



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Muñoz, J. (1978). *Cuestionamiento del cogito como principio rector de la filosofía cartesiana* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título

Cuestionamiento del *cogito* como principio rector de la filosofía cartesian

Autor

José V. Muñoz Ordoñez

Año

1978.

**Lugar de
publicación**

Lima.

**Tipo de
tesis**

Bachiller.

**Palabras
clave**

Cogito; Descartes; Filosofía cartesiana; Metafísica; Duda metódica; Racionalismo.

**Referencia
en APA 7ma
edición**

Muñoz, J. (1978). *Cuestionamiento del cogito como principio rector de la filosofía cartesiana* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

La presente tesis de José V. Muñoz Ordoñez explora el “cogito ergo sum” como fundamento de la filosofía cartesiana y su validez como principio rector en la metafísica de Descartes. A través de un análisis de las *Meditaciones metafísicas*, el autor examina cómo la duda metódica permite a Descartes alcanzar una certeza indubitable en el “yo pienso”, pero también cuestiona la suficiencia de este principio como base de todo conocimiento. Se argumenta que, aunque el *cogito* establece un punto de partida para la certeza, su eficacia como principio absoluto se limita al ámbito del pensamiento y no necesariamente fundamenta la realidad objetiva. La tesis revisa cómo esta limitación impulsa a Descartes a postular la existencia de Dios como garantía última de la verdad, configurando un sistema complejo de dependencia entre razón y fe.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Programa Académico de Filosofía, Psicología y Arte



**CUESTIONAMIENTO DEL COGITO COMO
PRINCIPIO RECTOR DE LA FILOSOFIA
CARTESIANA**

TESIS

PRESENTADA POR

JOSE V. MUÑOZ ORDOÑEZ

PARA OPTAR AL GRADO DE BACHILLER



Lima - Perú - 1978

INDICE

Presentación

Capítulo Primero p. 1

Capítulo Segundo p. 27

Capítulo Tercero p. 49

Apéndice p. 96

Consideraciones finales p. 104

Bibliografía p. 108

PRESENTACION

El tema de la tesis es el cuestionamiento del Cogito como principio rector de la filosofía cartesiana. El primer capítulo puede considerarse como la introducción temática de la tesis; en el comienzo del tercer capítulo (página 52) se enumera las afirmaciones que constituyen la tesis propiamente tal.

Para las referencias a los textos nos hemos servido primordialmente de Descartes, Oeuvres et lettres, edición a cargo de André Bridoux; Edición Gallimard, 1953. En algunos casos, especialmente en la cita de textos latinos, hemos recurrido a la edición de Adam y Tannery. Se ha consultado dos traducciones castellanas: Descartes, Obras filosóficas, traducción de Manuel de la Revilla; y Descartes, Obras escogidas, traducción de E. de Olaso y T. Zwanck.

CAPITULO PRIMERO

Es un lugar común considerar a la filosofía cartesiana como el punto de partida de la Filosofía Moderna. La referencia a Hegel es, a ese respecto, casi obligada: "Con Cartesio entramos, en rigor, desde la escuela neoplatónica y lo que guarda relación con ella, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía, erigida sobre bases propias y peculiares, abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse al otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡Tierra!" (1). Y, algunas páginas más adelante: "El 'yo pienso' envuelve directamente mi propio ser; y esto es, nos dice Descartes, el fundamento absoluto de toda filosofía. La determinación del ser se haya contenida en mi yo; y esta conexión misma es lo primero. El pensar como ser y el ser como pensar es mi certeza, mi yo; en el famoso Cogito, ergo sum se contienen, pues, inseparablemente unidos, el pensamiento y el ser" (2).

(1) Hegel, Lecciones para una Historia de la Filosofía, tomo III, p. 252

(2) Ibidem, p. 261

Detengámonos en lo que nos atañe: la conciencia de sí, el lugar en el cual el fatigado navegante de siglos de filosofía escolástica encontraría finalmente el "fundamentum absolutum inconcussum veritatis" (3).

La conciencia de sí no es un tema filosófico original en Descartes. Se puede citar antecedentes que se remontan a la filosofía griega (4). Posteriormente, en San Agustín, se encuentra, explícitamente formulado en De civitate Dei (5), un argumento formalmente similar al que condujo a Descartes a la explicitación del Cogito. Pero el rasgo predominantemente cartesiano de la conciencia de sí es la apodicticidad conferida a una intuición cuyo conocimiento servirá de modelo para la ciencia y para la determinación de lo que esencialmente constituye el hombre. El orden de razones conducirá a Descartes de el hombre a Dios, mas el punto de partida --elegido de acuerdo a un orden racional original y riguroso-- determinará indeleblemente el rompimiento con la filosofía medioeval.

En el "Prefacio al Lector" de la versión latina de las Meditaciones Metafísicas, el autor advierte que en el Discurso del Método, sobre los temas de Dios y el alma, se habría

3) Heidegger, M., "Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege, p. 98

4) Cf. Mondolfo A., "La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos" en Momentos del Pensamiento Griego y Cristiano, p. 169

5) San Agustín, De civitate Dei, lib. XI, cap. 26; citado por Arias Azpiázu, José M., La Certeza del Yo Dubitante en la Filosofía prekantiana, pp. 107-108

referido en forma provisional (6). Tan o más importante que esta distinción temática es una distinción metodológica. Descartes distingue en la manera de escribir de los geómetras dos cosas: el orden y la manera de demostrar. El orden consiste simplemente en que las cosas que se propone como primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las que siguen, y que éstas deben ser demostradas sólo a partir de las que les preceden. La manera de demostrar es de dos clases: por análisis o resolución, o por síntesis o composición. La demostración sintética ordena los resultados de la ciencia, y se sirve de un aparato de definiciones, preguntas, axiomas, teoremas y problemas con el fin de mostrar cómo las consecuencias están contenidas en las proposiciones antecedentes. En la geometría, argumenta Descartes, no hay mayor dificultad en seguir la demostración sintética, porque las primeras nociones, que se dan como supuestas, son fácilmente admitidas por cualquiera y la única dificultad consiste en derivar bien las consecuencias (7). La otra manera de demostrar, l'analyse, "montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que, si le lecteur la veut suivre, et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée,

(6) Descartes, Obras Escogidas, Traduc. de Ezequiel de Olaso, p. 207

(7) Hay, no obstante, problemas geométricos que requieren del análisis para su resolución. Este es el caso, por ejemplo, del clásico problema de la certeza del quinto postulado de Euclides, que en el siglo pasado coadyuvó a la formación de las geometrías no-euclidianas.

et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée" (8). A diferencia de la demostración sintética, la analítica muestra el método por el cual ha sido "inventada" = descubierta la cosa. Por otra parte, en lo relativo a las cuestiones de metafísica, "la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions" (9). La vía de la síntesis no conduce al descubrimiento de las primeras nociones y tampoco es la vía más adecuada para enseñar a redescubrirlas, si bien es cierto que las primeras nociones metafísicas pueden ordenarse sintéticamente: es así como aparecen en la exposición geométrica de las *Secondes Réponses*. Para llegar a las primeras nociones, mostrando además el método seguido, el mejor camino es el análisis, manera de demostrar que Descartes declara haber elegido para las Meditaciones: "Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes Méditations, parce qu'elle me semble être la plus vraie, et la plus propre pour enseigner; ..." (10).

Las Meditaciones son, por estas consideraciones, el texto en que se fundamenta la metafísica cartesiana, "non qu'il contienne toute la matière de la philosophie (pas plus que les Principes ne contiennent toute la matière de la science), mais parce qu'il en renferme les éléments présentés selon

(8) *Secondes Réponses*, p. 387

(9) *Ibidem*, p. 389

(10) *Ibidem*, p. 388

leur justification vraie" (11). El propio Descartes lo sostiene explícitamente: "On le pourra nommer Meditationes de prima philosophia, car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre" (12). La fundamentación de los escritos en los cuales el orden de la demostración es sintético se sustenta en las Meditaciones: "Afin de bien entendre (la première partie des Principes), il est a propos de lire auparavant les Méditations que j'ai écrites sur le même sujet" (13). Por razones temática y metodológica, máxime tratándose de un concepto fundamental tal como es el Cogito, el texto a elegirse para tratar sobre la metafísica cartesiana debe ser, pues, el de las Meditaciones Metafísicas. Al hilo del texto se tratará de discernir la "demostración analítica" que conduce a Descartes a postular el principio cogitativo.

En las Meditaciones Metafísicas Descartes emprende la tarea de probar la existencia de Dios y que el alma es distinta del cuerpo. El filósofo concede que hay demostraciones que, bien entendidas, han dado cuenta ya de dichos temas. La innovación cartesiana consistirá en "...rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures et plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit

(11) Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, Tomo I, p. 23

(12) A Mersenne, 10, Nov., 1640. AT-III-239. Citado por Gueroult, op. cit. p. 23

(13) Principes, Introduction, AT-IX, 2-16. Citado por Gueroult, op. cit. p. 16

constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations" (14). Descartes subraya, pues, que lo que el libro que presenta a las autoridades académicas tiene de nuevo, es el orden por el cual se dispondrá la argumentación. El orden, tal como inmediatamente señala, no es otro que el del Método: "Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences; (...) j'ai pensé qu'il était de mon devoir de tenter quelque chose sur ce sujet." (15).

El Método, cronológicamente anterior a la obra principal de Descartes, las Meditaciones Metafísicas, fijará los lineamientos generales del orden de los temas de la misma, sin que esto sea obstáculo para que las exigencias metódicas sean extremadas en las Meditaciones a un grado no previsto ni en las Regulae ni en el Discurso.

Los preceptos del Método que se postulan en la Segunda Parte del Discurso se fundamentan en las Regulae, donde el Método se resume en un único precepto: "Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Or nous la suivrons exactement, si nous ramenons graduellement les propositions compliquées et obscures aux plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition

(14) Carta "A messieurs les Doyen et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris" AT-IX-6; Ed. La Pléiade, p. 259

(15) Ibidem

des plus simples, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres" (16).

El Método involucra un orden. Este orden --esencialmente el mismo que se define en las Segundas Respuestas (17)-- es matemático, no por similitud con alguna región especial de la matemática, tal como pueden serlo la aritmética o la geometría, sino por corresponder a una ciencia única y universal que, prescindiendo de los objetos propios de cualquier rama del saber, examina el orden y la medida comunes: "...on remarque enfin que seules toutes les choses où l'on étudie l'ordre et la mesure se rattachent à la mathématique, sans qu'il importe que cette mesure soit cherchée dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou quelque autre objet; on remarque ainsi qu'il doit y avoir quelque science générale expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure sans application à une matière particulière, et que cette science est appelée, non pas d'un nom étranger mais d'un nom déjà ancien et reçu par l'usage, mathématique universelle, parce qu'elle renferme tout ce pourquoi les autres sciences sont dites des parties de la mathématique" (18).

La "mathématique universelle" o "mathesis universalis" consiste en el orden por el cual los conocimientos se concatenan y los más simples y universales sirven de fundamento a

(16) Reglas para la Dirección del Espíritu, encabezamiento de la Regla V, p. 52

(17) Secondes Réponses, p. 387; AT-IX1-121

(18) Règle IV, p. 51

los más complejos y particulares. Pero en las Regulae, las "demostraciones aritméticas y geométricas" son el último parámetro para la certeza de cualquier objeto (19), es decir de cualquier conocimiento --Descartes incluye aquí la intuición de las cosas simples y las deducciones bien hechas-- que tenga las características del conocimiento matemático: poseer un objeto tan puro y simple que no exija ninguna suposición que la experiencia haya hecho incierta y deducir sus consecuencias por vía racional (20), en cuyo caso el conocimiento en cuestión puede ser considerado como absolutamente cierto. En la Regla XII, Descartes define y clasifica lo que llama "cosas simples" (choses simples). La simplicidad no atañe a las cosas cuando las consideramos refiriéndonos a su existencia real, sino cuando las consideramos en cuanto son percibidas por el entendimiento, "...nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte: tels sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc." (21). Descartes argumenta que las nociones simples no son materia de juicio sino de intuición. Si las intuimos, es condición de la intuición que las aprehendamos enteramente, porque de no ser así, no serían simples. Siendo la intuición inequívoca (22), no podemos equivocarnos en lo referente a la certeza de las

(19) Règle II, p. 42

(20) Ibidem

(21) Règle XII, p. 81, Cf. Tercera Meditación, p. 290, AT-IX1-32

(22) Règle III, p. 43

nociones simples. En los Principios se afirma fundamentalmente lo mismo: el hecho que la proposición "Je pense, donc je suis" sea la primera que se presenta a quien conduzca sus pensamientos con orden no significa que se ignore lo que significa pensar, certeza, existencia, que para pensar es necesario ser y otras cosas semejantes, las cuales, "...à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte." (23).

En las Meditaciones, en cambio, se planteará la proposición "Ego sum, ego existo" (24) con una apodicticidad primarísima, con relación a la cual las nociones simples se considerarán como fundamentadas. Esto no sucede en las Regulae, donde la intuición cogitativa tiene el mismo rango que otras intuiciones: "Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et des choses de ce genre,..." (25). Para que el orden de razones pueda plantear el Cogito, de la forma en que lo hace en las Meditaciones, será preciso que la Duda Metódica se radicalice como exigencia de un nivel de apodicticidad que la mathesis inherente a las Reglas no contempla (26).

(23) Principes, I, 10

(24) Segunda Meditación, AT-VII-25

(25) Règle III, p. 44

(26) En Die Frage nach dem Ding (parágrafo f2) "Descartes: cogito sum; Ich als ausgezeichnetes subjectum" (p. 76-82), Heidegger explica que la formulación de "cogito sum" es inmanente al proyecto (Entwurf) de la mathesis

La Duda es inmanente a la letra del primer precepto del Método: "Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute." (27). En el inicio de las Meditaciones Descartes argumenta que si se quiere establecer "...quelque chose de ferme et de constant dans les sciences" (28) es preciso que se ponga en duda absolutamente todo lo que hasta ese entonces se había sostenido como verdadero. La Duda no se limitará en esta obra a ser un instrumento del Método que delimita los conocimientos confusos de los claros y distintos. Si así fuera, la dubitabilidad inherente a la percepción sensible, por la que trabajamos conocimiento de un objeto compuesto, tendría que ceder su lugar a la certeza que se alcanzaría en el momento en que se dividiera a dicho objeto en sus partes simples componentes, puesto que la concepción, independiente, de dichas partes (por ejemplo extensión, figura, color, movimiento), siendo clara y distinta, satisface los criterios que en las Regulae y en los preceptos del Discurso del Método han sido establecidos para que un conocimiento --incluyen

 universalis. En la interpretación de Gueroult (Op. cit. Tomo I, pp. 30-42) el cuestionamiento de la certeza de las nociones matemáticas es supramatemático: la duda se hace metafísica (mediante la ficción del Genio Maligno) como acto de la voluntad infinita del hombre. Solamente así podrá cuestionarse la certeza matemática inherente a la simplicidad de las nociones simples.

(27) Discours de la méthode, deuxième partie, p. 137

(28) Primera Meditación, p. 267

do el conocimiento sensible-- pueda ser considerado como ver
dadero. En las Meditaciones se tratará de exponer "...les
 raisons pour lesquelles nous puvons douter généralement de
 toutes choses..." (29). Descartes advierte, seguidamente,
 que la utilidad de una duda "si général" no podrá apreciarse
 sino después, cuando, apartados de los sentidos y de todo ti
 po de prejuicios, no vacilemos en otorgar a lo verdaderamen
 te indubitable la calidad de tal.

La Duda Metódica es, desde el comienzo de las Meditacio
nes, un cuestionamiento total, no de conocimientos aislados,
 sino de los principios en los cuales se fundamentan los cono
 cimientos. La Duda tendrá tantos grados como tipos de cono
 cimiento se pongan en cuestión. Empezará por poner en tela
 de juicio los conocimientos adquiridos por los sentidos y pro
 seguirá gradualmente hasta alcanzar, en la Tercera Medita
 ción, un fundamento para la certeza de los conocimientos cla
 ros y distintos. Antes de proceder a la destrucción de sus
 conocimientos, "anciennes opinions" (30), hasta entonces re
 putados como ciertos, la Duda se anuncia en las Meditaciones
 con una radicalidad universal: "...mais, d'autant que la rai
 son me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement
 m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas en
 tièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous pa
 raissent manifestement être fausses, le moindre sujet de dou
 ter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes reje

(29) Síntesis de las Meditaciones, p. 262

(30) Première Meditation, p. 267

ter" (31).

Según el primer precepto del Método, se debe evitar tanto la precipitación como la prevención, "...d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention..." (32). Evitar la precipitación significa que el juicio acerca de la cosa que se ha puesto en cuestión debe suspenderse mientras no se presente clara y distintamente (33). Comoquiera que se interprete la prevención, en el Discurso del Método las cosas que se presentan con claridad y distinción exigen del asentamiento de la razón. La Duda es científica y selectiva en el Discurso. Tal como Descartes aclara en el "Praefatio ad lectorem", no se ha planteado, en el Discurso, la res cogitans, en el orden de la cosa, sino únicamente en el orden del pensamiento. Alquié, al respecto, apunta: "Le dout du Discours n'est métaphysique ni par les raisons qu'il invoque (car il

(31) Primera Meditación, p. 268

(32) Discours de la Méthode, p. 137

(33) La prevención es explicada por Gilson de la siguiente manera: "La préventio consiste dans la permanence en nous des jugements que nous portons sur les choses au cours de notre enfance, que nous ne nous souvenons plus d'avoir admis sans examen, et qui s'imposent actuellement nous comme des vérités évidentes." (Commentaire historique al Discours de la Méthode, p. 199). Pero en los textos cartesianos que Gilson cita (Principes I, 71-74) no se utiliza la palabra prevención; ni siquiera en el texto que Gilson reproduce: la palabra usada por Descartes en AT-VIII-36, 1.18, es "praejudicii", plural de praejudicium, y no praeventio. En la versión francesa de Bridoux de los Principios, "praejudicii" se traduce por "préjugés", y en ningún lugar se menciona "prévention". Frondizi interpreta "prévention" de modo distinto: "La prevención es el vicio opuesto a la precipitación. Consiste en negarse a aceptar una idea a pesar de ser clara y distinta. Se debe a que persisten en nuestra alma ciertas nociones, adquiridas en la infancia sin el menor examen, y que opacan la luz natural" (Frondizi, Notas a la Segunda Parte del Discurso del Método).

ne repose pas sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur, mais sur le fait de l'erreur) ni par son objet (car l'existence du Monde extérieur n'y est pas mise en question, et donc n'aura pas à être établie par la suite). Il ne porte que sur des vérités d'ordre scientifique, sur des relations." (34).

