

CONSTITUCIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL *COGITO* CARTESIANO

Anakaren Monserrat Rojas Cuautle*

RESUMEN: El presente trabajo tiene como objetivo investigar en qué consiste la primera certeza filosófica de René Descartes, la naturaleza del *cogito ergo sum*. En primer lugar, se describen los argumentos escépticos que el filósofo francés introduce en su doctrina. Posteriormente se analiza la *Segunda meditación metafísica* para investigar la constitución epistemológica del *cogito cartesiano*.

PALABRAS CLAVE. Escepticismo, *res cogitans*, inferencia, mente, cuerpo.

*El hombre nada puede aprender sino en
virtud de lo que sabe.*

ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

El siglo xvii en Europa es conocido como un periodo de incertidumbre. Para Luis Villoro (1992) este proceso inicia con una “pérdida del centro”, ya que los múltiples descubrimientos geográficos, la separación de magia-ciencia, el estudio de la historia y la nueva visión del hombre como centro de su propia reflexión, cuestionan los fundamentos filosóficos que dominaron en el medioevo. En este siglo se desvanecen las estructuras feudales, asimismo se cuestionan la religión y la política, hay crisis en el sistema filosófico-científico; empero surge un modelo

* Pasante de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Actualmente funge como secretaria general de la Coordinadora Nacional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía (CONEFI). Docente de medio tiempo en el Bachillerato “20 de Noviembre”. Correo electrónico: cuautle_nerak_@hotmail.com

económico que se conocerá como capitalismo, se forman nuevas estructuras religiosas y se crean los estados soberanos, dando paso a una nueva etapa en la historia: la modernidad.

En este contexto se desarrolla la filosofía de René Descartes, cuya vida estuvo rodeada de hambres, guerras y epidemias. El francés observa “el libro del mundo” y descubre que en él reina la diversidad de conocimientos contradictorios. Por ello decide consagrarse a la búsqueda de la verdad con una sola herramienta: su propia razón, y de esta manera “ver claro en sus acciones y caminar con seguridad en su vida”.

Siendo Descartes el padre de la filosofía moderna, pero también el antecedente de la democracia (individualismo), de la Ilustración, de la revolución industrial, etcétera (Watson, 2003: 9), la lectura de sus obras es necesaria para comprender nuestro presente e intentar vaticinar el futuro. Sin embargo este filósofo ha sido víctima de lecturas confortables y cándidas cuyo propósito es pensar a la sociedad actual como superior a la de hace algunos siglos (De Teresa, 2007: 15). De esta forma, se presenta en la historia del pensamiento la imagen de un filósofo que, siendo el pilar de la cultura occidental comete colosales errores. Ante estas aseveraciones es preciso preguntar si Descartes, quien es también el padre de la geometría analítica, percibió las contradicciones en las que su filosofía incurre.

Este trabajo tiene como objetivo analizar la naturaleza de la primera verdad cartesiana: el *cogito*; en qué consiste y cómo se le conoce. Así mismo se analizará la interpretación del *cogito* como inferencia. El *cogito* cartesiano convierte en eje central de la filosofía moderna al sujeto, el cual se reconoce como ser pensante. A partir de esta premisa el ser humano accede a un conocimiento ilimitado de su entorno e intenta dominarlo.

En primer lugar, se revisará la *Primera meditación metafísica* cartesiana. En ella el francés se sumerge en el escepticismo, aunque se encuentra en un estado de incertidumbre, está listo para emprender la búsqueda del conocimiento. Posteriormente se analizará la *Segunda meditación*, la forma en la que Descartes llega a su primera verdad y en qué consiste ésta; en un segundo momento se analizará la interpretación del *cogito* como inferencia.

ESCEPTICISMO TEMPORAL: DUDA METÓDICA

En la cuarta parte del *Discurso del método* (1637) Descartes escribe brevemente cómo llegó a la certeza filosófica fundamental después de realizar algunas meditaciones “un tanto metafísicas”, las cuales fueron publicadas en 1641. Por la manera en la que Descartes explica las relaciones que hay entre sus libros se deduce que su máxima obra son las *Meditaciones*, porque para haber encontrado algo firme y constante en las ciencias era necesario hallar primero un punto de apoyo inmóvil.

El escepticismo, escuela de la antigua Grecia, que niega la posibilidad de adquirir conocimiento, renace debido a los severos cuestionamientos hacia las ciencias, en especial por la circulación de los textos de Sexto Empírico. En este panorama, Descartes busca la verdad que permita fundamentar todas las ciencias. El filósofo francés afirma que la diversidad de opiniones (y por ello el resurgimiento del escepticismo) se debe al mal uso que se ha hecho del ingenio humano. Por ello, era necesaria una completa renovación de los conocimientos, y la única forma de hacerlo era a través de un método que indicase cómo destruir las antiguas creencias, y a partir de ello encontrar una verdad que sostuviera el nuevo y verdadero edificio del conocimiento. En el primer párrafo del *Discurso del método*, Descartes señala que el sentido común es lo mejor repartido entre los hombres, para que el ser humano llegue a la verdad es necesario un método que dirija su investigación y le permita separar lo falso de lo cierto y verdadero (Descartes, 1981: 9). En un primer acercamiento, el objetivo cartesiano parece ser muy ambicioso, e incluso utópico, sin embargo se debe tener en cuenta que en el siglo XVII era razonable pensar que todas las ciencias se podían unir, y que un solo hombre pudiese adquirir todos los conocimientos.

