió para elaborar la premisa mayor; sin embargo, en esta circunstancia la premisa mayor no sería evidente y podría ser objeto de disputa, puesto que ella consistiría en una proposición *general* que no incluye un caso: Sócrates es un animal.

La verdad del silogismo, por lo tanto, está dada de antemano, y esto va a complementar las razones por las cuales Descartes no puede fundamentar el conocimiento, ni comenzar su investigación a partir del razonamiento silogístico: es improductivo para descubrir la verdad.

Es evidente que el arte de disertar nada útil encierra para el conocimiento de la verdad; ningún silogismo que dé por resultados una verdad, pueden combinar los dialécticos, si no cuentan con la materia, si no conocen la verdad que deducen de ello.<sup>257</sup>

En resumen, el silogismo no puede ser un instrumento de descubrimiento, y es claro que en las *Meditaciones metafísicas*, el procedimiento de la duda metódica dista de parecer un

---

<sup>257</sup> Reg., AT X, 406.

razonamiento silogístico. Sin embargo, el silogismo tiene características *heurísticas*. Stephen Gaukroger, en su libro, *Cartesian logic*,<sup>258</sup> nos muestra algunos ejemplos del valor heurístico del silogismo al comparar dos razonamientos.

- a) I Si es de día, hay luz  
II Es de día  
III Hay luz
  
- b) I Si el sudor fluye a través de la piel entonces hay poros invisibles en la piel  
II Hay flujos de sudor a través de la piel  
III Hay poros invisibles en la piel

No hay ninguna diferencia formal en los dos ejemplos anteriores, sin embargo, el segundo se considera una explicación científica mientras el primero no. La razón estriba en que, en el segundo ejemplo la conclusión no es evidente independientemente del argumento, mientras que en la primera sí lo es. En un argumento científico, las premisas son evidentes: la premisa mayor es auto-evidente (es el resultado de una inferencia, para una mejor explicación) asimismo, la premisa menor es empíricamente evidente. Sin embargo, podría darse el caso de que llegáramos a conclusiones no-evidentes a partir de premisas evidentes. En este contexto, sería difícil romper con la presunta circularidad del silogismo. Sin embargo, la segunda forma del razonamiento, esto es, el caso b), podría servirnos como un dispositivo explicativo y didáctico,<sup>259</sup> y en esto parece estibar su valor heurístico. Esto nos ayuda a valorar el silogismo aristotélico dentro de la construcción del conocimiento. En sentido estricto, el silogismo aristotélico no se diseñó como una herramienta de la investigación; sus características son más *pedagógicas* y, al parecer, ninguno de los seguidores de Aristóteles tomó el silogismo como medio para el desarrollo del conocimiento; en su lugar, se veía como una herramienta para formalizarlo.

---

<sup>258</sup> Stephen Gaukroger, *Cartesian Logic*, op. cit., pp. 18-19

<sup>259</sup> *Idem*, pp. 19-21.

Es difícil creer que Descartes ignoraba esta peculiaridad del silogismo y que le exigiera algo que de suyo no tiene y que nunca se pretendió que fuera un método de descubrimiento de la verdad. Entonces, ¿cuál era la razón principal para que Descartes rechazara el silogismo? La crítica más importante que Descartes realiza contra el silogismo, no es su circularidad o su incapacidad de descubrir la verdad, se dirige sobre todo a su incapacidad para dirigir nuestros pensamientos.<sup>260</sup> En la Regla IV dice:

En cuanto a las otras operaciones del espíritu estudiada por los dialécticos... son inútiles aquí, o mejor dicho, deben ser consideradas como obstáculos, porque nada se puede añadir a la pura luz de la razón que no la oscurezca de algún modo.<sup>261</sup>

Lo que hace en primera instancia la *luz* de la razón es permitirnos asir la verdad de las ideas claras y distintas. Este captar la verdad de las ideas se da a través de dos modos: de manera intuitiva, si es de forma inmediata, o por medio de una inferencia, deductiva o demostrativa, cuando nosotros debemos conectar largas cadenas de ideas, el silogismo, en operaciones tales como la intuición, en nada puede ayudarnos.

¿Cuál es el tipo de inferencia que entonces va a desarrollar Descartes y, con ello, cuál es otra posible interpretación de su concepción de intuición? Según Stephen Gaukroger, para entender esto debemos recurrir a dos puntos: a) el conocimiento científico llega a través de la intuición y de la deducción, b) estas operaciones no requieren explicación, puesto que son simples y primitivas. Los procesos por los cuales descubrimos la verdad y construimos el conocimiento, intuición y deducción, son procesos de inferencia que para Descartes no requieren de reglas, son facultades primitivas y simples; esto lo sugiere en la Regla IV cuando dice que:

El método no enseña, sin embargo, cómo hay que hacer estas operaciones, porque son las primeras y más sencillas de todas; de suerte que si nuestra

---

<sup>260</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>261</sup> AT X, 372-373.

inteligencia no supiera hacerlas antes, no comprendería ninguna de las reglas del método, por muy fáciles que fueran.<sup>262</sup>

La deducción es definida por Descartes de este modo:

Es una operación por la cual comprendemos todas las cosas que son consecuencias necesarias de otras conocidas por nosotros con toda certeza.<sup>263</sup>

La intuición, habíamos dicho anteriormente, no es la creencia en el variable testimonio de los sentidos o en los juicios engañosos de la imaginación, sino la concepción de un espíritu sano y atento, tan distinta y tan fácil que ninguna duda quede sobre lo conocido, lo que es lo mismo, la concepción firme que nace de un espíritu sano y atento, por las luces naturales de la razón. Descartes advierte que coloca la deducción junto con la intuición, porque hay muchas cosas que pueden ser conocidas con toda seguridad deduciéndolas de principios ciertos, por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento y con una clara intuición de cada cosa. De este modo, se sabe que el último anillo de una larga cadena está unido al primero, si recorremos sucesivamente los eslabones intermedios y recordamos que, desde el primero hasta el último anillo, todos se enlazan con el precedente y con el siguiente. Así, Descartes marca su distinción entre intuir y deducir: el movimiento o sucesión y la memoria forman parte de la deducción, la inmediatez de la intuición.

Hamelin sostiene que la diferencia cartesiana entre intuición y deducción es de carácter psicológico. Para hacer una distinción clara entre intuir y deducir Descartes se apoya en la diferencia entre *ver* y *concluire*.<sup>264</sup> Él afirma que la intuición es instantánea, como el ver. En cambio, la deducción es sucesiva y la certeza de la deducción depende de la seguridad de la memoria, de acordarnos y confiar que estamos partiendo de algo que concebimos anteriormente claro y distinto. En la deducción nos conducimos de un extremo

---

<sup>262</sup> AT X, 370.

<sup>263</sup> Reg., AT X, 368.

<sup>264</sup> Octave Hamelin, *El sistema...*, op. cit., p. 91.

a otro en una serie de razonamientos, pasando por las instancias intermedias, sin que veamos nada más que la relación de cada instancia con la precedente.

En lo que se refiere a la deducción, Descartes la caracteriza como la vía que va de lo simple a lo complejo, de tal modo que la verdad de lo segundo debe apoyarse en lo primero. No se trata de la reconstrucción por medio de especie y género, como en el caso del árbol de Porfirio, sino la que se da a partir de ideas simples, que no pueden dividirse en otras, hacia la elaboración de ideas compuestas; por ejemplo, de la idea simple de extensión podemos llegar a la idea compuesta de cosa con color, movimiento, textura, etc., pues todas estas cualidades suponen la extensión; existe una especie de *implicación* entre ellas.

Descartes compara la deducción con cualquier inferencia en general.<sup>265</sup> Al caracterizarla así, Descartes se aparta de la deducción que se entiende desde la silogística: la deducción que nos permite obtener consecuencias a partir de ciertas premisas mediante la aplicación de reglas puramente formales. Descartes va a rechazar esta forma de deducción, puesto que las reglas formales de inferencia no conducen por sí solas a la verdad, pues ésta ya está implícita en el contenido de la proposición, lo que quiere decir que debemos aceptar algo previo y que, en este sentido, no se nos enseña nada nuevo.<sup>266</sup>

Sin embargo, la deducción, entendida como lo hace Descartes, puede convertirse en una intuición. En la regla XI de las *Regulae* nos recuerda que es conveniente que el pensamiento recorra series enumerativas tantas veces como sea necesario para llegar a abarcar por entero sus elementos con tanta rapidez como seguridad. La memoria que se requería para el encadenamiento de elementos queda suprimida, por decirlo de algún modo,

---

<sup>265</sup> *Idem*, p. 89.

<sup>266</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 50.

por la misma memoria, y la cadena se abarca en una sola intuición, como si se encadenara el último momento con el primero.<sup>267</sup>

De este modo, la intuición para Descartes constituyó un proceso del pensamiento que se dirigía a los conocimientos simples y primitivos en los cuales fundar su filosofía y, en cambio, concibió la deducción como un proceso de construcción a partir de los primeros principios captados por la intuición. Siendo esto así, Descartes muestra sus pretensiones de construir un cuerpo de conocimiento *sistemático-geométrico*, que parte de principios verdaderos que fundamentan y afianzan todo el saber humano. Esto se ve claramente en las ‘Segundas respuestas’ en donde expone de manera geométrica su filosofía. Comienza con axiomas (que podemos intuir de manera clara y distinta) y desprende (deducción) de ellos todo lo que es posible.

No obstante, tenemos dos formas de entender la intuición: como una percepción clara y distinta de objetos *no-proposicionales* y como una inferencia entre dos ideas claras y distintas: pensar y existir. Tales concepciones no deben, necesariamente, ser excluyentes. Bien podemos pensar que Descartes suponía que en el acto de intuir podría darse una percepción del objeto de manera clara y distinta, así como una inferencia en donde se relacionaban dos naturalezas simples percibidas.

Retomemos la pregunta ¿Cuál es la relación entre objetos *no-proposicionales* y las proposiciones que son afirmadas en el juicio?

Descartes nos da algunas pistas para entender la conexión entre una proposición y una percepción clara y distinta que no es una proposición. En los *Principios*, en el artículo I, 52, Descartes dice que, “En efecto, al percibir la presencia de algún atributo, concluimos

---

<sup>267</sup> Véase, AT XI, 258-259.

que también está presente necesariamente alguna cosa existente, es decir, una sustancia, a la que pueda atribuirse aquél.<sup>268</sup>

Hablando de la deducción, Descartes dice que es un proceso en donde hay una inferencia entre naturalezas simples que tienen una relación necesaria, esto es, con una clara intuición de cada cosa. Al parecer, una vez que esta inferencia ha ocurrido, la mente tiene disponible, entonces, el tipo de contenido que necesita para estar en posición de hacer un juicio de verdad o falsedad, esto es, una vez que se relacionan dos naturalezas, existe la posibilidad de elaborar una proposición que se podrá afirmar. Este tipo de deducción ocurre en los casos donde componemos los objetos intuitos por nosotros. Este objeto en cuestión puede ser designado como: 1. una relación entre lo intuito (atributo o cualidad) y aquello a lo cual se lo podemos atribuir; 2. Una relación entre un atributo y variedad del atributo (modo); por ejemplo: extensión y movimiento; a esto es lo que nosotros llamaremos proposición y son los objetos del juicio.