En el Discurso no se plantea que lo que se conoce clara y distintamente pueda ser falso. De la distinción de nociones se pasa, directamente, a la distinción de substancias (35). En las Meditaciones, en cambio, se pondrá en tela de juicio el valor objetivo de las nociones simples, lo que significa que no se aceptará, como se ha hecho en las obras anteriores, que las nociones cuya simplicidad permite una aprehensión clara y distinta sean válidas ipso facto más allá del terreno de su propia veracidad intrínseca. Cuestionar el valor objetivo de las nociones no significará, pues, cuestionar su lógica interna, pero sí la presunción que su validez sea la condición formal del orden exterior al de la mente. A diferencia de los escritos anteriores, en las Meditaciones se cuestionará la validez de las evidencias matemáticas. Gueroult señala que, debido a ese requerimiento, se plantearán dos grandes preguntas cuya elucidación exige "del profundo proceso filosófico de las Meditaciones". A la primera la resume así: "bref, est-ce que la réalité extérieure à moi répond aux exigences internes de l'entendement?" (36). En otras palabras, se conforma el universo de acuerdo a las

(34) Alquié, p. 147

(35) Ibidem, p. 150

(36) Gueroult, Op. cit. Tomo I, p. 31

exigencias de la razón? El problema fundamental es aquí el siguiente: "de quel droit conclure des essences vraies aux existences hors de ces essences?" (37). La segunda pregunta se superpone a la primera y consiste en plantear si las ideas claras y distintas son esencias: "...bref, si ce que j'affirme, moi, au nom de ma raison, est vraiment l'expression d'une raison universelle objective, et non point l'expression de nécessités inhérentes à ma nature subjective; si les liaisons que j'établis entre ces idées ont une valeur objective ou si elles ne valent que dans la sphère limitée de mon moi." (38). Gueroult añade que esta pregunta se especificará en dos momentos. En el primero se constatará que, efectivamente, no cabe duda con respecto a la intuición, propiamente dicha (39), de las ideas. Pero, en un segundo momento, puesto que la intuición es instantánea, cabe preguntarse si lo que se conoce por intuición o por una deducción correcta (40)

(37) Ibidem, p. 32

(38) Ibidem

(39) Descartes, aclarando el peculiar sentido apodíctico de "Je pense, donc je suis", afirma: "...; et lorsque j'ai dit que cette proposition: Je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallut savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables; mais à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte." Principes, I, 10

(40) La sagacidad es una de las dos facultades principales del espíritu. La misma permite que, no sólo la intuición, sino también una inferencia pueda ser evidente. Una inferencia evidente presupone que "...toutes les propositions que nous avons déduites immédiatement les unes des autres, sont toutes ramenées a une véritable intuition, si l'inférence a été évidente." La certeza que presenta una deducción que cumple con este presupuesto ("énumération suffisante ou induction") es solamente menor a la de la intuición simple. Règle VII, p. 59

perdura, independientemente al pensar, cuando cesa el pensamiento correspondiente: "Bref, a la conservation des connaissances dans la faculté extra-rationnelle de la mémoire que suppose toute déduction --laquelle se déroule dans le temps-- correspond-il hors de moi une conservation de la vérité en soi?" (41).

La respuesta a estas preguntas requerirá de una Duda radical. Es por esto que la Duda Metódica de las Meditaciones se denomina también "hiperbólica", en razón del sentido etimológico de hipérbole (ὑπερβολή = exceso) y de la significación de la palabra, que en la retórica "...désigne une figure par laquelle on donne a l'objet considéré quelque degré de plus en bien ou en mal qu'il n'en possède en réalité." (42). En los lugares en los cuales se refiere a la Duda llamándola "hiperbólica" (43), Descartes indica que la función de la Duda Hiperbólica es teórica; la Duda es un instrumento del conocimiento cuyo rol debe ser comprendido con relación al proyecto de fundamentación de la ciencia que se lleva a cabo en las Meditaciones. Es absurdo por tanto pretender que la Duda puede intervenir en los juicios que se relacionan con la vida cotidiana (44). A los caracteres metódico y radical de la duda,

(41) Gueroult, Op. cit. Tomo I, p. 32

(42) Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, Tomo I, p. 41

(43) Sexta Meditación, p. 334. Obs. del autor sobre las Séptimas Objeciones; Ed. Ateneo, p. 397

(44) Cinquième Réponses, p. 477: "...quand il est question de la conduit de la vie, ce serait une chose tout à fait ridicule de ne s'en pas rapporter aux sens; ..."

se suma su provisionalidad. La Duda cesa en el momento en que se llega a un conocimiento ante cuya certeza no cabe la posibilidad de dudar.

En resumen, la Duda aparece como una de las constantes del pensamiento cartesiano desde las primeras obras del filósofo, pero solamente en las Meditaciones, en razón del proyecto metafísico que involucran, la Duda Metódica se expande, en calidad de hiperbólica, a su dimensión máxima. Es por ello que, a pesar de otorgar la calidad de hiperbólica a cualquier instancia de la Duda Metódica, Descartes distingue a las que considera como las más universales: éstas son la Duda fundada en la ilusión de los sueños y la que se funda en la hipótesis del Genio Maligno (45). De estas dos últimas, la Duda que se fundamenta en el Genio Maligno ocupa un lugar aparte, porque la misma no se apoya, como las otras, en "raisons naturelles de douter", sino en una opinión metafísica. De ahí su nombre de Duda Metafísica. Gueroult explica su peculiaridad de la siguiente manera: "Non seulement il n'est pas inspiré par la nature (soit de notre esprit, soit de notre substance composée), mais il est contraire a 'la nature de notre esprit' qui, spontanément, considere comme indubitables les idées claires et distinctes" (46).

Sin embargo, el carácter hiperbólico de la Duda, se advierte ya en la Cuarta Parte del Discurso del Método. Des-

(45) Sexta Meditación: "Duas maxime generales dubitanti causas", AT-VII-77; citado por Gueroult, Op. cit. I, p. 41

(46) Gueroult, Op. cit., p. 42, Tomo I

cartes comienza esa sección del Discurso advirtiéndole que las meditaciones de las cuales va a tratar, son "...si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde" (47); el carácter hiperbólico de la duda en la secuencia argumental por la cual, algunas líneas más adelante, arriba a la certeza del Cogito, es muy clara: "...et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable. Ainsi, a cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer (...) je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. (...) je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes" (48).

En el Discurso del Método, no obstante, observamos dos cosas que refuerzan la necesidad de que el lugar exacto que el Cogito tiene en la metafísica cartesiana sea estudiado a partir de las Meditaciones Metafísicas: 1. La posibilidad de error en el razonamiento matemático está limitada a los paralogismos, es decir, a las equivocaciones que pueden cometerse en una demostración de tipo geométrico. El argumento de que cuando soñamos se nos ocurren situaciones que no son rea

(47) Discurso del Método, Cuarta Parte, p. 147

(48) Ibidem

les, da cuenta por igual de todo tipo de pensamientos. Descartes no cuestiona aún el grado de certeza de las nociones simples, las cuales, igualmente ciertas en la vigilia y en el sueño, ocasionarán que en las Meditaciones tenga que recurrirse a la hipotética existencia del Genio Maligno con el fin de que la certeza de "je suis, j'existe" se distinga como mayor que la certeza de las nociones simples o las intuiciones matemáticas. 2. En el Discurso, una vez planteado el Cogito, su certeza se erige como modelo y fundamento para todo conocimiento. La Duda se restringe a exigir, de lo que se pretenda plantear como conocimiento seguro, el mismo grado de claridad y distinción que tiene la proposición "je pense, donc je suis". El primer punto será tratado más adelante, cuando se exponga la diferencia, en cuanto a certeza, que guardan entre sí el Cogito y las nociones simples. Del segundo punto nos ocuparemos inmediatamente.

En el Discurso, la intuición cogitativa conduce inmediatamente a plantear la existencia del yo en calidad de substancia: "...je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est." (49). La substancializa-

(49) Discours de la méthode, p. 148

ción se produciría debido a que Descartes no cuestiona aquí el fundamento de la relación entre lo que es cierto para el pensamiento y lo que es cierto en el orden de las cosas. El Cogito se plantea en el Discurso como un objeto cuya certeza no es impugnabile; por lo tanto, no puede dudar de él.

Sin embargo, en descargo de Descartes, debemos mencionar que en el "Prefacio al lector" de la edición latina de las Meditaciones, Descartes refiere, que a partir del texto del Discurso del Método se le ha objetado que, puesto que en la reflexión que el espíritu humano hace sobre sí mismo, sólo conoce que es una cosa que piensa, no hay razón suficiente para suponer que su naturaleza o esencia consista sólo en pensar, excluyendo otras cosas que también podrían pertenecer a la naturaleza del alma. Descartes contesta diferenciando dos instancias. Su respuesta es: "A esta objeción respondo que no he tenido tampoco entonces la intención de excluirlas (las demás cosas que quizá podría también decirse que pertenecen a la naturaleza del alma) según el orden de la verdad de la cosa (de la que entonces no trataba), sino solamente según el orden de mi percepción, de modo que mi sentido consistía en no conocer nada como perteneciente a mi esencia, sino que yo era una cosa que piensa o una cosa que tiene en sí la facultad de pensar." (50)

El empleo de la palabra "percepción" en la traducción

(50) Meditaciones Metafísicas, "Prefacio al lector", traducción de AT-VII-8 en Descartes, Obras Escogidas (Traduc. de E. de Olaso y T. Zwanck), p. 208

castellana del texto de Descartes; traducción etimológicamente correcta, puesto que el original latino reza: "...in ordine ad meam perceptionem ..." (51); puede conducirnos a pensar que no hay, en realidad, dos órdenes distinguibles el uno del otro como Descartes pretende, y que por ello, la objeción al Discurso no habría sido, en última instancia, rebatida por Descartes (52). Con independencia del problema filosófico --consistente en determinar si uno de los sentidos de "percepción" en Descartes: el de la percepción interna con total prescindencia del mundo, es o no posible-- el problema exegético se plantea como elucidación semántica del término 'percepción'. En los Principes se define "perception" como uno de los dos modos generales del pensar (el otro es la voluntad): "Aussi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir..." (53). También la concepción puramente intelegible es considerada, pues, como uno de los modos del percibir. En la segunda parte de los Principes, Descartes deslinda el entendimiento propiamente tal (lo que en Principes I, 32 se denominó "pure intelligere") de los otros modi

(51) Praefatio ad lectorem, AT-VII-8

(52) En la lengua filosófica actual --e igualmente en la significación corriente de la palabra--, "percepción" se entiende sólo como percepción exterior, es decir, el acto por el cual "un individuo organizando sus sensaciones presentes, interpretándolas y completándolas con imágenes y recuerdos se opone (a) un objeto que considera espontáneamente como distinto de él, real, y actualmente conocido por él". "Percepción", en el sentido de percepción interna: "Conocimiento que el yo posee de sus estados y de sus actos por la conciencia" es una significación obsoleta, "sería ya imposible emplear percepción en este sentido sin agregarle un epíteto explicativo". Lalande, Vocabulario técnico y crítico de la filosofía, p. 752

(53) Principes I, 32; p. 585

percipiendi: "...nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement." (54).

En Les passions de l'âme, Descartes considera que los pensamientos son las funciones del alma, y los divide en dos géneros: acciones o voluntades, y pasiones. Las voluntades son llamadas acciones, porque experimentamos que procederían directamente del alma y parecen no depender más que de ella. Se puede denominar como sus pasiones, por el contrario, a "...toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles" (55). Aquí se usa "perceptions" --contrariando la significación que estamos discerniendo-- en el sentido de percepción externa (56). Pero el sentido amplio y característicamente cartesiano de "percepción" se manifiesta poco después en el mismo texto, cuando Descartes establece que las percepciones (a las que poco antes ha calificado como pasiones), son también de dos clases: unas tienen al cuerpo como causa, y otras al al-

(54) Principes II, 3; p. 612

(55) Passions de l'âme, Art. 17; p. 704

(56) "Par 'perception' Descartes entend ici généralement ce que l'esprit 'reçoit' passivement qu'elle qu'en soit l'origine." Mizrachi, F., Notas al Traité des passions, p. 171

ma. Las percepciones que tienen al alma por causa son las percepciones de nuestras voluntades y de las imaginaciones u otros pensamientos que dependen de las voluntades. Respecto de nuestra alma, querer alguna cosa, es una acción; percibir que ella quiere, una pasión. Sin embargo, "...à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action." (57). Siendo, en este caso, la percepción cosustancial a la voluntad, no puede decirse de aquella que el alma la reciba de alguna cosa representada. La percepción es, por el contrario, simplemente acción. Este sentido de percepción es coextensivo al caso de las imaginaciones u otros pensamientos que son formados por el alma. Aquí la percepción no es coextensiva a la voluntad sino que depende de ella. Descartes considera que cuando el alma imagina cosas que no existen, o cuando piensa en cosas inteligibles y no imaginables, las percepciones no dependen sólo de las imágenes en el primer caso, o de las cosas puramente inteligibles en el segundo, sino "principalment" de la voluntad: "Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimere, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépen-

(57) Passions de l'ame, Art. 19; p. 705.

dent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit; c'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions" (58). Hemos reproducido in extenso el artículo 20 de Les passions de l'âme, porque en él se hace mención expresa de la percepción por la cual el alma considera su propia naturaleza. En la filosofía cartesiana el alma se percibe a sí misma. En este caso, al igual que cuando se concibe solamente cosas inteligibles (noción comunes o ideas matemáticas), la percepción no precisa de imágenes. "Apercepción" es un término que también se usa en Descartes (como conjugación de apercevoir, por ej. en el Art. 19 de Les Passions: "...car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons;" o como "apercevoir", directamente, en Principes I, 32, ya citado), pero las menciones no están explícitamente restringidas, cosa que no sucederá sino con Leibniz, a significar específicamente el "conocimiento de las propias percepciones." (59). La significación de "percepción" es, pues, tan amplia, que en Las Pasiones del Alma irrumpe en la esfera de la voluntad rebasando la diferenciación dual que los Principes establecen para todas las formas del pensar (60).

(58) Les passions de l'âme, Art. 20; p. 705

(59) Abbagnano, Dicc. de Filosofía, p. 87. Abbagnano añade que la apercepción será definida posteriormente y en el mismo sentido por Wolff como "actividad por la cual nos percibimos a nosotros mismos como sujetos que perciben y nos distinguimos, por lo tanto, de la cosa percibida". La apercepción pura o "trascendental" será el "ich denke" kantiano, apercepción que acompaña a todas mis representaciones.

(60) "Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté", Principes, I, 32; p. 585

El uso de 'percepción', significando pensamiento, es advertible también en el Abregé géométrique de las Respuestas a las Segundas Objeciones. "Idea" se define como percepción inmediata: "Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées." (61). El mismo sentido tiene el uso de 'percepción' en las Respuestas a las Terceras Objeciones: "En après, il y a d'autres actes que nous appelons intellectuels, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance;" (62).

En resumen, el orden de la verdad de la cosa es, pues, distinguible del orden de mi percepción, debido a que percepción tiene el sentido de pensamiento, tanto en el caso de que el pensamiento esté dotado, como en el que esté desprovisto, de correlato real. Así, a la objeción que "'la pensée ne peut être sans objet; par exemple, sans le corps'", Descartes responde: "Où il faut éviter l'équivoque du mot de pensée, lequel on peut prendre pour la chose qui pense, et aussi pour l'action de cette chose; or je nie que la chose qui pense ait besoin d'autre objet que de soi-même pour exercer son action, bien qu'elle puisse aussi l'étendre aux choses matérielles lorsqu'elle les examine." (63). Es quizá por es

(61) Secondes Réponses, p. 390

(62) Troisiemes Objections, p. 403

(63) Cinquiemes Réponses, p. 512

to que, en la traducción francesa del "Praefatio ad lectorem", realizada en 1661 por Clerselier, amigo personal de Descartes, se traduce "ad meam perceptionem" (declinación de 'perceptio') por "pensée" (64). Por todo lo cual, cuando Descartes sostiene, en el "Praefatio ad lectorem", que la conclusión a la que llega en la argumentación de la Cuarta Parte del Discurso: "...je connus de la que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle." (65) es correcta, dicha afirmación no debe entenderse como correspondiente a la realidad, "...in ordine ad ipsam rei veritatem...", sino sólo correspondiendo al orden del pensar, "...in ordine ad meam perceptionem..." (66). Perceptio debe entenderse pues, como pensamiento. Al igual que en las Meditaciones, también en el Discurso la verdad de las ideas claras y distintas (es decir, en sentido aristotélico-escolástico, la adaequatio intellectus et rei), necesita de la garantía de Dios: "Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies." (67)

(64) La traducción castellana de Manuel de la Revilla (Ed. Ateneo, p. 75), también traduce "perceptio" con "pensamiento". Lo mismo hace M. García Morente (Ed. Espasa-Calpe, 13a. ed. p. 86)

(65) Discours de la Méthode, p. 148

(66) AT-VII-8

(67) Discours de la Méthode, p. 152

En las Meditaciones, como se verá más adelante, la intuición de la proposición "Ego sum, ego existo" reviste una certeza que escapa a la Duda (porque el pensamiento es la condición sine qua non de cualquier dudar), pero la certeza acerca de la existencia indubitable del ente que piensa en tanto que piensa, alcanzado como primera certeza del análisis, en la Segunda Meditación, no es condición suficiente para que la ciencia, es decir, los conocimientos acerca del mundo, puedan fundamentarse a partir de ahí (68). La certeza en el orden de la perceptio no es condición suficiente para la certeza in rei veritate.

(68) El Cogito considerado como fundamento absoluto en la filosofía cartesiana es, sin embargo, una interpretación que puede encontrarse, en distintas épocas, en pensadores de primera magnitud: en Hegel, Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, Tomo III; o en Heidegger como desarrollo de la explicación del Cogito como "subjectum absolutum inconcussum veritatis", especialmente en Die Frage nach dem Ding, en el capítulo "Der metaphysische Sinn des Mathematischen".

CAPITULO SEGUNDO

En la Primera Meditación, de título: "Des choses que l'on peut révoquer en doute", la Duda Metódica es el calculado procedimiento de eliminación por el cual se examina los diferentes tipos de conocimientos, en una serie que va de los conocimientos sensibles a las nociones simples o nociones matemáticas, las cuales también, a la postre, serán puestas en cuestión. El proceso conduce de lo complejo a lo simple en cumplimiento del segundo precepto del Método: "Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre." (69).

Para esto no será preciso someter a duda todos los conocimientos, "...ce qui serait d'un travail infini...", por lo tanto imposible; pero también inútil, pues bastará con que destruya los fundamentos para que todo lo que se haya construido sobre ellos caiga como castillo de naipes. El orden geométrico subyace a este tipo de investigación. Al igual que en las demostraciones de la geometría, bastará con demostrar la falsedad de un principio para que se troque dudoso todo lo que de él se deriva: "Et pour cela il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait

(69) Discours de la Méthode, deuxième partie, p. 138

d'un travail infini; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'edifice, je m'attaquerai d'abord aux principes, sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées." (70).

Para la gnoseología escolástica prevalociente, el conocimiento empieza por los sentidos y se fundamenta en la confianza en la veracidad de la percepción sensible. El argumento de la Primera Meditación que pone en tela de juicio la certeza de dicha percepción es el siguiente: "...or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés" (71). La crítica del conocimiento sensible corresponde, en términos generales, a la que se desarrolla en las Regulae (72), pero en las Regulae, tal como indicáramos anteriormente, la intuición de las nociones simples o la deducción correcta son condición suficiente para la certeza.