Descartes inicia su investigación porque considera que el conocimiento es un medio al servicio de intereses vitales, parte de lo que el filósofo tiene en mente es el desarrollo de técnicas y máquinas que permitan ampliar el control sobre la naturaleza y disminuir el trabajo de los hombres, mejorando la calidad de vida. Otro de los objetivos cartesianos es, pese a lo que tradicionalmente se piensa, la felicidad de los hombres. El conocimiento y la formación de las emociones mediante el cultivo de ciertos hábitos (dictados por la razón) pueden proteger en alto

grado al hombre de la infelicidad; además de que en la contemplación de la verdad hay un alto grado de placer. Es posible notar cómo el filósofo francés piensa en las necesidades de los hombres y encuentra en la filosofía un camino para mejorar su calidad de vida.

El primer momento de la búsqueda de la verdad es la duda metódica. Para Descartes el conocimiento es como un edificio que ha sido construido sobre cimientos dudosos, y la metáfora del edificio es significativa en los textos cartesianos. Para poder derrumbar el inmueble, Descartes necesita encontrar la herramienta que le permita terminar con sus creencias, encuentra en los argumentos escépticos el instrumento necesario: basta con una mínima sospecha para desechar una creencia. Debido a que sus opiniones son múltiples no las examinará una por una, su ataque será a los cimientos. La argumentación escéptica “[es] un momento metodológico fundamental para establecer lo que Descartes consideró el verdadero conocimiento [...]. [Este argumento] arroja luz sobre problemas tan importantes como el de nuestro conocimiento del mundo externo o el de la posibilidad de la fundamentación de cualquier clase de conocimiento” (Benítez, 1993: 79. *Cursivas mías*).

La *ruta escéptica* de Descartes inicia con la duda con respecto a los sentidos, pues comúnmente se cree que el conocimiento se adquiere por los sentidos, sin embargo, en algunas ocasiones éstos han engañado al meditador (AT VII: 3)¹ y es prudente no fiarse de quienes nos han engañado alguna vez. Descartes en este punto es muy cauteloso: no pretende una completa desconfianza de los sentidos, lo que se plantea en esta duda es que hay un gran número de ilusiones y alteraciones en las percepciones; de estas “experiencias del engaño” se deduce que el conocimiento otorgado por los sentidos sólo es *probable*, y lo probable no es absolutamente verdadero, pues es dudoso y no se le debe conceder más credibilidad que a lo enteramente falso.²

¹ Cito aquí con estas siglas las *Œuvres de Descartes*, en la edición ya consagrada de Charles Adam y Paul Tannery (1896-1913), en trece volúmenes, donde el número romano indica el volumen, y el arábigo la página. En este caso, el volumen VII corresponde a las *Meditationes de prima philosophia* (Descartes, 1904).

² La cautela del francés no es gratuita. En la segunda parte del *Discurso del método* Descartes ofrece un resumen de las veintiuna reglas para la dirección de espíritu que escribiera años atrás. La primera regla habla sobre la precipitación y la prevención, las

Este nivel de duda hace que el meditador se cuestione acerca de que las cosas sean tal como las percibimos, sin embargo no llega hasta los cimientos del edificio del conocimiento, pues aún se cree que las cosas exteriores existen. Para atacar esta opinión el francés introduce un argumento escéptico de mayor alcance:³ la duda del sueño. Este argumento vacila sobre lo que hay en el mundo, las cosas exteriores y sus cualidades primarias, el problema está en la *necesidad de encontrar fundamentos al conocimiento sensible*, pues no hay un criterio fiable que permita distinguir entre lo real y lo fantástico, se cuestionan las percepciones sensibles, aun las que se presentan como las más claras y distintas: la existencia de un cuerpo propio, y por ende de un mundo físico.⁴

Esta duda termina con la creencia en un mundo exterior, sin embargo hay ideas que no dependen de la existencia de los objetos físicos, ni de la distinción entre el sueño y la vigilia. El conocimiento matemático estudia las relaciones que se dan entre valores establecidos. Dos más tres siempre sumarán cinco, aun si los sentidos engañan al meditador o

cuales causan errores en las ciencias. La prevención consiste en no aceptar lo evidente por desconfianza, y la precipitación en aceptar como evidente lo que es confuso y oscuro por no haber procedido con el estudio pertinente. Por ello Descartes duda de los sentidos, esta duda no es radical, sólo es prevención, desconfianza frente a lo que se nos presenta confuso. Véanse: Descartes (1972) y (1981: 13-17).

³ Las dudas son presentadas de forma gradual, cada una de ellas es un argumento que afecta más evidencia que la duda anterior. Así, es posible notar que la argumentación cartesiana en la *Primera meditación* es de tipo dialéctico: se enfrentan dos adversarios, un Descartes dogmático, y un Descartes escéptico. A través de esta confrontación se profundiza en el escepticismo, se va de una simple desconfianza hacia los sentidos hasta una seria desconfianza en el aparato cognoscitivo.

⁴ La duda del sueño ha desatado una gran controversia, pues el propósito cartesiano no es muy claro. Hay intérpretes que piensan que el argumento tiene como propósito presentar el hecho de que siempre se encuentra en un sueño, o que en este momento el pensador está soñando. Estas interpretaciones tienen un punto de partida: que las experiencias que se tienen en sueños son similares a las que se presentan en vigilia (la causalidad). Bernard Williams (1995) defiende la interpretación de que lo que realmente está en duda no es si el meditador se encuentra en sueño o vigilia, más bien se refiere al hecho de que las experiencias de vigilia son causadas por objetos físicos, pero que al igual que en los sueños puede suceder que otra facultad sin un mundo externo cause en el pensador tales ideas. Se duda entonces de la *existencia* de los objetos físicos.

si se encuentra en un profundo sueño (AT VII: 35-36). En este momento parece que Descartes ha encontrado el cimiento de su nuevo edificio, sin embargo debe seguir su propio método y poner en duda esta verdad.