Con base en esta forma de relacionar dos naturalezas simples percibidas (*vistas*), Thomas C. Vinci, en su texto, *Cartesian Truth*,<sup>269</sup> propone que Descartes nos ofrece una clase de cognición, que tiene la forma lógica de una proposición existencial: *existe una cierta naturaleza n, que se relaciona con una cosa x conceptualmente, pero no realmente distinta de n, de tal modo que las dos se implican necesariamente.*<sup>270</sup> En otras palabras, existe una relación necesaria entre los dos objetos de la intuición, por ejemplo, no puedo pensar el movimiento sin un objeto moviéndose. Esta *estructura* de la proposición es un objeto de ser susceptible de ser afirmado o negado, esto es, es apto para un juicio. Ésta sería

---

<sup>268</sup> AT IX-2, 25. CSM I, 210.

<sup>269</sup> Véase, Thomas C. Vinci, *Cartesian Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 17-19.

<sup>270</sup> Decimos, *conceptualmente* y *realmente* para dar la idea de que Descartes no veía las naturalezas simples como cosas existentes de manera individual, separada, sino que estas divisiones corresponden a las formas de conocer los objetos a través del entendimiento, en el objeto real no podríamos separar, por ejemplo, extensión y movimiento; en ellas hay una relación necesaria.

la descripción de cómo elaboraríamos una proposición a partir de objetos intuitos (*no-proposicionales*), y con esto tendríamos la posibilidad de elaborar juicios verdaderos o falsos. El ejemplo anterior también ejemplificaría la forma en que se enlazan *pienso* y *existo* en el *cogito* cartesiano. Las proposiciones *pienso* y *existo*, se implican: *cogito ergo sum* debe ser verdadero cada vez que la concibo (se me presenta y la afirmo) en mi mente. Margaret Wilson advierte que Descartes acepta un principio implícito en el *cogito*: “todo lo que piensa existe”. Descartes en los *Principios de la filosofía*, dice que “...no podemos suponer que quienes pensamos tales cosas somos nada: pues es inconsistente suponer que lo que piensa no existe al mismo tiempo que piensa”.<sup>271</sup>

Villoro propone que ‘*cogito ergo sum*’ es una verdad de experiencia.<sup>272</sup> Margaret Wilson plantea que cuando Descartes dice que el *cogito* es indubitable, supone algún tipo de captación directa de un proceso de pensamiento real. La existencia o realidad del pensamiento seguramente ha de interpretarse como un *datum* del *cogito*. Y advierte que, siendo esto así, “el principio de Descartes, ‘cualquier cosa que piensa existe’, debe leerse como: cualquier cosa que esté realmente pensando, que tenga pensamiento reales, ella misma debe ser una cosa real, una cosa existente”.<sup>273</sup> La intuición, en tanto percepción (*ver*) de lo claro y distinto, pone la posibilidad de que el pensamiento, al mismo tiempo que percibe, relacione las naturalezas *vistas*; no deben ser dos momentos distintos, ni excluyentes.

En conclusión, la intuición, en tanto apertura de lo claro y distinto y, en tanto inferencia entre dos naturalezas simples, puede ser dos aspectos de un mismo e indiferenciado proceso del pensamiento. Descartes nos da razones, como hemos visto, para

---

<sup>271</sup> AT VIII, 7.

<sup>272</sup> Luis Villoro, *La idea...*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>273</sup> Margaret Wilson, *Descartes*, *op. cit.*, p. 110.



entenderla así. Siendo esto así, la verdad del *cogito* no sólo es la verdad de lo presentado por el pensamiento, sino también la verdad del juicio. Sin embargo, debemos reconocer que la apertura de lo claro y distinto es indispensable para la elaboración de juicios verdaderos. Dos cosas debemos resaltar aquí. 1. Necesitamos una inferencia para elaborar las proposiciones que serán afirmadas por el juicio. En otras palabras, necesitamos la inferencia para pasar de una percepción clara y distinta a la elaboración de una proposición. 2. A partir de esto, la verdad en Descartes se puede entender como la correspondencia entre el pensamiento y la cosa, correspondencia que se explicita en el juicio: el pensamiento percibe la cosa, (*adequatio*) y, posteriormente, afirma dicha adecuación. Esta idea la desarrollamos en el último capítulo. A continuación exponemos una forma de entender el *cogito* a partir de la noción de inferencia.

### III. 2 *Cogito* e inferencia

Entender la intuición como inferencia ha dado pie a otra interpretación del *cogito*. Según Bernard Williams, Descartes mantiene una serie de proposiciones bajo el *cogito*:<sup>274</sup> *pienso* y *existo*. Sin embargo, si lo que primero se me hace evidente es que pienso, antes de que exista, la indubitabilidad que se da en el *sum*, según B. Williams y Margaret Wilson, proviene de que hay una inferencia en la formulación de la primera verdad cartesiana; la necesidad de interpretar el *cogito* como una inferencia resulta necesaria, puesto que la indubitabilidad de la proposición, *existo*, depende de la indubitabilidad de la proposición *pienso*.

---

<sup>274</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, op. cit., p. 85- 86.

Descartes formuló de distintas formas la primera verdad indubitable. En la *Meditaciones metafísicas*, dice:

Pero ya he negado que tuviese sentido o cuerpo. Sin embargo, dudo... Así que, ciertamente, al considerar bastante todas estas cosas, se determina fielmente que este pronunciamiento, *yo soy, yo existo*, cuando quiera que yo lo profiera o lo conciba mentalmente, es necesariamente verdadero.<sup>275</sup>

Asimismo, en el *Discurso del método* Descartes formula el *cogito* de esta manera:

Inmediatamente noté que mientras dejase pensar de tal manera que todo era falso, se requería necesariamente que yo que pensaba fuera algo. Y considerando que esta verdad, pienso, por lo tanto soy, era tan firme y tan segura, que no eran capaces de conmoverla todas las más extravagantes críticas de los escépticos, juzgué que podría recibirla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba.<sup>276</sup>

¿Qué tipo de inferencia es el *cogito*? Descartes acepta que el *cogito* no es un silogismo, pues no depende de premisa alguna. Como hemos visto, la objeción de Descartes a la inferencia silogística es: para que el *cogito* sea un silogismo, debemos aceptar la premisa, ‘Todos los A son B’; cosa que no está dispuesto a hacer, pues debemos admitir una proposición general; como dijimos antes: partiríamos de una *petitio principii*.

Por otro lado, sólo puede pensarse en un silogismo si *sum* añade al sujeto lógico un nuevo predicado; sin embargo, es bien sabido que la existencia no es un predicado. Si Descartes hiciera esto, estarían justificadas las críticas de Schlick y Rudolf Carnap, que denuncian que el *cogito* es una pseudoproposición, en la cual nada se puede fundar.

Una de las deficiencias de las pseudoproposiciones reside en la ambivalencia de la palabra ‘ser’. Ésta se utiliza a veces como cópula que antecede y se relaciona con un predicado (‘yo soy el autor de este estudio’), mientras que en otras designa existencia (‘yo soy’). *El primer error* resulta porque los metafísicos carecen con frecuencia de una idea clara de esta ambivalencia. El segundo error reside en la forma que adquiere el verbo en su segunda significación, es decir, la de existencia;

---

<sup>275</sup> AT VII, 24-25. En este caso sigo la traducción de José Robles, en Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>276</sup> AT VI, 33.

esta forma verbal muestra ficticiamente un predicado en donde no existe.<sup>277</sup>

Un ejemplo claro, dice Carnap, es el *cogito ergo sum* cartesiano. Si se consideran las dos proposiciones desde el punto de vista lógico-formal, sin atender al contenido, existen dos errores: el primer error está en la conclusión, *ergo sum*. El *sum* está pensado aquí como existencia y no como cópula; considera la existencia como un predicado. Se viola una regla lógica, pues una proposición existencial no tiene la forma ‘*a* existe’ sino algo existe de tal y tal clase.<sup>278</sup> El segundo error reside en la transición del *yo pienso* al *yo existo*, pues en una proposición P(*a*) sólo se puede aseverar la existencia del predicado y no del sujeto.<sup>279</sup>

En este mismo tenor, Descartes no pudo haber cometido el segundo error al que apunta Carnap, desprender *existo* a partir de que *pienso*, pues es lo mismo que probar la existencia de Dios a partir de su esencia: la indubitabilidad del *sum* se sustentaría a través de una *prueba ontológica*; para Descartes la prueba ontológica consiste en pasar de la esencia a la existencia, en afirmar la existencia en virtud de la esencia.<sup>280</sup>

Pero, ¿cómo entender entonces que Descartes, en las *Conversaciones con Burman*, haya dicho que la premisa mayor, ‘Todo lo que piensa existe’, está implícita en la oración, ‘pienso, existo’?

Así, en los *Principia Philosophiae* dice el autor que esa proposición precede, (‘Todo lo que piensa existe’) porque siempre la presupone implícitamente; mas no por eso mismo 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 lo que piensa es.

<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> Carnap, “Positivismo y Realismo” en, Ayer, A. J., ed., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 80.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>280</sup> Véase, Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>281</sup> AT V, 147.

Si la existencia no es predicado, la premisa, ‘Todo lo que piensa existe’, no pone en relación dos predicados. Sólo dice que: ‘... la función proposicional *X* piensa’ es verdadera para todos los valores de *X*.<sup>282</sup>

Si esto es así, Descartes parece decir que la verdad de ‘Todo lo que piensa existe’, presupone por lo menos un caso en donde ‘*x* piensa’, esto es, supone una función proposicional; en este sentido, el *cogito ergo sum* precede a la proposición, ‘Todo lo que piensa existe’.

¿Es el *cogito*, entonces, un silogismo entimemático, en donde se suprime la premisa mayor?, ¿cómo relacionar el *pienso* con el *soy*? Bernard Williams y Margaret D. Wilson, sostienen que puede haber una especie de inferencia entre el *cogito* y el *sum*, en la cual se pueda desprender la indubitabilidad del *sum* a partir del *cogito*. Para inferir el *sum* del *cogito*, se necesitaría una *premis mayor*, pero esto sólo es posible si la afirmación no implicara la existencia. Margaret D. Wilson sostiene, entonces, que se necesita de algún principio que permita la inferencia de *sum* a partir del *cogito*, y advierte que Descartes, al aceptar que piensa y existe, implícitamente acepta un principio; y en este sentido, el *cogito* presupone un conocimiento de lo universal, “...no podemos suponer que quienes pensamos tales cosas no somos nada: pues es inconsistente suponer que lo que piensa no existe al mismo tiempo que lo piensa”.<sup>283</sup> Descartes considera que entre pensamiento y existencia hay una relación de necesidad. Si bien no aceptaría la premisa mayor, ‘Todos los *A* son *B*’, sí podría aceptar el principio, ‘es imposible pensar sin existir’. Descartes podría aceptar este principio, pues es posible aprehenderlo por medio de la intuición: esta idea es una noción

---

<sup>282</sup> Luis Villoro, *La idea...*, op. cit. p. 72.

<sup>283</sup> *Disc.*, AT VIII, 7. En este caso sigo la traducción de José Antonio Robles en Margaret Dauler Wilson, *Descartes*, op. cit., p. 96.

tan simple que por ella misma no nos da el conocimiento de alguna cosa existente;<sup>284</sup> esto es, tal presuposición no implica un juicio de existencia. En esto reside la imposibilidad de Descartes de aceptar una premisa tal como, ‘Todos los *A* son *B*’, pues debe referirse a los *A* como realmente existentes, supuesto que no podemos aceptar. En cambio, podemos aceptar nociones como “es imposible que una y la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, pues aquí no afirmamos ninguna existencia”.<sup>285</sup>

La interpretación del *cogito* como inferencia depende, entonces, de la aceptación de una idea clara y distinta: ‘no puedo pensar sin existir’. Se cumple con las condiciones que nos permiten elaborar un juicio cierto. Una percepción clara y distinta del pensamiento y de la existencia y, con base en esto, la elaboración inferencial de una proposición con las características ya descritas: *existe una cierta naturaleza n que se relaciona con una cosa x conceptualmente, pero no realmente distinta de n, de tal modo que las dos se implican necesariamente*. En otras palabras, el *cogito* se formula, por un lado, como una relación necesaria entre *pensar* y *existir* (inferencia) y, por otro lado, como hemos tratado de mostrar, como la captación de naturalezas *no-proposicionales*. En este contexto se elaborará un juicio verdadero.