El razonamiento seguido con respecto a los sentidos es simple: éstos nos engañan a veces, inclusive cuando estamos aparentemente seguros de lo que percibimos. Un medio de conocimiento que nos engañe, aunque sea sólo una vez, no es absolutamente seguro, por tanto debe ser desechado. Descartes argumenta seguidamente que si bien es razonable admitir que los sentidos puedan engañarnos en percepciones de cosas que

(70) Première Meditation, p. 268

(71) Première Meditation, p. 268

(72) Cf. Regulae, AT-X-422, 423. Edición citada: p. 84

están alejadas de nuestros sentidos y en aquellas que tienen como objeto cosas tan pequeñas que nuestra capacidad de distinción --visual, por ejemplo-- no alcanza a distinguir, no es razonable dudar de ciertos datos de los sentidos que atañen a circunstancias tan cercanas como son la ropa que llevamos, o la percepción de las partes de nuestro propio cuerpo. Para que este tipo de percepciones también pueda ser puesto en tela de juicio, será preciso que meditemos acerca de la dificultad de distinguir entre los estados de vigilia y de sueño. Puede ocurrir que soñemos estar vestidos de cierta manera o que estamos sentados; cuando así pensamos durante el sueño, creemos que lo pensado corresponde a la realidad y no a un ensueño: "Et m'arrētent sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors." (73) (74). Seguidamente Descartes argumenta que lo que soñamos tiene relación con el mundo de la vigilia, puesto que las cosas que nos representamos en sueños, "...sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose

(73) Première Méditation, p. 269

(74) "Antiguamente Chuang Chou (Chunag-tzu) soñó que era mariposa. (...) No sabía que era Chou (Chuang-tzu). De pronto despierta. Era Chou y se asombra de serlo. Ya no le era posible averiguar si era Chou que soñaba ser mariposa, o era la mariposa que soñaba ser Chou." Chuang-tzu, traducc. de C. Elorduy, S.J. Ed. Monte Avila, p. 22

de réel et de véritable;" (75). Sin embargo, cabe la posibilidad, de forma similar a lo que sucede en el arte de la pintura, que no haya cosas generales a las cuales podamos asignar la condición de modelos de lo que imaginamos; no obstante, por muy extravagante que pueda ser nuestra imaginación, por lo menos los colores de nuestras imágenes tendrán que ser verdaderos. El análisis hace pasar de las cosas compuestas a las simples, puesto que el conocimiento de las segundas es, de acuerdo al Método, más fácil que el de las primeras. En el párrafo siguiente, Descartes comparará la veracidad de la percepción de los colores (elementos últimos, no descomponibles, de la percepción sensible) con los elementos simples y más universales de los que se componen las imágenes de las cosas que pensamos: "De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables." (76). En su calidad de elemento simple no descomponible, el color se coloca en el mismo nivel que la extensión, la cantidad o el lugar, pero la prosecución del análisis tomará en consideración solamente las naturalezas simples intelectuales; de las naturalezas simples sensibles no se tratará sino en la Sexta Meditación. Esta disposición de orden obedece a que el grado de absolutez de las nociones simples intelectuales es mayor que el de las sensibles: "C'est que si le sentiment est, comme

(75) Première Méditation, p. 269

(76) Ibidem, p. 270



l'idée de l'entendement, une nature simple, il est moins absolu qu'elle, car l'entendement peut être sans le sentiment, tandis que le sentiment ne peut être sans l'entendement." (77).

Con las naturalezas simples intelectuales, Descartes habría llegado a un conocimiento indubitable. Esta presunción se ve reforzada por el hecho de que, seguidamente, divide las ciencias otorgando mayor veracidad a las que se ocupan de cosas o naturalezas simples que a las que se ocupan de cosas compuestas. El criterio de distinción consiste en que las segundas, la medicina o la astronomía por ejemplo, se ocupan de cosas compuestas, las cuales se ha visto ya que son inciertas y dudosas. Para las primeras, en cambio, al no ocuparse sino de cosas muy simples y muy generales: nociones simples o esencias matemáticas, la existencia o inexistencia de aquello de lo que se ocupan es indiferente, "...sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas,..." (78); conteniendo estas ciencias, no obstante, algo cierto e indubitable, puesto que sea o no el caso real ("Car, soit que je veille ou que je dorme,..." (79), dice Descartes), estas ciencias contienen algo de cierto e indubitable: "..., deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou

(77) Gueroult, I, 35

(78) Primera Meditación, p. 270

(79) Loc. cit.

d'incertitude." (80) ¿Son estas nociones indubitables suficientes como fundamento de la ciencia?, "L'existence, serait elle donc pure composition?" (81). El análisis cartesiano va más allá; la metafísica conlleva la exigencia de una Duda más profunda que la del Discurso, donde el Cogito se plantea al mismo nivel que las nociones matemáticas.

El párrafo que sigue en el texto de la Primera Meditación introducirá, recurriendo al nivel "metafísico" (82) de la Duda, la posibilidad de que las nociones matemáticas puedan ser puestas en tela de juicio. Empero, por un lado, la dubitabilidad de las nociones simples no se planteará como cuestionamiento de la verdad intrínseca de las mismas, porque la verdad intrínseca de las nociones simples es irrefutable, sólo podemos pensarlas intuyendo su estructura propia;

(80) Ibidem. El texto de esta cita es continuación inmediata de la precedente.

(81) Alquié, p. 169. Alquié explica que Descartes se detendría aquí si sólo tuviese en mente un plan científico, para el cual el problema de la existencia de las esencias sería irrelevante. Lo mismo sucedería si Descartes se propusiera, como Merleau-Ponty, permanecer en "le domaine indubitable des significations". La Duda cartesiana, en cambio "...ne s'opere pas sur fond de moi, mais sur fond d'Être et d'Être infini." (ibidem). Tanto la Duda, como (mencionando a Husserl) la reducción fenomenológica, son negatividades que no se explican sino sólo por la potencia positiva que las emprende y que, al final, ellas revelan. La diferencia entre Husserl y Merleau-Ponty por una parte y Descartes por la otra consistiría, según Alquié, en que en Descartes hay una idea positiva del infinito, que contrasta con el yo limitado de la Fenomenología de la Percepción. "Chez Descartes, au contraire, l'idée d'infini est toujours première; (...) aussi le cogito cartésien ne sera-t-il jamais enfermé en soi, et laissera-t-il apparaître ce Dieu premier par rapport au cogito lui-même, qui est le véritable fondement de toutes choses." (Ib., pp. 169-170).

(82) Ver página 15 y 16.

si nos proponemos pensarlas sin respetar dicha estructura, ya no estamos pensando en la noción simple en cuestión, sino en otra cosa. Descartes sostiene que la claridad y distinción no son suficientes para garantizar la certeza de un conocimiento. Es preciso añadir (lo ilustra con el ejemplo de un enfermo de ictericia que ve clara y distintamente que la nieve es amarilla, siendo que para una persona sana es blanca) que la certeza atañe, no a lo que los sentidos puedan percibir clara y distintamente: esto sólo es producto de una persuasión, que puede ser muy firme, sino a las cosas, "...que l'esprit conçoit clairement et distinctement./Or, entre ces choses, il y en a de si claires et tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles, que nous ne le croyons être vraies: par exemple, que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude./Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à elles; mais nous n'y pouvons jamais penser, sans croire qu'elles sont vraies, comme je viens de dire; donc, nous n'en pouvons douter, que nous ne le croyons être vraies, c'est-à-dire que nous n'en pouvons jamais douter." (83) La dubitabilidad se planteará mediante la suposición que lo que para nuestro pensamiento es intuitivamente verdadero por su condición de claro y distinto, no es necesariamente correspondiente a una realidad cualesquiera exterior a la de mi

(83) *Secondes Réponses*, p. 380.

pensamiento. Puedo pensar, por ejemplo, que tres más dos son cinco, o que el todo es mayor que la parte; no cabe dudar, es cierto, de la verdad intrínseca a esos juicios, ¿pero qué me garantiza que lo que es verdadero para mi entendimiento sea también verdadero fuera de él? Lo que se cuestiona aquí es que el universo se conforme necesariamente de acuerdo a las exigencias de la razón. Gueroult lo resume así: "de quel droit conclure des essences vraies aux existences hors de ces essences?" (84).

Pero, por otro lado, se plantea la falsedad intrínseca de las nociones simples, se trata de inquirir, "...si mes idées claires et distinctes elles-mêmes sont des essences; bref, si ce que j'affirme, moi, au nom de ma raison, est vraiment l'expression d'une raison universelle objective, et non point l'expression de nécessités inhérentes à ma nature subjective; si les liaisons que j'établis entre ces idées ont une valeur objective ou si elles ne valent que dans la sphère limitée de mon moi." (85). Descartes elocubra que, contra la evidencia de nuestro sentido común, podría darse el caso de que Dios nos engañara aún en conocimientos muy simples: "...il se peut faire qu'il (Dios) ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois,

(84) Gueroult, I, 31 "Descartes ne conteste pas l'inéluctable nécessité interne de ces notions (de las nociones simples), mais leur valeur objective. Existe-t-il réellement, se demande-t-il, hors de ma pensée un carré, quelque existence ou essence répondant à la nécessité que je ressens en moi...", Gueroult, II, 310

(85) Gueroult, I, 32. Ver página 13 de esta tesis.

ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela." (86). En la cita que precede, no se plantea solamente que Dios puede engañarnos en el valor objetivo de las nociones simples, sino, contra toda lógica, en la verdad intrínseca de dichas nociones. La posibilidad de un engaño de tal magnitud debe quedar abierta, porque de lo contrario la omnipotencia divina estaría limitada por la verdad intrínseca de las nociones, por ejemplo por la verdad intrínseca del principio de no-contradicción. En concepciones de la naturaleza divina pertenecientes a otras metafísicas (Duns Scoto, por ejemplo (87)), la omnipotencia divina se haya, efectivamente, limitada por un orden racional inmodificable. Paracelso lo expresa no muy delicadamente: "Dios puede hacer un asno con tres colas; pero no puede hacer un triángulo de cuatro lados" (88). El Dios cartesiano si puede, inclusive violentando la semántica (89). ¿Cómo puede entenderse un triángulo de cuatro lados? La respuesta cartesiana consiste en la descalificación de una pregunta de esa naturaleza cuando en la misma, y tal es el caso, se pretende cuestionar la esfera de las posibilidades de la voluntad divina, puesto que la incomprendibilidad de Dios es uno de los

(86) Primera Meditación, p. 270

(87) La tesis cartesiana de las verdades eternas difiere de la de Duns Scoto, pues el Dios de Duns Scoto no crea los posibles y la voluntad divina encuentra su límite en lo contradictorio; Brehier, La philosophie et son passé, p. 112, citado por Gueroult I, 24

(88) Paracelso, citado por Koestler, Los sonámbulos, p. 514

(89) "semántica" en el sentido aristotélico de λόγος σημασιτικός = "palabras que tienen un sentido", Lalande, p. 821

postulados de la metafísica cartesiana. Es por esto que el ámbito de lo posible y de lo imposible no es igual en el hombre que en Dios. Lo que desde la perspectiva humana es imposible (el triángulo de cuatro lados) es, desde una perspectiva divina, posible, sin importar que, a la vez, sea incomprendible para nosotros: "Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles." (90). Considerar que las verdades matemáticas son independientes de Dios sería disminuir su poder; Dios no sería omnipotente, sino comparable con antropomorfizaciones de la divinidad, desde las cuales se entiende a Dios como una cosa finita: "C'est en effect parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités (las verdades matemáticas) sont indépendantes de lui." (91).

(90) Au P. Mesland, 2.5. 1644

(91) A Mersenne, 15.4. 1630

La incomprendibilidad que atañe a la magnitud de las posibilidades de la omnipotencia divina está en razón directa de la infinitud del intelecto de Dios. El intelecto humano, en cambio, no puede comprender cosas que desde su perspectiva, finita, se plantean como contradictorias. Descartes en sa, sin embargo, una explicación cuando observa que, si bien es cierto que la creatura humana sería más perfecta si hubiese sido dotada con un intelecto absolutamente veraz, con siderando que el hombre no es la única creatura del universo, es erróneo pretender que lo que desde una perspectiva finita se considera como lo mejor para una parte limitada de la naturaleza, deba adjudicarse como lo mejor para la Creación en su totalidad: "Et je remarque bien qu'en tant que je me considère tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis, si Dieu m'avait créé tel que je ne faillisse jamais. Mais je ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l'Universe, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défauts, que si elles étaient toutes semblables." (92).

En lo que Dios y hombre son equiparables es en la volun tad. La voluntad humana es, igual que la de Dios, infinita. Descartes distingue la facultad (puissance) de la voluntad, de la imaginación, memoria u otras: "Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne

(92) Cuarta Meditación, p. 308. Cf. p. 303: "De plus il me tombe encore en l'esprit, qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, ..." AT-IX1-44

conçois point l'idée d'aucune autre (puissance) plus ample et plus étendue; en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même, Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas..." (93).

Regresando a la Primera Meditación, la facultad ilimitada de la voluntad hace posible que las nociones simples puedan plantearse como dudosas. Contra el dictamen de la razón, puedo abstenerme de juzgar que la proposición: el triángulo tiene tres lados, sea verdadera. La hipótesis de la existencia de un Genio Maligno, que me engaña aun en las cosas que pienso evidentemente ciertas, es un artificio de la voluntad que permite involucrar en el ámbito de lo dudoso a todos los conocimientos en general: "Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. (...) Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée;

et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir a la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement." (94). El recurso del Genio Maligno se introduce en el orden de razones, porque no cabe la posibilidad de que Dios quiera engañarme. El Genio Maligno no es una metamorfosis de la divinidad. Suponerlo equivaldría a conferir a Dios, "...qui est la souveraine source de vérité, ...", una omnipotencia anárquica. Hay, pues, también un orden al que Dios se somete, pero el mismo depende sólo de la imposibilidad parmenídea que el ser de la omnipotencia divina cese: "en effet, il y a un ordre d'impossibilité auquel cette toute-puissance est radicalement soumise, c'est l'ensemble de ce qui contredit au concept même de cette toute-puissance. Ainsi, c'est la toute-puissance de Dieu qui rend impossible pour Dieu même qu'il soit un grand trompeur." (95).

El Genio Maligno es solamente un artificio de la voluntad, porque, en el orden de razones, la existencia de Dios será probada recién en la Tercera Meditación, de modo tal que las alusiones a Dios que anteceden a dicha prueba no son eslabones necesarios de la concatenación racional. Cuando Descartes alude, en la Segunda Meditación, a "...celui qui m'a donné l'être..." (96) y que emplea todas sus fuerzas en

(94) Primera Meditación, p. 272

(95) Gueroult, I, 24. Gueroult explica esa imposibilidad de Dios en el tomo II, cap. X "Possibilité des choses matérielles. Théorie générale de la possibilité".

(96) Segunda Meditación, p. 278

engañarme, puede estar refiriéndose indistintamente a Dios o al Genio Maligno, siendo la indistinción irrelevante, porque no se precisa de dicho conocimiento (en propiedad de ninguno; solamente de la voluntad de dudar) para arribar a la certeza del Cogito. El propio Descartes, acerca de la frase de la Segunda Meditación que hemos reproducido más arriba, afirma: "Mais est-ce Dieu? Je l'ignore. N'est-ce pas plutôt ce génie qui se joue de moi, qui m'a créé aussi? Mais je n'ai pas encore, à cet endroit, pris connaissance de ces choses, et je n'en parle que confusément." (97)

La radicalidad de la Duda que se introduce mediante la elocubración de la existencia de un Genio Maligno es, pues, total, bajo la condición que la misma sea la manifestación de la voluntad infinita del hombre, es decir, de la libertad de asentir o negar sin restricciones. Dios crea libremente, sin sujeción a modelos previos; de la misma manera el hombre puede abstenerse de pensar que las nociones simples son intrínsecamente ciertas. Esto significa que la negación de la necesidad inherente a la intuición de una verdad matemática (de lo que kantianamente constituye un juicio analítico a priori, por ejemplo "el triángulo tiene tres lados"), no precisa de la intuición de un juicio contrario o simplemente diferente. En la esfera de la voluntad, la simple abstención del juicio es suficiente. Sin embargo, la abstención de todo juicio, siendo consciente, no puede negarse a reconocer que, como abstención, es algo. ¿Qué es?

(97) Entretien avec Burman, p. 1361

Antes de proceder a la contestación de dicha pregunta --cuya respuesta no es otra que la formulación del Cogito-- puesto que la intuición cogitativa, y con mayor razón aún su expresión en forma de proposición, no pende del vacío, cabe plantearse la dificultad inherente a la ingerencia implícita de las nociones simples: "pensamiento", "certeza", "existencia", "para pensar es necesario ser"; que intervienen en dicha formulación. La convergencia de dichas nociones en la formulación del Cogito (sin pretender que las que nombra conformen una lista completa de las que de hecho intervienen) es señalada por el propio Descartes: "...et lorsque j'ai dit que cette proposition: Je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables; mais, à cause que ces sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte." (98).

La dificultad se complica en la medida en que, en el texto citado, Descartes precisa el conocimiento previo de dichas nociones para una formulación del Cogito (Je pense, donc je suis), que no es la misma que la formulación de la Segunda Meditación (Je suis, j'existe). Como veremos en el capítulo siguiente, también esta segunda formulación exige de no

ciones cuyo conocimiento, y por ende su certeza intrínseca, antecede a la formulación.

En la página anterior hemos explicado, sin embargo, que la facultad de la voluntad, en tanto que infinita, puede abstenerse de juzgar que las nociones simples sean intrínsecamente ciertas. Esta abstención se fundamenta en el texto de la Primera Meditación.

En el párrafo en que Descartes, en el proceso de profundización de la Duda, introduce la posibilidad de ser engañado por un poder sobrenatural, hace mención, en primer lugar, al engaño consistente en la ausencia de correspondencia entre cosas o nociones que se cree correspondientes a realidades existentes, no siendo ese el caso: "Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucun grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois?" Hasta aquí, las nociones simples, no son cuestionadas intrínsecamente, sino sólo en tanto se pretende una correspondencia entre lo que se piensa y lo que existe exteriormente al pensamiento. Pero en la oración siguiente, Descartes afirma: "Et même comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il (Dios) ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque

chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela." (99). El texto latino correspondiente reza: "Imo etiam, quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest?" (100).

En ambos textos puede verse claramente --contrariando lo que se sostendrá en la Tercera Meditación: en las ideas propiamente tales (imágenes de las cosas) y en las voluntades o afecciones no cabe posibilidad de error, éste puede darse solamente en los juicios (101)-- que la posibilidad de engaño puede producirse también en la intelección de la necesidad intrínseca a la relación analítica (en sentido kantiano) de sujeto y predicado (cuadrado, cuatro lados) de una no ción simple. En este sentido el texto latino es más explícito, porque la tercera de las frases de la disyunción tripartita en la que se enuncia las posibilidades de error: "...vel si quid aliud facilius fingi potest?", no indica error en el juicio; lo que sí sucede en la traducción francesa: "...ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela." En rigor, la tercera frase de la disyunción, en la versión francesa, no indica el error intrínseco a las nociones; pero basta con cualquiera de las otras dos frases, para interpretar que, en este párrafo, hay posibilidad de error en la intelección de

(99) Première Meditation, p. 270; AT-IX-16

(100) AT-VII-21 1.7

(101) Tercera Meditación, p. 286

nociones simples.

