

DESCARTES: UN ESTUDIO DE SU FILOSOFIA

Por

ANTHONY KENNY

Traducción, introducción y notas

LEONARDO TELLO

UNIVERSIDAD DEL VALLE

SEDE CALI

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Este trabajo ofrece a los hispanohablantes la primera versión en español de la tercera obra de Anthony Kenny: *Descartes. Un estudio de su filosofía*. La presente traducción recoge el prefacio, los primeros cuatro capítulos del libro y las notas. Se han tomado estos capítulos como un proyecto inicial de traducción que pretende llevar a nuestra lengua esta obra de Kenny en su versión íntegra, pero que por limitaciones técnicas y legales constituye apenas una vista preliminar. A 51 años de su publicación, este estudio de Kenny se ha convertido en un clásico en el que se presentan cuestiones fundamentales en la obra de Descartes que hasta nuestros días son tema de discusión y han enriquecido la filosofía contemporánea. Kenny nos ofrece una lectura de la filosofía cartesiana de corte analítico, en un intento de interpretar a Descartes tomando a las *Meditaciones* como el centro de su filosofía; poniéndolas en relación con el resto de la obra del filósofo francés y con la rica tradición filosófica que le da sentido.

Palabras Clave: Descartes, filosofía, Anthony Kenny, filosofía analítica, traducción

DESCARTES: UN ESTUDIO DE SU FILOSOFIA

Por

ANTHONY KENNY

Traducción, introducción y notas

LEONARDO TELLO

Universidad del Valle
Facultad de humanidades
Departamento de filosofía
Licenciatura en filosofía

Santiago de Cali
Noviembre de 2019

DESCARTES: UN ESTUDIO DE SU FILOSOFÍA

Por

ANTHONY KENNY

Traducción, introducción y notas

LEONARDO TELLO

Trabajo de Grado

Director:

Mauricio Zuluaga

Universidad del Valle
Facultad de humanidades
Departamento de filosofía
Licenciatura en filosofía

Santiago de Cali
Noviembre de 2019

CONTENIDO

NOTA DEL TRADUCTOR.....	6
INTRODUCCIÓN	7
ALGUNAS CUESTIONES TERMINOLÓGICAS.....	14
PREFACIO	25
1. VIDA Y OBRAS.....	27
2. DUDA CARTESIANA	34
3. COGITO ERGO SUM.....	52
4. SUM RES COGITANS	67
BIBLIOGRAFIA	90
TRADUCCIONES DE REFERENCIA.....	91

NOTA DEL TRADUCTOR

Ofrezco a los lectores hispanohablantes la primera versión en español de la tercera obra de Anthony Kenny: *Descartes. Un estudio de su filosofía*. La presente traducción recoge el prefacio, los primeros cuatro capítulos del libro y las notas. Se han tomado estos capítulos como un proyecto inicial de traducción que pretende llevar a nuestra lengua esta obra de Kenny en su versión íntegra, pero que por limitaciones técnicas y legales constituye apenas una vista parcial y preliminar. Muchas de las referencias y citas del texto pertenecen a autores cuyas obras no se encuentran disponibles en español, razón por la cual ofrezco traducciones libres de dichos fragmentos; a pie de página el lector encontrará los fragmentos en su lengua original, lo que permitirá a cualquiera cotejar la precisión de las equivalencias lingüísticas seleccionadas. Esta traducción fue realizada a partir del texto de Anthony Kenny, *Descartes. A Study of His Philosophy* (Bristol: Thoemmes Press, 1997). Las referencias que el autor recoge sobre la obra de Descartes conservan entre paréntesis la notación correspondiente a la edición de Adam y Tannery y de Haldane y Ross. El lector encontrará también el apellido del traductor y la página correspondiente a dichas referencias en traducciones oficiales de Descartes al español.

INTRODUCCIÓN

“Descartes” de Anthony Kenny fue publicado por primera vez en 1968 como un estudio introductorio. Su propio autor anunciaba en el prefacio que se trata de un libro diseñado para ayudar a los estudiantes y estudiosos a comprender la filosofía cartesiana; sin embargo, a sus 51 años, este texto se ha convertido en un estudio clásico en el que se presentan cuestiones fundamentales en la obra de Descartes que hasta nuestros días son tema de discusión y han enriquecido la filosofía contemporánea. Kenny nos ofrece en este estudio una lectura de la filosofía cartesiana de *corte analítico* en un intento de interpretar a Descartes tomando a las *Meditaciones* como el centro de su filosofía, poniéndolas en relación con el resto de la obra del filósofo francés y con la rica tradición filosófica que le da sentido; también estableciendo un diálogo con otras interpretaciones contemporáneas al considerar la relevancia de las ideas cartesianas en el escenario filosófico actual.

Desde su aparición, *Descartes. Un estudio de su filosofía* ha contado con varias ediciones y reimpresiones. Publicado originalmente por Random House en 1968, incluido en la serie “Key texts” por Thoemmes Press de estudios clásicos en la historia de las ideas en 1991, con tres reimpresiones, la última de ellas en 1997; y finalmente una edición actualizada de St Augustine Press en 2009 confirman la vigencia del texto de Kenny y su importancia para la literatura filosófica.

Son estas las razones que motivan a la presentación de esta, la tercera obra de Anthony Kenny, por primera vez en su versión en lengua castellana. Nos son pocas las reseñas que han aparecido con cada actualización del texto y que han incluido nombres de académicos como Laura Benítez; sin embargo, para el público hispanohablante en general esta obra ha permanecido velada por las barreras lingüísticas. Ofrecer la primera traducción de un estudio clásico sobre historia de la filosofía propone un doble desafío. A saber, se trata de un ejercicio combinado en el que se conjugan tanto los saberes lingüísticos como el bagaje filosófico para traer a nuestra lengua un complejo despliegue de ideas de un autor que intenta explicar el pensamiento de otro autor, ambos

pertenecientes a contextos y tradiciones filosóficas distintas pero emparentadas y expresados ambos en lenguas distintas que obedecen, por supuesto, a las visiones propias de su momento de aparición. Como podrá observar el lector, se ha procurado hacer inteligibles en nuestra lengua los razonamientos propios que implica la diferencia de épocas y lenguas, esto se recoge en varias notas y aclaraciones; pero es el mismo Kenny quien hace apuntes acerca de las distinciones lingüísticas que han de tenerse en cuenta para comprender el pensamiento cartesiano a la luz de conceptos contemporáneos. El doble ejercicio de traducir estas reflexiones sobre las reflexiones y procurar unas equivalencias coherentes para el mundo hispanohablante ha sido tarea ardua, pero satisfactoria.

El autor de este estudio, Sir Anthony John Patrick Kenny (Liverpool, 1931), ha sido a su vez uno de los contribuidores a la literatura cartesiana en el mundo anglosajón; aparece como traductor del tercer volumen del ampliamente referenciado en inglés *The Philosophical Writings Of Descartes* (Escritos filosóficos de Descartes) en la edición de Cottingham, Stoothoff, y Murdoch (CSM); Cambridge, 1988. Junto a Anscombe y Geach, Kenny también ha contribuido ampliamente a las ideas del tomismo analítico debido a su formación como teólogo en el Colegio Inglés de Roma y su interés en el pensamiento clásico y escolástico, tanto como a su cercanía al pensamiento de Wittgenstein (también su albacea literario). Quizá por esto Kenny elabora una lectura de Descartes que conjuga el corte analítico anglosajón junto a la tradición escolástica y que pone acento precisamente a los aportes a la interpretación del pensamiento cartesiano que se emparentan con sus intereses. El lector no encontrará muchas referencias a académicos continentales; sin embargo, estará complacido por entrar en contacto con lecturas contemporáneas de Descartes que se acercan más a la filosofía de la mente y el lenguaje.

Aunque este pretende ser un estudio introductorio, los estudiosos del pensamiento cartesiano también encontrarán en él una obra valiosa y de referencia necesaria. Kenny se centra inicialmente en la exposición de la duda universal e intenta establecer sus límites dentro del sistema cartesiano; advierte que Descartes pretende demostrar la necesidad del método de la duda, pero no ofrece evidencias de ella. En el intento por separar las creencias verdaderas de las falsas, el argumento cartesiano presupone que ninguna creencia es cierta a menos que todas lo sean y dado que “es imposible criticar y corregir una creencia excepto a la luz de otras creencias, se sigue que es imposible criticar la totalidad de nuestras creencias al mismo tiempo.” A partir de este argumento –con claras

raíces en Wittgenstein—, Kenny concluye que la duda cartesiana no es necesaria ni racional; Descartes tampoco obedece a sus propios objetivos, pues considera indubitables los principios de la luz natural, a pesar de parecer tan dudosos como aquellos que él mismo rechaza. Para Kenny, la duda cartesiana no tiene un alcance universal como se pretende, y se pregunta por la seriedad con la que Descartes asume su propia duda, pues esta comprende una naturaleza más contemplativa que práctica. Por lo anterior, puede establecerse una distinción entre la suspensión del juicio “rechazar como falso” y la simple creencia vacilante “poner en cuestión”. Según Kenny (1997) “La duda es, sobre todo, una técnica meditativa; una forma de terapia de pensamiento para curar la mente de la confianza excesiva en los sentidos.” En el mismo capítulo, Kenny considera la teoría de las ideas innatas y el argumento del sueño como bases de la duda cartesiana, a la vez que las diferencias entre las hipótesis del Dios engañador y el genio maligno. Sobre estas últimas se dice que la primera es metafísica, “El dios engañador es un existente posible del cual yo no sé nada aún,” y desaparece en tanto la metafísica demuestra su falsedad; pero la segunda es un experimento mental, “El genio maligno es un recurso artificial sin pretensiones de existencia, cuya esencia no es de ninguna manera misteriosa para mí puesto que yo soy su autor,” se trata apenas de un procedimiento metodológico que sirve a los propósitos de la duda.

Siguiendo el orden argumentativo de las *Meditaciones*, Kenny pasa a considerar el problema del “*cogito ergo sum*”. Su estrategia consiste en presentar la lectura de dos interpretaciones de este lema, una intuitiva y una inferencial. En la primera se asume que la conclusión *sum* es producto de la introspección, en la segunda se trata de una implicación lógica. Ambas lecturas difieren y han sido en su momento recogidas por continentales y analíticos respectivamente. Kenny da lugar a los argumentos de Hintikka e incluye la lectura del *cogito* performativo, que implica la indubitabilidad de la propia existencia a partir y solo en el caso del pensamiento de ella. Cuando se presenta lo que Descartes recoge en su interpretación amplia de “pensamiento”, donde además de otras operaciones de la conciencia cabe también la duda, y considerando que el pensamiento es definido precisamente como “lo que ocurre dentro de nosotros de manera que somos conscientes de ello, en la medida que es un objeto de nuestra conciencia”, Kenny concluye que la indubitabilidad de la premisa del *cogito ergo sum* reside en el acceso privilegiado a la auto evidencia del pensamiento; pero de esto no se sigue que el *cogito* deba ser

necesariamente un pensamiento sobre la propia existencia, puesto que, en tanto modo del pensamiento, la duda hace evidente que quien duda sabe que duda.