Una de las razones que tenemos para retomar el *cogito* como una inferencia es que el *cogito* no es el único momento en el cual Descartes acepta un principio para construir en éste su doctrina. Descartes afirma que el hombre halla ideas en sí mismo. Las clasifica en tres: adventicias, proceden de la experiencia externa (el caso de cualquier objeto extramental: sillas, colores...); facticias, las construidas por la mente a partir de otras ideas (*entes* imaginarios: Pegaso, quimera); innatas, que ni son construidas por el hombre, ni son

---

<sup>284</sup> Bernard Williams, *Descartes: el proyecto...*, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>285</sup> *Idem*, pp. 97-98.

fruto de la experiencia externa, como el movimiento, la extensión, la duración, el pensamiento, la existencia; estas ideas no pueden ser concebidas más que como primitivas, pertenecientes a la revelación interior, a partir de las cuales se ha de construir el edificio de nuestros conocimientos.

Entre las ideas innatas, Descartes halla otras como las de lo infinito y lo perfecto, que indudablemente no pueden proceder de un ser finito e imperfecto como el hombre, sino de Dios, pues la causa tiene que equipararse con el efecto. A partir de la idea de Dios, considerada como innata, Descartes aporta en la ‘Quinta meditación’ una prueba de su existencia. Se trata del *argumento ontológico*, construido por San Anselmo de Aosta en el siglo XI y famoso por la polémica que ha levantado a lo largo de la posterior historia de la filosofía.

La prueba o argumento dice lo siguiente: en la idea o esencia de Dios, y sólo en ésta, está implícita y no puedo prescindir de su existencia real; es decir, del mismo modo que no puedo concebir la idea de triángulo sin que tenga tres ángulos, no puedo concebir a Dios como no existente: a la esencia del triángulo le corresponde necesariamente el tener tres ángulos y a la de Dios le corresponde la existencia real. A la esencia o idea de Dios le corresponde necesariamente la existencia real, porque con ella me represento el ser que posee todas las perfecciones y la existencia es una perfección. En otras palabras, cuando pienso a Dios, pienso en el ser sumamente perfecto, si esto es así, ¿cómo pensar a Dios como no existiendo, es decir, al ser sumamente perfecto faltándole una perfección, la perfección de la existencia? La existencia de Dios es evidente para cualquiera que piense a Dios. Descartes utiliza en esta parte, nuevamente, un principio que nunca demostró, el principio de causalidad. En el Artículo 17 de los *Principios de la filosofía*, dice:

... al considerar las ideas que hay en nosotros, vemos que en tanto son ciertos modos de pensar, no difieren mucho entre sí, pero en tanto cada cosa representa una cosa distinta, son muy diferentes. Y cuanto más perfección objetiva contienen, tanto más perfecta debe ser su causa.<sup>286</sup>

Si yo tengo la idea de lo perfecto, debe provenir de algo perfecto, el cual es causa de mi idea.

En resumen, que el *cogito* esté relacionado con la intuición de naturalezas simples y con la elaboración de una inferencia es congruente con su proyecto. Por un lado, la intuición de naturalezas apoya la tesis de que, para Descartes, la verdad se muestra en una percepción clara y distinta; como en el caso del *cogito*, el entendimiento capta una naturaleza simple de forma tal, que no puede ser más que verdadera aquella creencia de lo que se está captando. Por otro lado, la intuición como inferencia es necesaria para elaborar un proposición que será afirmada en el juicio y, sobre todo, para que el proyecto cartesiano se desarrolle: después de establecer el primer principio indubitable con el *cogito*, el proyecto cartesiano continúa con la demostración de la existencia de Dios, demostración, claro está, que procede a partir de inferencias. En otras palabras, si en la percepción clara y distinta del *cogito* sólo se considerara la intuición, en tanto captación de naturalezas simples, sin recurrir a ninguna relación con alguna proposición susceptible de ser afirmada o alguna inferencia lógica, el proyecto cartesiano no podría ir más allá de la constatación de mi pensamiento y existencia, puesto que el conocimiento se construye a partir de inferencias: deducción e intuición.

---

<sup>286</sup> Regla XVII, en W. Gottfried Leibniz, “Observaciones críticas...”, *op. cit.*, p. 125.

## Capítulo IV Verdad como correspondencia entre el pensamiento y la cosa

En los capítulos anteriores, a partir de las ‘Meditaciones cartesianas’ y de algunos tratados metodológicos, hemos sostenido que Descartes asume, por un lado, que la verdad se *muestra* en la apertura de lo claro y distinto (criterio de evidencia), por otro, que la verdad se da en el juicio que se sujeta a lo percibido por el entendimiento. Sin embargo, no hemos contextualizado estas características de su doctrina en el ámbito que a Descartes le interesaba: el conocimiento del mundo físico.

Este interés marcó un aspecto importante en el proyecto cartesiano: el conocimiento a través de la experiencia. En este contexto, en tanto la experiencia era un aspecto imprescindible para el conocimiento científico<sup>287</sup> del mundo físico, Descartes consideró tanto el sujeto y el objeto para comprender el proceso de conocimiento de las cosas. Ahora bien, también propuso que existían únicamente dos clases de sustancias creadas con cualidades excluyentes: *res extensa* y *res cogitans*.<sup>288</sup> Si el objeto es distinto y está separado del sujeto, para que el discurso de éste sobre aquél sea verdadero necesita decir o *corresponder* con lo que es el objeto. En este sentido, si el conocimiento del mundo se establece a través de una relación entre sujetos y objetos, O. Hamelin, en su libro *el Sistema de Descartes*, advierte que para éste, la verdad sigue siendo, al igual que para los escolásticos, la correspondencia entre una cosa y su representación en la mente.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Cabe aclarar que el planteamiento epistemológico-científico cartesiano tiene características peculiares. Zuraya Monroy, a través de D. Murdoch, nos recuerda que el término *Scientia* es utilizado por Descartes para designar el conocimiento sistemático basado en fundamentos indubitables. Véase, Zuraya Monroy Nasr, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*, DGAPA/Facultad de Psicología, UNAM, México, 2006, p. 116.

<sup>288</sup> Véase, Laura Benítez, “La vía de las ideas”, *op. cit.*, p. 112.

<sup>289</sup> Octave Hamelin, *El sistema...*, *op. cit.*, p. 162.



Yolton, en su libro, *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant* advierte que Descartes trató de articular una forma de realismo directo.<sup>290</sup> Sin embargo, para algunos intérpretes, partidarios del realismo indirecto, en el cartesianismo, el problema sujeto-objeto tomó matices distintos que en la escolástica, ya que el acceso a los objetos se establecería a partir de las ideas y, por otro lado, éstas no constituirían, necesariamente, una “imagen” de las cosas percibidas, ya que no son una representación de los entes que se construyen a partir de los sentidos.<sup>291</sup> Los partidarios del realismo indirecto, en otras palabras, niegan la posibilidad de atribuir a Descartes la noción de correspondencia entre pensamiento y cosa.

Advierto que en este capítulo no desarrollo la discusión sobre el realismo directo y el indirecto; sólo me limito, por un lado, a mostrar cómo la metafísica cartesiana tiene como propósito fundamentar la física y explicar, a grandes rasgos, cómo figuran en la investigación los principios metafísicos y la experiencia. Por otro lado, establezco los problemas que se presentan dentro del cartesianismo, en la relación entre sujeto y objeto. Finalmente, a partir de las razones de Yolton y Zuraya Monroy para proponer un realismo directo en la doctrina cartesiana, sostengo la posibilidad de asignar una noción correspondentista de la verdad a Descartes.

Comenzaremos este capítulo recordando el gran interés de Descartes por el saber científico. En un segundo momento, será necesario explicitar la noción de experiencia y cuál es su importancia en el conocimiento; también será indispensable establecer la relación entre la experiencia y la razón. Con base en esto, se hará evidente que el proyecto

---

<sup>290</sup> Véase, J. W. Yolton, *Perception and Reality. A history from Descartes to Kant* (Ithaca/Londres: Cornell University Press), 1996, p. 67 y ss.

<sup>291</sup> Sobre esta concepción, ver el debate entre Richard Rorty y John Yolton, quien rechaza que Descartes (y Locke) sean realistas indirectos y defiende que estos autores intentaban articular una forma de realismo directo. *Idem*, p. 67 y ss.

cartesiano no termina en las *Meditaciones metafísicas*, sino todo lo contrario, lo que se ganó en éstas tendrá su realización también en la ciencia empírica; en otras palabras: en el conocimiento del mundo. En este contexto, las Meditaciones cartesianas deben pensarse como el sustento de las ciencias.

Una vez expuesta la preocupación de Descartes por el conocimiento científico, planteo la noción de verdad como correspondencia y los problemas a los que se enfrenta en la filosofía cartesiana.

#### IV. I Descartes: filósofo y científico

En reiteradas ocasiones, Descartes advirtió a sus interlocutores que las cuestiones metafísicas no eran parte de su reflexión habitual. En sus conversaciones con Burman se muestra esto de forma clara:

Un punto a destacar es que uno no debe dedicar demasiado esfuerzo a las *Meditaciones* ni a las cuestiones metafísicas, o darles un tratamiento elaborado en comentarios y similares. Aún menos debe hacerse lo que algunos intentan, y sumergirse más profundamente que el propio autor en estas cuestiones; ya él se ha enfrentado a ellas con la profundidad suficiente. Basta con dominarlas una vez en forma general y recordar después la conclusión. De otra manera conducen la mente muy lejos de las cosas físicas y observables y la hacen inapropiada para su estudio. Sin embargo, son justamente estos estudios físicos el propósito más deseable para el hombre ya que pueden reportarle grandes beneficios para la vida. El autor ha desarrollado las cuestiones metafísicas con perfecta minuciosidad en las *Meditaciones*, y ha establecido su certeza en contra de los escépticos y demás; de modo que no se encuentren todos en la obligación de afrontar la tarea por sí mismos, o tengan la necesidad de gastar tiempo y desazones meditando sobre estas cosas. Basta con conocer el primer libro de los *Principia* ya que éste incluye aquellas partes de la metafísica que es preciso conocer para la Física y demás.<sup>292</sup>

Descartes sugiere que son los trabajos en física, y no los de metafísica, los que acaparan su interés. Asimismo, en una carta a Isabel de Bohemia en 1643, confirma lo anterior: “Puede decirse que la principal regla que siempre he observado en mis estudios y que considero de

---

<sup>292</sup> AT V, 165; CSM-K III, 347.

la máxima utilidad de todo el conocimiento que poseo, ha sido no emplear nunca más de unas pocas horas al día a pensamientos que ocupan la imaginación, y tan sólo unas pocas al año en aquellos que ocupan sólo al intelecto...”.<sup>293</sup> Más adelante, Descartes continúa:

... como creo que es muy necesario haber comprendido bien, una vez en la vida, los principios de la metafísica, ya que a través de ellos llegamos al conocimiento de Dios y de nuestra alma, también creo que sería muy dañino ocupar con frecuencia el propio entendimiento en meditar sobre ellos, ya que esto puede impedirnos el dedicarnos a las funciones de la imaginación y los sentidos. Mejor es contentarse con guardar en la memoria y en la opinión las conclusiones obtenidas en alguna ocasión y luego emplear el resto del tiempo de estudio, a pensamientos en los que el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos.<sup>294</sup>

Su correspondencia demuestra que Descartes estaba interesado y dedicado al estudio de cuestiones pragmáticas y científicas; incluso, interrumpió su tratado de metafísica para estudiar anatomía, meteorología y química; antes de que apareciera su obra *Meditaciones metafísicas*, apareció el *Discurso del método* (1637), en donde su reflexión metafísica estaba resumida en pocas páginas. Debe destacarse que esta obra estaba pensada como una introducción a tres ensayos científicos.