No es nuestro propósito señalar una contradicción en las Meditaciones. El hacerlo adolecería del grave defecto de desconsiderar el contexto general de la obra cartesiana. No sólo en los Principios (I, 10) y en la Tercera Meditación --arriba citados-- sino también en otros textos, Descartes establece claramente que la verdad intrínseca a las nociones comunes no ha sido puesta en tela de juicio por la Duda. Por ejemplo, a una de las "Instances" de Gassendi: "Pour savoir qu'on pense et qu'on est, il faut savoir ce que c'est que pensée et qu'existence, or vous avez tout rejeté de votre esprit", Descartes responde: "Je n'ai pas rejeté les simples idées ou notions qui ne contiennent ni affirmation ni négation, mais seulement les jugements dans lesquels seuls il peut y avoir de l'erreur ou de la vérité" (102).

Cabe, sin embargo, hacer dos consideraciones al respecto. En primer lugar que, si bien es cierto, tal como se acaba de indicar, las nociones comunes deben ser excluidas, por expresa indicación de Descartes, de la Duda; no parece lo más indicado hacer mención directa a la dificultad concerniente a la falsedad posible de las nociones "el cuadrado tiene cuatro lados" y "tres más dos son cinco", sin mencionar la dificultad que entraña la interpretación del párrafo pertinente de la Primera Meditación, citando en cambio el párrafo antecedente ("que sais-je s'il n'a point fait qu'il

(102) AT-XI-206; Ed. Ateneo, p. 328; citado por Gueroult, II, 307

n'y ait aucune terre... ") donde, efectivamente, no se presenta la dificultad de interpretación (103). En segundo lugar, la Duda puede plantearse en su dimensión máxima sólo en la medida en que la voluntad sea la capacidad absoluta e irrestricta de oponerse a lo dudoso. El ejercicio de esa voluntad infinita se ve enfrentada a un orden apriorísticamente válido de esencias preexistentes. La disyuntiva se plantea entre ese orden matemático, creado por Dios, y la voluntad humana que, paradójicamente, tiene que someterse a él.

Al respecto Sartre sostiene que, puesto que la libertad de Dios no es más completa que la libertad del hombre, y que el hombre es la imagen de Dios en cuanto tiene una voluntad libre e irrestricta, Descartes habría hipostasiado en Dios la libertad humana: "Si ha concebido la libertad divina como muy semejante a su propia libertad, es, por lo tanto, de su propia libertad, tal como la habría concebido sin las trabas del catolicismo y del dogmatismo, de la que habla cuando describe la libertad de Dios. Hay en ello un fenómeno evidente de sublimación y de transposición." (104).

La interpretación sartreana adolece del anacronismo de atribuir a Descartes, a partir de una concepción de la liberer

(103) Gueroult, II, p. 310. Por otra parte, el texto que Gueroult cita y que hemos reproducido arriba entre paréntesis, es ligeramente diferente al texto correspondiente en la edición de Bridoux. En ésta el párrafo en cuestión comienza: "Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre..." p. 270

(104) Sartre, "La libertad cartesiana", en El hombre y las cosas, p. 244

tad posterior, que le es ajena, una autarquía de la voluntad incompatible con los presupuestos cartesianos elementales. En Descartes la libertad humana es immanente a la facultad de la voluntad, y ésta no es sino un modo del pensamiento, cuya esencia consiste sólo en intelecto o razón (*intellectus sive ratio*): "Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir, l'étendue en longueur largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. (...) Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle." (105).

La voluntad permite que el yo pensante pueda abstenerse de juicio, con el fin de no incurrir en error. Pero dicha abstención deja incólumes a las nociones comunes o simples, puesto que la simple intelección de las mismas es, desde el punto de vista de Descartes, superflua, si se tiene en cuenta que, por sí mismas, no proporcionan ningún indicio de existencia. Descartes diferencia nítidamente dos sentidos del término 'primer principio', sea que se trate de una noción común o de un ser cuya inexistencia sea imposible: "En

(105) Principes, I, 53 p. 595

el primer sentido se puede decir que impossibile est idem simul esse et non esse (es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo) es un principio y que en general puede servir no propiamente para hacer conocer la existencia de alguna cosa, sino sólo para hacer que, cuando la conocemos, confirmemos su verdad mediante este razonamiento: Es imposible que lo que es no sea; ahora bien, sé que tal cosa es; por lo tanto, sé que es imposible que no sea. Lo que tiene muy poca importancia y no nos hace más sabios en nada. En el otro sentido, el primer principio es que nuestra alma existe porque no hay nada cuya existencia sea para nosotros más notorio." (106).

La existencia --la cual es a su vez una noción simple, por ende no cuestionada (107)-- es el factor dirimente en la diferencia entre "primer principio" en un sentido meramente conceptual y "primer principio" en un sentido existencial. En este segundo sentido el Cogito se planteará, en la Segunda Meditación, como la primera existencia incontrovertible del orden de razones.

Considero pertinente señalar, por último, que de las no ciones simples tomadas solamente como modos del pensamiento, al igual que de las ideas consideradas en su realidad mate-

(106) A Clerselier, AT-IV-442; Traducc. de Ezequiel de Olaso, p. 450. Más adelante, en la misma carta, Descartes se referirá a Dios como el primer principio existente. A la consecuente ambigüedad se hace referencia en el capítulo siguiente (pág. 71)

(107) Principes, I, 10

rial, no cabe posibilidad de error; el error se presenta cuando la voluntad nos compele, precipitadamente, a juzgar a cerca de alguna cosa para la cual no obra en nosotros una percepción clara y distinta: "Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification." (108).

En el penúltimo párrafo de la Primera Meditación, Descartes replantea, apelando para ello a la ficción del Genio Maligno, las posibilidades de error (109). No se menciona en este lugar sino el error concerniente a la correlación en tre la realidad exterior a la mente y los pensamientos propiamente tales. La posibilidad de errar en la intelección de una noción simple ya no se menciona. Descartes termina el párrafo al que aludimos con las palabras: "...à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement."

(110). Tal como Descartes explicará más adelante, en la Ter cera Meditación (111), el error está circunscrito al juicio; la Duda Hiperbólica no cuestiona las nociones simples.

(108) Cuarta Meditación, p. 304

(109) Première Meditation, p. 272; AT-IX-17,18

(110) Ibiđem

(111) Tercera Meditación, p. 286; AT-IX-29

CAPITULO TERCERO

En el tercer párrafo de la Segunda Meditación, Descartes se refiere nuevamente a la Duda: "Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mesonges me représente; je pense n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain." (112). Nuevamente observamos, en la medida en que las nociones simples pueden ser calificadas, sin empacho, como "fictions de mon esprit", que las mismas están excluidas del ámbito de la Duda.

En el párrafo que prosigue, Descartes se apresta a la primera formulación del Cogito en las Meditaciones. Considere en primer lugar la posibilidad de la existencia de algo que sea cierto y por ello diferente a todas las cosas que han sido, hasta ese momento de la Meditación, excluidas, por su calidad de dudosas: "Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre

(112) Méditation Seconde, p. 274

doute?" (113). A la posibilidad, inmediatamente formulada, de que los pensamientos ciertos a los cuales, sin aún conocerlos, anhela llegar, le sean imbuídos por algún poder extramental, Descartes responde: "Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même." (114). La primera formulación del Cogito prosigue, pero la misma no se formula como proposición, sino, indirectamente, como interrogación negativa: "Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose?" (115). Descartes recuerda entonces que la Duda ha puesto en tela de juicio que quien duda pueda tener algún sentido o algún cuerpo. "J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là?" (116). La pregunta se contesta con otra: "Suis-je tellement dépendent du corps et de sens, que je ne puisse être sans eux?" (117). Por un lado estoy persuadido, provisoriamente, de que no hay nada en el mundo; ¿puedo afirmar lo mismo de mí? En otras palabras, puedo afirmar, que al igual que el mundo, por razones metódicas por el momento inexistente, también yo, que duda, soy inexistente? La respuesta es negativa: "Non, certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose." (118). La segunda formulación del Cogito está en tiempo pasado y revela la concordancia temporal entre ser y estar persuadido, o simplemente entre ser y pensar en algo, referidos a un momento preciso en el tiempo, es decir, a una circunstancia concreta y particular. Sin embargo, se ha con

siderado con anterioridad, que hay un Genio Maligno que se empeña en engañarme siempre. Si me engaña, es a mí a quien lo hace. Descartes procede, entonces, a la tercera formulación del Cogito: "Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose" (119). La certeza de mi existencia, en tanto que ser pensante, escapa por lo tanto a las argucias del Genio Maligno. La imposibilidad del Genio es también una imposibilidad para Dios, afirma Gueroult: "J'expérimente donc en moi qu'il y a là une impossibilité pour Dieu lui-même (120). En páginas posteriores examinaremos las condiciones y límites de dicha imposibilidad. La cuarta formulación del Cogito es el resumen, que a título de conclusión ("il faut conclure") reza de modo siguiente: "De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: Je suis, j'existe, ("Ego sum, ego existo") (121) est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit." (122).

"Je suis, j'existe" es, pues, la proposición cierta e indudable a la que ha conducido laboriosamente el análisis. La verdad que entraña es comparada, en la misma Meditación, con el punto de apoyo que Arquímedes solicita para mover el mun-

(119) Méditation Seconde, p. 275

(120) Gueroult, I, 51, nota 2

(121) AT-VII-25, 1.12

(122) Méditation Seconde, p. 275

do. El Cogito se revela como indudable, porque es la condición formal de todo dudar: si se duda, es alguien quien lo hace; de modo tal que, con independencia de la verdad o falsedad de los contenidos de conciencia, es inobjetable la existencia del ente que duda.

El Cogito es la primera existencia fehacientemente comprobada del orden de razones. Tomando como punto de partida el lugar que la formulación del principio cogitativo tiene en dicho orden, es decir en las Meditaciones Metafísicas, nos abocaremos, en las páginas siguientes, a la prueba de tres afirmaciones, la primera de las cuales ya ha sido parcialmente examinada en páginas anteriores.

1. En el análisis, el Cogito no se presenta como la primera certeza. En el orden de razones, las nociones comunes o las esencias matemáticas, si bien desprovistas de correlato real, poseen una verdad intrínseca que no ha sido puesta en tela de juicio por la Duda.
2. Para que un principio pueda fungir como tal, se requiere (a diferencia de lo exigido para una noción común), que el mismo tenga una existencia, es decir que sea una substancia (123). Pero el Cogito en calidad de substancia: res cogitans, no es la manifestación de una substancia autónoma. La substancia por antonomasia es Dios (124).
3. sobre lo afirmado en 1 y en 2, no cabe plantear la autono

(123) A Clerselier, junio o julio de 1646, AT-IV-442

(124) Principes I, 51; Secondes Réponses, Axiome X; p. 395

mía del Cogito como principio de la filosofía cartesiana. Si hay un subjectum eminente en la filosofía cartesiana, éste no puede ser otro que Dios.

Con respecto a la primera, es un problema clásico en la interpretación de la filosofía cartesiana, determinar si el Cogito es la conclusión de un razonamiento, de un silogismo por ejemplo, o es una intuición. La proposición mediante la cual el Cogito se formula en la Segunda Meditación: "Je suis, j'existe" (Ego sum, ego existo) no es la única empleada por Descartes para expresar el principio. En textos capitales, anteriores y posteriores a las Meditaciones, el Cogito adopta la forma de un razonamiento: "Je pense, donc je suis", cuya versión latina: "Cogito, ergo sum" es, hasta hoy, la más comúnmente citada para referirse al Cogito. En dicha forma aparece en por lo menos tres textos importantes del autor: En la Recherche de la vérité: "...qu'il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence avant d'être entièrement persuadé de la vérité de ce raisonnement: je doute, donc je suis, ou bien, ce qui est la même chose: je pense, donc je suis." (125). En la Cuarta Parte del Discurso del Método (126), y en los Principios (127).

Sin considerar a la Recherche de la vérité, cuya fecha

(125) Recherche de la vérité, p. 898; AT-X-523: "'Dubito, ergo sum' vel quod idem est: 'Cogito, ergo sum'", citado por Scholz, Mathesis Universalis, "Augustinus und Descartes", p. 45

(126) Ed. citada, p. 148; AT-VI-32

(127) Principes I, 7

de redacción es incierta, el Discurso y los Principios permiten fijar momentos lo suficientemente apartados para que no sea viable la hipótesis de que la formulación "Je pense, donc je suis" corresponda a la primera época del filósofo, cuando sus preocupaciones habrían sido científicas y no metafísicas, y que, posteriormente, en la época "metafísica", habría sido cambiada y perfeccionada en la forma: "Je suis, j'existe". Dicha suposición puede rechazarse por la simple consideración que esta formulación aparece en la Segunda Meditación, y las Meditaciones se sitúan, cronológicamente, entre el Discurso y los Principios.

A la suposición anterior, rechazable por simple consideración cronológica, debe añadirse que, también en "Ego sum, ego existo", el contexto de su formulación en la Segunda Meditación --que es el texto fundamental para la exégesis-- tal como lo hemos reproducido en páginas anteriores, señala, con suficiente claridad, que la proposición a la que se llega en la formulación del Cogito es el consecuente de una secuencia racional. Para sostenerlo basta con reproducir el párrafo pertinente: "De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition: Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit." (128).

La identidad de "cogito" y "sum", en su formulación:

(128) Segunda Meditación, p. 275

"cogito, ergo sum", ha sido señalada por distintos filósofos (129). La interpretación hegeliana es, al respecto, muy clara; refiriéndose a Descartes como "el creador de la filosofía moderna", Hegel afirma: "Su principio decía: cogito, ergo sum, lo que no debe entenderse como si hubiese aquí un si logismo, y ergo designase la consecuencia de las premisas, sino que significa: el pensar y el ser son lo mismo, principio que sigue valiendo al presente." (130). Pero la estructura de "cogito, ergo sum", aisladamente considerada, no es una relación de identidad entre el pensamiento y el ser, porque la identidad presupone la equivalencia y la equivalencia exige que se dé una relación de consecuencia entre "cogito" y "sum" y viceversa; la palabra ergo (donc) y la coma, que no faltan en ninguno de los textos de Descartes en los que a parece "Je pense, donc je suis", señala que "sum" es la consecuencia de "cogito"; pero no lo contrario.

En la filosofía contemporánea, Heidegger ha interpretado la proposición cogitativa eliminando la coma y la palabra "ergo" (131). Scholz cita solamente Sein und Zeit, indicando que, debido al hecho que "cogito sum" (sic) aparece dos veces en dicho texto, la eliminación de la coma no es casual.

(129) Scholz, Mathesis Universalis, p. 84, nombra entre ellos a Kant, Hegel y Schopenhauer, añadiendo que para los dos últimos el principio cogitativo es una reformulación de la identidad parmenídea de pensar y ser.

(130) Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, p. 684, citado por Scholz, Op. cit. p. 84

(131) Heidegger, Sein und Zeit, p. 24; citado por Scholz, Op. cit. p. 82

En un escrito posterior, Heidegger explica la razón de dicha omisión (132); la misma no deriva, como en Hegel, de una identidad de ser y pensar (puesto que con "sum" Descartes habría dejado totalmente indeterminada la forma de ser de la res cogitans (133), sino de la inclusión del principio cogitativo en una englobante relación de representación: "Das, worauf alles (la proposición "cogito sum" inclusive) als auf den unerschütterlichen Grund zurückverlegt wird, ist das volle Wesen der Vorstellung selbst, sofern sich aus ihm das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art dieser Massgabe bestimmen." (134). La interpretación heideggeriana ocupa por ello un lugar aparte y merece, por ende, un estudio especial. No nos ocupamos de la misma en esta tesis, pero tenemos el propósito de hacerlo en una ocasión futura.

Regresando al problema de si el Cogito es o no la conclusión de un razonamiento, el motivo por el cual se ha querido interpretar la proposición cogitativa como una identidad radica en que la misma puede ser aprehendida mediante una intuición. Si, de un modo diferente, el Cogito fuese la conclusión de un razonamiento, no podría fungir como primer principio de la filosofía. El Cogito no es pues, en interpretaciones de este tipo, el resultado de una deducción, si-

(132) Heidegger, Nietzsche II, p. 161: "Wir lassen jetzt mit Grund aus der Formel des Descarteschen Satzes das verhängliche 'ergo' beiseite."

(133) Sein und Zeit, p. 24; Traducc. española, p. 34

(134) Heidegger, Nietzsche II, p. 162

no una intuición; lo cual puede fundamentarse en textos cartesianos. Al respecto, en las Regulae, Descartes sostiene: "Par intuition j'entends, (...) la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; (...) Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois lignes seulement ..." (135). Como argumento a favor de dichas interpretaciones, puede mencionarse también que Descartes rechaza, en diversos lugares, que el Cogito pueda ser la deducción de algún silogismo; dicha negativa puede leerse, por ejemplo, en las Respuestas a las Segundas Objeciones: "Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il parait de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure: Tout ce qui pense, est ou existe. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières." (136).

(135) Regla III, p. 44

(136) Respuesta a las Segundas Objeciones, p. 376

Pero, por otro lado, constatamos que Descartes sostiene que las nociones comunes no han sido cuestionadas, en su verdad intrínseca, por la Duda (137); y que, algunas de ellas ("pensée", "existence", "pour penser il faut être"), precondicionan la formulación del Cogito. (138) (139).

El problema es enfocado por Hamelin (140), mediante la distinción que media entre la proposición cogitativa por un lado, y los juicios analítico y sintético de Kant por el otro. El Cogito no puede ser, obviamente, un juicio sintético, si lo fuera daría cuenta de una relación asertórica, no de una relación apodíctica entre sus partes. Resta entonces la posibilidad de que sea un juicio analítico; en este caso no hay impedimento alguno para negar que el Cogito sea un razonamiento abreviado, "porque un juicio analítico es, en

(137) Respuestas a las "Instances" de Gassendi; AT-XI-206; Ed. Ateneo, p. 328.

(138) Principes I, 10

(139) Dichas nociones son parte de "...esa especie de conocimiento interior que precede siempre al adquirido...": "C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. (...) mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquisition, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'avons." Sixièmes Reponses (ad initio) p. 526; AT-IX1-225

(140) Hamelin, El Sistema de Descartes, Traducc. castellana, p. 142 y ss.

principio, la conclusión de un razonamiento" (141). La interpretación de Hamelin tiene la ventaja de reconocer los textos en los cuales Descartes se refiere al Cogito como a un razonamiento, evitando la dificultad que supone la admisión de una condición, sea cual fuere, exterior a la proposición cogitativa misma.