Kenny intenta conciliar el hecho de que Descartes llame a *cogito ergo sum* una conclusión cuando este tiene la forma de un razonamiento en el cual la premisa mayor es implícita, con la insistencia del francés de considerar no solo la proposición “*sum*” sino el adagio completo del *cogito* como intuitivo; y concluye que efectivamente se trata de un razonamiento en el que lo intuitivo no es alguna de sus premisas sino la certeza de que la conclusión se sigue de ellas. Kenny sostiene que aquí es posible resolver el debate intuición vs. inferencia de manera simple. Es correcto que *cogito ergo sum* sea una inferencia porque *cogito* es una premisa cuya verdad e indubitabilidad es necesaria para establecer la conclusión; *ergo* establece una conclusión y *sum* es una conclusión verdadera e indubitable; pero *cogito* es también una premisa indubitable y verdadera en tanto el pensamiento es algo de lo cual el pensador está inmediatamente consciente, y en este sentido es también una intuición. Por otro lado, es correcto también pensar que la certeza e indubitabilidad de la premisa “*cogito*” depende de un evento particular que debe ser una ejecución mental y, por tanto, el *cogito* es performativo.

Habiendo ilustrado así la estructura del cogito, Kenny se pregunta por su validez y llama la atención sobre la palabra “yo” en la premisa “yo estoy pensando”. Para Kenny no se trata de una simple convención gramatical como lo consideran tanto Russell como Geach. El “yo” tampoco se refiere a la propia persona que habla, ni enfatiza la primera persona convenientemente para asegurar la verdad de la premisa cogito puesto que en latín es superfluo agregar el pronombre *ego*. Podría asumirse que el “yo” es siempre auto-referido, de manera que cada vez que se expresa “yo” se hace una referencia directa a quien lo exprese, entonces el argumento cartesiano constituye una petición de principio pues asume la conclusión que se dispone a probar, que “yo soy” (existo). Según afirma Kenny, el “yo” de Descartes reviste un carácter ontológico, es algo inferido por Descartes que concluye como cierta la existencia de la sustancia que piensa y cuyo atributo es pensar. Puesto que “yo” no crea su referencia de manera espontánea, ya que el pronombre puede referirse en distintos momentos a cosas existentes o inexistentes, (como ilustra el ejemplo recurrente del Hamlet de Shakespeare en el texto) es el acto de pensamiento en el cogito lo que permite probar la existencia. No se trata de que necesariamente “yo pienso” implica que quien lo expresase conoce con antelación que “existe”, pero sí que

posee un acceso a sus propios procesos mentales de lo cual puede derivarse la conclusión “yo existo”; por supuesto, siguiendo el razonamiento cartesiano, no podría, después de considerado el argumento por primera vez, volverse a expresar “yo pienso” sin asumir la implicación de “yo existo”. Kenny no lo expresa de tal forma, debo esta claridad al texto de Dicker (2013), pero su defensa del argumento ontológico está en línea con la idea del *cogito* performativo. No obstante, Descartes no escapa tan fácilmente a la crítica de ese argumento ontológico, pues al no aclarar la naturaleza de “*ego*” en la conclusión “*sum*”, esa sustancia pensante de la cual los pensamientos son atributos bien podría ser algo distinto al “yo”.

El paso siguiente es entonces distinguir eso que “yo soy”, Kenny seguirá los argumentos que llevan a Descartes a considerar que su esencia es ser una cosa pensante, *res cogitans*. Descartes apela a la noción escolástica de sustancia, sin embargo, se evidencian varios sentidos de esta noción, ya que, como lo reconoce Descartes, la usará para referirse tanto a Dios como a la sustancia extensa o el cuerpo y a la sustancia pensante o la mente. Kenny desarrolla esta idea de sustancia y sus atributos como aparecen en varios textos de Descartes, en los que este reitera que entre los atributos de una sustancia está su esencia. La esencia de la sustancia pensante es el pensamiento; la extensión, la de la extensa; pero el punto álgido, según Kenny, será el concepto ampliado de pensamiento. Descartes menciona varias operaciones mentales como pensamientos y si lo hace es porque adjunta a todas ellas la conciencia como característica esencial de la mente. “La conciencia entraña indubitabilidad, y así, hace al cogito apropiado como primer principio” afirma Kenny y con esto refuerza la idea de la certeza sobre la existencia y el acceso privilegiado e inmediato al pensamiento, pero también pone acento en una cuestión problemática, pues parece que para Descartes la conciencia algunas veces acompaña al pensamiento y en otras es sinónimo suyo. “En los pasajes en los cuales conciencia y pensamiento son idénticos es poco claro si los actos mentales particulares son especies de pensamiento consciente o están acompañados por pensamientos conscientes.” Es evidente que tanto las voliciones como las sensaciones, en tanto operaciones mentales, son modos diferentes de conciencia, las primeras como objeto de conciencia son internas pues somos conscientes de aquello que se desea, las segundas son externas pues refieren a objetos exteriores que afectan los sentidos. Estrictamente hablando, dice Kenny en momentos distintos, ninguna de las dos podría ser un modo de conciencia, y sin embargo ambas son “cosas en nosotros de las cuales somos

inmediatamente conscientes”. Pero Descartes es ambiguo y no distingue inicialmente si en uno y otro caso esa conciencia inmediata es concomitante o idéntica a las operaciones mentales. Para Kenny la primera relación, la de concomitancia, es fácil de resolver. Este difiere con Descartes y considera que voliciones y sensaciones son operaciones mentales distintas, pero asume que Descartes se refería a la interdependencia de ambas en tanto objeto de conciencia. La segunda relación, la de identidad, es más problemática; pues implica que si una percepción es idéntica al pensamiento sobre esa percepción, entonces no hay forma de distinguir entre los eventos mentales y los eventos físicos.

Kenny elabora una crítica a esta relación de identidad a partir del argumento del lenguaje privado de Wittgenstein. Para Kenny el argumento del lenguaje privado se dirige a atacar directamente esta noción de conciencia de Descartes y apunta hacia un solipsismo semántico del cual Descartes no sale bien librado. Según Kenny no puede ser el contenido de un estado mental tal como “Yo siento dolor” la única forma de verificar la veracidad de que un sujeto sea consciente de “tener dolor”, pues la conciencia así entendida parece aislada. El argumento es tratado de manera muy sucinta en este estudio, pero Kenny contrapone a Descartes con Wittgenstein de manera radical en su artículo “Cartesian privacy” (1966), que generó un debate continuo con autores como Robert C. Solomon y Thomas Duddy. Para Solomon (1974) no existe en realidad tal oposición, y es la lectura particular que hace Kenny de la filosofía cartesiana lo que parece dirigir la cuestión; pues en su caracterización de la noción de “pensamiento” de Descartes, Kenny intenta mostrar el elemento de la “privacidad” como esencial en todo ámbito de lo mental y afirma que el pensamiento debe ser una sensación inmediata privada: “la introducción del pensamiento como característica definitoria de la mente es equivalente a la sustitución de privacidad por racionalidad como marca de lo mental”(Kenny, 1966; 360). Para Duddy (2017) la base de la oposición es bastante conveniente pero débil, pues si Kenny afirma que “los referentes de las palabras del lenguaje privado de Wittgenstein corresponden a las cogitaciones de Descartes” (Kenny, 1997; 361), esto se debe únicamente a que ambos filósofos utilizaron el mismo ejemplo, el dolor, para explicar sus argumentos, Wittgenstein para el lenguaje privado y Descartes para las ideas claras y distintas. Duddy afirma que la carga del argumento de Wittgenstein solo se opondría realmente al concepto de pensamiento de Descartes si la validez del *cogito* hubiese sido demostrada por contraste entre la certeza del conocimiento de sus propios pensamientos y la incertidumbre de los pensamientos y sensaciones de otros, pero de hecho, las otras mentes y sus contenidos no aparecen en la lista de cosas de las cuales Descartes puede dudar.

Kenny (1974) responde a estas críticas, particularmente a Solomon y de antemano a Duddy, en el mismo volumen del *Southern Journal of Philosophy*; para Kenny su argumento no se debilita por el hecho de concentrarse en el ejemplo del dolor que coincide en Wittgenstein y Descartes, ni tampoco porque sus críticos presenten contraejemplos en los que tal no sea el caso, pues para que el argumento escéptico se plantee sin ser inmediatamente autodestructivo, debe permitir identificar experiencias internamente sin depender de los recursos suministrados por su corporeidad esencial en un mundo cuya existencia es independiente de su propia mente y accesible a otros (cf. Candlish y Wrisley, 2009).

En el segundo apartado del cuarto capítulo, Kenny considera la prueba por la cual Descartes concluye *Sum res cogitans*, inicialmente mediante el argumento de la separación de la mente y el cuerpo. Para Kenny el argumento de que la mente no es igual al cuerpo puesto que es posible dudar de la existencia del cuerpo, pero no es posible hacerlo respecto de la mente, constituye un falso caso del principio de indiscernibilidad de los idénticos en tanto Descartes realmente está considerando las posibilidades de simular que su cuerpo y él no existan, pero no está, en los mismos términos, predicando algo sobre ambos. La conclusión de Descartes es que él no es idéntico a su cuerpo y que no depende de su cuerpo para existir. En el argumento que se presenta en el *Discurso* la premisa “yo estoy pensando” es necesaria y suficiente para concluir “yo existo”, pero “yo tengo un cuerpo” y todas las otras proposiciones acerca de lo externo a la mente son apenas suficientes. La exposición de Kenny a este respecto es extensa y detallada, e incluye el argumento de Malcolm sobre la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* desde la segunda meditación; sin embargo, para Kenny no será hasta la sexta meditación que tal distinción es posible, y difiere con Malcolm al afirmar que en la segunda meditación lo que se concluye clara y distintamente es la posibilidad de percibir que existe una sustancia en la cual el pensamiento es inherente sin percibir que existe una sustancia en la cual la extensión es inherente. Kenny concluye este capítulo problematizando acerca de la distinción entre conocimiento adecuado y conocimiento completo de una sustancia.