Está documentado que entre 1629 y 1637 Descartes se dedicó a la ciencia y muy poco a las reflexiones metafísicas, y esto se muestra en su producción científica: *La óptica*, *La geometría*, *La meteorología*, *El mundo*. Asimismo, en una carta al Marqués de Newcastle, en octubre de 1645, declara que la conservación de la salud ha sido siempre el principal objetivo de sus estudios.<sup>295</sup>

Es evidente entonces que el interés de Descartes estaba dirigido a la ciencia física y, siendo esto así, sus reflexiones metafísicas deben ser interpretadas bajo este telón de fondo para que revelen su importancia. En este sentido, para Descartes el criterio de evidencia (claridad y distinción) y la forma de proceder del entendimiento (análisis y síntesis;

---

<sup>293</sup> AT III, 692; CSM-K III, 227.

<sup>294</sup> AT III, 695; CSM-K III, 228.

<sup>295</sup> AT IV, 329.

intuición y deducción) van a constituir un *patrón* para la construcción del conocimiento científico.

#### IV. 2 La experiencia y la razón dentro del conocimiento científico

Basta con recordar la duda metódica para tener una ligera impresión del valor que Descartes le da a las *sensaciones*. Asimismo, en repetidas ocasiones sugiere que la evidencia experimental debe ser sustituida por *argumentos racionales*:

Lo que encuentro más extraño es la conclusión del juicio que usted me envió, a saber, que lo que impedirá que mis principios sean aceptados por la escuela, es que no están suficientemente confirmados por la experiencia, y que no he refutado las explicaciones que otros han dado. Y estoy sorprendido de que, incluso a pesar de que he demostrado, en concreto, casi tantas *expériences* como líneas hay en mis escritos, y habiendo explicado en general en mis *Principia* todos los fenómenos de la naturaleza, he explicado por los mismos medios todas las *expériences* que pueden hacerse respecto todos los cuerpos inanimados, mientras, por contraste, ninguna de esas cosas se ha explicado adecuadamente por los principios de la filosofía vulgar; a pesar de esto, aquellos que la siguen no dejan de objetarme la falta de *expériences*.<sup>296</sup>

Asimismo, en otras partes declara que las reglas del choque, las cuales aparecen en la Parte II de los *Principios*, son ciertas incluso cuando la experiencia parece mostrarnos lo contrario. En este caso, debemos confiar más en la razón que en la experiencia.<sup>297</sup>

Esto ha conducido a una especial interpretación de la doctrina cartesiana en lo que se refiere a su metodología y ciencia. La tesis reza así: dado que Descartes propone las matemáticas como ideal para la ciencia física e intentó basar, en última instancia, todo el conocimiento en la certeza intuitiva del *cogito*, al parecer sería posible dar explicaciones científicas *a priori* a condición de que se garantizaran deductivamente a partir de axiomas o principios intuitivos. Sin embargo, ya hemos mencionado que Descartes critica a esos

---

<sup>296</sup> AT IV, 224-225.

<sup>297</sup> AT IX, 93.

filósofos que prescinden de la experiencia. En este contexto, nuestro interés ahora no es solucionar el conflicto entre la *evidencia empírica* y la *evidencia intuitiva*, solamente nos limitaremos a estudiar cómo trabaja la razón en coordinación con la experiencia y en qué sentido la metafísica proporciona fundamento a la ciencia cartesiana.

Desmond M. Clarke, en el segundo capítulo de su libro, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, analiza la noción de experiencia y sugiere que tiene múltiples acepciones.<sup>298</sup> Según Clarke, para Descartes, “experiencia” puede significar: 1. *actos de conciencia*; de los actos de la voluntad *experimentamos* que vienen directamente de nuestra alma.<sup>299</sup> 2. también experimentamos, a través de la introspección, los contenidos de nuestro pensamiento. 3. “experiencia” se utiliza para referirse a las experiencias sensitivas como el dolor; en otras más, para referirse a cierto tipo de prueba; la cual no requiere de una elaboración teórico-metodológica compleja. Un ejemplo de esto último se encuentra en los *Principios*, en donde Descartes invita a los lectores a comprobar sus afirmaciones. En este caso la prueba consiste en leer el libro. Otro ejemplo de este tipo sería probar un alimento para saber si es agradable o desagradable; meter la mano al fuego para saber si quema; en este tipo de prueba no se hace referencia ninguna a una teoría científica. Finalmente, 4. también se emplea “experiencia” para referirse a lo que en español generalmente denominamos *observación*: existen fenómenos que pueden ser explicados por teorías o que pueden ser utilizados para rechazar o confirmar hipótesis.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Véase, D. Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza Editorial, S. A., Madrid 1986, pp. 34-36.

<sup>299</sup> AT XI, 342.

<sup>300</sup> Descartes, por ejemplo, afirma que la dilatación del corazón es suficiente para explicar los resultados observados en el movimiento del corazón y las condiciones de la sangre. Las observaciones realizadas, en este caso, colaboran a confirmar su teoría sobre la mecánica del cuerpo. Véase, AT XI, 244.

Considerando esta última noción de experiencia y apoyado en una carta de Descartes a Picot,<sup>301</sup> Desmond Clarke establece una subdivisión: la *experiencia ordinaria* y el *experimento*. La primera se refiere a experiencias que se presentan por sí mismas a los sentidos y de las que no podemos dejar de tener conocimiento, con tal que reflexionemos mínimamente sobre ellas. La segunda se refiere a observaciones que dependen de circunstancias especiales y detalladas que son difíciles de advertir.

Los experimentos de Descartes tienen un uso *cognoscitivo*: verificar o rechazar hipótesis. Sin embargo, Descartes tiene sus reservas hacia los experimentos puesto que, por un lado, quienes que realizan experimentos, generalmente se obligan a sí mismos a hacerlos aparecer de modo que estén de acuerdo con su teoría;<sup>302</sup> por otro, la certeza en un experimento a veces es incierta, pues éste puede no repetirse con la frecuencia suficiente.<sup>303</sup> Finalmente, un experimento y sus resultados pueden ser mal interpretados.

Dentro del concepto de observación, Descartes distingue tres niveles o grados en la experiencia sensorial:

1. La interacción entre el ambiente y el sujeto *sensor*; aunque en ningún sentido se trate de una experiencia consciente.
2. Cuando el sujeto se hace consciente de una estimulación puramente física se alcanza el segundo grado de nivel en la experiencia sensorial.
3. Se logra cuando el sujeto, haciendo inferencias a partir de las sensaciones presentes de color, magnitud, etc., y utilizando su experiencia previa de juicios

---

<sup>301</sup> “Estas experiencias son de dos tipos: una de ellas es sencilla y tan sólo presupone que reflexionamos sobre las cosas que espontáneamente se nos presentan a los sentidos. El otro tipo de experiencia es menos frecuente y más complicado, y no puede experimentarse sin estudio y esfuerzo”. AT XI, 319.

<sup>302</sup> Véase, AT VI, 73.

<sup>303</sup> Véase, La carta a Mersenne, el 29 de enero de 1640, en donde advierte que en vez de realizar tres observaciones el preferiría un millar. AT III, 7.

realizados en situaciones similares, llega al punto de tener una idea de un objeto externo a la mente.

En este último caso, al observar un objeto, sintetizamos una serie de sensaciones distintas e interpretamos su origen sobre la base de la experiencia previa. Sin embargo, todavía no realizamos un juicio sobre la verdad o falsedad de lo observado, esto es, la construcción del objeto se realiza a través del entendimiento; el juicio, es una cuestión de la voluntad. En resumen, en el tercer nivel de observación el sujeto construye una idea mental del objeto, reservándose la afirmación de si las propiedades percibidas corresponden o no a las del objeto existente.

En este contexto, la pregunta que se sigue es: ¿Qué falta para que se pueda elaborar un juicio verdadero a partir de la experiencia? La razón y sus procedimientos. En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes establece que a través de la intuición encontramos principios y axiomas necesarios para construir el conocimiento científico: noción de causa, la necesidad entre pensar y existir... Asimismo, se establecen los criterios de evidencia: claridad y distinción. Por otro lado, en sus trabajos metodológicos, las *Regulae* y el *Discurso del método*, establece los procesos indispensables en la investigación: análisis y síntesis, deducción e intuición. Esto quiere decir que la observación debe estructurarse y vigilarse con base en estos parámetros de la razón. Por ejemplo, en la regla XII, hablando de la naturaleza de los imanes, propone que una inferencia en la ciencia puede realizarse en tres etapas. El primer paso se realizaría llevando a cabo una recolección de datos de cualquier cosa conocida experimentalmente de los imanes. El segundo paso consistiría en deducir, a partir de la *evidencia* recabada, qué combinaciones de naturalezas simples podrían explicar los hallazgos experimentales. Finalmente, el tercer paso, consistiría en que, una vez deducida una hipótesis factible, el científico debe reconocer que sabe sobre la

naturaleza del magnetismo hasta el punto que es posible conocerla sobre la base de la evidencia experimental a la que tiene acceso.<sup>304</sup> Para poder elaborar esta teoría, necesitamos una serie de *nociones simples* que son conocidas a partir de la intuición: extensión, figura, movimiento; en este caso, debemos destacar que dichas nociones no son comprendidas por el entendimiento puro, sino a través también de la imaginación, la cual hace alusión a la experiencia.<sup>305</sup> Asimismo, para elaborar un conocimiento sobre los imanes va a ser necesario recurrir a principios tales como el de causalidad. Esto lo hace explícito en una carta a Plempius en diciembre de 1637:

Lo que digo en los primeros capítulos (*Dióptrica y Meteorología*) acerca de la naturaleza de la luz... no son mis principios, como usted parece objetar, sino más bien las conclusiones, que son probadas por todo lo que viene después... Los principios o premisas de las que derivo estas conclusiones son sólo los axiomas sobre los que los geómetras basan sus demostraciones; por ejemplo: 'el todo es mayor que las partes',...pero no están abstraídos de la materia sensible como en el caso de los que emplean los geómetras, sino aplicados a las diversas experiencias conocidas a través de los sentidos...<sup>306</sup>

El conocimiento del mundo, si bien se da a partir de ideas y principios *a priori*, no por esto debe prescindirse de la experiencia. Zuraya Monroy nos recuerda que en el libro *el Mundo*, Descartes enuncia tres leyes de la naturaleza:<sup>307</sup>

- I. Cada parte de la materia continúa siempre existiendo en un mismo estado, hasta que el encuentro con las otras, no lo obliguen a cambiarlo.
- II. Cuando un cuerpo empuja a otro no puede darle movimiento alguno sin perder el suyo al mismo tiempo; ni sustraérselo sin que el suyo aumente otro tanto.
- III. Cada cuerpo tiende a moverse en línea recta.