Tanto Gueroult como Scholz rompen lanzas contra Hamelin. Para el primero el razonamiento de Hamelin no se fundamenta en una exégesis directa, sino "sur une inférence détournée, tres contestable (142). Hamelin rechaza --según Gueroult-- la posibilidad que el tipo de relación necesaria entre "cogito" y "sum" pueda ser otro que el del juicio sintético kantiano o el juicio analítico aristotélico (143). Gueroult argumenta que dicha relación es otra, la misma será desarrollada a partir del texto de Principes I, 10, como la unión indisoluble entre la noción simple "pour penser il faut être" y la constatación, de hecho, de que pienso. La crítica de Scholz apunta hacia la diferencia entre juicio (jugement, Urteil) y razonamiento (raisonnement, Handlung). No se puede confundir --como lo hace Hamelin-- lo uno con lo otro. Como resumen de su disquisición acerca del Cogito, Hamelin escribe: "En somme, donc, le cogito, première vérité, est la véri

(141) Hamelin, p. 142

(142) Gueroult, I, p. 308

(143) Debe señalarse, en descargo de Hamelin, que el mismo no habla en ningún lugar de un "jugement analytique aristotélicien" como supone Gueroult. Por el contexto se entienda perfectamente que en ambos casos (analítico y sintético), a lo que se refiere es a dichos juicios en su significación kantiana.

té d'un raisonnement plutôt encore que celle d'un jugement." (144). Al respecto Scholz argumenta que el resumen de Hamelin es una "mystische Rekapitulation"; la primera de las razones para considerarlo así es irrelevante; la segunda muy pertinente: "...zweitens nicht abzusehen ist wie eine premiere vérité, also ein Urteil, die vérité eines raisonnement werden kann; denn ein raisonnement ist eine Handlung und als solche von jedem Urteil ein für allemal dadurch unterschieden, dass es weder wahr noch falsch, sondern nur entweder ausgeführt oder nicht ausgeführt und, wenn ausgeführt, entweder korrekt oder nicht korrekt ausgeführt sein kann. (145)

Scholz sostiene que el Cogito puede ser interpretado tanto como una afirmación (Behauptung) como por un razonamiento entimemático (Schlussprozess) (146). Las dos interpretaciones son posibles a partir de los textos cartesianos. En ambas Scholz sustituye "Cogito, ergo sum", por "Dubito, ergo sum": "Durch das Dubito, ergo sum wird die Absicht Descartes', auf dem Grunde des radikalen Zweifels eine Philosophie aufzubauen, die auch dem radikalsten Zweifel zu trotzen vermag, viel deutlicher ausgedrückt als durch das farblosere Cogito, ergo sum." (147) Scholz plantea como condición para que la interpretación de "Cogito, ergo sum" como "Schlussprozess" sea posible, que el razonamiento (en la forma de silo

(144) Hamelin, Le systeme de Descartes, citado por Scholz, p. 82. Traducción española del texto de Hamelin: p. 144

(145) Scholz, Op. cit. p. 82

(146) Ibidem, pp. 46 y 79

(147) Ibidem, p. 45

gismo aristotélico), no sobrepase la esfera del yo: "Eine syllogistische Interpretation des 'Cogito, ergo sum' ist dann und nur dann als nicht-Descartisch anzusehen, wenn sie den Ich-Kreis überschreitet." (148); para cumplirla procede a la sustitución de "Cogito, ergo sum" por "Dubito, ergo sum". Esta formulación se interpreta a su vez como: "Wenn ich berechtigt bin, an allem zu zweifeln, was sinnvoll bezweifelt werden kann, oder kurzer: Wenn ich berechtigt bin, an fast allem zu zweifeln, so existiere ich, oder genauer: so existiert ein mit mir identisches Wesen." La razón de la transformación se señala inmediatamente: "Dieses Wenn ist verschieden von dem Wenn in der Aussage: Jedesmal, wenn ich denke, existiere ich. Dieses Wenn ist generalisiert, das Wenn, mit dem wir jetzt operieren, ist es nicht;" (149). Como premisa mayor para una interpretación silogística del Cogito, Scholz coloca: "Wenn ich berechtigt bin, an fast allem zu zweifeln, so existiere ich." La misma no es una variante de la propositio universalis 'Qui dubitat, est', por lo tanto se excluye de la crítica cartesiana del silogismo en las Segundas Respuestas. La premisa mayor es, según Scholz, una propositio singularis en sentido estricto: "Unser Obersatz ist vielmehr eine propositio singularis im strengsten Sinne des Wortes; denn es tritt in ihm an keiner Stelle ein Allheitszeichen so auf, dass wir durch dieses Allheitszeichen über das Ich hinausgeführt werden." (150)

(148) Scholz, p. 81

(149) Ibidem, p. 87

(150) Ibidem.

Hay dos reparos que pueden esgrimirse contra la exégesis de Scholz. El primero, que "Dubito, ergo sum" no es la formulación del Cogito en las obras principales, porque la misma no remite al pensamiento, sino a la voluntad. En ese sentido es pertinente lo aducido en contra de Sartre (151), quien — para sostener que en Descartes se plantea, como trasfondo no explícito de su doctrina, la libertad autárquica del hombre— se apoya, al igual que Scholz, en el texto de la Recherche de la vérité: "'Dubito ergo sum, vel quod idem est: Cogito ergo sum'" (152). Gueroult apunta al respecto que, si bien es cierto, en la Recherche de la vérité mi existencia es atestiguada por la duda, el hecho de la duda no implica el acto libre de dudar, sino el conocimiento del hecho que yo dudo: "'Vous existez et vous savez que vous existez, et vous le savez, parce que vous savez que vous doutez'" (153). El segundo consiste en que Descartes sí acepta, condicionalmente, la vigencia implícita de una propositio universalis; lo que queda rigurosamente excluido con anterioridad al Cogito es una premisa con contenido existencial. En este sentido "Dubito" = "Wenn ich berechtigt bin, an fast allem zu zweifeln, so existiere ich", no tiene la pureza apriorística del presupuesto "pour penser il faut être" de la tesis de Gueroult (de la que nos ocuparemos más adelante), cuyo acierto es tanto más sólido, cuanto que se fundamenta

(151) Ver página 45

(152) Recherche de la vérité, citado por Sartre, "La libertad cartesiana", p. 242

(153) Recherche de la vérité, AT-X-515; citado por Gueroult, I, 74

en un texto meridianamente claro y de primera importancia:
Principios I, 10.

Que Descartes acepta la vigencia implícita de una propo-
sición universal, siempre que la misma sea antecedita, de
hecho, por una experiencia particular, se colige de una de
las respuestas de la Entretien avec Burman. En dicho texto,
respondiendo a la objeción de su interlocutor, que habría
contradicción entre el rechazo del silogismo en las Secondes
Réponses (154) y el previo conocimiento de ciertas nociones
simples (Principes I, 10), Descartes sostiene: "Avant cette
conclusion: Je pense, donc je suis, on peut avoir connais-
sance de cette majeure: tout ce qui pense est, parce qu'en réa-
lité elle est antérieure à ma conclusion et que ma conclu-
sion s'appuie sur elle. Et c'est ainsi que dans les Princi-
pes l'auteur dit qu'elle la précède, parce qu'implicitement
elle est toujours supposée et antérieure." Hasta aquí la
cuestión de derecho. La premisa presupuesta puede reempla-
zarse, sin ninguna dificultad, por "pour penser il faut être",
que proporciona la ligazón necesaria entre "cogito" y "sum",
sin la cual la experiencia de la autoconciencia sería una me-
ra constatación empírica, es decir, contingente. La respues-
ta continúa, inmediatamente, así: "Mais je n'ai pas toujours
une connaissance expresse et explicite de cette antériorité,
et j'ai connaissance auparavant de ma conclusion, parce que
je ne fais attention qu'à ce dont j'ai l'expérience en moi-

(154) Secondes Réponses, p. 375

même, savoir: je pense, donc je suis, tandis que je ne fais pas aussi bien attention a cette notion générale: tout ce qui pense est; en effet, comme j'en ai averti, nous ne séparons pas ces propositions des choses singulières, mais nous les considérons en elles; c'est en ce sens que les mots cités ici doivent se comprendre." (155). Es decir, que el Cogito es, en primer lugar, una cuestión de hecho, para la cual no se precisa que se tenga conciencia explícita de una anterioridad formal. Descartes no niega, pues, la posibilidad de un razonamiento subyacente al Cogito; lo que rechaza es que el mismo sea la conclusión de una deducción que parta de una premisa universal (necesariamente verdadera en la lógica aristotélica), con lo que la constatación de mi existencia, como un hecho singular, sería superflua.

Gueroult no desarrollará una explicación silogística del razonamiento que subyace al Cogito; negará, inclusive, que el Cogito pueda tratarse de un razonamiento (156); en su defecto establece una distinción entre la proposición "pour penser il faut être", que figura en Principes I, 10 como condición para el Cogito y lo que sería la premisa mayor, "tout ce qui pense est", de un razonamiento, premisa rechazada como tal por el propio Descartes, quien la considera como proposición derivable de "...il ne se peut faire qu'il pense, s'il n'existe" (157). La distinción se resume del siguiente modo: "La proposition 'pour penser il faut être' n'a donc

(155) Entretien avec Burman, p. 1356-1357

(156) Gueroult, I, 309

(157) Secondes Réponses, p. 376

rien de commune avec la majeure 'tout ce qui pense est', car elle ne contient aucune existence et on n'en saurait extraire aucune existence par analyse. Elle joue le rôle d'un principe de la pensée, comme le principe de causalité ou celui d'identité; elle aussi rend intrinsecamente possible un certain acte de la pensée." (158)

El Cogito es --según Gueroult-- la unidad de la aprehensión de una relación necesaria, de tipo matemático: "pour penser il faut être" y la constatación, de hecho, de la conciencia de mí mismo. Este hecho, en razón de su unión con la noción simple "para pensar es preciso ser", sobrepasa "infinement" el orden de la constatación empírica. La certeza de "pour penser il faut être" es, comparable a la certeza de las nociones matemáticas. Dicha noción común expresa que no hay pensamiento sin ser, en el mismo sentido que no hay isósceles sin triángulo. La relación es unilateral, puesto que puede, por ejemplo, pensarse en "triángulo", sin pensar necesariamente en "isósceles". Este tipo de relación, fundamental en matemáticas, es apriorístico en el sentido kantiano de a priori: se concibe con independencia de la experiencia, Por otro lado, es indiferente el que la relación, así concebida, sea o no aplicable a una realidad ajena a la del pensamiento. No hay isósceles sin triángulo; de la misma manera, no hay curva sin línea; ¿pero existen una línea, un triángulo, etc.? Antes de la prueba de la existencia de Dios lo ig

norro, porque puedo ser engañado en ello por el Genio Maligno. De la misma manera, no hay pensar sin ser. Hasta aquí la si militud de "pour penser il faut être" con las nociones matemáticas. Porque al preguntar, ¿existe un pensar? --en el momento en el que formulo la pregunta ya estoy pensando: hay ya un pensamiento que es, de cuya existencia plenamente real ("valeur objective" en Gueroult) no puede hacerme dudar ningún poder sobrenatural.

Tanto en cuanto la noción simple "pour penser il faut être" revela una relación unilateral entre "penser" y "être", la misma puede situarse en el nivel de las nociones matemáticas; en la medida en que la noción simple en cuestión apela, como hemos visto, a un juicio de existencia que trasciende la esfera del solo pensar, la noción se sitúa en un plano completamente distinto: en dicho nivel la existencia se constata mediante la apodicticidad propia de una noción matemática. Dicha constatación tiene otra naturaleza que la constatación de hecho, la cual, para el sentido común, es muy evidente, pero, como toda cuestión de hecho, está privada de necesidad intrínseca. Es por esto que, como principio, y sin suponer de suyo ninguna existencia, la noción "pour penser il faut être" de los Principes puede aparecer como condición del Cogito. Si se la suprimiera, el Cogito se reduciría a una simple observación psicológica: "Supprimons cette condition préalable et conons-nous le Cogito, il n'y aurait plus liason nécessaire, mais constatation d'une coïncidence actuelle entre ma pensée et mon être; j'aurais un jugement en

tout point indigne de l'entendement, une simple observation psychologique, quelque chose d'analogue a la liason imaginative cercle noir." (159).

En la interpretación de Gueroult, la noción simple "pour penser il faut être" sustituye a la premisa "tout ce qui pense est", rechazada expresamente por Descartes como tal, como parte de su rechazo de que la proposición cogitativa sea la conclusión de un silogismo. La existencia es vista --afirma Descartes-- por "una simple inspección del espíritu", la cual consiste en sentir en sí mismo, que no es posible que piense, si no existe: "Mais, au contraire, elle (la existencia) lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe." (160). La última frase citada es revertible en la proposición afirmativa "pour penser il faut être" de los Principios (161).

La proposición "pour penser il faut être", se fundamenta a su vez en otra noción común: ninguna cosa puede tener la nada por causa de su existencia: "Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le Néant, ou une chose non existante, pour la cause de son existence." (162). La noción se menciona también en los Principios: "...que le néant n'a aucunes qualités ni proprié

(159) Gueroult, I, 310

(160) Secondes Réponses, p. 376

(161) Principes, I, 10

(162) Secondes Réponses, "Axiomes ou Notions communes", p. 394

tés qui lui son affectées,..." (163).

Aún otra noción simple entra a tallar como co-puesta a la enunciación del principio cogitativo. A partir de Descartes --señala Heidegger-- el Yo, como "ich denke" es el fundamento de toda certeza y de toda verdad: "Das Ich, als 'ich denke' ist der Grund, auf den fortan alle Gewissheit und Wahrheit gelegt wird." (164). La razón, el λόγος, que en Aristóteles es el hilo conductor para la determinación de las categorías, es decir para la determinación del ser del ente, se caracteriza, con la particular acentuación del yo en Descartes, como subjetividad del sujeto: "Jetzt aber ist die Vernunft, als das 'Ich denke', eigens im obersten Grundsatz als Leitfaden und Gerichtshof aller Seinsbestimmung angesetzt." (165). Pero, el principio supremo (oberste Grundsatz), como principio-proposición del yo (Ichsatz: 'cogito-sum'), no es el único axioma fundamental: "Er ist das Grundaxiom allen Wissens, aber er ist nicht das einzige Grundaxiom, und das einfach deshalb, weil in dem Ichsatz selbst noch ein anderer beschlossen liegt und mit diesem und somit mit jedem Satz gesetzt ist. Indem wir sagen: 'cogito-sum', sagen wir das aus, was im subiectum (ego) liegt. Die Aussage muss als solche, soll sie Aussage sein, immer das setzen, was im subiectum liegt. Das, was im Praedikat gesetzt und gesprochen ist, darf und kann nicht gegen das Subjekt sprechen; die κατάφασις muss

(163) Principes, I, 11, p. 575. El texto latino reza: "nihil nullas esse affectiones sive qualitates." AT-VIII1-8, citado por Alquié, p. 182

(164/165) Heidegger, Die Frage nach dem Ding, pp. 82-83

immer so sein, dass sie die ἀντίφασις vermeidet, d.h. das Sagen im Sinne des Dagegensprechens, des Widerspruchs. Im Satz als Satz, und demgemäss im obersten Grundsatz als Ich-satz, ist gleichursprünglich der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch (,..) als gültig mitgesetzt." (166).

Hasta aquí el desarrollo del primer punto. Nuestro propósito no ha sido sino constatar, que las nociones comunes an anteceden al Cogito. Con ese propósito hemos señalado la anticipación de las nociones "pour penser il faut être", de "non entis nulla sunt praedicata", y de "impossibile est idem simul esse et non esse". Sin pretender que el estudio de los presupuestos implícitos o explícitos que convergen en la formulación del Cogito sea una tarea ociosa, no se puede menos que reconocer que Descartes no se propuso, en ninguno de sus textos, una axiomática sistemática. La mención de "pensée, certitude, existence" y "pour penser il faut être" de Principios I, 10, no es una enumeración completa ni excluyente de otras nociones. En otro lugar Descartes considera imposible e innecesaria la enumeración de las nociones simples: "Que les vérités ne peuvent ainsi être dénombrées, et qu'il n'en est pas besoin." (167). En este sentido, no se encuentra una jerarquización de las mismas, ni siquiera

(166) Heidegger, Die Frage nach dem Ding, pp. 82-83. Descartes se refiere expresamente al principio de no-contradicción: "impossibile est idem simul esse et non esse" como "noción común" o principio meramente formal del razonamiento, en su Carta a Clerselier, junio o julio de 1646; AT-IV-442; Traducc. E. de Olaso, p. 450

(167) Principes I, 49 (título)

una categorización sistemática como la que emprende con las pasiones (168). Tampoco se establece si las nociones a las que podría denominarse "conceptos generales", tales como "cosa", "pensamiento", "verdad", "certeza", etc. son reductibles a las nociones simples: "las cosas iguales a otras son iguales entre sí", "lo que puede lo más puede lo menos", "pour penser il faut être", etc., o, por el contrario, las segundas a los primeros (169).

Tiene una importancia fundamental, en cambio, distinguir entre dos acepciones de la palabra "principio", sea que con ella se miente una noción común, o un Ser. A la pregunta de un correspondiente, ¿qué se debe tomar como primer principio?, Descartes responde: "Agrego, solamente, que la palabra principio se puede tomar en diversos sentidos y que una cosa es buscar una noción común que sea tan clara y tan general que pueda servir de principio para probar la existencia de todos los seres, los Entia que se conocerán en consecuencia, y otra cosa es buscar un Ser, cuya existencia nos sea más conocida que la de cualquier otro, de manera que nos pueda servir de principio para conocerlos." (170). En el primer sentido, el principio "impossibile est idem simul esse et non esse" es el primer principio; en el otro el primer principio es "que nuestra alma existe". No se exige del pri

(168) Les passions de l'ame, Art. 69: "Qu'il n'y a que six passions primitives."

(169) Hierro Pescador, La teoría de las ideas innatas en Chomsky, p. 75

(170) A Clerselier, junio o julio de 1646; Traducc. castellana, p. 450, 451

mer principio que a partir de él pueda probarse todas las proposiciones; basta con que el principio en cuestión no dependa de otros conocidos, y que sirva para encontrar muchas proposiciones. Descartes enfatiza la diferencia que media entre un principio del primer tipo, aún en el caso de que todas las demás proposiciones puedan ser reducidas a él, y un principio del segundo tipo, como existencia comprobada: Pues puede suceder que no haya ningún principio en el mundo al cual, únicamente, se puedan reducir todas las cosas; y la manera como reducimos todas las demás proposiciones a ésta: impossibile est idem simul esse et non esse (es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo) es superflua y no tiene aplicación, mientras que proporciona gran utilidad comenzar por asegurarse de la existencia de Dios y después de la de todas las criaturas por la consideración de su propia existencia." (171). Las nociones comunes se subordinan a una existencia que de hecho las antecede, en la medida en que Descartes las considera como creadas por Dios; con respecto a una existencia humana en la medida en que son "mentibus nostris ingentae", innatas en nuestra mente. (172).

El sentido de principio, como el de algo existente, nos ha conducido a nuestro segundo punto (173). Como preámbulo para el mismo, podemos preguntar, con respecto al texto arriba citado, ¿cuál es la primera existencia, la del alma o la de Dios? El texto es lo suficientemente ambiguo como pa-

(171) Ibidem, p. 451

(172) Carta a Mersenne, abril de 1630, AT-I-145. Ed. Bridoux, p. 933

(173) Ver página 52

ra que pueda responderse con cualquiera de las dos opciones de la interrogación. Pero no procede plantear explicaciones, menos todavía sentar conclusiones, a partir de una carta. Para hacerlo será preciso que nos remitamos, nuevamente, a las Meditaciones.