Descartes recurre a la hipótesis de un espíritu maligno que tiene el poder de influir en los pensamientos haciendo que el meditador se equivoque en las cosas que le parecen más simples (AT VII: 22-23). Este argumento es un avance más profundo en la duda metódica, ya que no sólo afecta al mundo externo sino también a aquellas verdades que se originan en el entendimiento. En este nivel de duda no se trata la naturaleza del espíritu maligno —pues él no cambia las verdades eternas—, tampoco se indaga sobre el origen del genio; en este argumento se pone en crisis el criterio de verdad, pues resulta evidente la insuficiencia de los fundamentos de todo conocimiento, se cuestiona la capacidad humana de adquirir conocimiento. Esta duda afecta incluso las evidencias “más claras”, es posible que la mayoría de las opiniones tengan un origen incierto ya que podría suceder que siempre se estén adquiriendo conocimientos erróneos, sin embargo el exceso de confianza en el aparato cognitivo no permite notar la equivocación (Newman, 1999).

En este contexto hay que notar que “no saber si se está dormido o despierto y por ello dudar, implica que sé que *si estoy despierto, puedo conocer*, y que sé que si duermo no puedo conocer [...]” (Benítez, 1993: 81. *Cursivas mías*). Es posible notar que Descartes parte de *premisas cognoscitivas negativas* (no sé si existe o no un dios engañador; o no sé si me encuentro o no en un sueño), y arriba a *premisas cognoscitivas positivas* (sé que no existe un dios engañador, por lo tanto puedo conocer), es decir, va del saber que no se sabe al saber que sí se sabe.

La formulación de las dudas señala que en Descartes el conocimiento “es *saber con plena indubitabilidad*” (Benítez, 1993: 83. *Cursivas mías*); a partir de los argumentos escépticos Descartes busca el cimiento del edificio del conocimiento “[utilizando] toda la fuerza del escepticismo para rechazarlo” (Benítez, 1993: 83).

CONSTITUCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA RES COGITANS

Descartes comienza la *Segunda meditación* aceptando las dudas; el francés se ha sumergido en tal mar de incertidumbre que ya no está en sus manos hundirse o nadar hacia la superficie (AT VII: 24). En ese momento, Descartes no puede afirmar o negar; para salir de esta condición perpleja es necesario caminar por el rumbo que él trazó y seguir hasta encontrar algo cierto.

Dios, el mundo, el sol y la tierra no existen, las antiguas creencias del meditador han sucumbido ante la duda, parece que nada es cierto. El meditador recuerda los postulados anteriores y afirma que había algo de lo cual estaba completamente cierto: seguramente *yo era* si me persuadí de algo (incluso si ese algo es incierto) (AT VII: 25). Pero esta afirmación debe ser puesta en duda: hay un engañador poderoso y maligno que puede estar jugando con los contenidos mentales del meditador creando en él el pensamiento de su propia existencia. La línea de argumentación cartesiana que conduce al conocimiento de sí mismo como sustancia pensante se presenta de la siguiente manera: 1) “¿[no me persuadí] por tanto que ni siquiera soy yo?” (AT VII: 25),⁵ 2) sin duda aún soy, si él (genio maligno) me engaña: “[...] ahora bien si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo” (AT VII: 25). La cuestión que se discute en este punto es la existencia del pensador, porque al igual que sus antiguas creencias ésta puede ser una mentira. Empero para ser engañado el pensador *necesariamente* tiene que existir: 3) “[...] y engañeme cuanto pueda que nunca conseguirá que yo sea nada, mientras piense que soy algo” (AT VII: 25).

⁵ Nótese el parecido con el argumento agustiniano *Si fallor, sum*. En este punto la afirmación de la existencia de Descartes se basa en el engaño producido por el “genio maligno”, en Agustín el creer en un Dios le puede producir un engaño y este engaño le revela su propia existencia. La diferencia entre el santo y el francés radica en que el primero queda en esta afirmación, y Descartes avanza un poco más. Como se verá más adelante, la garantía de la existencia de Descartes dejará de ser el genio y será su propio pensamiento el que le revele su existir.

Aquí Descartes ha llegado a su primera certeza, y aunque aplicó la más hiperbólica de las dudas,⁶ su existencia es evidente: “De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, *yo soy, yo existo*⁷ es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo” (AT VII: 25). Su propia existencia se muestra tan clara y distintamente que conforma la primera verdad al mismo tiempo que sus características se vuelven los criterios para una proposición que pretenda ser verdadera.⁸ Descartes

⁶ El mismo Descartes llama al último nivel de escepticismo “la más hiperbólica de las dudas” porque es universal y ataca cualquier tipo de conocimiento, por muy evidente que se muestre. En un minucioso estudio, De Teresa (2007) muestra que la duda no puede ser completamente universal, porque sería irracional plantearse un argumento escéptico tan radical del que no se pudiera salir. Para este mexicano el mayor trabajo filosófico al que se enfrentó Descartes fue al de elegir a su adversario, porque éste le debería ayudar a la construcción de su sistema y no cerrarle el paso como lo haría una duda universal. Para apoyar su afirmación, De Teresa recurre a las dudas que Descartes rechaza en la primera meditación antes de llegar al genio maligno. La primera es la de la locura, y la segunda la de un dios engañador; introducir las en su sistema es equipararse con los locos, pues carecen de razón y sus opiniones no tienen sólidos argumentos. Así que la duda para ser útil debe establecer alguna diferencia entre lo que afecta y lo que no, estableciendo así las evidencias de las que razonablemente se puede dudar y las que no. En este sentido, la duda del genio maligno es general, no universal.