ALGUNAS CUESTIONES TERMINOLÓGICAS

En el capítulo tres, Kenny introduce por primera vez el término conciencia, “*consciousness*” en inglés, para referirse a uno de los sentidos de interpretación del *cogito*, particularmente aquel elaborado por Jakko Hintikka; y a párrafo seguido contrapone la explicación de *cogitatio* que expone Descartes en el apéndice a las *Segundas Objeciones*, para lo cual define ampliamente el pensamiento (*thought, cogitatio, pensée*) como:

Con el nombre de pensamiento comprendo todo lo que está de tal manera en nosotros, que somos conocedores de ello de manera inmediata. Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos. Pero yo he añadido inmediatamente, para excluir las cosas que siguen y dependen de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario tiene desde luego a la voluntad como su principio, pero él mismo, sin embargo, no es un pensamiento.” (AT VII, 160. Díaz, 437).¹

Es en esta exposición acerca del *cogito* que aparece uno de los grandes problemas terminológicos que representa traer al español una obra filosófica escrita en inglés, pero que intenta conducir al lector por los caminos del pensamiento cartesiano, producido en latín y francés. A saber, en este examen analítico del *cogito* se utilizan los términos “*consciousness*” y “*awareness*”, que se traen al español como “conciencia” pero cuya traducción tan simple deja de lado una diferencia entre ambos términos anglosajones que resulta fundamental para entender la obra de Descartes, especialmente el concepto de pensamiento. Es el mismo Kenny quien advierte que:

Se ha dicho que las palabras en el francés y latín de la época de Descartes tenían un sentido más amplio que aquellas de su equivalente en español moderno; y puede que así sea. Sin embargo, el uso del francés y el latín nunca fue tan amplio como el que se encuentra en Descartes; en ningún momento fue natural llamar a un dolor de cabeza o a una punzada de hambre como *cogitatio* o *pensée*. De hecho, Descartes estaba extendiendo conscientemente el uso de las palabras “*cogitatio*” y “*penser*”. (Kenny, 68)

¹ Se incluye aquí la cita en la versión de las *Meditaciones* que traduce Aurelio Díaz por un asunto de formalidad pero advirtiéndole que dicha traducción no tiene en cuenta los elementos a discutir en este apartado. Díaz traduce el término latino “*consci*” por conocedores; se propone aquí mantener una relación más estrecha con el término elegido por Kenny para la traducción del fragmento al inglés “*aware*” y su equivalente en español que conserva también relación con el término latino: consciente.

Y unos párrafos más adelante agrega:

He usado la traducción tradicional de “pensamiento” por “*Pensée*” y “*Cogitatio*”. La palabra en español parece poco natural en algunos contextos, pero no menos natural de lo que sus equivalentes parecieron, en contextos similares, a los contemporáneos de Descartes.

Por supuesto, aquí se presentan las equivalencias necesarias para entender los fragmentos del autor, que originalmente establece el contraste entre los términos latinos y franceses frente a su versión anglosajona. Son, pues, las limitaciones propias del término “*thought*” (pensamiento) a las cuales él se refiere.

Al concebir el término *pensamiento* de manera amplia, Descartes se convierte en el fundador del uso moderno de “conciencia”, pues, tal como apunta Kenny, equipara ambos términos “La *conciencia* entraña indubitabilidad, y así, hace al *cogito* apropiado como primer principio”. Tanto el latín como el francés, ambas las lenguas de Descartes y en las que la filosofía occidental desarrolló el término a lo largo del siglo XVII, poseen un único término, “*conscientia*” y “*conscience*” respectivamente, para referirse a los sentidos distintos de “conciencia” que menciona el diccionario panhispánico de dudas de la RAE². De acuerdo con Jorgensen, es a partir de Descartes que “*conscientia*” (por mencionar solo el término latino) adquiere un matiz eminentemente psicológico:

En el Siglo 17, “conciencia” empezó a tomar un sentido realmente moderno. Esta transición fue animada por varias teorías novedosas sobre la mente y las ideas [...] adicionalmente, el termino estaba muy ligado a la identidad moral, pues tanto el francés como el latín carecían incluso de una distinción lingüística entre conciencia y conciencia. Este cambio semántico marcó una distinción filosófica entre los aspectos fisiológicos y fenomenales del pensamiento y la sensibilidad moral. (Jorgensen, 2014)³

² Según el Diccionario panhispánico de dudas, de la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española (Bogotá: Santillana, 2005), conciencia significa ‘reconocimientos en ámbitos de ética y moral’: conciencia del bien y el mal. Mientras que conciencia alude al ‘reconocimiento de la realidad, en un sentido metafísico más general’, ya no sólo relacionado con la ética y moral. Aunque las dos voces son válidas, el diccionario citado indica que conciencia, sin s, expresa ambos sentidos; por lo que es más recomendable emplear ésta en todos los casos.

³ In the seventeenth century, “consciousness” began to take on a uniquely modern sense. This transition was sparked by new theories of mind and ideas [,,] Additionally, consciousness was tied closely to moral identity, with both French and Latin lacking even a linguistic distinction between consciousness and conscience (i.e., a moral sensibility). This semantic shift marked a philosophical division between the psychological or phenomenal aspects of thought and a moral sensibility as well.

La definición de pensamiento de Descartes se refiere a todo en nosotros de los que somos inmediatamente conscientes (*everything that exist in us in such a way that we are immediately aware [conscii] of it*). Al percibir somos conscientes tanto de lo que percibimos como del hecho de estarlo percibiendo, y aquí el pensamiento configura dos sentidos distintos de la conciencia: somos inmediatamente conscientes (*aware*) de, por ejemplo, una manzana roja y sus cualidades; pero somos conscientes (*conscious*) también de nuestro pensamiento de una manzana roja. La distinción se hace más clara cuando Descartes establece su definición de idea. “Con el nombre de idea entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos.” Al referirse a la idea como forma del pensamiento, nos dice que es la percepción de ellas (“por cuya percepción”) la que nos hace conscientes (*aware*) de nuestros pensamientos. De tal manera que la conciencia (*consciousness*) implica tanto un acto de percepción como uno de reflexión mediante el cual el primero se hace consciente (*aware*). Esto es, hay un acceso inmediato en nosotros tanto a nuestros pensamientos como a lo que ellos mismo representan.

En la exposición del *cogito* en la segunda meditación, Descartes deja claro que únicamente el pensamiento puede servir como evidencia de su propia existencia: “el pensamiento es; sólo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso”. (AT VII, 27. Díaz, 87) Este pensamiento al que se refiere se ha liberado ya de la simple percepción consciente (*awareness*), pues la duda cartesiana ha eliminado incluso la idea del cuerpo; y por tanto solo puede admitir por cierto aquello que se piensa sobre los pensamientos, que estos existen y que se es consciente (*aware*) de ellos, Kenny lo expresa de la siguiente forma:

Lo que es común a todas las operaciones de la mente es la conciencia (*consciousness*). La conciencia entraña indubitabilidad, y así, hace al *cogito* apropiado como primer principio. La sensación, tanto como el pensamiento intelectual, es un pensamiento capaz de asegurar la certeza de la propia existencia. Pero ¿acaso la sensación no presupone al cuerpo? (Kenny, 70)

La diferencia establecida entre la conciencia “perceptiva” (*awareness*) en ser consciente de una manzana roja y la conciencia “reflexiva” (*awareness of the awareness*) en “soy consciente de una manzana roja” conduce a la conciencia (*consciousness*) en sentido amplio. De nuevo, en la definición de pensamiento, Descartes propone recoger todo aquello de lo cual somos “inmediatamente conscientes (*aware*)” y esto implica una

segunda instancia en la cual podemos estar conscientes de dicha inmediatez. La conciencia (*consciousness*) así entendida, permite comprender el pensamiento a partir de tres afirmaciones fundamentales, que tomo y reelaboro de Jorgensen:

1. Todos los pensamientos son auto evidentes, estos es, son percibidos (conocidos “conscientemente”) por quien los piensa y no puede ser que quien los piense yerre al pensar que los piensa.
2. Cualquier pensamiento implica necesariamente el autoconocimiento de quien lo piensa.
3. Los pensamientos aparecen ante quien los piensa como representando algo.

A esto se refiere Jorgensen con el rol de la conciencia en el pensamiento cartesiano. Debe entenderse que no se trata de una simple distinción lingüística y que a partir de la definición de pensamiento (*thought*) como conciencia (*consciousness*) Descartes se separa de los esbozos “conciencia” que ya se habían formulado por la tradición escolástica medieval y sienta las bases para comprender la conciencia como fenómeno psicológico que continuará su marcha hasta las contemporáneas ciencias cognitivas. Según Jorgensen:

Al tener un pensamiento (“estoy dudando”) sé que estoy teniendo un pensamiento y que esto necesariamente implica que yo existo. Esta inferencia depende de la transparencia de lo mental como acto reflexivo (que Descartes enfatiza en la *Tercera Meditación* AT VII, 49). Luego, la intencionalidad de un pensamiento es la parte que permite a un meditador inferir que no está solo en el mundo – Tiene un pensamiento de un ser infinitamente perfecto, y tiene otros pensamientos de objetos materiales. A partir de esto, los pensamientos y lo que ellos parecen representar, es capaz de inferir que Dios y el mundo material, de hecho, existen.⁴ (Jorgensen, Op. Cit.)

En su exposición sobre la definición que ofrece Descartes de su esencia como sustancia pensante, Kenny elaborará un argumento similar al referirse a “*cogitatio*” (pensamiento)

⁴ By simply having a thought (e.g., “I am doubting”) I know that I am having a thought and that this necessarily entails that I exist. This inference depends on the transparency of the mental and a reflective act (which Descartes further emphasizes in the Third Meditation, CSM II 34 / AT VII 49). Further, the intentionality of thought is part of what allows the meditator to infer that he is not alone in the world—he has a thought of an infinitely perfect being, and he has other thoughts of material objects. From this material—the thoughts and what they appear to represent—he is able to infer that God and the material world do in fact exist.

Parece que tener el pensamiento de P es tener una experiencia similar a la experiencia que tengo cuando digo normalmente que P es el caso. La ocurrencia de pensamientos no está abierta a duda o error. Los pensamientos no pueden ocurrir sin que nosotros sepamos que ocurren, y no podemos pensar que un pensamiento está ocurriendo a menos que ese pensamiento esté realmente ocurriendo. Quizá solo pienso que veo; pero que piense que veo no puede dudarse. Nótese que no es solo la ocurrencia del pensamiento lo que no puede dudarse, sino la ocurrencia del pensamiento particular en cuestión.