---

<sup>304</sup> Véase, Regla XII, AT X, 227-232.

<sup>305</sup> En una carta a Elisabeth de Bohemia, el 28 de junio de 1643, tratando de explicarle cómo se puede comprender que el cuerpo es distinto del alma, Descartes dice que sólo se puede concebir el alma por el entendimiento puro; la idea de cuerpo (longitud, anchura y profundidad) por el entendimiento y la imaginación, mientras que la idea de unión de alma y cuerpo sólo se conoce a través de los sentidos; es una noción confusa para el pensamiento puro. Esto quiere decir que el pensamiento *atiende* a su objeto según su modo de ser, pues de otro modo, no podrá tener una idea clara y distinta de éste. Para conocer el mundo requerimos del entendimiento, de la imaginación y la experiencia. Véase, AT III, 690-693.

<sup>306</sup> AT I, 476.

<sup>307</sup> Monroy, *El problema cuerpo-mente...*, op. cit., pp. 128-129. Véase, AT XI, 37; AT XI, 41 y AT XI, 43-44.



Basándose en la inmutabilidad de Dios, Descartes propone que estos tres principios acerca del mundo son *a priori*. Sin embargo, Descartes también advierte que:

... Sin embargo, no hemos podido determinar de la misma forma (*a priori*) qué tan grandes son los pedazos en los que se divide la materia, ni qué tan rápido se mueven, ni qué clase de círculos describen; pues dado que hay innumerables maneras distintas en las que Dios pudo haberlas ordenado, es por la sola experiencia y no por la fuerza del razonamiento, que podemos saber cuál fue elegida. Es por eso que él nos ha mantenido libres de hacer cualquier suposición, siempre que todas las cosas deducidas concuerden con la experiencia.<sup>308</sup>

Descartes asume entonces, por un lado, que es necesaria la experiencia para el conocimiento del mundo y, por otro, que la metafísica debe proporcionar algún tipo de fundamento para este conocimiento y, aunque no es fácil demarcar una línea entre la física y la metafísica, la relación entre ambas está representada como una relación deductiva o, siguiendo el lenguaje metafórico cartesiano, como la relación que hay entre una raíz y un tronco.

En el prefacio a los *Principios* explica que la filosofía debe empezar por la investigación de las causas primeras o principios desde donde es posible deducir cualquier explicación de todo aquello que somos capaces de conocer.<sup>309</sup> Asimismo, en una carta a Clerselier en 1646, explica qué entiende por principio:

Tan sólo añadiré que la palabra principio puede entenderse de muy diversas formas... En un primer sentido, puede decirse que no es posible que algo sea y no sea al mismo tiempo, es un principio... En el segundo sentido, el primer principio es que nuestra alma existe, ya que no hay nada cuya existencia sea mejor conocida para nosotros.

En este sentido, algunos de los principios de la filosofía cartesiana son: que existo, que existe Dios, que la esencia de la materia es la extensión y que es infinitamente divisible, principio de movimiento rectilíneo... Estos principios trabajan junto con la física de la siguiente forma. Por ejemplo, en *Le monde*, hablando de la conservación de la

---

<sup>308</sup> AT IX-2, 124

<sup>309</sup> AT IX-2, 5-8.

cantidad de movimiento, propone que de acuerdo con la razón nosotros debemos pensar que Dios conserva la misma cantidad de movimiento en la materia.<sup>310</sup> En este sentido, la metafísica fundamenta a la física en tanto la metafísica establece la posibilidad de que la ciencia física sea un tipo de conocimiento cierto; los argumentos metafísicos determinan qué tipo de entidades pueden considerarse explicativas en física y qué tipo de argumentos son pruebas; por ejemplo, la materia nunca podrá explicarse a partir de los atributos del alma, asimismo, el conocimiento posible para el hombre está circunscrito a la sustancia extensa y la sustancia pensante, etc.

En resumen: no puedo establecer un juicio acerca del mundo desde la sola intuición de las ideas innatas y axiomas, y de la deducción de sus consecuencias necesito de la experiencia para realizar un juicio certero del mundo, y viceversa, el conocimiento del mundo necesita sustentarse a partir de los principios metafísicos. En este sentido, el conocimiento del mundo natural, para Descartes, se constituye a partir de principios metafísicos, principios matemáticos innatos, principios físicos *a priori* y los *datos* de la experiencia.<sup>311</sup> Sólo de este modo, Descartes va a poder elaborar juicios verdaderos que nos hablen del mundo físico.

#### IV. 3 El problema de la verdad como correspondencia en la filosofía cartesiana

Ya hemos presentado las estrategias cartesianas en el conocimiento del mundo, en lo que se refiere a las formas de proceder de la razón, a los principios del conocimiento y su relación con la física. Por último quiero advertir que, en tanto Descartes pretendía conocer el

---

<sup>310</sup> Véase, Clarke, *La filosofía de la ciencia...*, *op. cit.*, pp. 101-109.

<sup>311</sup> Véase, Monroy, *El problema cuerpo-mente...*, *op. cit.*, p. 168.

mundo, es necesario plantear la noción de verdad entendida como *correspondencia* entre el pensamiento y la cosa. Desarrollo, por un lado, por qué debemos atribuirle dicha noción de verdad a Descartes; por otro lado, planteo algunos problemas a los que se enfrenta dicha idea. Finalmente, hago algunas anotaciones, de manera general, respecto del problema en la relación entre pensamiento y cosa.

Nicholas Rescher advierte que hay tres modos de entender la idea de correspondencia:<sup>312</sup> 1. como doctrina metafísica concerniente a la naturaleza. 2. Como definición de verdad; 3. Como criterio de verdad; nosotros vamos a considerar aquí los puntos 1 y 2. Asimismo, Aristóteles, en su *Metafísica*, definió la verdad de la siguiente forma: “Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero”.<sup>313</sup> En otras palabras: una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente;<sup>314</sup> la verdad entonces es una propiedad que se atribuye a la expresión que está en relación con el objeto al que se refiere; en otras palabras, y tal como la semántica moderna lo concibe, es una cualidad propia de la relación entre una afirmación y el estado de cosas referido por ésta.

R. Verneaux, en su curso de epistemología tomista, desarrolla la noción de verdad según Sto. Tomas y advierte que la verdad es una relación entre la inteligencia y el *ser*.<sup>315</sup> La escuela tomista propone diferentes formas de entender la verdad; por un lado, propone que la verdad de la inteligencia recibe el nombre de *verdad lógica*: la conformidad o adecuación del entendimiento como cognoscente de la cosa conocida; por otro, la

---

<sup>312</sup> Véase, Nicholas, Reschers, *The coherence theory of true*, Oxford at the Clarendon Press, Nueva York, 1973, p. 23.

<sup>313</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV.

<sup>314</sup> Alfredo Tarski, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Ediciones Nueva visión, SAIC, Buenos Aires, 1972, p. 13.

<sup>315</sup> R. Verneaux, *Epistemología General, crítica del conocimiento*, Herder, Curso de filosofía tomista, Barcelona, 1985, p. 121.

verdad de las cosas recibe el nombre de *verdad ontológica o metafísica*: se identifica con la esencia de la cosa.

Sto. Tomas propone que los objetos reales tienen verdad metafísica, y que, por lo tanto, son capaces o aptos para determinar en nosotros conocimientos verdaderos acerca de tales objetos. Del mismo modo, Descartes afirma que la noción de verdad puede atribuirse a los objetos:

Se puede explicar bien el sentido de la palabra a los que no entienden el lenguaje y decirles que esta palabra, 'verdad', en su apropiada significación, denota la conformidad del pensamiento con el objeto, pero que cuando se lo atribuye a las cosas que están afuera del pensamiento significa sólo que estas cosas pueden servir de objeto a pensamientos verdaderos, sean los nuestros, o los de Dios.<sup>316</sup>

La verdad metafísica puede servir, entonces, de regla y medida de la verdad de nuestros juicios con respecto a la realidad objetiva. En este sentido, para Sto. Tomás, como para Descartes, la verdad se define como la adecuación entre la cosa y el entendimiento: *adaequatio rei et intellectus*.

R. Verneaux advierte que hay una tentación en concebir la verdad como una relación de semejanza, esto es, como la semejanza más o menos perfecta que existe entre un *retrato* y su *modelo*. Esta forma de concebir la verdad ha sido atribuida a Descartes a partir de cierta interpretación de las ideas: las ideas están en mí como pinturas o imágenes.<sup>317</sup>

La doctrina tomista ha tratado de combatir esta teoría denominada *verdad-copia*<sup>318</sup> y sostiene que el conocimiento verdadero no es, ni puede ser, por ejemplo, una conformidad física, como si el espíritu se petrificara al conocer una piedra o se hiciese

---

<sup>316</sup> Véase, AT II, 387.

<sup>317</sup> Véase, Meditación III, AT VII, 37. En este caso seguimos la traducción de Luis Villoro, en *La idea...*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>318</sup> Verneaux, *Epistemología...*, *op. cit.*, p. 122.

triangular al conocer un triángulo y propone que la adecuación sólo puede darse en dos términos distintos: *res e intellectus*.<sup>319</sup> Para entender la verdad como correspondencia, debemos explicitar y agregar a nuestras anotaciones sobre las *verdades lógica y ontológica*, la noción de juicio; *discurso* capaz de ser verdadero o falso.

Juzgar es afirmar que una cosa es realmente esto o aquello: S es P; un atributo, forma o cualidad, le pertenece a una sustancia o sujeto. En el juicio se establece un predicado (atributo o modo) que realmente le pertenece al ente; en otras palabras, la verdad reside en el juicio, y esto es a lo que apuntaba Aristóteles en su definición de verdad.

Dado que la relación entre una afirmación y un estado de cosas es muy problemática, vamos a restringirla a las siguientes condiciones: una oración es verdadera o falsa en los siguientes casos:

- a) Una proposición es verdadera si afirma una cosa y ésta existe, o si niega una cosa y ésta no existe.
- b) Una proposición es falsa si afirma una cosa que no existe, o si niega una cosa que si existe.

Otra condición de la verdad de una proposición, dentro de la teoría de la correspondencia, es que el sentido de la oración enuncia la forma de existir de la cosa propuesta.

¿Cómo se plantea la correspondencia entre el pensamiento y la cosa? Hemos dicho que Descartes acepta la verdad de la cosa, la cual, suponemos, no es más que aquello que me permite hacer juicios verdaderos. En otras palabras, por ejemplo, si sostengo que la materia es extensa, este juicio será verdadero, pues el predicado realmente le corresponde al sujeto; éste existe siendo extenso. O bien, si le atribuimos el cambio a la materia, este juicio

---

<sup>319</sup> *Idem*, p. 123-124.

es verdadero pues describe algo que es propio de ésta. Sin embargo, con relación al color, en tanto mudable, todo juicio va a ser incierto; esto no quiere decir que a la materia no le pertenezca el color, sino que, en tanto mudable, no es una cualidad que me procure juicios indubitables: yo juzgo que tal cosa es blanca y después se transforma en negra; del color no puedo decir nada con absoluta certeza.

Respecto al problema de la correspondencia entre el pensamiento y la cosa existen, al menos, dos posturas. Una de las vertientes propone un *realismo indirecto* (*velo de las ideas*); esta posición nos imposibilita sostener la verdad como correspondencia entre pensamiento (*res cogitans*) y cosa (*res extensa*) dentro de la doctrina cartesiana. Otra vertiente sostiene un *realismo directo*; a partir de este enfoque sí podemos sostener una doctrina correpondentista.