⁷ Es en el *Discurso del método* donde aparece la fórmula *pienso, luego existo*, y en los *Principios* se lee *pienso, por lo tanto soy*. Margaret Dauler Wilson (1990) afirma que el hecho de que el francés formule de distintas maneras su primer conocimiento no afecta necesariamente cambios en la interpretación. Solamente cuando se hace una *interpretación ingenua*, la cual ve en el *cogito* una inferencia, las consecuencias del *cogito* se afectan (pero de forma muy ligera). Véase Wilson (1990).

⁸ Leemos en la *Tercera meditación*: “Consideré en general lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta, pues, ya que acababa de encontrar una que sabía que era así, pensé que debía saber en qué consistía esa certeza. Y al notar que en *pienso*, por lo tanto *soy*, no hay nada que me afirme que digo la verdad, excepto que veo claramente que para pensar es necesario ser, juzgué que debería tomar como regla general, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, son todas verdaderas” (AT VII: 33). La claridad y la distinción como condiciones de verdad son explícitamente expuestas en el *Discurso del método*, la primera es la nítida presencia de un conocimiento y la segunda el hecho de estar perfectamente singularizado, es decir separado de todo lo demás, sin que contenga nada que pertenezca a otro concepto o hecho. Al respecto, dos comentarios: primero, estas definiciones apoyan la interpretación dentro de la que se adscribe este trabajo, la forma en la que el *cogito* debe ser interpretado como una intuición y no una deducción, y que se expondrá en los siguientes apartados;

acepta que él mismo existe, y que esta afirmación es lo más certero que conoce, aunque no sabe exactamente qué es lo que es: “Pero aún cuando no entiendo bien quién soy yo, sé que necesariamente soy” (AT VII: 25).⁹

El francés ha descubierto su “punto firme e inmóvil”, la cuestión ahora está en cómo comenzar la construcción de su edificio del conocimiento. Antes que nada él debe saber en qué consiste ese yo que hasta el momento conoce como pensamiento.¹⁰ La verdad primera asegura la existencia, pero también aporta conocimiento sobre quién es el pensador. Pese a que la duda ha devastado todo, es posible afirmar que él es una *sustancia pensante*, éste es el punto de partida para la investigación de *quién soy yo*. Así el meditador dirigirá la mirada a sus antiguas creencias, y siguiendo su propio método removerá de su

segundo en el *Discurso* Descartes afirma que la claridad y la distinción son suficientes condiciones para considerar algo como verdadero, sin embargo en la *Tercera meditación* señala que éstas condiciones tienen su soporte en Dios, y a grandes rasgos esto constituye el famoso “problema del círculo”. La claridad y la distinción se muestran como la condición necesaria, pero no suficiente para el conocimiento (por ejemplo: me parece ver con claridad que dos más tres son cinco, pero puede ser que me engañe en esto que juzgo tan evidente), la argumentación cartesiana que aparece en la tercera meditación es para mostrar *el criterio de verdad como indubitabilidad* (Benítez, 1993: 84). Las dudas escépticas ponen a prueba esos criterios de verdad (claridad y distinción), y de ahí se pasa al investigar sobre el principio que los funda, siendo éste Dios, ya no hay cabida para las dudas.

⁹ Nótese que aunque Descartes desconoce en qué consiste ese *yo soy*, la existencia del *yo* es necesariamente verdadera, es decir evidente por sí misma y no depende de una premisa mayor (“Todo lo que piensa, existe”) como los traductores inocuos han afirmado. Ésta es otra razón que sostiene la interpretación del *cogito* como intuición y no un silogismo. Sin embargo esta aseveración universal (“Todo lo que piensa existe”) es afirmada por el francés líneas más abajo del *ego sum*. Wilson (1990) explica que esto se debe a un proceso de reflexión inductiva, donde el razonamiento va de lo particular (el conocimiento de mi existencia) a lo universal (todo lo que piensa existe).

¹⁰ Para John Cottingham (1998), el error más grande de Descartes se encuentra en este punto, al tratar de derivar directamente la verdad ontológica de la verdad epistemológica. Descartes deduce la naturaleza real de la mente a partir de premisas que se basan en aquello acerca de lo que el meditador puede o no puede tener certeza. Esta objeción tiene fundamentos sólidos cuando al *cogito* se le ve como una deducción, sin embargo, lo que Descartes ha hecho hasta este punto es “descubrir” su existencia ontológica a través de una introspección; no deduce su existencia, más bien ésta se le muestra clara y distintamente.

espíritu aquellas cosas que despierten la más mínima sospecha, para quedarse con lo cierto e incuestionable. En primer lugar se plantea la pregunta: “¿qué he pensado hasta ahora que soy?” (AT VII: 25): un hombre, y bien, ¿qué es un hombre? La tradición escolástica contesta: “un animal racional”, y a partir de esta afirmación se desprenden múltiples cuestiones (qué es un animal, qué es ser racional), pero atender a cada una será una empresa difícil e inútil.¹¹ En la ciencia aristotélica Descartes no encuentra un camino fiable para continuar su investigación, así que la rechaza.

Descartes se pensó como una máquina de miembros que recibe el nombre de cuerpo, también se visualizó con un alma cuyas funciones consistían en alimentar, andar, sentir y pensar (AT VII: 26). Pero hay un poderosísimo genio que influye en sus pensamientos. ¿Es posible afirmar que el meditador tiene los atributos mencionados? La duda respecto a los sentidos cuestiona la existencia de objetos físicos, así que la existencia de su cuerpo es cuestionable y, por lo tanto, estos atributos no son inmunes al escepticismo, pues para alimentarse, andar y sentir, Descartes necesita un cuerpo, empero la existencia de éste es dudosa. Sólo queda el pensamiento, y esto es lo único que no se puede separar del meditador: “Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? *Ciertamente mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejará de pensar completamente, al punto dejaría de ser*” (AT VII: 27. *Cursivas mías*).