En el orden de razones, la primera existencia demostrada, de la que se da cuenta en la Segunda Meditación con la concisa proposición "Je suis, j'existe" es la del pensamiento en acto que se conoce a sí mismo con abstracción de todo contenido posible. El Cogito significa la constatación de hecho que un pensamiento, aun aquel en el que se pone en duda la existencia de cualquiera de los contenidos del pensar, es indubitable, por ser la condición formal de la duda misma, que en tanto pensar, no puede ser nada; es algo. La opción por el ser ya se ha producido, desde el momento en que, dentro del contexto de una experiencia individual, quien la efectúa pueda afirmar: "Je suis, j'existe". El proceso de la Segunda Meditación arribará a la determinación del ser del ente pensante como res cogitans, pero dicha determinación se encuadra en una concepción de la substancia válida sólo "in veritate rationum", no "in veritate rei", lo que se puede comprobar señalando las limitaciones que tiene la certeza del Cogito a partir del lugar de su primera formulación explícita.

La primera de las limitaciones es temporal, y se desarrollará en dos instancias diferenciables. La primera de és

tas se formula como condición de la concepción o declaración del Cogito: "Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit." (174). El Cogito no es, hasta el momento, sino la expresión de una autoconciencia en acto, de cuya certeza se excluyen los momentos en los cuales esté pensando en otra cosa. Sin embargo, el Cogito no se restringirá solamente a esa certeza. Después de probar que el pensamiento es el único atributo que la Duda no puede separar de sí mismo, Descartes repite la formulación "yo soy, yo existo", señalando lo que denominaremos la segunda instancia de la limitación temporal: "Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister." (175). El ámbito de la certeza crece: ya no se limita a los momentos en que soy consciente de mí mismo, sino que se amplía a todo el tiempo en que estoy pensando. Sin embargo, si cesara de pensar, cesaría de ser. La formulación del Cogito como sustancia (res cogitans) prosigue a renglón seguido ("Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense,..." (176).

Otros textos nos proporcionan una prueba adicional de la limitación temporal. El tiempo (temps) no es sino el mo-

(174) Méditation Seconde, p. 275

(175) Segunda Meditación, p. 277

(176) Méditation Seconde, p. 277

do de pensar la duración (durée) (177). La duración se define primeramente como modo: "...la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être;" (178). Pero, tanto en cuanto no se presenta en una cosa sino de una sola manera, la duración, lo mismo que la existencia, no debe ser, en propiedad, llamada "modo", sino atributo: "Et, parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs; et même dans les choses créées, ce qui se trouve en elles toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je la nomme attribut, et non pas mode ou qualité." (179). A pesar de que el atributo de la duración no se separa de la substancia que dura sino sólo por una distinción de razón ("distinction qui se fait par la pensée." (180)), al igual que la existencia, de la que nos ocuparemos más adelante, la duración no es, en una cosa limitada, y tal es el caso de una cosa creada, sino posible o contingente. Para probarlo, es preciso señalar que, en la filosofía cartesiana, el tiempo es discontinuo: "Le temps présent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé; c'est pourquoi il n'est pas besoin d'une moindre cause pour conserver une chose, que pour la produire la première fois." (181). Es por esto que, en la Tercera Medi-

(177) Principes I, 57; p. 597

(178) Principes I, 55; p. 596

(179) Principes, I, 56

(180) Principes, 62; p. 600

(181) Secondes Réponses, Abrégé géométrique, Axiomes ou Notions communes II, p. 394

tación, Descartes puede afirmar: "Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef c'est-à-dire me conserve." (182).

En el mismo sentido apunta la discusión del concepto de ser "per se" o "par soi" de las Respuestas a las Primeras Objeciones. Descartes indica aquí, inequívocamente, que être par soi, es decir como causa de sí mismo, es solamente atribuible a Dios. La introspección revela que no tenemos en no nosotros ningún poder que nos permita conservarnos, ni siquiera por un momento: "Il est aussi loisible à un chacun de s'interroger soi-même, savoir si en ce même sens (en el sentido en que Dios es per se) il est par soi, et lorsqu'il ne trouve en soi aucune puissance capable de le conserver seulement un moment, il conclut avec raison qu'il est par un autre..." (183).

Que la certeza de nuestra existencia se limita a los momentos en que se piensa, tiene el mismo cariz que la limitación de la certeza de las nociones simples. En el capítulo anterior hicimos referencia al hecho que las nociones comunes o axiomas son incontrovertibles en su verdad intrínseca.

(182) Méditation Troisième, p. 297

(183) Premières Réponses, p. 351

Solamente así puede explicarse que algunas de las mismas sean señaladas por el propio Descartes como antecedentes formales para el Cogito. Sin embargo, la certeza de los axiomas o nociones comunes, también tiene una limitación temporal. Descartes concede que la certeza de los axiomas es total en el momento de su percepción clara y distinta; pero no cuando se las recuerda como tales: la memoria, incluso en algo en apariencia tan evidente como es un proceso deductivo, puede conducir a error, si no mediara la garantía divina:

"En segundo lugar dicen (Regius y Emilius): que la verdad de los axiomas entendidos clara y distintamente es manifiesta por sí misma; lo que también concedo, siempre que se entiendan clara y distintamente (184), porque nuestra inteligencia es de tal naturaleza que no puede sino asentir a las cosas entendidas claramente; pero como a menudo recordamos las conclusiones deducidas de tales premisas, aunque no atendamos a esas mismas premisas, digo entonces que si no conociéramos a Dios podríamos imaginar que son inciertas, aún cuando recordemos que han sido deducidas de principios claros;" (185).

En general, podemos entonces afirmar, que toda certeza que trascienda los límites de la percepción instantánea requiere de la garantía de Dios. Al respecto, citando para ello a J. Wahl (186), Brehier anota: "La certeza proviene de una visión instantánea, y los instantes sucesivos son tan independien-

(184) Brehier, Historia de la filosofía II, p. 568 cita esta frase así: "Así lo concedo por todo el tiempo que sean claramente comprendidos"

(185) A Regius, mayo de 1640; AT-III-64; Traducc. E. de Olaso, p. 374

(186) Wahl, J. Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes, Paris, 1920

tes entre sí, que no podríamos concluir que lo que es para nosotros verdad en un momento, también lo será en el momento siguiente, si no contásemos con la inmutabilidad divina para unir este enjambre de instantes." (187).

Hay, sin embargo, una amplitud ganada en la certeza temporal del Cogito, si se compara la primera instancia de la temporalidad con la segunda. En ambas el Cogito está limitado a la instantaneidad. Pero, en la primera, la instantaneidad es la de la autoconciencia solamente; en la segunda la certeza se amplía para los momentos en los que se produce, indiferentemente, cualquier pensar, con independencia de cualquier determinación de objeto, inclusive sin considerar si existen propiamente objetos o no. Después del examen del conocimiento de un objeto de percepción sensible, un pedazo de cera, Descartes dirá: "Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne soit quelque chose." (188).

Pasemos ahora a referirnos a la segunda limitación del Cogito: la limitación existencial. Con el Cogito se alcanza la certeza incontrovertible que la Duda presupone la existencia de quien duda. Pero debe diferenciarse la certeza de sa

(187) Brehier, II, p. 568

(188) Meditation Seconde, p. 282

berse siendo (quod), aportado por la intuición cogitativa, y el conocimiento, aún no obtenido, de saber qué soy (quid): "Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis;" (189). Lo primero es una certeza incontrovertible, porque no constituye otra cosa sino el ser de la Duda misma. Es por ésto, sostiene Alquié, que la fórmula para el Cogito del Discurso: "Je pense, donc je suis", no aparece en las Meditaciones. En la Segunda Meditación, la Duda no se detiene frente a un objeto privilegiado, del cual no cabría la posibilidad de dudar. Lo que sucede es que la Duda se vuelve sobre sí misma descubriendo que "Je suis, j'existe" es la condición necesaria para el dudar: "Le doute, qui peut toujours séparer la pensée de ce qui n'est pas elle, se révèle comme l'être de la pensée, et c'est ci, comme le dit M. Gouhier, 'une existence qui envahit la pensée et non une pensée qui atteint une existence'. Aussi Descartes, déclarant non plus: 'Je pense, donc je suis', mais 'je suis, j'existe' place-t-il l'affirmation de son être avant la pensée de toute essence, de tout concept, et ne cherche-t-il qu'ensuite ce qu'il est." (190).

La certeza del "quod" es por ello válida tanto en el orden del pensar, in veritate rationum, como en el orden del ser, in veritate rei. En este sentido de certeza total debe entenderse la referencia implícita a Dios: "...il ne saurait jamais faire que je ne sois rien..." (191) que antecede a la

(189) Méditation Seconde, p. 275

(190) Alquié, p. 186

(191) Méditation Seconde, p. 275

formulación de "Je suis, j'existe": la certeza de que soy es sostenible incluso contra el poder de un ser sobrenatural. No sucede lo mismo con el conocimiento que responde a la pregunta: ¿qué soy? (quid).

La respuesta a dicha pregunta se revela en la Segunda Meditación como definición de "chose qui pense" (res cogitans), de dos maneras diferentes: 1. Como definición de la esencia de la res cogitans (quidditas en sentido estricto): "Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, ..." (192) (...res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, ... (193)). 2. Como definición de la substancia pensante incluyendo sus modos (quid nominis): "Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent." (194) ("Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens." (195). La segunda definición puede subordinarse a la primera; los modos que en ella se enumeran son solamente accidentes de la substancia pensante y no remiten de ninguna manera (la imaginación y los sentidos inclusive) a una realidad ajena a la del pensar, porque la Duda, me

(192) Ibidem, p. 277 (AT-IX-21)

(193) AT-VII-27 1.13

(194) Ib. p. 278 (AT-IX-22)

(195) AT-VII-28 1.20

diante el artificio del Genio Maligno, es plenamente vigente en la Segunda Meditación. Esto hace que los modos de la substancia pensante que se enumera en la segunda definición sean solamente accidentes de la substancia pensante (intellectus sive ratio), y que no remitan de ninguna manera a una realidad ajena a la del pensar, realidad que, por el momento, no se percibe sino como posible. En el párrafo que comienza con la formulación de la segunda definición (quid nominis), Descartes equipara, mencionando para ello la posibilidad, aún no descartada, que la potencia divina pueda engañar, la certeza de la existencia de sí mismo (quod) con la certeza del conocimiento de los modos de la substancia pensante, aún en el caso de que la realidad, ajena al pensamiento, a la que algunos de ellos (imaginación, sentidos) atañen, sea solamente aparente: "Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j' imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçoit et connaît les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur." (196). Admitiendo que la realidad ajena al pensamiento es falsa, no deja de ser absolutamente cierto que "me parece" que imagino, o "me parece" que siento, con lo cual

la certeza atingente a dichos modos es absoluta, tanto en cuanto dichos modos pueden reducirse a un pensar siempre subyacente: "Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser." (197)

La reducción de la segunda definición a la primera permite señalar, con mayor claridad, que la certeza alcanzada en la quidditas propiamente tal, rige solamente "in ordine ad meam perceptionem". El párrafo de la Segunda Meditación que prosigue a aquel en el que se formula la primera definición de res cogitans es, al respecto, lo suficientemente preciso. Refiriéndose a las cosas extensas, las cuales han sido excluidas de la definición de res cogitans, Descartes niega que dicha exclusión signifique, automáticamente, una exclusión en un orden exterior al del pensamiento mismo: "Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet (in rei veritate (198)) différentes de moi, que je connais? Je n'en sais rien; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues..." (199).

(197) Ibidem, p. 279

(198) AT-VII-27 1.25

(199) Méditation Seconde, p. 277. Una explicación que apunta en el mismo sentido, en la cual Descartes cita textualmente este párrafo, se encuentra en las Secondes Réponses, p. 366; AT-IX1-102

La restricción del ámbito de la certeza del Cogito explica por qué Gueroult considera que, en la Segunda Meditación, el yo pensante se define como substancia sólo en un "sentido epistemológico", "...sans empiéter sur les sens ontologique, que pourra seule lui conférer ultérieurement la véracité divine, à laquelle est réservé le privilège d'investir nos idées claires et distinctes d'une valeur objective." (200).

La naturaleza del yo se determina, pues, como res cogitans, pero dicha significación substancial está restringida solamente al orden del conocimiento; no presupone ninguna substancialidad de hecho, antes de que, en la Tercera Meditación, el análisis que parte únicamente de consideraciones atingentes al orden del pensar (epistemológicas) conduzca a la existencia de Dios, la cual se erige como la primera existencia necesaria in rei veritate. Al respecto, una de las objeciones de Arnauld y la correspondiente respuesta de Descartes, son acentuadamente pertinentes. Arnauld observa que, puesto que Descartes no excluye "tout ce qui est corporel" de la naturaleza del espíritu, sino en el orden del pensamiento, el autor de las Meditaciones no puede concluir por ello que, "en effet", la esencia de la res cogitans pueda consistir únicamente en pensar y que excluya de sí misma todo lo que no sea únicamente pensamiento. La objeción de Arnauld reza: "Mais, puisqu'il confesse lui-même que, par l'ar

gument qu'il a proposé dans son traité de la Méthode, la chose en est venue seulement à ce point, d'exclure tout ce qui est corporel de la nature de son esprit, non pas eu égard à la vérité de la chose, mais seulement suivant l'ordre de sa pensée et de son raisonnement (...), il est évident, par cette réponse, que la dispute en est encore aux mêmes termes, et partant, que la question, dont il nous promet la solution, demeure encore en son entier: à savoir, comment, de ce qu'il ne connaît rien autre chose qui appartienne à son essence (sinon qu'il est une chose qui pense), il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne." (201).

El comienzo de la respuesta de Descartes es inequívoca con respecto al rol necesario de la divinidad, cuya mediación es indispensable para hacer que las cosas que se concibe clara y distintamente sean ontológicamente reales: "Mais je dirai d'abord en quel lieu j'ai commencé de prouver comment, de ce que je ne connais rien autre chose qui appartienne à mon essence, c'est-à-dire à l'essence de mon esprit, sinon que je suis une chose qui pense, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne. C'est au même lieu où j'ai prouvé que Dieu est ou existe, ce Dieu, dis-je, qui peut faire toutes les choses que je conçois clairement et distinctement comme possibles." (202).

Algunas páginas más adelante, Descartes concede que es verdad que, "...de cela seul que je conçois clairement et

(201) Quatrièmes Objections, p. 423

(202) Quatrièmes Réponses, p. 439 AT-IX-1-170, 171

distinctement une substance sans une autre, je suis assuré qu'elles s'excluent mutuellement l'une l'autre..." (203) y añade, que si su intención no hubiese sido buscar una certeza mayor que la vulgar, tomando como punto de partida la noción de substancia: "La notion de la substance est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance..." (204), se hubiera contentado con mostrar, en la Segunda Meditación, que tanto el "espíritu" como el "cuerpo" se conciben como cosas subsistentes. Pero que, habida cuenta de las "doutes hyperboliques" de la Primera Meditación, la distinción real ("réelle distinction") del espíritu y el cuerpo (condición de la realidad ontológica de la res cogitans) solamente será alcanzada en la Sexta Meditación: "Mais, d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ai proposés dans ma première Méditation, celui-ci en était un, à savoir, que je ne pouvais être assuré que les choses fussent en effet, et selon la vérité, telles que nous les concevons, tandis que je supposais que je ne connaissais pas l'auteur de mon origine, tout ce que j'ai dit de Dieu et de la vérité, dans la troisième, quatrième et cinquième Méditation, sert à cette conclusion de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps, laquelle enfin j'ai achevé dans la sixième." (205)

Podemos concluir pues, por nuestra parte, que el orden

(203) Quatrièmes Réponses, p. 445

(204) Ibidem

(205) Ibidem, pp. 445-446

de razones impide plantear que, en la Segunda Meditación, *res cogitans* signifique substancia, en el sentido ontológico del término, con anterioridad a la prueba de la existencia de Dios. En correlación con lo cual, el sentido del término 'substancia' no es unívoco: cuando menciona a la *res cogitans* el término no tiene el mismo sentido que cuando menciona a Dios.

En Principes I, 51 se define "substancia": "Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister". Y seguidamente, la diferencia que tiene la aplicación de dicha definición, sea que con ella se haga referencia a Dios o a una creatura: "En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, n'avoir besoin que de soi-même; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'Ecole de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures,..." (206). Finalmente, tampoco la existencia puede aplicarse unívocamente a Dios y a las creaturas: "Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'exis-

(206) Principes I, 51, p. 594

tence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et nécessaire y est comprise." (207). Una explicación similar de "existencia necesaria" y "existencia contingente" se encuentra en Principios I, XIV y XV.

Estas referencias nos conducen a suponer, que si Descartes hubiese pretendido sentar, en la Segunda Meditación, que la res cogitans es una substancia autónoma, no habría encontrado dificultad en sostener que la misma involucra la inmortalidad del alma. Pero éste no es el caso. En la "Síntesis" que antecede a las Meditaciones propiamente tales, Descartes explica, en el párrafo correspondiente a la Segunda Meditación (a modo de síntesis dentro de la síntesis), que la prueba de la inmortalidad del alma exige no solamente del aparato entero de las Meditaciones, sino también de la explicación de toda la física: "...parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme, dépendent de l'explication de toute la physique..." (208).

Hasta aquí el desarrollo de la segunda afirmación propuesta al principio del capítulo (209). Podemos resumir lo expuesto sobre la segunda afirmación en dos puntos: a. El sentido cartesiano de principio requiere que lo que sea considerado como tal tenga una existencia, es decir que sea una

(207) Secondes Réponses, Abrégé géométrique, Axiome X, p. 395

(208) Méditations, "Abrégé des six méditations suivantes", p. 263

(209) Ver página 52

substancia. b. El Cogito, en calidad de "res cogitans", es substancia sólo en un sentido restringido de la significación de dicho término. La substancia por antonomasia es Dios. Estos dos puntos servirán como presupuestos para la explicación de la tercera y última parte de la tesis: El Cogito no es el primer principio de la filosofía de Descartes.