El término “conciencia” posee un rango semántico amplio que parece escapar a la traducción en español pues no permite hacer enfáticamente la distinción entre un acto de percepción consciente o percatación (*awareness*) y la conciencia de dicho acto (*consciousness*). Incluyo en esta distinción las afirmaciones sobre el pensamiento listadas más arriba y que brindaran una guía más propicia. Por “*awareness*” entenderemos el estado o la capacidad de percibir, sentir o ser “consciente” de eventos, objetos o patrones sensoriales, de tal forma que los datos sensoriales pueden ser confirmados por su observador (quien es consciente de ellos) (1) sin implicar necesariamente su comprensión o racionalización. A este término bien podríamos identificarlo con el término en español “percatación”, y es en este sentido, de percatación, que acontece la “inmediatez” a la que se refiere el concepto de pensamiento que proporciona Descartes. Por su parte, “*consciousness*” comprenderá entonces una dimensión más abstracta, que incluye reconocer (ser consciente) de algo que está en la conciencia (*awareness*) (2). La conciencia (*consciousness*) requiere percatación (*awareness*), pero no al contrario. La conciencia (*consciousness*) constituiría un modelo fácilmente accesible de las representaciones de aquello que constituye la conciencia/percatación (*awareness*) (3). Poder establecer esta distinción es quizás una de las características que han enriquecido y hecho tan fértil las disquisiciones analíticas en la tradición anglosajona sobre los conceptos de lo mental, y que, ciertamente, puede entreverse en Kenny como uno de los grandes aportes a los estudios sobre la obra de Descartes.

Ahora bien ¿qué justicia puede hacer una traducción a todo esto? Se ha elegido conservar el término “conciencia” cada vez que Kenny utiliza en su texto “*consciousness*” o “*awareness*” sin hacer mayor distinción o solo aclarando contextualmente, es decir, dando un orden al discurso que puede aclarar la diferencia en ciertos momentos, pero que no deja de conducir a errores. El lector encontrará seguido entre paréntesis la indicación de cuando se utiliza “*consciousness*” o “*awareness*”.

Otra de las dificultades que se presenta en el ejercicio de traer al español una obra como la de Kenny –y una de las diferencias terminológicas que más llama la atención–, es aquella que surge entre dos conceptos estrechamente vinculados y en ocasiones equivalentes como son Mente y Alma. Incluso en nuestra lengua no resulta fácil establecer una división precisa entre ambos conceptos. La dificultad es aún más notable si tenemos en cuenta que en la obra de Kenny se dan cita varias tradiciones filosóficas cuya historia es también aquella de las fluctuaciones permanentes en la especificidad de sus conceptos. No es gratuito que en este estudio sobre la filosofía de Descartes se dé prioridad al término “*mind*”, que traeríamos al español como “mente”, sobre cualquier otra acepción que pueda albergar el polisémico “*esprit*” del francés.

En el capítulo primero, introducción acerca de la vida y obras de Descartes, Kenny asegura que:

La cuarta parte del *Discurso* contiene, en un resumen maravillosamente breve y lúcido, la mayoría de los principales elementos de la metafísica de Descartes: la duda universal, el *cogito*, los argumentos para la distinción entre alma y cuerpo y para la existencia de Dios, la identificación de la esencia del alma con el pensamiento y la esencia del cuerpo con extensión. (Kenny, Op. Cit, 8)

Son pocas las secciones del texto, descontando, por supuesto, las referencias al *Tratado sobre las pasiones del alma*, en las cuales se utiliza el término “alma” (*soul*) para referirse a lo que Descartes llama indistintamente “*esprit*”. “*âme*” e incluso “*pensée*”; encontraremos de nuevo la referencia al alma en el inicio del segundo capítulo, cuando introduce la duda cartesiana. En adelante, Kenny utilizará en su propia traducción de Descartes el término “*mind*” (mente). El problema podría reducirse a un asunto de traducción pues la mayor parte de las citas de Descartes que aparecen en el texto de Kenny son tomadas de las versiones latinas de la edición de Adam y Tannery; sin embargo, dos asuntos llaman la atención: el primero es que las traducciones al español que se han utilizado de referencia para las obras de Descartes y que acompañan la presente traducción del texto de Kenny utilizan siempre el término “alma” como equivalente de “*esprit*” o “*mens*”, en francés y latín respectivamente. El segundo es que para un conocedor de la obra de Descartes como Kenny no sea relevante la polisemia de ambas equivalencias y resuelva el asunto limitándose al término “mente”.

La entrada sobre el término “*Esprit*” que recoge el *Dictionnaire de l'Académie française* (1964) incluye, entre otras, las siguientes acepciones:

Esprit. Virtud, poder sobrenatural que mueve el alma, que opera en el alma. [...] Se dice que *Esprit*, en términos de la Sagrada Escritura, se opone a la carne, la sangre, las cosas materiales y carnales. [...] *Esprit*, también se dice, del alma del hombre. [...] *Esprit*, a veces se toma por las facultades del alma razonable. *Esprit*, a veces significa la facilidad de la imaginación y el diseño, [...] a veces significa, solo imaginación, [...] a veces significa concepción sola, [...] a veces significa solo juicio⁵.

La versión actualizada del mismo (9ª edición) es un poco más sucinta y ofrece una distinción del término por materias, resultan interesantes aquí particularmente la tercera y cuarta acepción:

III. Ser o principio inmaterial. 1. (Teología) Ser, esencia inmaterial. [...] IV. Principio del pensamiento. 1. Capacidad propia del hombre de concebir, desear, sentir, imaginar, representarse, simbolizar, etc. 2. Facultades o disposiciones mentales, tomadas en su conjunto o particularmente⁶.

De acuerdo con lo anterior, hay por lo menos dos grandes interpretaciones de “*esprit*”, que a pesar de su distinción guardan una relación estrecha: por un lado, se refiere a una “esencia inmaterial”, y por otro, a una dimensión psicológica, de las facultades intelectuales. Dicha distinción aparece ya desde la prefiguración renacentista del término “*âme*”, equivalente al español “alma” como diferente a “*esprit*”. Descartes no parece muy interesado en establecer esta distinción. Ambos términos, *esprit* y *âme* hablan indistintamente de la misma cosa, que en todo caso está separada del cuerpo; sin embargo, ofrece algunas pistas. En su conversación con Burman, se lee:

“Además del atributo que especifica a una sustancia debemos reconocer la sustancia misma bajo los atributos; por ejemplo, el *alma*, siendo una cosa pensante, es, en adición al pensamiento, una sustancia que piensa” (AT V, 156)

⁵ *Esprit*. Vertu, puissance surnaturelle qui remue l'ame, qui opere dans l'ame. *Esprit*, en termes de l'Escriture sainte, se dit par opposition à la chair, au sang, aux choses matérielles & charnelles. *Esprit*, se dit aussi, De l'ame de l'homme. On dit, Rendre l'esprit, pour dire, Mourir.

Esprit, se prend quelquefois pour les facultez de l'ame raisonnable. *Esprit*, signifie quelquefois, La facilité de l'imagination & de la conception. *Esprit*, signifie quelquefois, L'imagination seule. *Esprit*, signifie quelquefois, La conception seule. *Esprit*, signifie quelquefois, Le jugement seul. *Esprit*, se prend, pour La disposition, l'aptitude qu'on a à quelque chose. (He omitido los ejemplos de uso y agregado las itálicas en “*esprit*” para evitar la traducción variable)

⁶ III. Être ou principe immatériel. 1. THÉOLOGIE. Être, essence immatériels. IV. Principe de la pensée. 1. Capacité propre à l'homme de concevoir, vouloir, sentir, imaginer, se représenter, symboliser, etc. 2. Facultés ou dispositions mentales, prises dans leur ensemble ou en particulier.

La cita es particularmente resaltable porque Kenny la adjunta en su exposición sobre la noción de substancia en Descartes, pero decide traducir al inglés el fragmento latino “*cum mens sit res cogitans*” por “*the soul, being a thinking thing*”; y esta es una de las pocas ocasiones en las que utilizará “*soul*” como equivalente de “*mens*”. Por otro lado, en una carta a Henricus Regius, con fecha de Diciembre de 1642, Descartes escribe increpando por su noción de substancia:

Pues allí dijiste que el cuerpo y el *alma*, en relación con todo el ser humano, son sustancias incompletas; y se desprende de su ser incompleto que lo que constituyen es un ser en sí mismo⁷ (AT III, 460)

Y en otra carta, también escrita a Regius pero abiertamente dirigida a su enemigo Voecio, Descartes escribe:

Si se reconoce que el *alma* (Animam Humana) es simplemente una forma sustancial, mientras que otras formas similares consisten en la configuración y el movimiento de las partes, este estado tan privilegiado que ha comparado con otras formas muestra que su naturaleza es bastante diferente de la de ellos. (AT III, 503)

Así, Descartes no solo afirma que el alma es una “forma sustancial”, sino que utilizando indiferentemente los términos “*anima*” y “*mens*”, “*âme*” y “*esprit*”, considera que la mente y el alma son lo mismo: *Res cogitans*.

Si bien Descartes inaugura con esto un nuevo campo semántico para mente y alma, que sin embargo no distingue entre ambos, los herederos del pensamiento cartesiano en el siglo XVII y XVIII procurarán hacer clara la distinción. En esta exposición sigo de cerca la entrada sobre el término “*esprit*” que arroja la *Encyclopédie Universelle*, expandiéndola un poco, pero siempre recomendando que el lector se remita a la fuente.

Louis de La Forge, amigo personal de Descartes y uno de los más dotados intérpretes del pensamiento cartesiano escribe en 1664 el *Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps*. (Tratado Sobre La Mente Humana/ Treatise On The Human Mind). Se trata de un estudio sobre el cerebro en tanto órgano físico que intenta explicar su interpretación de la teoría cartesiana de la mente: cómo surgen las ideas en el cerebro, cómo se almacenan en la memoria y cómo se reactivan en la imaginación. La Forge utilizó el término “*idea*” para referirse a los estados cerebrales

⁷ Ibi enim dixisti animam & corpus, ratione ipsius, esse substantias incompletas; & ex hoc quod sint incompletæ, sequitur illud quod componunt, esse ens per se.

asociados con la ocurrencia de pensamientos en la mente y concluye que la mente (*esprit*) siendo una facultad del alma (*âme*) es inmortal; y puesto que su esencia es pensar, continúa pensando eternamente sin la necesidad de un cuerpo. Pierre-Sylvain Régis, seguidor y defensor de Descartes (y férreo crítico de Spinoza) presentó de manera sistemática los principios de la filosofía cartesiana en su *Cours entier de philosophie ou Système général selon les principes de Descartes* en 1690. (*Curso entero de filosofía o sistema general bajos los principios de Descartes*). En su exposición del sistema cartesiano distinguió dos formas de “*esprit*”, una de ellas llamada *alma* (*âme*) y otra, propiamente, “*esprit*” (mente); la segunda entendida como sustancia independiente y separable del cuerpo. Según Régis todas nuestras ideas son modificaciones del alma unidas al cuerpo, negando las ideas innatas, y podemos conocer nuestro cuerpo y su extensión tan inmediatamente como nuestra alma (*âme*) y mente (*esprit*). Por su parte, Nicolas Malebranche publica entre 1674 y 1675 su tratado *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (*Search after Truth. In which is treated the nature of the human mind and the use that must be made of it to avoid error in the sciences*). Este afirma que percibimos la naturaleza de nuestra alma no a través de una idea clara en Dios, sino solo a través de una “conciencia o sensación interior” confusa. Malebranche sigue a Descartes considerando que la conciencia revela de inmediato la existencia del alma (*âme*), cuya esencia es el pensamiento, y como cosa pensante es distinta del cuerpo. Sin embargo, insistió en que sabemos que el alma es distinta del cuerpo al ver que el pensamiento no está contenido en la idea de la materia, esto es, la naturaleza del cuerpo es más conocida que la naturaleza de la mente. Su uso del término “alma” conserva las generalidades de los correlatos cartesianos, y aunque no establece una distinción sistemática, limita el uso de “*esprit*” en un sentido puramente funcional. En una publicación póstuma, 1795, se presenta el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano/ Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*) escrito por Nicolás de Condorcet desde su escondite; a partir de la noción de “perfectibilidad indefinida de la mente (*esprit*) humana”, intenta delimitar las etapas del progreso general del espíritu (*esprit*) humano a lo largo de la historia en los campos científico, moral y político. (Cf. Clair, 2019).