Descartes conoce su existencia, pero al mismo tiempo se conoce como “una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba antes yo” (AT VII: 27).¹² El meditador se reconoce como una cosa verdaderamente existente y pensante, ésta es la primera conclusión que extrae de su meditación.

¹¹ Cuando Descartes rechaza que él sea un hombre, entendido como animal racional, se presenta de nueva cuenta una fuerte crítica hacia la tradición aristotélica. Investigar en qué consiste ser un animal racional sería para el francés una pérdida de tiempo. José de Teresa afirma que Aristóteles influye fuertemente en el pensamiento de Descartes, quien es para De Teresa un fiel heredero de los clásicos y no, como se ha creído, un crítico. Véase De Teresa (2007: 120ss).

¹² Es posible notar las distintas palabras que utiliza Descartes como pertenecientes a la *res cogitans*, todas son parte del pensamiento.

Descartes se sabe como una *res cogitans* (sustancia pensante), el resultado de una investigación epistemológica es una afirmación metafísica. La cuestión que se presenta en este punto es la garantía de la afirmación, que se encuentra íntimamente ligada a la interpretación del *cogito*.

Acerca del significado del *cogito*, Maurice Merleau-Ponty¹³ señala tres aspectos: 1) el *cogito* equivale a decir que cuando me aprehendo a mí mismo me limito a observar un hecho psíquico. Esta significación predominantemente psicológica es la que aparece en el padre de la modernidad, al decir que él está cierto de existir todo el tiempo que se piense en ello;¹⁴ 2) el *cogito* puede referirse tanto a la aprehensión del hecho de que pienso, como a los objetos abarcados por el pensamiento.¹⁵ En tal caso el *cogito* no es más cierto que la *cognitatio*; 3) el *cogito* puede entenderse como el acto de dudar por el cual se ponen en duda todos los contenidos actuales y posibles de mi experiencia, excluyéndose de la duda al propio *cogito*. Es ésta la significación que tiene el *cogito* como principio de la reconstrucción del mundo.

En el *Discurso del método* aparece la frase *je pense, donc je suis* como el primer principio de la filosofía que Descartes buscaba (Descartes, 1981: 21). La aparición de la palabra *donc* (*ergo*, por lo tanto) muestra al *cogito* como una inferencia. Es necesario recordar que una de las críticas más fuertes que el francés le hace a Aristóteles se encuentra en el campo de la lógica. Descartes piensa que los silogismos sólo tienen una función didáctica, pues muestran de manera ordenada razonamientos que *a priori* se conocen, ayudan a que los pensamientos se muestren claros, pero si se pretende encontrar una verdad los silogismos no ayudarán.

Si bien el argumento aparece bajo la forma de un silogismo, no se trata de una deducción. Para Bernard Williams (1995: 120) el *cogito* como pensamiento reflexivo no es esencial para la existencia. El *cogito*

¹³ Citado por José Ferrater Mora (1994: 745ss).

¹⁴ En el siguiente apartado se explicará la importancia de la premisa “yo pienso” para obtener la conclusión “yo existo”; sin embargo, la existencia no se deduce del pensamiento.

¹⁵ Como se verá más adelante, acciones tales como sentir o querer también son parte de la *cognitatio*.

y el *sum* son independientes aunque posean características similares,¹⁶ el primero (pensamiento) no es necesario para el segundo (existencia), lo que sí es esencial es que Descartes se encontrase pensando, y será este pensar (no como proposición reflexiva: “que esté pensando en su pensamiento”) lo que mostrará al meditador la indubitabilidad del *sum*.

En las *Meditaciones* el “*donc*” no se presenta literalmente, lo cual muestra con más precisión la naturaleza del argumento. Si bien el *cogito* da las bases para reconocer al *sum*, no se trata de una inferencia. Williams afirma que cualquier tipo de pensamiento (es decir un pensamiento no reflexivo) sirve para deducir la existencia (Williams, 1995: 124ss),¹⁷ por ejemplo, “yo respiro”, puede ayudar a la conclusión (“yo existo”), pues ésta se deriva de una peculiaridad del *cogito*; considerar en abstracto la premisa (“yo respiro”) no resistiría la duda hiperbólica (el genio maligno puede influir en mi pensamiento para que yo crea que poseo un cuerpo y que éste necesita respirar), sin embargo, a partir del hecho de que yo afirmo o considero dicha premisa se muestra mi existencia: estoy pensando que yo respiro. Ahora, el “yo respiro” no es un sustituto del “yo pienso”, aunque el contenido de la premisa no importa (pues lo que se encuentra en juego es la actividad del pensamiento),¹⁸ el yo pienso es necesario para la conclusión ontológica: “Soy, pues, una

¹⁶ Para Williams (1995: 120ss) ambos son *incorregibles*, porque cualquiera que crea que está pensando, o que existe necesariamente, tiene una creencia verdadera. La acción de creer es una actividad del pensamiento (como Descartes lo señala), el pensamiento necesita de un pensador. Otra característica es la *autoverificación*: si cualquiera afirma la proposición (“yo pienso” o “yo existo”), esta afirmación es necesariamente verdadera, aunque se afirme o se imagine, si considera o se duda (estas actividades para Descartes son funciones del pensamiento). El mismo acto de pensar es lo que hace que la proposición sea verdadera.