Se puede citar, sin embargo, importantes pasajes de las obras principales de Descartes, en los cuales la certeza del Cogito en tanto que indubitable, se erige como el principio --el propio Descartes compara el Cogito con el punto de apoyo de Arquímedes-- sobre el cual se va a desarrollar la filosofía cartesiana. Pero se puede citar, como contraparte, los muchos lugares en los cuales Descartes afirma que no hay conocimiento seguro sin la garantía divina, salvo el caso en que el conocimiento en cuestión se limite a una intuición cuya certeza es solamente instantánea. Pero, en ambos casos, no se trataría sino de referencias que, separadas del contexto en que originalmente se formulan, se encontrarían por ello, apreciablemente mermadas en su significación. En su defecto, es preciso recurrir al orden de razones de las Meditaciones, examinando el rol que le corresponde al Cogito dentro del contexto de las mismas. En el comienzo de la Tercera Meditación, Descartes reitera la formulación del Cogito: "Je suis certain que je suis une chose qui pense..." (210), y se pregunta inmediatamente por los requisitos requeridos

(210) Méditation Troisieme, p. 284

para dicho conocimiento. El hecho de que el mismo no tenga como requisito sino la percepción clara y distinta hace desechar la posibilidad de que una percepción clara y distinta pueda conducir a error; porque, si así fuera, la percepción clara y distinta no sería condición suficiente para su propia verdad y no tendríamos la conciencia intuitiva de la certeza del Cogito. Al igual que la certeza de las nociones simples --y dentro de ellas la de la propia noción de "verdad" (211)-- la percepción clara y distinta es condición suficiente para la certeza del Cogito y podrá, por ende, ser propuesta como "regla general" de la verdad: "Dans cette première connaissance (el conocimiento del Cogito), il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour regle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies." (212).

A título comparativo puede leerse, en el Discurso, la postulación de la misma "regla general" a renglón seguido de la reformulación del Cogito: "Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure

(211) A Mersenne, 10,X,1639; Ed. Bridoux, p. 1058; AT-II-597

(212) Méditation Troisième, p. 284

que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies..." (213).

Pero, regresando al texto de las Meditaciones, puede constatarse que la "regla general" preestablecida rige solamente en el nivel del mero pensar. Las ideas consideradas en sí mismas, dirá más adelante Descartes, no pueden ser falsas:

"Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler être fausses; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre."

(214). No puedo negar que se producen en mi pensamiento ideas que, presuntamente, corresponden a una realidad ajena a la del pensar mismo. En lo que atañe a la realidad material de esas ideas, no cabe la menor duda de que existen. Pero no por ello puede afirmarse, automáticamente, que las mismas correspondan a cosas que posean una realidad independiente al pensar: "... la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi..." (215). La certeza del Cogito se circunscribe a una imposibilidad en el orden de la percepción; dicha certeza tendrá, en la Tercera Meditación, el

(213) Discours de la Méthode, Quatrième Partie, p. 148

(214) Tercera Meditación, p. 286

(215) Ibidem, p. 287

mismo rango que la certeza de las nociones matemáticas, es decir la certeza de cosas "... que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois." (216).

En este lugar de la Tercera Meditación (AT-IX1-28) se presenta un problema similar al que se observó en la Primera Meditación (AT-IX1-16) (217): ¿Puede engañarnos un poder sobrenatural en algo tan simple como la suma de dos y tres? Pero el problema de la interpretación es, en la Tercera Meditación, menor. En la concepción clara y distinta no cabe posibilidad de error: la concepción es evidente incluso contra las argucias de un Genio Maligno, porque la misma se limita al orden de la percepción. En cuanto al conocimiento mediante el cual juzgo que las cosas corresponden a lo que piense de ellas, la posibilidad aún vigente de un Dios engañador es suficiente para impedir que un conocimiento que pretenda ser la adecuación del intelecto con la realidad (*adaequatio intellectus et rei*), pueda ser considerado como cierto: "Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persua

(216) Ibidem, p. 285

(217) Ver página 42

dé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles: Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois." (218). La plena vigencia de la Duda hace necesario examinar si existe un Dios y si puede ser tramposó, "...car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose." (219). El recurrir a la existencia de Dios como garantía de la verdad no es por ello una concesión que Descartes haría a la teología, sino una necesidad intrínseca al orden de razones. En las Respuestas a las Cuartas Objeciones Descartes reitera, "...que je ne pouvais être assuré que les choses fussent en effet, et selon la vérité, telles que nous les concevons, tandis que je supposais que je ne connaissais pas l'auteur de mon origine..." (220).

Dentro del propio orden de la percepción, si se considera que una deducción es la secuencia de percepciones claras y distintas que no se dan en acto en el recuerdo de la secuencia que la deducción precisa, la garantía divina es indispensable. Es por esto que Descartes niega que un ateo

(218) Tercera Meditación, p. 285

(219) Ibidem, p. 286

(220) Quatrièmes Réponses, p. 445

pueda estar en posesión de una ciencia de certeza absolutamente fundamentada (221). Al respecto, Descartes, en carta a Regius sostiene: "En segundo lugar (Regius y Emilius) dicen: que la verdad de los axiomas entendidos clara y distintamente es manifiesta por sí misma; lo que concedo; siempre que se entienden clara y distintamente, porque nuestra inteligencia es de tal naturaleza que no puede sino asentir a las cosas entendidas claramente; pero como a menudo recordamos las conclusiones deducidas de tales premisas, aunque no atendamos a esas mismas premisas, digo entonces que si no conociéramos a Dios podríamos imaginar que son inciertas, aún cuando recordemos que han sido deducidas de principios claros; porque ciertamente acaso somos de tal naturaleza que nos engañemos en las más evidentes; y, por consiguiente, ni siquiera entonces, cuando las dedujimos de estos principios, hemos tenido ciencia, sino sólo persuasión." (222)

La certeza del Cogito se circunscribe, pues, al orden de la percepción. Descartes recurre a Dios para escapar "al círculo en el que el 'cogito' nos encierra": "Hay que descubrir dentro del mundo de la conciencia una idea que lleve en sí, directamente, la garantía de la existencia objetiva de su contenido; hay que encontrar un concepto en el que se fundan inseparablemente la entidad y la realidad, la esencia y la existencia. Es, pues, un problema fundamental del conoci

(221) *Secondes Réponses*, p. 376; AT-IX1-111

(222) A Regius, 24/5/1640. Traducc. E. de Olaso, p. 374; AT-III-64

miento mismo el que nos conduce al concepto de Dios." (223).

En la Tercera Meditación, Descartes llegará a afirmar que "la notion de l'infini" es decir de Dios, es anterior, "en quelque façon" a la noción que tengo de mí mismo: "Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?" (224).

Incursionar en el clásico problema del "circulo cartesiano", consistente, en resumen, en que el Cogito sirve para probar a Dios y Dios a su vez para probar al Cogito, sería extralimitarnos de nuestra tesis. No queremos dejar de mencionar, sin embargo, que la clave para la comprensión del problema del Círculo puede estar en la certeza epistemológicamente indiscutida --no cuestionada por la Duda-- que presentan las nociones simples o verdades matemáticas en las Meditaciones, cuya certeza deriva, a su vez, de la idea de infinito; el principio de no-contradicción, principio meramente formal (225), derivaría de la idea --primerísima-- del ser de Dios: "Le principe de contradiction n'est qu'une 'maxime' dérivée de notre idée de l'infinité de l'être de Dieu, qui

(223) Cassirer, El problema del conocimiento, Tomo I, p. 498

(224) Méditation Troisième, p. 294

(225) AT-IV-444

nous révèle, avec la négation absolue du néant par l'être, tous les principes, qui s'y trouvent immédiatement impliqués (principe de causalité, principe que le néant n'a pas de propriétés, que, pour penser, il faut être, etc.). Par ce qu'il a de vide et de stérile, le principe de contradiction, qui est purement formel, fait contraste avec les principes pleins et féconds, à la fois matériels et formels, que sont le Cogito et Dieu." (226).

La preeminencia de la idea de Dios en la metafísica cartesiana nos conduce a sostener que, en ella, es plenamente vigente la fórmula escolástica de verdad: "veritas est adaequatio intellectus et rei", incluso en el caso de que la misma se entienda mediante una conceptualización dual, para la cual la adecuación del conocimiento a la cosa (que es la forma corriente de entender la fórmula) deba fundamentarse necesariamente en la verdad de la cosa, es decir en la adecuación de la cosa al conocimiento (227). La sub-fórmula fundamentante (adaequatio rei ad intellectum) no debe entenderse, tal como puede hacerse a partir de la filosofía kantiana, como ordenamiento de los objetos de acuerdo a nuestro pensamiento, sino como correspondencia de las cosas creadas con las ideas que Dios tiene, previamente, de las mismas: "Die veritas als adaequatio rei ad intellectum meint nicht schon den spaeteren, erst auf dem Grunde der Subjektivitaet

(226) Gueroult, II, p. 30

(227) Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, p. 75-76

des Menschenwesens moeglichen traszendentalen Gedanken Kants, dass 'sich die Gegenstaende nach unserer Erkenntnis richten', sondern den christlich theologischen Glauben, dass die Sachen in dem, was sie und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (ens creatum) der in intellectus divinus, d.h. in dem Geiste Gottes, vorgedachten idea entsprechen und somit idee-gerecht (richtig) und in diesem Sinne 'wahr' sind. (...) Die veritas als adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) gibt die Gewaehr fuer die veritas als adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). (228). Heidegger no menciona a Descartes en su disquisición acerca de la fórmula escolástica de verdad. Pero, el examen de las Meditaciones y el de todos los otros textos cartesianos importantes (excepción hecha de las Regulae, en las que, sin embargo, no se sostiene lo contrario), muestra claramente que, para Descartes, ninguna verdad (en el sentido corriente de verdad: adaequatio) es posible, si no se cuenta para ella con la garantía de Dios. Eliminarla, dictaminando como irrestricta la "règle générale" del comienzo de la Tercera Meditación, sería limitar la verdad a una adaequatio intellectus et perceptionis.

(228) Ibidem, p. 76

APENDICE

I

El desarrollo de la tercera de las afirmaciones del capítulo anterior nos condujo a constatar que, en las Meditaciones, Descartes plantea claramente que ninguna verdad es posible si no tiene como fundamento la garantía de Dios. Dicha constatación difiere directamente de la tesis heideggeriana de que, con el Cogito, Descartes plantea la preeminencia de un subjectum absoluto que se erige como "fundamentum absolutum inconcussum veritatis" (229). Pero me he abstenido de hacer referencias explícitas a la tesis de Heidegger, por las siguientes razones: 1. Las consideraciones heideggerianas acerca de Descartes se inscriben en una interpretación de Cartesio y del origen de la filosofía moderna cuyos peculiares lineamientos son ya perceptibles en las Lecciones sobre la historia de la filosofía de Hegel. La explicación de lo que Heidegger piensa acerca de Descartes no debería omitir la referencia a ese contexto general, 2. Heidegger sostiene que su exégesis de Descartes no debe ser considerada como una interpretación, si por interpretación se entiende una aproximación historiográfica (historisch) a un período

(229) Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege, p.

histórico o a un pensador determinado. La mención explícita de Heidegger tendría que dar cuenta del sentido y los alcances de la diferencia entre "Historie" y "geschichtliche Besinnung" (230). 3. La explicación del Cogito en Sein und Zeit difiere notablemente de las explicaciones del mismo en obras posteriores, señaladamente de la desarrollada en Der europäische Nihilismus. 4. Para los fines de señalar la diferencia de la tesis heideggeriana con lo que, a nuestro entender, constituye una interpretación ortodoxa de las Meditaciones (Dios, en calidad de substancia prima, es el fundamento ontológico de la verdad), es suficiente mencionar una constante que se repite en por lo menos cuatro textos heideggerianos importantes: el Cogito considerado como "fundamentum inconcussum" (231), como "fundamentum absolutum inconcussum" (232), y, en textos más recientes, como "fundamentum absolutum inconcussum veritatis" (233). El Cogito reviste —especialmente en los textos más recientes— en calidad de "fundamentum", la condición de "subjectum" eminente, concepto en el cual la significación de subjectum (ὕποκειμενον) se adscribe (como efectivamente es el caso), a la significación aristotélico-escolástica de substancia.

II

La dificultad concerniente a la determinación de cuál

(230) Cf. Nietzsche II, p. 149

(231) Sein und Zeit, Traducc. castellana, p. 35

(232) Die Frage nach dem Ding, p. 80

(233) Nietzsche II, p. 142; "Die Zeit des Weltbildes", Holzwege, p. 98

es el primer principio de la filosofía cartesiana, el Cogito o Dios, es planteada por Gueroult mediante dos conceptos que juegan un rol muy importante a lo largo de Descartes selon l'ordre des raisons: "ratio essendi" y "ratio cognoscendi" (234). Con dichos términos, Gueroult se refiere a lo que denomina "ordre synthétique" y "ordre de l'analyse": "En effet, l'ordre de l'analyse, c'est l'ordre de l'invention, donc celui de la ratio cognoscendi; il se détermine selon les exigences de notre certitude; il est l'enchaînement des conditions qui la rendent possible. L'ordre synthétique, c'est au contraire celui qui s'institue entre les résultats de la science; et ces résultats, c'est la vérité de la chose. Il est donc l'ordre de la ratio essendi, celui selon lequel se disposent en soi les choses quant à leur dépendance réelle." (235). A pesar de que la distinción de Gueroult es metodológicamente útil, la misma no corresponde fielmente a los textos cartesianos de los cuales supuestamente se desprende.

La distinción de Gueroult se fundamenta en el texto de las Respuestas a las Segundas Objeciones: "Dans le façon d'écrire des géomètres, je distingue deux choses, à savoir l'ordre, et la manière de démontrer." (236). No hay un orden

(234) "ratio essendi vel siendi" y "ratio cognoscendi" son conceptos acuñados probablemente por Kant para distinguir dos formas del principio leibniziano de Razón Suficiente. Runes, Dicc. de filosofía, p. 308

(235) Gueroult, I, 26

(236) Secondes Réponses, p. 387

sintético y un orden analítico; el orden es uno: geométrico: "L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent." (237). La manera de demostrar es doble: "l'une se fait par l'analyse ou résolution, et l'autre par la synthèse ou composition." (238). Pero ni en la traducción francesa, ni en el texto latino: "Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysim, alia per synthesim." (239), Descartes considera dos rationes, sino sólo lo dos maneras de demostrar. La síntesis no muestra, como pretende Gueroult, el orden "selon lequel se disposent en soi les choses quant a leur dépendence réelle", sino solamente los conocimientos tal como se disponen como partes de una demostración ya realizada: "La synthèse, au contraire (al contrario que el análisis), par une voie tout autre, et comme en examinant les causes par leurs effets, (...) démontre a la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes, afin que, si on lui nie quelques conséquences, elle fasse voir comment elles sont contenues dans les antécédents." (240). Con el análisis y la síntesis no se opone, pues, el encadenamiento de

(237) Ibidem

(238) Ibidem

(239) AT-VII-155, l. 21

(240) Secondes Réponses, p. 388

mis conocimientos al encadenamiento de las realidades (241), sino sólo los dos modos que puede adoptar la manera de demostrar.

En el párrafo que sigue al que citamos con el número 241, Gueroult cita a Descartes del siguiente modo: "Chaque chose par ordre doit être considérée différemment, précise Descartes, selon qu'on se réfère à l'ordre de notre connaissance ou à celui de l'existence réelle." De esta citación se desprende que hay dos órdenes diferenciables en la filosofía cartesiana. Gueroult hace derivar de esa referencia, en efecto, su distinción de "ordre analytique" y "ordre des choses" (242). El párrafo citado reza, sin embargo, de otra manera: "Nous disons donc premièrement que chaque chose doit être considérée différemment quand nous en parlons par rapport à notre connaissance et quand nous en parlons par rapport à leur existence réelle." (243). Puede leerse claramente en la cita, que lo que Descartes diferencia es la cosa para el conocimiento y la cosa en cuanto a su existencia real. En el ejemplo que prosigue inmediatamente en el texto, Descartes explica que si se considera un cuerpo extenso y figurado en cuanto a su realidad, es preciso admitir que es uno y simple: no puede decirse, en este caso, que el cuerpo esté

(241) "Or il est évident que les conditions qui rendent possible la connaissance certaine de la vérité son très différentes des conditions qui en soi font que les choses sont ou existent, et que l'enchaînement de mes connaissances n'est pas l'enchaînement des réalités." Gueroult, I, 26

(242) Gueroult, I, 26

(243) Regula 12, AT-X-418; Ed. Bridoux, p. 80

compuesto de naturaleza corpórea, extensión y figura, puesto que estas partes no existen jamás distintamente. Con respecto a nuestro entendimiento, en cambio, llamamos a dicho cuerpo un compuesto de aquellas tres naturalezas, "...parce que nous nous les sommes représentées chacune séparément avant d'avoir pu juger qu'elles se trouvent toutes les trois réunies en un seul et même sujet." (244). De "ordre" no se dice nada.

En el "Praefatio ad lectorem" que antecede a la versión latina de las Meditaciones, Descartes contesta una objeción, de la cual ya nos hemos ocupado anteriormente (245), distinguiendo entre el orden de la verdad de la cosa ("...in ordine ad ipsam rei veritatem...") y el orden de mi percepción ("...in ordine ad meam perceptionem..."), pero de aquí no puede desprenderse --como tampoco de las Secondes Réponses ni de la Regula 12-- que Descartes identifique el orden de la verdad de la cosa con la demostración sintética. Que la vía del análisis y la vía de la síntesis pertenecen ambas a un solo orden de razones, se colige del párrafo de las Secondes Réponses que antecede al Abrégé géométrique: "...je tâcherai ici d'initer la synthèse des géomètres, et y ferai un abrégé des principales raisons dont j'ai usé pour démontrer l'existence de Dieu, et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain..." (246). La síntesis implica, pues,

(244) Ibidem

(245) Ver página 19

(246) Secondes Réponses, p. 389

una ratio, pero ésta no es ni pretende ser una ratio essendi, que corresponda a la existencia real; sino sólo la disposición, de acuerdo a la síntesis geométrica, de las razones.

En Entretien avec Burman, Descartes afirma que "...la voie et l'ordre ne sont pas les mêmes pour l'invention et pour l'exposition.", y que "...dans les Principes il expose et agit synthétiquement." (247); pero tampoco de aquí puede deducirse que la vía de la síntesis corresponda a la realidad.

"...Deus est suum esse..." (248); en ello se fundamenta la prueba a priori de la existencia de Dios en la Quinta Meditación. Para Tomás de Aquino, Dios no es un ente, sino ipsum esse, el ser mismo. En una determinación válida también para Descartes, la identificación de Dios con el ser es, el "bien commun de la philosophie chrétienne comme chrétienne" (249). Pero de ello no se desprende que Dios, el ser mismo, sea el primer principio de toda demostración sintética. En el "Abrégé géométrique" Dios no es una axioma, sino la primera proposición demostrada. En Los Principios, en los cuales el orden es sintético, Dios no aparecerá sino en Principios I, 13, con posterioridad a la formulación de "Je

(247) Entretien avec Burman, p. 1364. Beaufret ("Remarques sur Descartes" en Dialogue avec Heidegger, p. 32) cita las expresiones latinas que corresponden a "invention" y "exposition": "...l'ordo inveniendi, qui est celui de la recherche, et l'ordo docendi, qui est celui du pédagogue."

(248) Quintae Responsiones, AT-VII-383, citado por Gilson, Index scolastico-cartesien, p. 78

(249) M. Gilson, citado por Beaufret, p. 22

penſe, donc je ſuis", la que aparece en Principios, I, 7.