Laura Benítez y José A. Robles, en su artículo “La vía de las ideas”, exponen de forma precisa la tesis del *velo de las ideas*. Las ideas son modificaciones de la mente con características ontológicas y epistemológicas propias. Por ejemplo, epistemológicamente, Descartes dividió en tres las ideas: facticias, adventicias e innatas.<sup>320</sup> Ontológicamente, las ideas facticias me remiten a entidades no existentes, inventadas por mí: pegasos, minotauros, etc. En cambio, mi idea innata de lo perfecto, según Descartes, se remite a una sustancia necesariamente existente.

Según Benítez y Robles, la ontología dualista cartesiana problematiza el conocimiento del mundo exterior; en otras palabras, vuelve problemática la relación entre las ideas y los objetos, lo interior y lo exterior. Desde la perspectiva del conocimiento, apuntan Benítez y Robles, el mundo se halla dividido en ideas y cosas. “Por su

---

<sup>320</sup> Véase, *Med*, AT IX, 29.

constitución, la mente sólo tienen acceso a las cosas a través de las ideas que las representan”;<sup>321</sup> lo que conoce la mente son las ideas.

Para dar un ejemplo de esto recordamos que Descartes ha dicho que la idea de extensión, en tanto idea simple es innata y constituye uno de los elementos iniciales del conocimiento; al hacer esto, también afirma que dicha idea no la había aprendido por los sentidos puesto que las ideas no pueden reducirse a estímulos sensoriales. Descartes, en una carta al P. Gibieuf, Endegeest, 19 de enero de 1642 dice que:

Pues como estoy seguro de que no puede tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí sino por intermedio de las ideas que he tenido de ellas en mí, me cuida mucho de relacionar mis juicios inmediatamente a las cosas y de no atribuirles nada positivo que no advierta antes en sus ideas, pero también creo que todo lo que se encuentra en estas ideas está necesariamente en las cosas.<sup>322</sup>

Asimismo, en las *Observaciones sobre el programa de Regius*, advierte que:

Quien aprecia exactamente el alcance de nuestros sentidos y qué es con precisión lo que de ellos puede llegar a nuestra facultad de pensar, deberá admitir que los sentidos no exhiben las ideas de cosa alguna, tal y como las formamos en el pensamiento. De tal forma esto es así que nada hay en nuestras ideas que no haya sido innato a nuestra mente o facultad de pensar, si exceptuamos las circunstancias propias de la experiencia: a saber, el hecho de que juzgamos que estas o aquellas ideas que tenemos presentes a nuestro pensamiento se refieren a ciertas cosas que están fuera de nosotros. Ciertamente, no porque las mismas cosas hayan enviado a nuestra mente las ideas por medio de los órganos sensoriales, sino porque han facilitado algo que a la mente le dio ocasión de elaborar esas ideas precisamente en un tiempo y no en otro, en virtud de su facultad innata.<sup>323</sup>

La elaboración, por ejemplo, de la idea de extensión no proviene de los sentidos; la cosa extensa que existe fuera de mí facilita algo a la mente para que a través de la idea innata de extensión elabore una idea de la cosa exterior.

---

<sup>321</sup> Véase, Laura Benítez y J. A. Robles, “La vía de las ideas”, *op. cit.*, p. 113. También véase, J. Bennet, *Locke, Berkeley, Hume Central Theme*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

<sup>322</sup> AT III, 474-476.

<sup>323</sup> AT VIII-2, 358.

En este contexto, Benítez y Robles presentan tres características de la teoría cartesiana de las ideas, en donde queda vinculado el *velo de las ideas*. La teoría cartesiana de las ideas es:<sup>324</sup>

1. ...representacionista, pues las ideas sensibles son el termino de nuestra percepción, tras la cual ha de suponerse la existencia de objetos. Hay, así, entre la mente y los objetos, un “velo perceptual”, un cerco de las ideas a las que la actividad mental queda circunscrita. Ciertamente son dos series de realidades paralelas, pero completamente distintas, donde la correspondencia es muy difícil de establecer y fundamentar, ni siquiera implica la necesaria semejanza.
2. Se trata de un realismo indirecto. Las ideas de percepción sensible nos revelan parcial y confusamente la existencia del mundo externo; de ahí que lo que inferimos no pueda llamarse verdadero conocimiento o ciencia, sino captación apariencial. Por su parte, las ideas innatas nos permiten desentrañar la estructura profunda de lo real a partir de análisis conceptuales, con los cuales se hace patente que a la realidad, más allá de pensar, no se accede sino que se infiere de nuestras ideas.
3. finalmente, Descartes sostiene que el mundo externo es condición necesaria pero no suficiente de la existencia de nuestras ideas sensibles. Además no hay razón para afirmar que objeto e idea son semejantes. Esto significa que en Descartes no hay, en verdad, teoría causal de la percepción, si con ello se da a entender una relación causal fuerte.

Con base en lo anterior Benítez y Robles concluyen que las ideas sensibles, en tanto representaciones, nos entregan la apariencia sólo fenoménica que ocupa el nivel más bajo de la gradación ontológica para Descartes. En este sentido ellos apuntan que la sensibilidad no captura lo que las cosas son verdaderamente; la ideas, entonces, son el único ámbito del conocimiento y sólo mediatamente remiten al mundo si existe la garantía de alguna relación entre ideas y cosas que Descartes hace recaer en Dios.

En claro que desde esta perspectiva atribuirle una noción de verdad como correspondencia a Descartes resulta problemático. Sin embargo, existen otras interpretaciones que me posibilitan entender de otra forma la relación entre las ideas y los objetos, entre lo interior y lo exterior que me permiten adjudicarle la noción de correspondencia a Descartes. Esta línea de investigación ha sido trabajada por algunos

---

<sup>324</sup> Véase, Laura Benítez y J. A. Robles, “La vía de las ideas”, *op. cit.*, pp. 113 y 114.



especialistas en Descartes como J. Yolton. En México ha sido trabajada en el seminario de filosofía moderna dirigido por Laura Benítez y José Robles, en especial por Zuraya Monroy quien, siguiendo a John Yolton, defiende la posibilidad de una interpretación de realismo directo en Descartes.

Zuraya Monroy nos recuerda que en la *Dióptrica*, Descartes retoma las críticas de los filósofos que consideran que la mente, para tener percepciones sensibles, debe contemplar ciertas imágenes enviadas por los objetos al cerebro. Descartes en este caso, cuestiona la naturaleza de las imágenes y la pretensión de que ellas se asemejen a los objetos exteriores, y sugiere que también los *signos* podrían estimular nuestros pensamientos.<sup>325</sup>

... debemos considerar que hay otras muchas otras cosas, aparte de las imágenes, que pueden estimular nuestros pensamientos; como, por ejemplo, los signos y las palabras que no se asemejan en forma alguna a las cosas que ellas significan.<sup>326</sup>

Descartes plantea que la naturaleza puede establecer algún signo que nos haga tener la sensación de algún objeto, a pesar de que este signo no sea semejante a aquello que es representado por nosotros. Los movimientos físicos de los objetos entonces son los signos que van a estimular el pensamiento. Por ejemplo, Descartes dice: "...es nuestra mente la que nos representa la idea de la luz, cada vez que la acción que la significa toca nuestros ojos".<sup>327</sup> El estímulo físico va a constituir un *signo* (*medio* de la naturaleza) que va a dar sentido a la idea representada en el pensamiento, sin que ésta, necesariamente, sea semejante a las sensaciones que son producidas por aquél.

---

<sup>325</sup>Véase, Monroy, *El problema cuerpo-mente...*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>326</sup>AT VI, 112.

<sup>327</sup>AT XI, 4. Seguimos la traducción de Zuraya Monroy Nasr en *El problema cuerpo-mente...*, *op. cit.*, pp. 137-138.

En este sentido, Zuraya Monroy, advierte que Descartes sustituye la noción de *imagen-semejante* por la de *signo*. Siendo esto así, la idea de verdad como correspondencia toma matices diferentes en el pensamiento cartesiano: se podría establecer, a partir de la idea de signo, que se conoce aquello que se significa, sin la necesidad de que haya una similitud entre idea y cosa. La falta de similitud entre el objeto-signo y la idea, en este contexto, ya no representaría para Descartes un problema. Con base en esto, se pone en distintos términos el problema de la relación entre las ideas del pensamiento y las cosas externas; ya no se requeriría la idea de semejanza para elaborar un juicio verdadero dentro de la teoría de la correspondencia.<sup>328</sup>

¿Qué es aquello de lo cuál pueden ser signo las cosas? Descartes pone, como ejemplo de signo, la luz: hay un signo en la naturaleza que nos permite tener la sensación de la luz, a pesar de que entre el signo y la idea que se tiene de él no hay similitud. Y, ¿qué es aquello que me evoca el signo? y con base en esto, ¿cómo puede la mente conocer los objetos extramentales? Para contestar esto, debemos recordar que Descartes puso límites y posibilidades del conocimiento. Para evitar la elaboración de juicios falsos, decía en su teoría del error, debemos contener la voluntad en los límites del entendimiento, esto es, sólo asentir a aquello que se presenta de manera clara y distinta. ¿Qué es lo que se presenta al pensamiento de manera clara y distinta? Siguiendo el ejemplo de la cera expuesto en la ‘Segunda Meditación’, podremos decir que es la longitud, la anchura, la profundidad, el movimiento, esto es, los objetos de la geometría.<sup>329</sup>

Empecemos por considerar las cosas que, comúnmente, creemos comprender con mayor distinción, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser

---

<sup>328</sup> Véase, Monroy, *El problema cuerpo-mente...*, *op. cit.*, pp. 139, 165 y 166.

<sup>329</sup> Si bien la primera pretensión de Descartes en este pasaje es demostrar que él existe y que esto es más evidente que la existencia de las cosas, también nos da un ejemplo de qué es lo que se conoce de las cosas de manera clara y distinta.

sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo de olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala: el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno. Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces, ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor a flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. Ahora bien, al concebirla precisamente así, ¿qué es lo que imagino? Fijémonos bien, y apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente, nada más que algo extenso, flexible y cambiante.<sup>330</sup>

Descartes sostiene que el atributo de la *extensión* (longitud, anchura y profundidad) es aquello que se presenta al pensamiento de manera clara y distinta; las cualidades secundarias no son del todo claras pues son mudables y oscuras. También es claro que acepta que esas nociones no fueron aprendidas a través de la experiencia de la cera: son innatas. Sin embargo, tales ideas están en la cera misma, es más, constituyen la esencia de ésta: es lo que nos permite que digamos que la cera es una y la misma cosa antes y después de someterla al fuego. La cera en este caso parece ser el signo de la naturaleza que evoca al pensamiento ciertas naturalezas simples: longitud anchura y profundidad, esto es, los *objetos* de las geometría. Yo puedo establecer una *correspondencia* entre la esencia de la cosa en tanto pensada y en tanto existente fuera de mí, gracias a que ellas son evocadas por el objeto al pensamiento.