¹⁷ Es necesario caminar con cuidado en este terreno, ya que se hace referencia a cualquier tipo de pensamiento, no a cualquier acción. Es posible replicar al filósofo francés un uso excesivo del razonamiento, pues en una primera instancia, por la “luz natural” del entendimiento se sabe que cualquier cosa que actúa, existe. Sin embargo, Descartes se refiere al pensamiento, no a las acciones (aún no se recupera el mundo externo).

¹⁸ Descartes considera *necesaria* la relación entre pensamiento y existencia, no se trata de una afirmación existencial; lo que el francés intenta demostrar es que para conocerse a sí mismo como ser existente es necesario pensar, no se puede pensar sin existir (el pensamiento necesita de un pensador, de un ente que realice la acción de pensar), esta relación se capta intuitivamente, no es una deducción.

cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante” (AT VII: 27).

La interpretación de Williams presenta otro problema: si de cualquier tipo de pensamiento se extrae la conclusión yo existo, ¿de qué manera se debe entender el pensamiento en Descartes?, es decir, ¿cuáles son, para Descartes, las actividades propias del entendimiento?

Para responder esta cuestión es necesario reconocer la importancia que tiene la formulación en primera persona en los textos más importantes de Descartes (*Meditaciones metafísicas*, *Discurso del método*), que están escritos de forma “autobiográfica”, y esto no sólo demuestra el ilustre estilo literario del francés (al punto que llegó a ser un modelo para los filósofos que siguieron). Para que la afirmación “yo existo” sea verdadera, debe ser pensada desde un *yo*, pues de esta forma no hay cabida para la duda hiperbólica. Mi existencia se muestra clara y distinta sólo a mí, cual pensador. Afirmer la proposición “Descartes piensa” da paso a las dudas (“no hay cuerpos” o “yo puedo pensar que Descartes existe, sin embargo esto podría ser acción del genio maligno”). La proposición *necesariamente* tendrá que ser en primera persona.

Hasta este punto, Descartes conoce su existencia y se sabe como una *res cogitans*, pero se encuentra (nuevamente) en un estado de incertidumbre, pues desconoce lo que la *res cogitans* es. Para conocerse Descartes enumera lo que no es: “No soy ese conjunto de miembros que se llama cuerpo humano; tampoco soy un aire sutil infundido en esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni cualquier otra cosa que imagine: pues he supuesto que esas cosas no son nada. Sigue siendo cierto, sin embargo que yo soy algo” (AT VII: 27). Sin embargo, no desecha la posibilidad de que sea lo que rechaza; él supone que lo anterior no le pertenece porque por el momento esas cosas le son desconocidas, es decir, no se le presentan clara y distintamente como su existencia. Así que por ahora sólo juzgará las cosas que sí conoce.

Descartes, basado en un primer fundamento (“sé con certeza que yo soy”, AT VII: 28),¹⁹ sale de todas las dudas y reconoce las diversas

¹⁹ En latín *Jam autem certò scio me esse*. Nótese que por primera vez, en la meditación, Descartes utiliza un verbo epistémico (*scio*), como la aceptación de que está seguro de que conoce algo.

funciones del pensamiento en las actividades que ha realizado: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (AT VII: 28). La *cogitatio* es cualquier tipo de estado o de actividad consciente, puede ser una sensación (en su aspecto puramente psicológico, pues se carece de cuerpo) o un acto de la voluntad (como un juicio, creencia, cuestionamiento intelectual). El pensamiento es todo lo que se encuentra hecho de tal forma que permita, al meditador, ser inmediatamente consciente de ello, este inmediatamente excluye aquello que se sigue de las operaciones cognitivas.

En la cita anterior Descartes da dos pasos importantes: 1) afirma que hay una gama de *cogitationes* específicas de las que él está seguro (dudar, querer, imaginar)²⁰ y 2) hay una experiencia puramente mental, sin importar la causa de ésta (objetos físicos o la acción de un genio maligno) que se llama *sensación*. Todas estas acciones, aunque sean mencionadas después, están implícitas en el *yo pienso*. Son operaciones de la mente que se captan inmediatamente, el acceso es ilimitado, y la certeza de estas experiencias no depende del estado en el que se encuentre quien las tiene, sino de su formulación²¹ “es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido y que siento calor. Esas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor” (AT VII: 29). La creencia que el meditador tiene (“me parece ver...”) es una forma de pensamiento; aunque esté engañado, la acción de pensar le demuestra su existencia.

Descartes afirma que su esencia es el pensamiento porque puede concebirse sin un cuerpo, pero no sin el pensamiento. Esta distinción que hace (“soy pensamiento y no cuerpo”) se debe a lo incierto que está respecto a la existencia de un cuerpo, pues sin éste el meditador puede pensar; aunque Descartes realice un examen minucioso en la *cogitatio*,

²⁰ Las cuales no son puestas en duda, por ejemplo, creer que el genio maligno las impuso en mi pensamiento para que yo crea que me pertenecen, porque se me presentan por medio de una intuición.

²¹ La proposición “veo luz” es cuestionable; para realizar la acción necesito de un cuerpo que posea ojos y de que efectivamente exista un objeto exterior que cause en mi pensamiento la luz, empero en este punto lo único que Descartes ha mostrado es su propia existencia.

no habrá acción que le revela la necesidad de un cuerpo, por lo tanto el cuerpo y la mente son completamente distintos.²²

En una primera instancia, el *yo pensante* es completamente independiente de cualquier cosa física, porque el pensamiento no se puede identificar con procesos físicos, ya que su naturaleza es completamente distinta a la de las cosas corpóreas. Para el francés, *la mente puede existir sin ningún sustrato físico*.