Como se observa en este mínimo recorrido a través de la tradición continental heredera del racionalismo, los términos divergen y se encuentran de nuevo, y aunque parecen solaparse mantienen siempre una cierta distinción. He dejado de lado ciertos grandes autores como Spinoza y Leibniz, entre otros, pues el propósito ha sido el rastreo terminológico a partir de la herencia cartesiana de manera sucinta, y no se haría justicia en un apartado tan corto al pensamiento de los mismos.

Ahora bien ¿qué hay de Kenny, la lengua inglesa y la tradición anglosajona? El uso del término *mind* cobra aquí un sentido particular: Kenny está interesado en el Descartes que indaga acerca de la mente humana, que se concibe como sustancia pensante, y que inaugura con esto una filosofía que se alimenta del pensamiento clásico y escolástico pero que se separa de ellos; todo de lo cual el mismo Kenny es heredero. Si la tradición anglosajona resulta más pragmática en su apuesta terminológica esto se debe en gran parte a que las escuelas de pensamiento anglosajón, especialmente de la mano del empirismo, vieron en los rasgos puramente psicológicos del concepto de mente, esto es, en los correlatos físicos del pensamiento, el punto clave de la filosofía moderna. Aunque esta hipótesis es una reducción funcional, permite explicar la decisión terminológica, así como entender con mayor profundidad la lectura que hace Kenny de la obra de Descartes. En su intento por desmarcarse de la tradición metafísica, los empiristas abandonarán en distinto grado la idea de sustancia, pero es a partir de la crítica de la metafísica que elabora Hume que se asegura finalmente para la filosofía insular el puesto del término “mente”. Hume cuestiona la idea de sustancia recurriendo al criterio según el cual una idea es verdadera si le corresponde una impresión; en caso contrario hemos de considerarla falsa. De acuerdo con este, las ideas de la metafísica, como aquella de sustancia, no tienen su origen en ninguna “impresión” previa de la cual sean copia, puesto que esta idea no contiene nada sensible, han de ser rechazadas como falsas: La sustancia extensa como asunto extramental implicaría un salto de las impresiones a una realidad material independiente del pensamiento, pero “la mente nunca tiene nada presente, sino las percepciones, y no puede alcanzar experiencia alguna de su conexión con los objetos. La suposición de semejante conexión, por tanto, carece de fundamento en el razonamiento” (Hume, 1988; p.180). Luego, la sustancia pensante, *res cogitans*, alma, y que para Hume constituye el “yo”, tampoco puede funcionar a la manera cartesiana, puesto que no tenemos impresión alguna de dicha sustancia y no parece haber “yo” recipiente que sea el soporte invariable de nuestros actos psíquicos.

Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. (Hume, 1977. p. 399)

La idea de Dios en tanto sustancia infinita también será rechazada como falsa. Hume propone un empirismo naturalista en el sentido de que se niega a aceptar cualquier apelación a lo sobrenatural en la explicación de la naturaleza humana; y su objetivo es explicar la forma en que la *mente* funciona de manera coherente con una imagen newtoniana del mundo. Y desde aquí, la idea particular de *mente* y el uso particular del término “*mind*”, psicologista si se quiere, permeará toda la filosofía escrita en inglés de los siglos posteriores, hasta llegar a la “*philosophy of mind*” (*philosophie de l’esprit* en francés) y por supuesto a autores como Kenny.

La disquisición terminológica conduce inevitablemente a reconocer que la relación entre los usos y significados de los términos puestos aquí en cuestión no aparece como un problema exclusivamente lingüístico, sino que da cuenta de la reafirmación del pensamiento cartesiano. Tanto la diferencia entre “*awareness*” y “*consciousness*” a manera de modos de la conciencia, como la diferencia entre “*mente*” y “*alma*”, circulan en torno a la separación que propone Descartes y que reconocemos como dualismo cartesiano. La conciencia en tanto percatación (*awareness*) inmediata es el pensamiento; pero el pensamiento no es en sí mismo la cosa pensante sino su esencia, y solo a través de él Descartes asegura su propia existencia y luego la del resto del mundo. Pero el pensamiento es una noción extendida en Descartes y muchas operaciones mentales serán pensamientos, lo que resulta común a todas ellas es su auto evidencia y será este acceso reflexivo lo que constituya el concepto amplio de conciencia (*consciousness*). Diremos, de acuerdo a lo anterior, que el *cogito* es la conciencia. Descartes llega a esta conclusión, pero considera la conciencia idéntica y concomitante a tiempos distintos con el pensamiento. Ahora bien, si la conciencia, el pensamiento, es la esencia de la sustancia pensante, y como se apunta en el segundo apartado de esta sección, alma y mente son la sustancia pensante, el cuerpo como base de la percatación es distinto, pero no tan distante de la mente.

PREFACIO

Descartes aconsejaba a los lectores de sus *Principios de la filosofía* leer el libro primero como leerían una novela, sin parar; y luego leerlo una segunda vez con mayor detenimiento, marcando con una pluma los lugares en los cuales encontrasen dificultad. “Si el libro se toma una tercera vez”, predijo con mucha seguridad, “el lector descubrirá la solución a la mayor parte de las dificultades que han sido previamente marcadas.”

Este libro está diseñado para ayudar al estudiante en curso y al graduado a entender la filosofía de Descartes, pero no pretende ser usado como un sustituto de la lectura de su propia obra. En vez de eso, se dirige a aquellos que la han leído un par de veces a la manera prescrita arriba, pero que encuentran que las inquietudes marcadas no desaparecen enteramente después de una tercera lectura. Está dedicado principalmente a los temas discutidos en las *Meditaciones*, tratando epistemología, metafísica y filosofía de la mente en vez de metodología, ética o filosofía de la ciencia.

Las referencias a las obras propias de Descartes están hechas dentro del texto, en paréntesis, por medio de las siguientes abreviaciones. AT: *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery, editores (Paris: Cerf, 1897 y 1913), 13 volúmenes; HR: *The Philosophical Works of Descartes*, Elizabeth S. Haldane y G.R.T. Ross, traductores (Cambridge: Cambridge University Press, 1911, 1913), 2 volúmenes, 1967. Referencias a las obras de otros autores serán recogidas en notas al final del libro.⁸

Parte del material de los capítulos cuatro y cinco coincide con mi artículo “Cartesian Privacy,” en la colección de George Pitcher de ensayos críticos sobre Wittgenstein, *Modern Studies in Philosophy* (New York: Doubleday, 1966). Estoy agradecido por el permiso de citar las siguientes traducciones que he usado de manera ecléctica: *Descartes: Philosophical Writings*. Una selección traducida y editada por Elizabeth Anscombe y Peter Thomas Geach (London: Nelson, 1954). *The Philosophical Works of Descartes*, traído al inglés por Elizabeth S. Haldane y G. R. T. Ross (Copyright, 1931, Cambridge University Press, London).

Borradores de capítulos particulares de este libro fueron leídos en coloquios o seminarios en varias universidades en Gran Bretaña y los Estados Unidos. Mucho del material en el libro fue usado en mi curso en la Universidad de Chicago en el periodo académico de otoño de 1966; estoy en deuda con aquellos que tomaron parte en estas discusiones y

⁸ En la presente traducción aparecen como notas a pie de página (N. del t.)

conferencias por sus atentas críticas. En particular, estoy agradecido con Willis Doney, Harry Frankfurt, Elizabeth Anscombe, Vere Chappell, y Ralph Walker por sus valiosas sugerencias.

A. K.

1. VIDA Y OBRAS

René Descartes era treinta y dos años más joven que Shakespeare y cuarenta y seis años mayor que Newton. Nació en 1596 en la aldea de Touraine que ahora es conocida como La Haye–Descartes. Su madre murió cuando él tenía un año, dejándole “una tos seca y un color pálido”. Él era un niño enfermizo que probablemente moriría joven. Cuando asistió a la escuela se le dispensó de los ejercicios matutinos y se le otorgó un cuarto privado, donde adquirió el hábito vitalicio de meditar en la cama. Durante su adolescencia estudió clásicos y filosofía en el recién fundado colegio Jesuita de La Flèche. Siempre recordó con respeto el talento y la devoción de sus maestros, pero consideró las doctrinas escolásticas, al principio con sospecha, y luego con desprecio. Entre todas sus lecciones, solo las matemáticas realmente lo deleitaron “a razón de la certeza y claridad de sus razonamientos”.

En 1616, después de iniciar la licenciatura en leyes en Poitiers, Descartes abandonó sus estudios en favor del “gran libro del mundo”. A la edad de veintidós años se enlistó como voluntario en el ejército del príncipe holandés Mauricio de Nassau. Durante su estadía en Holanda, Descartes sostuvo discusiones sobre matemática, física y lógica con el erudito Isaac Beeckman, para quien escribió un breve tratado sobre música. En 1619 se transfirió al ejército del Duque de Bavaria, quien estaba en conflicto con el Elector Frederick, hijo adoptivo del Rey James I.

Durante este verano, Descartes adquirió la convicción de su tarea como filósofo. Pasó el 10 de noviembre de 1619 al lado de la estufa, absorbió en las meditaciones que registró en la segunda parte del *Discurso del Método*. Concibió la idea de emprender, por sí solo, una reforma al aprendizaje humano que mostraría todas las disciplinas como ramas de una única ciencia. Cuando se fue a dormir, lleno de ardor por su proyecto, tuvo tres sueños que consideró como señales proféticas de vocación divina.