Sin embargo, aquí Descartes necesita una hipótesis más para establecer la relación entre lo pensado y el objeto. La hipótesis descansa en la bondad de Dios; tesis que

---

<sup>330</sup> Véase, *Med.*, AT VII, 30-31. CSM II, 20-22.

comparten tanto realistas directos como indirectos. No basta con que las cosas me evoquen las ideas innatas; tengo que asegurarme de que no me equivoco cuando me inclino a creer que tales atributos están en las cosas mismas. Al final de la Quinta Meditación Descartes señala que:

Después de reconocer que existe un Dios, que todas las cosas dependen de él, y no puede engañarme; después de afirmar como consecuencia de lo anterior, que lo que concibo clara y distintamente es imposible que sea falso... puedo afirmar, sin temor a que nadie me haga dudar, que un conocimiento (que parte de una percepción clara y distinta) es absolutamente cierto; he aquí una ciencia verdadera y segura.<sup>331</sup>

En la ‘Sexta Meditación’, Descartes también señala que, después de un largo recorrido, sabe con certeza que se conoce mucho mejor a sí mismo y que también sabe con certeza acerca de la existencia del autor de su origen: Dios. Con base en la existencia y bondad de Dios, Descartes señala que sabe con evidencia que posee una *luz natural* que, siempre que elija bien (esto es, con claridad y distinción), podrá conocer la realidad y elaborar juicios verdaderos de ésta. También sabe con certeza que Dios es el autor de todo aquello que concibe de modo evidente y que esto le da la seguridad de que los modos (como el movimiento) y el atributo, extensión, existen en las sustancias corpóreas.

Es indudable que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción... (por lo tanto) todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios de la misma manera que las concibo...<sup>332</sup>

Asimismo, en otro pasaje de la ‘Sexta Meditación’ dice:

...Sin embargo, (las cosas corpóreas), no son enteramente tal como las percibimos por los sentidos, porque hay cosas que hacen esta percepción oscura y confusa. Pero todas las cosas que yo concibo clara y distintamente, es decir todas las cosas comprendidas, hablando en general, en el objeto de la geometría especulativa existen verdaderamente.<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> *Med.*, AT VII, 70-71. En este caso sigo la traducción de Juan Gil Fernández, en Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires 1980.

<sup>332</sup> AT VII, 72-26. Traducción Juan Gil Fernández, op, cit. 83.

<sup>333</sup> AT VII, 76-77. Traducción Juan Gil Fernández, op, cit. 85.

La prueba de la imposibilidad de un Dios engañador parte de su misma definición como un ser perfecto. Un ser con tales características no puede ser engañador, ya que todo defecto o vicio es una imperfección. Si, por otra parte, Dios es causa de mi existencia y me ha hecho como soy, es decir, me ha hecho con la capacidad de juzgar de tal modo que todo lo que concibo clara y distintamente sea verdadero, toda intuición clara y distinta debe ser necesariamente verdadera, de lo contrario me estaría engañando continuamente. En los *Principios de la filosofía* dice:

Después de haber conocido así que Dios existe y que es autor de todo en cuanto es o puede ser, con toda seguridad seguiremos el mejor método que pueda emplearse en el descubrimiento de la verdad, si pasamos del conocimiento de su naturaleza a la explicación de las cosas que ha creado, tratando de deducirla de tal manera de las nociones que por naturaleza están en nuestras almas, tengamos una ciencia perfecta, es decir, que conozcamos los efectos por sus causas.<sup>334</sup>

Que el genio maligno me engañe, que mi razón funcione mal, es imposible puesto que Dios no lo permitiría; su infinita veracidad lo excluye. De este modo, Descartes levanta la duda que pesaba sobre las verdades matemáticas, al mostrar la imposibilidad del motivo que nos llevaba a dudar de ellas. Dios garantiza la existencia de un mundo constituido por la extensión y el movimiento, que son cualidades primarias. A partir de esas ideas de extensión y movimiento, Descartes va a poder deducir su física y las leyes generales del movimiento.

Siendo esto así, una línea de investigación que promete esclarecer la ruptura entre pensamiento y cosa se lleva a cabo a través del presupuesto de que los signos de la naturaleza pueden *evocar* en el pensamiento la idea que *representa* la esencia o cualidades de la cosa: la cera puede evocarme la idea de extensión; no importa que la idea de extensión no sea semejante a la extensión en la cosa real; pero no basta con que haya un *vínculo*

---

<sup>334</sup> *Principios* I, 24. Citado por Octave Hamelin, *op. cit.*, p. 227.

*simbólico* entre pensamiento y cosa que nos posibilite conocer la naturaleza de los objetos, Descartes necesita de la bondad divina como garantía para sostener que lo que se percibe de manera clara y distinta se encuentra en la cosa real. Siendo esto así, todo aquello que *evoca* la cosa al pensamiento, en tanto sea objeto de una percepción clara y distinta, servirá como base para la construcción del conocimiento verdadero o, en otras palabras, todo aquello que me *evoquen* los signos de la naturaleza me posibilitará elaborar un juicio verdadero acerca de los objetos del mundo.

En conclusión: la filosofía cartesiana presupone la verdad como correspondencia, en tanto acepta, por un lado, la verdad de la cosa; por otro, la *captación* de ésta por el pensamiento y, por último, la posibilidad de elaborar juicios verdaderos en donde se pone de manifiesto que lo captado por el entendimiento se encuentra en el objeto existente. Sin embargo, dicha relación es problemática, ya que Descartes escinde la esencia en tanto pensada y en tanto existente en el objeto real. Asimismo, establece una ruptura entre pensamiento y cosa: algunas de mis ideas son innatas y no se parecen en nada a los objetos externos a mí. Algunas posibles soluciones al problema de la escisión son: 1. recurrir a la garantía de un Dios bondadoso, que nos posibilita relacionar pensamiento y cosa de manera no problemática. 2. elaborar un enfoque alternativo sobre la noción de idea, que posibilite establecer un vínculo entre pensamiento y cosa, sin definirla como *imagen* o *representación*. 3. Esclarecer el problema a partir de la semántica cartesiana en lo que se refiere a signo y significación.

## Conclusiones

Es relativamente fácil expresar las pretensiones del proyecto cartesiano; en general, todos sus intérpretes estamos de acuerdo en que su proyecto pretendía una renovación de la ciencia y la filosofía. Las discrepancias se presentan cuando tratamos de esclarecer la forma en que Descartes pretendió lograr esto. Asimismo, a partir de la interpretación que damos del proyecto y procedimientos de la filosofía cartesiana se determinará el modo en que entendamos conceptos importantes de su doctrina. A continuación expondremos, a manera de conclusión, las características de la noción de verdad a las cuales nos ha arrojado la realización de este trabajo.

En primer lugar, considero que es en las *Meditaciones metafísicas*, en las cuales Descartes procede a partir de la duda metódica, en donde se expone la prueba ontológica de los primeros principios. Con base en esto, creemos que en un inicio, es en esta obra donde tenemos que buscar qué entendía Descartes por la noción de verdad. Por otro lado, a partir de nuestro análisis de la filosofía de Descartes, mostramos que no es necesario que el procedimiento de las *Meditaciones metafísicas* responda a un proyecto de investigación ‘pura’, como pretendía B. Williams, puesto que: 1. El método de la investigación no es una estrategia de selección de ideas, constituye la forma (las *pautas innatas*) en que procede el pensamiento mismo que medita, pregunta y espera su respuesta dentro de un ámbito específico: la verdad. 2. La meditación no es un recurso que, de manera necesaria, deje al investigador encerrado en sí mismo; en todo caso, debe entenderse como un proceso de investigación que en la filosofía cartesiana respondió a varios factores, por ejemplo: a) al problema de cómo introducir su doctrina en un ambiente donde el aristotelismo era predominante; b) a la necesidad de ser convincente y cuidadoso en la argumentación y en la

investigación acerca de la verdad. Descartes reconoció que cualquier intento de buscar la verdad demandaba toda la atención del investigador; las meditaciones necesitan ser analizadas y recorridas para ser comprendidas. 3. El uso de la primera persona singular no es una exigencia de la investigación cartesiana; es un recurso estilístico, pues aunque es obvio que Descartes en varios pasajes se refiere a las *Meditaciones metafísicas* como el camino que él mismo siguió, hemos mostrado que estas advertencias respondieron, por un lado, a la prudencia con la que Descartes actuó al presentar su filosofía y, por otro lado, a la necesidad de presentar razones convincentes sobre su proyecto filosófico. Así, entonces, para meditar, para llevar a cabo la duda metódica, no es exclusivo ni indispensable referirnos a la primera persona singular pues, como hemos visto, puede convertirse en una meditación *intersubjetiva*; en este sentido, la investigación no se lleva a cabo por un investigador ‘puro’ que prescindiera de todo o de todos, como lo expone B. Williams.

Si esto es así, si la investigación y el investigador en el proyecto cartesiano no se definen con el adjetivo ‘puro’, entonces no hay necesidad de entender la verdad en Descartes a partir de los enunciados autoverificables e incorregibles, como propondría B. Williams. Mostramos que enunciados tales como, ‘corro, luego existo’ (enunciado que es incorregible y autoverificable), en el contexto de la duda es un juicio incierto, pues su verdad no es evidente, a pesar de que lo exprese en el mismo momento de estar realizando la acción: correr. Esto no pasa con el *cogito*, aunque cumpla, aparentemente, con las condiciones de cualquier enunciado incorregible y autoverificable propuesto por los empiristas lógicos. La certeza de los juicios ‘pienso’ y ‘existo’, es de carácter *metafísico*, no una mera certeza moral, la cual sólo implica cierta probabilidad; como en el caso de los enunciados: ‘respiro, luego existo’, ‘corro, luego existo’; en el contexto de la duda, un juicio que afirma mi existencia a partir de la percepción del cuerpo o de alguna actividad



realizada por éste, es dudoso. La certeza *metafísica*, en tanto estado del entendimiento respecto de la verdad, es una inclinación del espíritu a la afirmación de algo que se nos muestra de manera indudable, pues el asentimiento de la verdad intuita no depende, totalmente, del entendimiento, sino de la presencia de lo intuito. La verdad, en este caso, va a estar entonces definida a partir del criterio de evidencia cartesiano: *claridad y distinción*, y no con la afirmación de un enunciado en un contexto adecuado, como se podría desprender desde los enunciados incorregibles y autoverificables.

Siendo esto así, la verdad cartesiana no está reducida a un acto de certeza. La certeza se da necesariamente con la presencia del objeto al entendimiento y constituye la cualidad subjetiva que, inexcusablemente, aparece al mostrarse el objeto al pensamiento, dentro del ámbito de lo claro y distinto. Dicho ámbito, claridad y distinción, va a constituir para Descartes el *criterio de evidencia*, esto es, el *parámetro* con el cual reconocer que algo es verdadero o falso. En otras palabras, la claridad y distinción van a constituir el ámbito en donde la verdad se va a presentar a un espíritu atento.

Por otro lado, si el *cogito* no es un enunciado incorregible y autoverificable, estaría exento de las críticas que lo interpretan como un enunciado performativo, esto es, como un enunciado descriptivo que sólo significa: ‘mis estados de conciencia existen’; estos enunciados, advirtieron los positivistas lógicos en una etapa posterior a sus inicios, no pueden ser fundamento del conocimiento pues son subjetivos, privados, y no se les puede atribuir verdad o falsedad. Como alternativa a esta interpretación, hemos tratado de mostrar que la apertura a lo evidente, esto es, al *cogito*, se establece a través del diálogo: dentro del discurso cartesiano, uno se convence internamente, no sólo por el hecho indudable de pensar, que existe; también cada cual nos convencemos de esto por las *razones* con las que se va construyendo el discurso y que nos conducen a la claridad y distinción de tal hecho.

Mostramos que Descartes no dijo llanamente, ‘pienso, existo’, como decir, ‘ahora veo tal cosa’, sino que elaboró todo un recorrido metodológico para llegar a esto. En este contexto, podemos decir que el *cogito* sí se localiza en el espacio de las razones y que, por lo tanto, no podemos interpretarlo simplemente como ‘*cogitatio est*’; es decir, como los contenidos de mi conciencia existen. En síntesis, debemos reconocer que el *cogito* es susceptible de ser colocado en el espacio de las razones, esto es, es susceptible de ser verdadero o falso y, con ello, de sustentar el conocimiento.