Esta afirmación cartesiana (la existencia de la mente sin el cuerpo) no puede sostenerse en la actualidad, pues se ha descubierto que el pensamiento es el resultado de procesos neuronales que suceden en el cerebro. Al eliminar el atributo físico, el pensamiento también es destruido. La única manera de salvar el argumento cartesiano es recurrir a la posibilidad. Como ya se ha apuntado, dentro de la doctrina del francés la claridad y distinción son los criterios de verdad, si se entiende con claridad y distinción la noción de mente sin tener que recurrir a un cuerpo, y si se entiende la noción de un cuerpo sin recurrir a la mente, entonces²³ “es lógicamente posible que la mente exista separada del cuerpo”; así mente y cuerpo son *potencialmente distintos*, la distinción real *no implica formalmente una separación real* (Wilson, 1990: 265).

Aunque es cierto que mente y cuerpo son nociones diferentes respecto a las acciones que ambos realizan (por ello el pensamiento puede analizarlos de forma separada), ambos se hallan íntimamente relacionados. Aunque el pensamiento es distinto de la actividad cerebral, consiste en un proceso que no puede operar sin una estructura

²² Williams llama a esta diferencia entre sustancias “la distinción real” (1995: 202ss) el razonamiento cartesiano es: “No puedo dudar de que yo en tanto mente existo, pero puedo dudar de que mi cuerpo existe, por lo tanto yo (en tanto mente) y mi cuerpo, son distintos”. Sin embargo en este argumento hay que tener cuidado, pues de ello se deduce que en Descartes (como lo harán P. Gassendi, G. W. Leibniz, A. Kenny, N. Malcolm y S. Clarke, en esta interpretación se presenta este problema: ¿cómo interactúan mente y cuerpo?) hay una distinción categórica de sustancias (*res cogitans-res extensa*), cuando Descartes sólo se refiere a que la consciencia de mí, como sustancia pensante, es más verdadera que mi existencia como cuerpo porque la primera es indubitable. Lo que se señala es que hay una oposición de funciones entre el entendimiento y el cuerpo, lo cual *no implica necesariamente* que entre estos haya una *distinción real de sustancias*.

²³ Nótese que la división entre sustancias (en términos lógicos) es posible, aunque dista mucho de la realidad ontológica.

física, como los programas de computación nada tienen que ver con la existencia del mundo, pero para que operen necesitan incorporarse a algo físico.

Es aceptable suponer, que es lógicamente posible que las mentes existan separadas del cuerpo, pero al final dicha noción es completamente incoherente. En otra lectura es posible que Descartes no hablase de una completa división del alma y el cuerpo, sino que tal vez se refiera a lo imposible que sería tratar los temas de la mente con el lenguaje de las cosas corpóreas, por lo tanto, para ser estudiados ambos deben separarse.

Hay dos tipos de juicios que pueden ser cuestionados, aquellos que se refieren al cuerpo y los que corresponden a la mente. Cuando se comparan los primeros con los segundos, y gracias a las dudas de la *Primera meditación*, es posible notar que ambos juicios son susceptibles a las dudas del mismo nivel. Sin embargo en los juicios sobre la mente hay menos posibilidad de dudar. Los mejores juicios sobre los objetos externos son víctimas de las dudas directas e indirectas, mientras que los juicios sobre la mente sólo sufren el ataque de las dudas indirectas.²⁴

A partir de su fundamento, Descartes pregunta si habrá otras cosas que se puedan conocer. Vulgarmente se cree que las cosas corpóreas se conocen mejor que el interior del meditador. El francés pone en duda esta creencia recurriendo a un trozo de cera y concluye que la mente se conoce (por intuición) mejor (es decir se presenta más clara y distintamente) que los cuerpos (la existencia de éstos todavía no es demostrada).

²⁴ Basándose en el tercer párrafo de la meditación tercera, Newman (1999) encuentra que en Descartes hay dos modos de dudar: la duda directa, donde el meditador puede dudar mientras dirige su atención al objeto de duda (yo dudo de que una torre sea circular mientras la observo); y la duda indirecta, en la que el meditador sólo es capaz de dudar cuando logra distanciar su atención del objeto de duda (para conocer si $2+3=5$ dudo de mis facultades cognitivas).

CONCLUSIONES

La *Segunda meditación* cartesiana lleva por nombre “*De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus*”,²⁵ como el nombre lo indica el propósito de dicha meditación es conocer en qué consiste la naturaleza de la mente humana. Si bien Descartes al comienzo de la meditación está sumergido en el escepticismo, en el desarrollo de la misma adquiere la verdad que anhelaba, aquella que no puede ponerse en duda porque se muestra clara y distintamente. El *cogito, ergo sum*²⁶ es la expresión que Descartes utiliza para subrayar las exigencias del pensamiento humano (establece las características de cualquier verdad), es captado por la intuición²⁷ y constituye el cimiento más importante sobre el que se reconstruirá el edificio del conocimiento. Descartes se sabe como un sujeto pensante, y líneas más abajo enuncia en qué consiste la actividad del pensar.

Uno de los más afanosos adversarios a los que se enfrenta Descartes son sus antiguas opiniones. Aun cuando sabe que el conocimiento de su existencia es el más evidente, indaga sobre el conocimiento de los cuerpos exteriores (aunque no esté seguro de su existencia) porque su espíritu se complace en extraviarse (AT VII: 29) y piensa que ellos son más fáciles de conocer. Ante él se presenta un trozo de cera, el cual es duro y frío, si se le golpea producirá un sonido, empero al ser acercado al cuerpo su aspecto cambia radicalmente. Nadie negará que se trate de la misma cera, pero la percepción que de ella se obtiene no es dada por los sentidos, sino por inspección de la mente.