Descartes dejó el ejército poco después, pero varios años pasaron antes de que se dedicara permanentemente a los estudios filosóficos. Entre 1620 y 1625 viajó a Alemania, Holanda e Italia, retornando a Francia por un periodo en 1622 para negociar su propiedad de tal manera que lo liberara de la necesidad de ganarse la vida. De 1625 a 1627 vivió la vida de un caballero en París, mezclándose en la sociedad, apostando, batiéndose en duelo por un asunto amoroso. Los escritos fragmentarios que sobreviven de este periodo muestran que trabajó en acertijos mecánicos y matemáticos, y continuó albergando grandes ambiciones secretas. En 1627 intervino notablemente en la discusión de una

ponencia ante el Nuncio Papal y fue exhortado por el Cardenal Berulle, fundador de la Oratoria Francesa, a dedicarse a la reforma de la filosofía.

Fue probablemente durante este tiempo que Descartes empezó a escribir sus *Reglas para la dirección del espíritu*. Este trabajo inacabado en latín, publicado por primera vez en 1701, muestra que la ciencia universal con la cual Descartes soñaba se lograría mediante la aplicación de técnicas matemáticas a cada esfera del conocimiento.

En 1628 partió hacia Holanda, donde vivió hasta 1649. Escogió el país porque le gustaba el clima y esperaba liberarse de las distracciones de la ciudad y en particular del peligro de las visitas matutinas. Descartes continuó siendo un católico practicante en un ambiente protestante. Durante estos veinte años vivió en trece casas diferentes y mantuvo su dirección cuidadosamente en secreto de todos, excepto sus amigos más cercanos.

Generaciones posteriores agradecerían a Descartes esa pasión por la soledad. Gracias a ella, la mayor parte de su discusión filosófica con sus contemporáneos fue conducida a través de cartas. Su correspondencia forma una parte muy sustancial de su corpus de escritos filosóficos. Su principal corresponsal fue el franciscano Fray Marin Mersenne, un contemporáneo que había trabajado sobre óptica junto a él durante su periodo en París. Cortés y erudito, Mersenne compartía todos los intereses de Descartes y le escribía cartas regularmente, llenas de consultas científicas y filosóficas acerca de cualquier tema: desde la transustanciación hasta la limpieza de chimeneas. Mersenne actuó como el agente literario de Descartes, encargándose de la publicación de sus obras, reenviando su correspondencia a pensadores a través de Europa y manteniéndolo informado de descubrimientos científicos recientes. Entre otros destinatarios de Descartes en esta época estaban el Padre Gibieuf, un sacerdote de la sociedad del oratorio de Berulle, y Constantine Huygens, el padre del famoso Christian Huygens.

Descartes vivió cómodamente en Holanda, pero sin lujos. Dedicaba un día a la semana a la correspondencia. Leyó poco. En veinte años, dijo, no abrió un libro de escolástica. Tenía poco respeto por los clásicos; no había más necesidad de aprender latín y griego, pensaba él, que de aprender los rústicos dialectos de Bretaña. Trajo pocos libros de París: entre ellos la biblia y una *Summa* de Santo Tomás. Experimentó con óptica y fisiología, puliendo sus propios lentes y comprando cadáveres al carnicero para diseccionar. Cuando un extraño pedía ver su biblioteca, él señalaba un ternero a medio diseccionar: “Ahí están mis libros,” decía. Descartes confiaba en la experimentación más que en el aprendizaje; pero más que en aquellos, confiaba en su propia reflexión filosófica. Aun así, no dedicaba gran tiempo a meditar. Su política era “nunca gastar más

que unas cuantas horas diarias en pensamientos que ocupan la imaginación, y unas pocas horas anualmente en aquellos que ocupan el entendimiento, y dejar todo el tiempo restante para relajar los sentidos y reposar la mente.”

Descartes no vivió por entero sin compañía en Holanda. A veces visitaba universidades cercanas y recibía miembros de sus facultades que eran atraídos por sus ideas, tal como Henri Reneri y Henri Regius de la universidad de Utrecht. En 1635 tuvo una hija ilegítima a quién bautizó como Francine, y cuya muerte, a la edad de cinco años, le causó gran pena.

Su trabajo durante los primeros años en Holanda era predominantemente en matemáticas y física. Sentó las bases de la geometría analítica, trabajó en refracción, y propuso el teorema de senos. Para 1632 Descartes tenía previsto un ambicioso trabajo titulado “El mundo”, en el cual buscaba explicar “la naturaleza de la luz, el sol y las estrellas fijas que la emiten; los cielos que la transmiten; los planetas, los cometas, y la tierra que la refleja; todos los cuerpos terrestres que son coloridos o transparentes o luminosos; y al hombre, su espectador.” En este trabajo Descartes abandonó las nociones aristotélicas de forma sustancial y movimiento natural, e intentó explicar la física y la fisiología en términos de propiedades puramente geométricas y movimientos espaciales de materia.

Este tratado estaba listo para la imprenta cuando Descartes se enteró de la condena de Galileo por parte de la inquisición. El decreto prohibía que fuera enseñado, “incluso como hipótesis”, que la tierra se movía alrededor del sol. Esto era justo lo que Descartes había hecho. Ansioso de evadir cualquier disputa con las autoridades eclesiásticas, devolvió el tratado a su escritorio. Algunos fragmentos de este fueron publicados después de su muerte, y mucho de su material fue incorporado en los principios de filosofía, pero no fue publicado ni preservado completamente.

En 1637, sin embargo, Descartes decidió hacer públicos “algunos ejemplares de su método”. Publicó anónimamente su dióptrica, sus meteoros, y su geometría; presentándolos con un “discurso sobre la manera correcta de usar la razón y buscar la verdad en las ciencias.” La obra estaba escrita en francés; incluso las mujeres, decía, podrían entenderla. El *discurso del método* estaba destinado a ser inmensamente más famoso que las obras de las cuales era prefacio; inicialmente causó mucha menos sensación que la dióptrica y la geometría, las cuales hicieron chocar a su autor con los más destacados matemáticos de su tiempo, tales como Pierre de Fermat y Gilles Personne

de Roberval. La controversia fue feroz: durante su vida fue muy difícil para Descartes permanecer amable frente a la contradicción.

Mientras trabajaba en sus tratados científicos, Descartes se interesó cada vez más en cuestiones de epistemología y metafísica. “La totalidad de la filosofía,” escribió luego, “es como un árbol, cuyas raíces son metafísicas, cuyo tronco es la física, y cuyas ramas son todas las otras ciencias, las cuales pueden reducirse a tres principales, a saber, medicina, mecánica y moral.” El interés de Descartes en los fundamentos metafísicos de la física se muestra desde su correspondencia con Mersenne en 1630, en la cual insiste en que las verdades eternas de la lógica y las matemáticas fueron libremente creadas por Dios. La cuarta parte del *Discurso* contiene, en un resumen maravillosamente breve y lúcido, la mayoría de los principales elementos de la metafísica de Descartes: la duda universal, el cogito, los argumentos para la distinción entre alma y cuerpo y para la existencia de Dios, la identificación de la esencia del alma con el pensamiento y la esencia del cuerpo con extensión. Pero fue hasta 1640 que Descartes consumó la más completa manifestación de su sistema: las *Meditaciones metafísicas*, que combinaron belleza literaria y genio filosófico de manera pocas veces vista desde Platón.

Antes de su publicación, las *Meditaciones* fueron enviadas a Mersenne para ser comunicadas para discusión a un grupo de académicos y pensadores. Después de estar en circulación el manuscrito, seis conjuntos de objeciones fueron recibidas; estas fueron impresas, junto a las respuestas de Descartes, en un largo apéndice a la primera edición de la obra en 1641.

Las primeras objeciones, presentadas por el escolástico Caterus, Arcipreste de Alkmaar, conciernen principalmente al argumento ontológico para la existencia de Dios. Las segundas objeciones fueron atribuidas por Mersenne a “un grupo de filósofos y teólogos” y fueron probablemente escritas en parte por él mismo. Estas eran respetuosas en tono y extrajeron de Descartes algunas luces sobre el cogito, una declaración sobre su distinción entre método analítico y sintético, y una presentación axiomática de sus argumentos *more geométrico*.

Las terceras objeciones fueron escritas por Thomas Hobbes, ocho años mayor que Descartes y temporalmente exiliado en París. Este contacto entre los dos grandes filósofos de la época no fue cordial. “El sr. Hobbes solía decir,” escribió Aubrey, “que de haberse dedicado por completo a la geometría, Descartes habría sido el mejor geómetra del mundo, pero que su cabeza no estaba para la filosofía”. Las objeciones de Hobbes fueron contundentes, y las respuestas de Descartes bastante tibias. Hobbes criticó desde el punto

de un nominalista materialista; en respuesta, Descartes fue forzado a clarificar su posición sobre la relación entre las ideas y las imágenes mentales.

El autor de las cuartas objeciones, el agudo teólogo agustiniano Antoine Arnauld, había estudiado el texto de las *Meditaciones* con más detalle que otros críticos. Este planteó la duda sobre la circularidad del argumento de Descartes al apelar a las ideas claras y distintas para probar la existencia de Dios mientras apelaba a la veracidad de Dios para garantizar las ideas claras y distintas. También sondeó las dificultades que la teoría de Descartes posaría sobre la doctrina católica de la transustanciación. Más tarde, sin embargo, Arnauld se convirtió en un cartesiano convencido e incorporó algunas de las ideas de Descartes a su *Lógica de Port Royal*.

En las quintas objeciones el sacerdote filósofo Pierre Gassendi, un enemigo del aristotelismo como Descartes, hizo una crítica inquisitiva del dualismo cartesiano. (Gassendi se refería a Descartes, con irónico respeto, como “¡Oh, mente!” y aquel fue, a su vez, llamado por este “¡Oh, carne!”). La controversia se extendió más allá de un solo libro, hasta las *Instantiae* de Gassendi y la *Carta a Clerselier* de Descartes. Después de ataque y contraataque, ejemplo y contraejemplo, los dos filósofos se reconciliaron en 1647.

La edición de 1641 de las *Meditaciones* concluye con un sexto grupo de objeciones y respuestas, que aportan poco a los otros cinco grupos. Las críticas continuaron después de la publicación. Un grupo de objeciones del locuaz y jocoso jesuita Pierre Bourdin extrajeron de Descartes un innecesariamente largo, y en ocasiones perspicaz, conjunto de anotaciones, que fueron impresas en la segunda edición de las *Meditaciones* junto a una carta al Padre Dinet, jesuita, superior de Bourdin. Más valiosas, pero no reimprimadas, fueron las críticas de un anónimo geómetra al cual Descartes respondió en agosto de 1641 en la *Carta A Hyperaspistes*.