También hemos mostrado que existen tensiones en la noción de intuición en el pensamiento cartesiano ya que, por un lado, existen pasajes en la literatura cartesiana, que la relacionan con la percepción de naturalezas simples y, por otro lado, la vinculan con la elaboración de inferencias inmediatas. Creemos que estas dos nociones pueden ser congruentes con la doctrina cartesiana. Por un lado, la intuición de naturalezas va a apoyar la tesis de que para Descartes la verdad se muestra en una percepción clara y distinta; como en el caso del *cogito*, el entendimiento capta una naturaleza simple, de forma tal que no puede ser más que verdadera aquella creencia de lo que se está captando. Por otro lado, la noción de intuición, en tanto inferencia inmediata, como hemos visto, es necesaria para elaborar las proposiciones que serán afirmadas en el juicio y, sobre todo, para que el proyecto cartesiano se desarrolle; después de establecer el primer principio indudable con el *cogito*, el proyecto cartesiano continúa con la demostración de la existencia de Dios; demostración, claro está, que procede a partir de inferencias. En otras palabras, mostramos que si en la percepción clara y distinta del *cogito* sólo se considerara la intuición, en tanto captación de naturalezas simples, sin recurrir a ninguna relación con alguna proposición susceptible de ser afirmada o alguna inferencia lógica, el proyecto cartesiano no podría ir más allá de la constatación de mi pensamiento y existencia.

Finalmente, hemos visto cómo, para Descartes, la investigación científica constituía su interés primario; esto es, su reflexión filosófica-metafísica iba dirigida a sustentar las ciencias empíricas y morales. En este sentido, la filosofía cartesiana rebasaba el perímetro de la especulación metafísica para insertarse en el ámbito de la experiencia del mundo: una vez establecidos los criterios de verdad y el método que se debe seguir en la investigación, necesita acercarse al mundo para poderlo conocer.

Ya en el ámbito de la ciencia, dado que Descartes procede al conocimiento del mundo a partir de la distinción entre sujeto y objeto, su filosofía, desde una postura realista directa, presupone la noción de verdad como correspondencia entre pensamiento y cosa. Esto es claro pues Descartes acepta, por un lado, la verdad de la cosa (un terreno común independiente de cualquier marco teórico); por otro, la *captación* de esta verdad por el pensamiento y, por último, la posibilidad de elaborar juicios verdaderos en donde se pone de manifiesto que lo captado por el entendimiento se encuentra en el objeto existente. Sin embargo, dicha relación es problemática ya que Descartes escinde la esencia en tanto pensada y en tanto existente en el objeto real, así como también plantea que no hay un vínculo entre lo existente en el objeto y lo captado por el entendimiento: mis ideas, dice Descartes, no provienen de los objetos, incluso la idea de color. En este contexto, dado que las ideas del entendimiento no son aprendidas por los movimientos corpóreos de las cosas (y que son captados a través de los sentidos) y, sin embargo, dichas ideas, presupone Descartes, me permiten conocer la esencia de las cosas, es claro entonces que la correspondencia entre pensamiento y cosa, necesaria para elaborar juicios verdaderos del mundo, es en extremo problemática en la filosofía cartesiana. La pregunta es entonces, ¿cómo es posible una correspondencia si existe una ruptura entre pensamiento y cosa? Por un lado, apuntamos que el realismo indirecto propone que entre la mente y los objetos

existe un “velo perceptual”, un cerco de las ideas al que la actividad mental queda circunscrita. En este sentido, la mente y los objetos son dos realidades paralelas, completamente distintas, en donde la correspondencia es muy difícil de establecer y fundamentar. Las ideas de percepción sensible nos revelan parcial y confusamente la existencia del mundo externo, de ahí que lo que inferimos no pueda llamarse verdadero conocimiento o ciencia, sino captación apariencial. Por su parte, las ideas innatas nos permiten desentrañar la estructura profunda de lo real, a partir de análisis conceptuales, con los cuales se hace patente que a la realidad, más allá de pensar, no se accede sino que se infiere de nuestras ideas.<sup>335</sup>

Bajo los presupuestos del realismo indirecto, la verdad como correspondencia entre pensamiento y cosa es imposible en la doctrina cartesiana. Sin embargo, también apuntamos que, a partir de Yolton, es posible pensar que Descartes estaba tratando de articular un realismo directo, lo que nos posibilitaría articular una noción correspondentista de la verdad dentro de la filosofía cartesiana. El realismo directo cartesiano se puede esclarecer a partir de elaborar un enfoque alternativo sobre la noción de idea (que posibilite establecer un vínculo entre pensamiento y cosa) sin definirla como *imagen* o *representación*. Yolton, partiendo de la semántica cartesiana, propone sustituir la idea de *imagen* o *representación* por la de *signo*. En este contexto, en nuestro trabajo apuntamos que, según Descartes, un estímulo físico constituye el *signo* (*medio* de la naturaleza) que da sentido a la idea representada en el pensamiento, sin que ésta, necesariamente, sea semejante a las sensaciones que son producidas por aquél.<sup>336</sup> La relación existente entre el pensamiento y la cosa es de carácter semántico. Bajo estos presupuestos, a través de la

---

<sup>335</sup> Véase, *loc. cit.* 324.

<sup>336</sup> Véase, *loc. cit.* 328.

noción de signo, se puede establecer una relación semántica (“directa”) entre pensamiento y cosa, que no implica la necesidad de una similitud entre éstos.

En concreto, dos nociones de verdad, por lo menos, están implícitas en el pensamiento cartesiano: verdad como el mostrarse del objeto al pensamiento de manera clara y distinta y, como correspondencia entre el pensamiento y la cosa. Como hemos visto, las dos nociones aparecen en momentos distintos de la investigación cartesiana: la primera, como resultado de la duda metódica y en el ámbito de la especulación metafísica; la segunda surge de sus pretensiones de conocer el mundo y elaborar juicios verdaderos acerca de éste.

## Bibliografía

- Ayer, A. J., ed., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Fondée par Félix Alcan, Presses Universitaires de France, París, 1950.
- Bacon, Francis, *Nuevo órgano*, traducción de Cristóbal Litran, Bastos, Madrid, 1982.
- Benítez, Laura (comp.), *Homenaje a René Descartes*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, México, 1993.
- Benítez Laura y J. A. Robles, "La vía de las ideas", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración*. Edic. Ezequiel de Olaso, Ed. Trotta-CSIC. Madrid, 1994.
- Blaise, Pascal, *Obras: pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*, Clásicos Alfaguara, Ediciones Alfaguara S. A., Madrid, 1981.
- Descartes, "Principios de la filosofía, partes I y II", en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía* (Descartes: *Principios de la filosofía*, partes I y II/ Leibniz: *Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*), Biblioteca hispánica de filosofía, Editorial Gredos, S. A., BHF, Clásicos de Gredos, No. 4, Madrid, 1989.
- Descartes, *Oeuvres*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin, París, 1956-1957, 12 vol.
- *Los principios de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y repuestas*, Alfaguara, Clásicos de Alfaguara, Madrid, 1977.
- *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Charcas B. A., Madrid, 1980.
- *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid 1987.
- *Obras escogidas*, Charcas, Biblioteca de filosofía, Buenos Aires, 1980.
- *Observaciones al programa de Regius*, Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1980.
- Chisholm, Roderick M., *Teoría del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1982.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras, Ariel Filosofía, Editorial Ariel, S. A., Barcelona, 2001, 4 tomos.

García Baro, Miguel, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid, s. f.

Gaukroger, Stephen, *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Gueroult, Martial, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, Vol. I y II, París, Aubier, 1955.

Goodman, Michael F. Snyder, Robert A. (editors), *Contemporary Readings in Epistemology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 07632.

Hamelin, Octave, *El sistema de Descartes*, Losada, Buenos, París, 1949.

Heidegger, M., *Nietzsche II*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Selección de obras de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Hempel, C. G. "La teoría de la verdad de los positivistas lógicos" (1935) en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli, *Teorías de la verdad del siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de filosofía, México, 1996.

----- *Conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuaderno 48, Presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n, México, 1988.

Hyppolite, Jean, *G6nesis y la estructura de la "fenomenología del esp6ritu" de Hegel*, Historia, Ciencia y Salud, No. 105, Ediciones Península, Barcelona, 1998.

Jaspers, Karl, *Descartes y la filosof6a*, Pl6yade, Buenos Aires, 1973.

Landhim, Filho, R., *Evid6ncia e Verdade no Sistema Cartesiano*, Loyola, San Paulo, 1992.

Leibniz, W., Gottfried, "Observaciones cr6ticas sobre la parte general de los principios cartesianos", en Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosof6a* (Descartes: *Principios de la filosof6a, partes I y II/ Leibniz: Observaciones cr6ticas sobre la parte general de los principios cartesianos*), Biblioteca hisp6nica de filosof6a, Editorial Gredos, S. A., BHF, Cl6sicos de Gredos, No. 4, Madrid, Espa6a. 1989.

Lef6vre, Roger, *La m6taphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

Losse, John, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza editorial, S. A., Madrid, 2000.

Margot, Jean Paul, “El análisis y la síntesis”, en *Filosofía y Ciencia*, Editorial Universidad del Valle/Colciencias, Cali, 1996.

----- *Estudios cartesianos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2003.

Monroy Nasr, Zuraya, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*, DGAPA/Facultad de Psicología, UNAM, México, 2006.

Moyal Georges J. D. (ed.), *René Descartes, Critical assessments*, Routledge, 4 vol., Londres, 1991.

Olivé, León, “Sobre verdad y Realismo”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (editores), *Epistemología y Cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México 1993.

Pérez Lindo, Augusto (ed.), *El problema de la Verdad, Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.

Popking, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Selección de obras de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Quine, W. V., *Filosofía de la lógica*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, S. A., Madrid 1984.

Reschers, Nicholas, *The coherence theory of true*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 2001.

Sartre, Jean-Paul, *Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires. 1998.

Segon, J., *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1932.

Sexto empírico, *Esbozos pirrónicos*, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1993.

Stroud, Barry, *El escepticismo filosófico y su significación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Stepanenko Gutiérrez, Pedro, *El concepto de conciencia cartesiano y la objeción del regreso al infinito de pensamientos*, Sobre tiro de DIÁNOIA/ANUARIO DE FILOSOFÍA, Vol. XXXIX, s. I. 1993.



Tarski, Alfred, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Ediciones Nueva visión, Buenos Aires, 1972.

Verneaux, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Editorial Herder, S. A., Barcelona, 1967.

Velázquez Zaragoza, Soledad Alejandra, *El espacio perceptual en Rene Descartes*, Tesis Doctorado (Doctorado en Filosofía)-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, asesor: Laura Aurora, Benítez Grobet, México, 2003.

Villoro, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centros de estudios filosóficos, Publicaciones de Diánoia, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

----- *Creer, saber y conocer*, Siglo XXI editores, México, 2001.

Williams, Bernard, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth, 1978; *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección: Filosofía Contemporánea, México, 1995. Traducción al español de Laura Benítez.

Wilson, Margaret Dauler, *Descartes*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección: Filosofía contemporánea, México, 1990. Traducción al español de José Antonio Robles.

Yolton, J. W., *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant* (Ithaca/Londres: Cornell University Press), 1996.