La dificultad inherente a una distinción precisa entre el Cogito como principio de la ratio cognoscendi y Dios como principio de la ratio essendi es señalada por el propio Gueroult, cuando observa que, en la Tercera Meditación, el Cogito cede su lugar de hilo conductor de las Meditaciones a la idea de infinito que, en expresa indicación de Descartes, se encuentra en nosotros con anterioridad a la idea que tenemos de nosotros mismos (250). Desde el momento en el cual la reflexión pasa de la consideración del sujeto que piensa a los contenidos pensados por dicho sujeto, el problema de la evidencia de los juicios por los cuales otorgo un correlato real a mis ideas ("valeur objective des idées") presupone y engloba al encadenamiento meramente subjetivo de las ideas: "...Dieu, par l'intermédiaire de l'idée du parfait, n'apparaît plus seulement comme condition de la valeur objective de ma science subjectivement nécessaire, mais aussi comme condition directe de cette nécessité subjective. Il n'est plus alors seulement ratio essendi, mais ratio cognoscendi, car c'est lui qui me fait reconnaître les inégalités de perfection du contenu de mes diverses idées..." (251).

(250) Méditation Troisième, p. 294; AT-IX1-36

(251) Gueroult, I, 237

CONSIDERACIONES FINALES

El tema de la tesis es el cuestionamiento del Cogito como principio rector de la filosofía cartesiana. En el primer capítulo hicimos referencia a las razones de índole temática y metodológica por las cuales las Meditaciones Metafísicas constituyen el texto fundamental para el estudio del lugar que corresponde al Cogito dentro del orden de razones que constituye la metafísica de Descartes. La metafísica cartesiana retoma temas escolásticos y los redispone en un nuevo orden. El orden, de carácter matemático, cuyos lineamientos se encuentran en las Reglas para la Dirección del espíritu, ubica al Cogito como un eslabón del proceso de fundamentación de la ciencia. En el Discurso del Método, la Duda Metódica se plantea como exigencia inmanente al primer precepto del Método; en las Meditaciones, a diferencia de lo que se sostiene en el Discurso, la Duda se radicalizará a su grado máximo: duda hiperbólica o metafísica, de modo tal que la certeza inherente a las evidencias matemáticas o nociones simples quedará en suspenso.

La diferencia --establecida por Descartes en el "Prefacio al lector" de la edición latina de las Meditaciones-- entre "el orden de mi percepción" y "el orden de la verdad de

la cosa", sirve de preámbulo a un excursus acerca del sentido de "percepción" que corrobora la distinción cartesiana en tre los dos órdenes. En el orden de la percepción, el Cogito aparecerá como la primera certeza indubitable; en el orden de la cosa, dicha certeza requerirá de la garantía divina.

En el segundo capítulo nos ocupamos del proceso de radi calización de la Duda en la Primera Meditación. El tema principal lo constituye la incompatibilidad entre una duda radical, producto de la voluntad irrestricta del hombre y las dificultades, semántica y metodológica, de negar la vali dez de las nociones simples. La dificultad se afronta esta bleciendo, en primer lugar, que el contexto general de las Meditaciones permite sostener que Descartes no niega la vali dez intrínseca a las nociones simples. En segundo lugar, la delimitación de los significados del término 'principio', e limina la posibilidad de que un principio meramente formal, y tal es el caso de una noción simple, pueda ser considerado como principio en sentido estricto. Solamente algo exis tente por sí mismo, es decir una substancia, podrá fungir co mo tal.

En el comienzo del tercer capítulo (pág. 52) --antecedi das por la mención de la forma por la cual Descartes formula la proposición cogitativa: "Je suis, j'existe", en la Segunda Meditación-- se reseña las tres afirmaciones que constitu yen la tesis propiamente tal. La primera: El Cogito no se

presenta como la primera certeza del orden de razones. Las nociones comunes o esencias matemáticas, si bien desprovistas de correlato real, poseen una verdad intrínseca que no ha sido puesta en tela de juicio por la Duda.

El desarrollo de la primera afirmación se relaciona con el clásico problema de si el Cogito es aprehendido intuitivamente o es la conclusión de un razonamiento. El examen de los textos cartesianos permitió establecer que, si bien el Cogito no es la consecuencia de un razonamiento entimemático, su certeza exige de la vigencia implícita de principios formales (nociones simples) que convergen en la constatación de hecho que representa la experiencia cogitativa. Nos referimos expresamente a tres de estos principios: la nada no es afectada por cualidades o propiedades, para pensar es necesario ser y el principio de no-contradicción.

La segunda afirmación de la tesis es la siguiente: Para que un principio pueda fungir como tal se requiere (a diferencia de lo exigido para una noción común), que el mismo tenga una existencia, es decir que sea una sustancia; pero el Cogito no es, en calidad de sustancia: res cogitans, la manifestación de una sustancia autónoma. La prueba de esta afirmación se plantea como explicación de dos limitaciones: temporal y existencial, las cuales determinan que la res cogitans se encuadre en una concepción de la sustancia válida sólo "in veritate rationum", no "in veritate rei".

La tercera afirmación de la tesis: El Cogito no es el principio absolutamente autónomo de la filosofía cartesiana, se comprueba sobre la base de la ubicación del Cogito en el contexto de las Meditaciones y el alcance de la "regla general" que, al comienzo de la Tercera Meditación, establece la concepción clara y distinta como criterio para la verdad. El examen de la Tercera Meditación muestra que la plena vigencia de la Duda no permite que la certeza de las concepciones evidentes sea condición suficiente de la certeza de los conocimientos, es decir, de la adecuación del pensamiento con una realidad exterior. La referencia a la "adecuación" dará lugar a la mención de la fórmula escolástica de la verdad, fórmula vigente en la filosofía cartesiana, en la cual se corrobora la exigencia, que parte del orden de razones, de plantear la existencia de Dios como garantía necesaria del conocimiento seguro.

El apéndice tiene dos partes. En la primera hemos mencionado someramente la diferencia que media entre una tesis fundamentada en el texto de las Meditaciones, para la cual Dios, en calidad de substancia prima, es el fundamento ontológico de la verdad, y la interpretación heideggeriana del Cogito como "fundamentum absolutum inconcussum veritatis". En la segunda parte hemos esbozado una crítica, no definitiva, de los conceptos de "ratio essendi" y "ratio cognoscendi" usados por Gueroult en Descartes selon l'ordre des raisons.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de DESCARTES

Œuvres et lettres; introductions, chronologie, bibliographie, notes par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Galimard, 1963.

Obras Filosóficas; introducción de Etienne Gilson; versión española de Manuel de la Revilla. Editorial El Ateneo, Bs. As. 1945.

Obras Escogidas; Selección, prólogo y notas de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. (Con numeración de la edición Adam y Tannery al margen). Publicación auspiciada por el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Editorial Sudamericana, Bs. As. 1967.

Obras Escogidas, Filosofía; Versión castellana por Manuel Machado. Editorial Schapire, Bs. As. 1965.

Discurso del Método; Edición bilingüe. Traducción, estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi. Editorial Orión. México 1959.

Cartas sobre la Moral; Traducción, introducción y notas de Elisabeth Gongel. Editorial Yerba Buena, La Plata 1945.

Dos Opúsculos; Introducción de Luis Villoro. UNAM. México 1959.

2. Obras sobre DESCARTES

Alquié, Ferdinand; La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. PUF, Paris 1950.

Cassirer, Ernst; Descartes, Corneille et Christine de Suède. J. Vrin, Paris, 1942.

Gueroult, M.; Descartes selon l'ordre des raisons, (2 vol.). Aubier, Paris 1953.

Hamelin Octave; El sistema de Descartes. Editorial Losada, Bs, As. 1949.

Jaspers, Karl; Descartes y la filosofía. Editorial La Pléyade, Bs. As. 1973.

Rodis-Lewis, Geneviève; Descartes y el racionalismo. Oikos-Tau Ediciones, Barcelona, 1971.

Wahl, Jean; Du role de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes. J. Vrin, Paris 1933.

3. Obras de consulta

Allport, G.W.; Qué es la personalidad. Ediciones Siglo Veinte, Bs. As. 1974.

Arias Azpiazu, José María; La certeza del yo dubitante en la filosofía prekantiana. Publicaciones de la fundación Juan March, Guadarrama, Madrid 1971.

Ayer, A.J.; Concepto de persona. Seix Barral, Barcelona 1969,

Bréhier, Emile; Historia de la filosofía, Editorial Sudamericana, quinta edición. Bs. As. 1962.

Cassirer, Ernst; Filosofía de las formas simbólicas (2 tomos) Fondo de Cultura Económica, México 1971.

-----; Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento. Emecé Editores, Bs. As. 1951

Chomsky, Noam; Cartesian Linguistics. Harper and Row Publishers. New York 1966.

-----; Proceso contra Skinner. Editorial Anagrama, Barcelona 1972.

-----; El lenguaje y el entendimiento, Seix Barral, Barcelona 1971.

- Dunham, Barrows; Héroes y herejes a partir del Renacimiento. (t. II) Seix Barral, Barcelona 1965.
- Dynnik, M. A. y otros; Historia de la filosofía. Academia de Ciencia de la URSS. Editorial Grijalbo, México 1968. Segunda edición.
- Frondizi, Risieri; Sustancia y función en el problema del yo. Editorial Losada, Buenos Aires 1952.
- Gilson Etienne y Langan, Thomas; Filosofía Moderna. Tomo III de "Historia de la Filosofía" dirigida por Etienne Gilson, Emecé Editores, Bs. As. 1967.
- Goldmann, Lucien; Introducción a la filosofía de Kant. Amorrortu Editores, Bs. As. 1974.
- Grégoire, François; La naturaleza de lo psíquico. Editorial Paidós, Bs. As. 1961.
- Hegel; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (tomo III) F. Frommann Verlag, Stuttgart 1965.
- ; Introducción a la historia de la filosofía. Aguilar, Bs. As. 1973.
- Heidegger, Martin; La pregunta por la cosa. Editorial Sur, Bs. As. 1964.
- ; Sendas perdidas. Editorial Losada, Bs. As. 1960.
- Heimsoeth, Heinz; Los seis grandes temas de la metafísica occidental. Revista de Occidente, Madrid 1960.
- ; La Metafísica Moderna. Revista de Occidente, Madrid 1966.
- Husserl, Edmundo; La Filosofía como ciencia estricta. Editorial Nova, Bs. As. 1973.
- ; Meditaciones Cartesianas. Traducción y prólogo de José Gaos. El Colegio de México, México 1942.

- Kant; La Crítica de la Razón Pura 2 tomos. Editorial Losada, Bs. As. 1961. Cuarta edición.
- Koestler, Arthur; Los Sonámbulos. EUDEBA, Bs. As. 1963.
- Kolakowski, Leszek; El racionalismo como ideología. Ediciones Ariel, Barcelona 1970.
- Lucas, J. R. y Putnam, Hillary y otros; Mentes y máquinas. UNAM, México 1970.
- Marcuse, Herbert; El Hombre Unidimensional. Seix Barral, Barcelona 1971.
- Maritain, Jacques; El sueño de Descartes. Biblioteca Nueva, Bs. As. 1956.
- ; Tres Reformadores. Editorial Difusión. Bs. As. 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice; Fenomenología de la percepción. Fondo de Cultura Económica, México 1957.
- Ortega y Gasset, José; Unas lecciones de metafísica. Alianza Editorial, Madrid 1970.
- Revel, Jean-Francois; Los filósofos: ¿para qué?. Editorial Extemporáneos, México 1974.
- Rodis-Lewis, Geneviève; Le problème de l'inconscient et le cartésianisme. PUF, Paris 1950.
- Rozitchner, León; Freud y los límites del individualismo burgués. Siglo XXI editores, Bs. As. 1972..
- Russell, Bertrand; Historia de la filosofía occidental; Obras Completas, tomo I, Aguilar, Madrid 1973.
- Ruyer, Raymond; La conciencia y el cuerpo. Editorial Paidós, Bs. As. 1961.
- Ryle, Gilbert; El concepto de lo mental. Editorial Paidós, Bs. As. 1967.
- Sartre, Jean Paul; El ser y la nada. Editorial Losada, Bs. As. 1966.

Shorojova, E.V.; El problema de la conciencia. Editorial Grijalbo, México, 1963.

Spirkin, A.; El origen de la conciencia humana. Editoriales Platina/Stilcograf, Bs. As. 1965.

Valensin, Auguste; Imágenes de Descartes. Taurus Ediciones, Madrid 1963.

Vallois, H.; Vandell, A. y otros; Los procesos de hominización. Editorial Grijalbo, México 1969.

Freud, Sigmund; El malestar de la cultura. Obras completas, tomo XIX Santiago Rueda editor, Bs. As. 1955.

4. Artículos

Carnap, Rudolf; La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". En El positivismo lógico, compilación de A. J. Ayer, pgs. 66-87. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Cassirer, Ernst; "El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos". En Psicología del lenguaje de Delacroix, Cassirer y otros, Ed. Paidós, Bs. As., 1972.

Chomsky, Noam; "Recent contributions to the theory of innate ideas". En Synthese 17, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Holand, 1967.

De Waelhens, A.; "Sobre el inconsciente y el pensamiento filosófico". En El inconsciente (Coloquio de Bonneval, 1960) págs 401-416. Siglo XXI ed., México, 1970.

Gueroult, M.; "Le cogito et la notion 'Pour penser, il faut être'". Apeñdice 1 a Descartes selon l'ordre des raisons Aubier ed., Paris, 1953.

Lanteri-Laura, G.; "Los problemas del inconsciente y el pensamiento fenomenológico", en El inconsciente, cit. supra, págs. 417-439.

- Lluberes, Pedro; "Descartes y el argumento sobre la existencia". En Revista venezolana de filosofía 2, Departamento de filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1975.
- Marcel, G.; "Existencia y objetividad". En Diario Metafísico, págs. 309-328, Ed. Losada, Bs. As., 1957.
- Maritain, J.; "El conflicto de la esencia y la existencia en la filosofía cartesiana". En De Bergson a Sto. Tomás de Aquino, ps. 189-198; Club de Lectores, Bs. As. 1967
- Revel, J.F.; "Galileo y Descartes". En Las ideas de nuestro tiempo. Págs. 202-204, Emecé editores, Bs. As. 1973.
- Ricoeur, Paul; "El consciente y el inconsciente". En El inconsciente cit. supra. págs. 440-454.
- Sartre, Jean Paul; "La libertad cartesiana" En El hombre y las cosas (traducción del original francés Situations I) págs. 232-247, Editorial Losada, Bs. As. 1968.
- Searle, John; "The rules of the language game" en TLS, N. 3887, págs. 118-1120, Londres, 1976.
- Steiner, G.; "Las lenguas de los hombres". En Extraterritorial, págs. 129-156, Barral, ed. Barcelona 1973.
- Valéry, P.; "Un punto de vista acerca de Descartes". En El pensamiento vivo de Descartes, pgs. 9-62, Ed. Losada, Bs. As., 1966.
- Varios; Descartes, homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método, Universidad de Buenos Aires, Tres tomos, Facultad de Filosofía y Letras, Imprenta de la Universidad, 1937.
- Vial Larraín, Juan de Dios; "La teoría metafísica". En Revista de filosofía de la Universidad de Chile, volumen 12, Ns. 1 y 2. Santiago de Chile, 1965; págs. 3-17.

Vorénova, R.; "Tendencias de desarrollo de la ciencia psicológica", en Ciencias Sociales, N° 1, Págs. 246-250, Publicación de la Academia de Ciencias de la URSS, Ed. Anteo, Bs. As. 1974.

Wahl, Jean; "Los juicios de Husserl sobre Descartes y Locke" En Husserl, Cahiers de Royaumont, Abril de 1957, Págs. 110-129, Ed. Paidós. Bs. As. 1968.

Watling, J.L.; "Descartes", En Historia crítica de la filosofía Occidental, Tomo III, págs. 9-59, Compilador D.J. O'Connor, Ed. Paidós, Bs. As. 1968.

ADDENDA BIBLIOGRAFICA

Descartes, Oeuvres, Ed. Adam y Tannery. Ed. J. Vrin, Paris, 1973, Tomos VII y IX1.

Descartes, Discurso del Método / Meditaciones Metafísicas. Traducción de M. García Morente. Ed. Espasa-Calpe, 13. Ed. 1975.

Beaufret, J.; "Remarques sur Descartes", en Dialogue avec Heidegger, tomo II, p. 28; Les éditions de minuit, 1973.

Cassirer, "Descartes", en El Problema del Conocimiento, Tomo I, p. 447; Fondo de C. Económica, México, 1974.

Frankfurt, Demons, dreamers and madmen, the defense of reason in Descartes's Meditations

Gilson, E., Index Scolastico-cartésien; Ed. Burt Franklin, New York, sin fecha.

-----, Texte et commentaire al Discours de la Méthode; Ed. J. Vrin, Paris, 1962.

-----, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Ed. J. Vrin, Paris, 1951.

Grassi, E., El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno. Ed. Universidad de Chile; sin fecha.

Hartmann, N., Introducción a la filosofía; Ed. UNAM, México, 1969.

Heidegger, Ser y Tiempo; Traducc. José Gaos, México, 1962.

-----, Von Wesen der Wahrheit, en Wegmarken, Ed. Klostermann, 1967.

-----, Der europäische Nihilismus, en Nietzsche, tomo II; Neske Verlag.

- Hierro Pescador, J., "La doctrina cartesiana de las ideas innatas", en La teoría de las ideas innatas en Chomsky, p. 66; Ed. Labor, 1976.
- Mizrachi, F., Notas al Traité des Passions, Union Générale d'Éditions, Paris 1965.
- Nietzsche, "Los espejismos del Cogito" en En torno a la voluntad de poder, p. 60; Ediciones Península, 1973
- Ortega y Gasset, "El 'modo de pensar' cartesiano" en La idea de principio en Leibniz. Obras completas, tomo VIII, p. 316.
- Popper, "On the sources of knowledge and of ignorance", en Studies in Philosophy, p. 169; Oxford University Press, 1966.
- Revel, J. F., "Descartes inutile et incertain", estudio preliminar a la edición del Discours de la Méthode de Le livre de poche, Paris, 1976.
- Scholz, H., "Ueber das cogito, ergo sum" y "Augustinus und Descartes", en Mathesis Universalis, p. 75; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969.
- Schopenhauer, "La filosofía de los modernos" en Fragmentos sobre la historia de la filosofía; Ed. Aguilar, 1973.
- Schulz, W., El Dios de la metafísica moderna; Ed. Fondo de C. Económica, México, 1961.
- , "Philosophie als Bewegung zum Unendlichen. Zur geschichtlichen Entwicklung der Metaphysik der Innerlichkeit von Augustin bis zum Deutschen Idealismus", en Philosophie in der veränderten Welt, p. 253; Neske Verlag, 1972.
- Sortais, Gastón, La filosofía moderna, dos tomos. Ed. Difusión. Bs. As. 1953.
- Thouverez, Notas a la edición de las Méditations.

Villanueva, E., "Acerca de la tesis filosófica del pensamiento en relación con la tesis del lenguaje de Renato Descartes", en *Dianoia*, 1976; México (pág. 17).

Villoro, L., La idea y el ente en la filosofía de Descartes. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Wahl, J., "Exemple d'une regle inconnue: le verbe 'Etre' chez Descartes" en *Descartes, Cahiers de Royaumont*, 1957.

Labastida, Jaime, Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx. Siglo XXI editores, 1976.