De esto deduce Descartes que es más sencillo *conocer la mente propia, que los cuerpos exteriores*; mi yo (como sustancia pensante) se capta con

²⁵ En español: “De la naturaleza de la mente humana, que es mejor conocida que el cuerpo”.

²⁶ Es interesante que con esta frase se caracterice el pensamiento cartesiano cuando jamás salió de la pluma de Descartes. La proposición aparece tal cual en el *Discurso del método*, en su versión francesa. El *cogito, ergo sum* aparece cuando se traduce del francés (*je pense, donc je suis*) al latín.

²⁷ La intuición es la luz natural que hace transparente a la mente el propio acto de entender. En la intuición se da una percepción directa, por ello ésta es la que conoce directamente el *cogito*.

mayor facilidad: si juzgo un trozo de cera, si veo capas y sombreros (AT VII: 32), sin duda yo soy, y este conocimiento es más simple y evidente: “conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidente que mi propia mente” (AT VII: 34). La meditación termina cuando Descartes detiene su reflexión para que su espíritu se acostumbre a esos nuevos y verdaderos conocimientos.

En resumen, la *Segunda meditación* permite que Descartes: *a*) establezca que se puede conocer con certeza la propia existencia como sustancia pensante, aun sin saber si los cuerpos existen, es decir que el conocimiento de uno mismo como ser pensante (*cogito*) es primario (se conoce por la intuición) y no sensorial; *b*) el conocimiento de uno mismo como pensamiento es claro y distinto, la captación de los procesos del pensamiento es inmediata y sin problemas.

El argumento del *cogito* revela al hombre las exigencias de su pensamiento al mismo tiempo que le permitirá vastas conquistas intelectuales, todo aquello que se pretenda como saber tiene que inspirarse en la transparencia con la que se muestra este argumento.

Con estas afirmaciones se abre una nueva etapa en la historia de la filosofía la modernidad. Ramón Kuri (1996) encuentra el origen de los relativismos y escepticismos contemporáneos en Descartes, pues en la modernidad la reflexión filosófica cambia completamente. La doctrina filosófica del medioevo, la que le daba independencia a los objetos del mundo entra en crisis. Esto sucede porque el sujeto cognoscente *subordina* las “otras cosas” que no sean él: la evidencia sensible y la visible. En la antigüedad eran éstas el punto de partida que permitía conocer los demás objetos porque es en la evidencia física donde se presentan las otras realidades. En la era medieval las sensaciones constituían el primer dato cognoscitivo permitiendo el acceso al ser. En este realismo se aceptaba la evidencia primaria que los sentidos otorgan al hombre, la existencia del mundo físico no se prueba, porque su inmediatez es indemostrable.

Sin embargo Descartes vuelve la mirada hacia al hombre mismo, duda de los objetos exteriores y encuentra en la razón humana las verdades que permitirán conocer el mundo. Para Kuri (1996), lo que Descartes provoca es una desvalorización de la intuición sensible,

la verdad ahora no se obtiene por la experiencia física, sino por la conciencia que reflexiona sobre sus propios actos.

Personalmente, creo que la mayor herencia de Descartes a la humanidad es hacer que el hombre se vea sí mismo como un sujeto pensante. La modernidad se caracteriza por ser el periodo en que hay un enorme adelanto en la tecnología y la ciencia. Evitar los escepticismos y relativismos es tarea de la filosofía actual, un buen comienzo es dejar la cándida y cómoda lectura que tradicionalmente se ha hecho de Descartes.

FUENTES CONSULTADAS

- BENÍTEZ, L. (1993), *El mundo en René Descartes*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- COTTINGHAM, J. (1998), *Descartes, filosofía cartesiana de la mente*, Bogotá: Norma.
- DESCARTES, R. (1904), *Meditationes de prima philosophia*, en *Œuvres de Descartes*, vol. VII, edición de Charles Adam y Paul Tannery, París: Léopold Cerf.
- (1972) *Dos opúsculos: Reglas para la dirección del espíritu e Investigación de la verdad*, México: UNAM.
- (1981), *Discurso del método* en *Discurso del método; Meditationes metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*, 8a ed., México: Porrúa (Sepan Cuántos, 177), pp. 1-40.
- (1987) *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción y notas de Francisco López, Madrid: Gredos.
- DE TERESA, J. (2007), *Breve introducción al pensamiento de Descartes*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- FERRATER MORA, J. (1994), “Cogito”, en *Diccionario de filosofía*, vol. II, Barcelona: Ariel, pp. 745ss.
- GUTIÉRREZ RUEDA, C. (2008), *Estructura de la segunda meditación cartesiana*, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

- KURI, R. (1996), *Metafísica medieval y mundo moderno. Retorno a la metafísica del ser*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Autónoma de Nuevo León/Universidad Autónoma de Zacatecas.
- NEWMAN, L. (1999), “Descartes’ Epistemology”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, entrada en línea disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/descartes-epistemology/>. 13 de marzo de 2010.
- REALE, G., ANTISIERI, D. (1988), *Historia del pensamiento filosófico y científico. II: Del humanismo a Kant*, Barcelona: Herder.
- VERNEAUX, R. (1989), *Historia de la filosofía moderna*, Barcelona: Herder.
- VILLORO, L. (1992), *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- WATSON, R. A. (2003), *Descartes: el filósofo de la luz*, Barcelona: Vergara.
- WILLIAMS, B. (1995) *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, México: UNAM.
- WILSON, M. D. (1990), *Descartes*, México: IIF-UNAM.

Fecha de recepción: 6 de diciembre de 2008

Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2010