La reacción crítica a las *Meditaciones* no fue solo literaria. Descartes fue denunciado ante los magistrados por Gisbert Voetius, rector de la universidad de Utrecht, como un peligroso propagador del ateísmo, y durante algún tiempo estuvo en peligro de ser arrestado y ver su libro condenado al fuego. Más tarde, en la Universidad de Leyden, fue acusado de la herejía de pelagianismo, y tuvo que acudir a la intervención de amigos influyentes para garantizar su seguridad. Se conservan los tratados que escribió en defensa de su ortodoxia: uno a Voetius y uno a los fideicomisarios de la Universidad de Leyden.

El seguidor más entusiasta de Descartes en Utrecht había sido Regius, profesor de botánica y medicina, cuya agresiva divulgación de las ideas cartesianas condujo a la controversia con Voetius. Pero maestro y discípulo pronto entraron en disputa, y en 1647 Descartes escribió un panfleto contra Regius, conocido como “Notas sobre un programa”, el cual contiene útiles clarificaciones acerca de su doctrina de las ideas innatas.

Descartes ganó un nuevo amigo durante estos años de controversia: la exiliada princesa Elizabeth, hija del Elector Frederick, contra quien Descartes había batallado como soldado. Descartes mantuvo correspondencia con ella desde 1643 hasta su muerte, respondiendo agudas preguntas acerca de sus escritos, favoreciéndola con una abundancia de consejos médicos y morales, y consolándola tras la ejecución de su tío, el Rey Carlos I. En 1646 le dedicó a ella su tercer gran obra, *Los principios de la filosofía*. Esta fue escrita en párrafos cortos, a la manera de un libro de texto, con la optimista expectativa de que reemplazaría los manuales de escolástica. Su primera parte esboza rápidamente la metafísica de las *Meditaciones*; y su segunda, tercera, y cuarta parte trata con los principios de la ciencia física, especialmente las leyes del movimiento, la teoría de los vórtices y la explicación de fenómenos astronómicos y la naturaleza del peso, el calor y la luz. La versión cartesiana del sistema solar es encubiertamente heliocéntrica y discretamente evolucionaria. Descartes fue cuidadoso al explicar que no estaba describiendo como el mundo había sido hecho, en realidad; sino cómo Dios pudo haberlo hecho si lo hubiese querido de otra manera.

En 1648 un admirador de 20 años llamado Francis Burman visitó a Descartes en Egmond. Él invitó al joven a cenar y le dio completas y animadas respuestas a sus preguntas acerca de las *Meditaciones*, los *Principios* y el *Discurso*. Los apuntes de Burman sobre esta entrevista se conservan, y proporcionan un retrato vivido de la charla de sobremesa del filósofo. El padre Mersenne murió más tarde en ese mismo año; Claude Clerselier tomó su lugar como principal corresponsal de Descartes.

La correspondencia de Descartes con la princesa Elizabeth lo llevó a reflexionar más sobre la relación entre el cuerpo y el alma, y a construir un sistema ético de corte estoico. Descartes desarrolló estas reflexiones en el tratado titulado *Las pasiones del alma*, publicado en 1649.

Para ese momento Descartes había adquirido otro padrino real. El cuñado de Clerselier, Pierre Chanut, era embajador de la reina cristina de Suecia, por entonces en sus veinte. A través de Chanut, Descartes tuvo correspondencia con la reina Cristina sobre el amor y el bien supremo; él le había enviado a ella una copia de *Las pasiones del*

alma. La reina estaba tan favorablemente impresionada que invitó a Descartes a su corte, enviándole un almirante con un buque de guerra para transportarlo a Suecia. Después de algunas dudas, Descartes decidió sacrificar su aislamiento y partió hacia Estocolmo en septiembre de 1649. La mudanza fue desastrosa. Descartes se sintió solitario y fuera de lugar. Fue comisionado para escribir un ballet, y forzado a levantarse a las 5 en punto para instruir a la reina en filosofía. Alguna vez había esperado, por sus estudios médicos, descubrir el secreto para prolongar la vida. Ahora caía víctima de los rigores del invierno sueco. Mientras atendía a un amigo enfermo, se contagió de neumonía y murió, el 11 de febrero de 1650. Fue enterrado en Suecia, pero luego su cuerpo fue transportado a Francia donde ahora reposa en la iglesia de Saint Germain de Près. Su cráneo se encuentra en exhibición en el Musée de L'Homme en el palacio de Chaillot en París.

Muchas obras inéditas fueron encontradas entre sus papeles en Estocolmo. La más importante fue las *Reglas para la dirección del espíritu*, ya mencionada. Otras incluían el *Tratado del hombre* (publicado por Clerselier en 1664) y un dialogo inacabado en francés: *La búsqueda de la verdad*, que apareció por primera vez como una traducción al latín en 1701. Este dialogo es útil por la luz que arroja sobre el método de la duda cartesiana y la naturaleza del cogito. La discusión está dividida entre tres personajes: Epistemón (quien representa la filosofía escolástica), Poliandro (el hombre común), y Eudoxio (el portavoz de Descartes). Tanto como la entrevista descrita en los apuntes de Burman, estos papeles póstumos iluminan y complementan los trabajos más conocidos de Descartes que fueron publicadas durante su vida.

2. DUDA CARTESIANA

Descartes decía que un hombre que busca la verdad debe poner en duda cualquier cosa de la que se pueda dudar por lo menos alguna vez. Muchas de nuestras creencias fueron adquiridas en la infancia, antes de alcanzar el uso de razón. Estas se derivan de percepciones sensoriales poco críticas, instintos irascibles, y el testimonio de educadores poco confiables. Nuestras mentes son como un lienzo arruinado por pintores aprendices; nuestras creencias constituyen un edificio tembloroso sobre cimientos podridos. El lienzo debe limpiarse por completo si la razón desea pintar sobre él; la estructura de las creencias debe levantarse y reconstruirse desde sus cimientos. Debemos dudar de todo acerca de lo cual haya la más mínima incertidumbre. No podemos, por supuesto, poner a prueba cada creencia con el propósito de comprobar si admite dudas; pero podemos examinar los cimientos sobre los cuales, en general, descansan nuestras creencias. Esto es lo que Descartes se propuso hacer en su primera meditación (AT VII, 17 – 23; HR I, 144; cf. También el *Discurso*, AT VI, 32; HR I, 101; *Principios*, AT VIII, 5 – 6; HR I, 219 – 221; *La búsqueda de la verdad*, AT X, 509 ff.; HR I, 313 ff.).

Las más sólidas de nuestras creencias derivan de los sentidos; incluso el testimonio de los demás llega a nosotros a través del oído. La existencia de objetos perceptibles parece más asegurada que aquella de Dios o el alma. Aun así, los sentidos algunas veces nos engañan, y es imprudente confiar en lo que alguna vez nos ha engañado. Pero, se objeta Descartes,

Sin embargo, podría ser que, aunque a veces los sentidos nos engañan acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes. Ahora bien ¿con qué razón se podría negar que estas mismas manos, o que todo este cuerpo me pertenecen? (AT VII, 18; HR I, 145; Díaz, 71)

Sin embargo, los locos⁹ a veces tienen el delirio de que sus cuerpos están hechos de cristal, o creen ser calabazas. ¿Qué razón tiene Descartes para pensar que sus sentidos

⁹ La expresión en la versión latina de las meditaciones (AT VII) es */insanis/*. Mientras Díaz (2009) utiliza el término “Insensato”, el texto de Kenny utiliza el inglés “madmen”. (N. del T.)

son más confiables que los de aquellos? No hay necesidad para él de suponerse loco; es suficiente recordar que a veces tiene sueños tan raros como los delirios de los locos. Ciertamente ha soñado con frecuencia que está sentado y cubierto cerca del fuego, cuando en realidad estaba desnudo en la cama. No sirve de nada decirse que ahora, por lo menos está despierto ¿Acaso no recuerda haber sido anteriormente engañado por esta misma reflexión mientras dormía? No hay criterio por el cual se pueda, con certeza, distinguir el sueño del estado de vigilia ¿Cómo, entonces, podría cualquiera estar seguro de que su vida entera no es un sueño y de que todo lo que sus sentidos le enseñan no es falso? Pero incluso los sueños están hechos de elementos sacados de la realidad.

Soñemos, pues, y que estas cosas particulares no sean verdaderas, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y que tal vez tampoco tengamos tales manos y tal cuerpo completo; sin embargo, hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas; y, por lo tanto, al menos estas cosas generales, ojos, cabeza, manos y todo el cuerpo, existen como cosas no imaginarias, sino verdaderas. (AT VII, 20; HR I, 146. Díaz, 73)

Quizá estos cuerpos no sean elementos reales sino composiciones ficcionales comparables a la creación de un pintor. Pero entonces los elementos más simples de los que se componen estos cuerpos –la naturaleza corpórea en general, la extensión, la forma, el tamaño, el número, lugar y tiempo– deben ciertamente ser reales.

Hasta ahora el método de la duda conduciría a la conclusión de que las ciencias naturales son dudosas, mientras las ciencias matemáticas tienen un elemento de certeza indubitable. Puesto que la física, la astronomía y la medicina se enfrentan con objetos compuestos, mientras que la aritmética y la geometría tratan acerca de objetos muy simples y generales sin preocuparse por si estos existen en la naturaleza o no. “Esté despierto o dormido, dos y tres suman cinco, y un cuadrado tiene solo cuatro lados; y parece imposible que verdades tan evidentes caigan bajo la sospecha de ser falsas”. Sin embargo, ni siquiera las matemáticas son inmunes a la duda cartesiana.

También dudaremos de todas las otras cosas que nos han parecido muy ciertas en otro momento, incluso de las demostraciones de la matemática y de sus principios, aun cuando sean bastante manifiestos por sí mismos, dado que hay hombres que, razonando sobre tales materias, se han equivocado. Pero, hemos de dudar principalmente porque hemos

oído decir que Dios, creador nuestro, puede hacer cuanto le plazca y aún no sabemos si ha querido hacernos de modo tal que siempre estemos equivocados, incluso acerca de aquellas cosas que estimamos conocer mejor. (*Principios*, AT VIII, 6; HR I, 220; Ooms, 24)

Quizá no hay cuerpo extenso, ni forma, ni espacio, y quizá Dios hace que nos parezca que si los hay. Quizá Dios nos hace equivocar cada vez que sumamos dos y tres, o contamos los lados de un cuadrado. Hay quienes, por supuesto, están preparados para negar la existencia de un creador omnipotente. Poco importa. Cuanto menos poder se atribuye a la fuente de nuestro ser, son más grandes las posibilidades de que seamos tan imperfectos que siempre caigamos en el error.

Descartes concluye de todo esto que ninguna de sus creencias previas es inmune a la duda bien fundada; y si busca certeza, debe abstenerse de aceptar cualquiera de ellas. Esto es posible porque “poseemos una libertad tal que siempre que nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que no conocemos bien” (*Principios*, AT VIII 6: HR I, 221; Ooms, 24) No es, de hecho, probable que todas nuestras creencias sean falsas: “ellas son dudosas de cierta forma, como se ha mostrado, pero son también altamente probables, y mucho más razonablemente creíbles que negables”. Sin embargo, la costumbre nos exige creerlas implícitamente; para evitar esta exigencia es necesario ir al extremo opuesto y pretender que todas son falsas.

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad: me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni ningún sentido, sino que opino falsamente tener todo eso: me mantendré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, aunque no estuviera en mi poder conocer algo verdadero, cuidaré con mente incommovible al menos lo que está en mí, no consentir lo falso, y que ese engañador, por más poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada. (AT VII, 23; HR I, 148; Díaz 77)

El estilo de Descartes es hipnótico. Debemos volver sobre el argumento para ver qué tanto puede parecer irrefutable. Pocos argüirían contra el punto inicial: Es cierto que crecemos aceptando, sin cuestionar, muchas creencias que podrían ser falsas. Pero ¿es

necesario para corregir eso que debamos cuestionar todas nuestras creencias? ¿No podemos corregirlas paulatinamente? Descartes ofrece un “ejemplo simple” para explicar el fundamento de su duda universal. Supongamos, dice él, que un hombre...

...tuviera, digamos, una cesta llena de manzanas, y temiese que algunas estuvieran podridas, y deseara apartarlas, para que no corrompiesen a las otras, ¿cómo se las arreglaría? ¿No empezaría por vaciar la cesta; y tras esto, examinando una tras otras todas las manzanas, no escogería sólo aquellas que no estuvieran dañadas, y, dejando las otras fuera, no volvería a poner éstas en el cesto? (AT VII, 481; HR II, 282; Vidal, 364)

¿Por qué debo sacar todas las manzanas de una sola vez (i.e., rechazar todas mis creencias)? ¿Por qué no puedo tomar las manzanas individualmente e inspeccionarlas una a una (i.e., examinar críticamente cada creencia)? La respuesta de Descartes es que dejar las manzanas malas en la canasta corromperá las buenas. Pero retener creencias falsas no puede hacer que mis creencias verdaderas sean menos verdaderas. No, dice Descartes, pero las hace menos ciertas: debemos “separar lo falso de lo verdadero, pues la presencia de lo primero podría producir una incertidumbre general sobre todo”. ¿Por qué el hecho de tener *algunas* creencias falsas evitaría mi certeza respecto de *cualquier* creencia? ¿Podría ser que *ninguna* de mis creencias sea cierta a menos que *todas* sean ciertas? El argumento de Descartes presupone esto, pero sin ofrecer una prueba de ello.

De hecho, Descartes creía que todas las ciencias humanas formaban un todo unificado, tan entrelazado que podía sostenerse por la mente sin más dificultad que la serie de los números naturales (AT X, 215, 361). De ser así, entonces las creencias científicas de un hombre deben ser todas verdaderas o toda dudosas. Pero esta no es una premisa a la que Descartes pueda recurrir para convencer al lector no comprometido de la necesidad del método de la duda universal. En vez de esto él usa metáforas – como aquella de una casa con cimientos poco sólidos– que sugieren que las creencias de un hombre son un sistema que se sostiene o colapsa como un todo. (AT VII, 531; HR II, 325).

Respondiendo metáfora con metáfora, un objetor podría decir que cuando intentamos criticar y corregir nuestras creencias, estamos en la posición de un hombre que trata de reparar un barco con agujeros en altamar. No es posible desarmar el barco y reconstruirlo de cero: los maderos dañados deben ser reemplazados uno por uno. Metáforas aparte, podríamos decir que es imposible criticar y corregir una creencia

excepto a la luz de otras creencias, y se sigue que es imposible criticar la totalidad de nuestras creencias al mismo tiempo.

Una duda universal no es necesaria ni racional; y la propia ejecución que hace Descartes de su plan se queda corta en “Dudar de cualquier cosa que se pueda dudar”. Si cree que los sentidos alguna vez lo han engañado y que los matemáticos han cometido errores, entonces parece que debe estar confiando tanto en su memoria como en la subsecuente experiencia o verificación que revela los errores en cuestión. Quizá necesita apelar únicamente a la inconsistencia entre el conflictivo reporte de los sentidos y los resultados divergentes de los cálculos. Descartes no necesita aclarar en su mente cuál es el resultado correcto y cuál es el falso; se puede contentar observando que si los dos se contradicen, al menos uno debe ser falso. Pero incluso para esto, él debe aceptar el principio de que los contradictorios no pueden ser ambos verdaderos. De hecho, Descartes conserva un gran número de principios metafísicos que él llama “principios de la luz natural”. Entre ellos está el principio de que la causa eficiente debe contener al menos tanta realidad como el efecto; y la proposición de que la creación es solo nocionalmente distinta de la conservación (AT VII, 40, 49; HR I, 162, 168). Tales principios, que parecen tan dudosos como aquellos que Descartes rechaza, no son puestos en cuestión tan siquiera bajo la hipótesis del genio maligno. En efecto, como veremos, Descartes creyó que dudar de ellos era imposible.

Más aún, Descartes no duda que conoce el significado de las palabras que usa para construir y resolver las dudas de las *Meditaciones*. En los *Principios*, admite que si el argumento “yo pienso, luego yo soy” es capaz de resolver la duda universal “no he negado por ello que no fuera preciso conocer lo que fuera el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes. Pero puesto que son nociones tan simples que por sí mismas no nos permiten tener conocimiento de cosa alguna que exista, no he estimado que deban ser enumeradas en este momento” (AT VIII, 8; HR I, 222; Ooms, 27)

El alcance de la duda de Descartes es considerablemente menos universal de lo que parece en una primera lectura. Surge entonces la pregunta por el grado de seriedad con el que Descartes pone su duda en consideración¹⁰. ¿*Realmente* duda de la existencia de Dios y el mundo? En los *Principios*, Descartes explica que la duda es contemplativa y no práctica: “debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando

¹⁰ “entertains his doubt”. La expresión idiomática se refiere a la imposibilidad de alguien de creer que puede estar equivocado acerca de algo. (N. del T.)

comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad. Pues es cierto que en cuanto se refiere al gobierno de nuestra vida estamos obligados con gran frecuencia a guiarnos por opiniones que sólo son verosímiles” (AT VIII, 5; HR I, 220; Ooms, 22). Por ejemplo, si no queremos morir de hambre, tenemos que consumir alimentos sin tener la certeza de que estos están libres de veneno (*Carta a Hyperaspistes*, AT VIII, 398). Sin embargo, la duda va en serio. Descartes escribió a Gassendi: “cuando he dicho que había que tener por inseguros, y hasta por falsos, todos los testimonios que recibimos de los sentidos, lo he dicho en serio; y ello era tan necesario para entender mis *Meditaciones*, que quien no quiera o no pueda admitirlo no podrá decir al respecto nada que merezca respuesta” (AT VII, 350; HR II, 206. Vidal, 279).

En las *Meditaciones* Descartes distingue entre dos niveles diferentes de duda. Sus argumentos escépticos lo convencen de que ninguna de sus ideas anteriores está más allá de la duda legítima: sus opiniones no son más que probables. Para corregir su inclinación natural hacia verlas como ciertas, introduce la hipótesis del genio maligno. Al hacer esta suposición se está “engañando a sí mismo” y está “pretendiendo” que todas sus creencias son enteramente falsas e imaginarias. En los *Principios*, Descartes también distingue entre “poner en cuestión” y “considerar como falso”. Es natural tomar esto como una distinción entre la suspensión del juicio y la verdadera incredulidad; pero esto conduce a un resultado adverso. No creer una proposición es creer su contrario. Así, si Descartes quiere decir literalmente que va a considerar todas sus creencias anteriores como enteramente falsas, no conseguirá su propósito de evitar la falsedad. Entre sus creencias anteriores, estaba la creencia correcta de tener un cuerpo. Si el rechaza esto como falso, entonces adquiere la falsa creencia de que no tiene cuerpo. Esto fue señalado por Gassendi y por el jesuita Bourdin. “No es cierto que 2 más 3 sumen 5,” escribió este último, “¿Debo entonces creer y afirmar que ‘2 más 3 suman 5’?” Descartes respondió indignado:

Al decir yo que era preciso considerar, durante algún tiempo, las cosas dudosas como si fueran falsas, o bien rechazarlas como tales, expliqué ya que sólo quería decir que, para investigar las verdades metafísicamente ciertas, no había que hacer más caso a las cosas dudosas que a las completamente falsas; y ello tan claramente que, según creo, ningún hombre de buen juicio podía interpretar mis palabras de otro modo, ni podía hallarse alguien que imaginase haber creído yo lo opuesto de lo que es dudoso (AT VII, 461; Vidal, 348)

La última sentencia es injusta con Bourdin porque el texto de las *Meditaciones* es descuidado. Pero a partir de las explicaciones posteriores de Descartes queda claro que, para él, la distinción entre “poner en cuestión” y “rechazar como falso” es la distinción entre la creencia vacilante y la suspensión del juicio; y no la distinción entre suspensión del juicio e incredulidad positiva. Esto es coherente con su forma de considerar sus creencias previas como simples sueños. Mientras sueño que Roma está en llamas, puede ser, por coincidencia, que Roma esté en llamas. Entonces, decidir que no estoy realmente viendo a Roma arder en llamas, sino que estoy soñando que Roma está en llamas, no es, *eo ipso*, decidir que Roma no está ardiendo en llamas.

La duda de Descartes acerca de la existencia del mundo incluye más que simplemente seguir las consecuencias de suponer que el mundo no existe. Tal actividad sería compatible con la retención de la más vigorosa creencia en la existencia del mundo. No obstante, dado que la duda no encuentra expresión alguna en la acción, es algo menos que una genuina suspensión del juicio. Es por esto que Descartes pudo decir en su sinopsis de las *Meditaciones* “que en verdad hay algún mundo y que los hombres tienen cuerpos, y cosas semejantes de las cuales nunca nadie con mente sana ha dudado seriamente,” (AT VII, 16; Díaz, 67)

Descartes llama a su duda “hiperbólica” y “metafísica” (AT VII, 37, 90; HR I, 159, 199). Con eso quiere decir que las suposiciones sobre las cuales descansa la duda (que la vida es un sueño, que hay un engañador omnipotente) son muy improbables. Sin embargo, estas deben tomarse seriamente; hasta el punto en que se les permita llenar la mente. Hasta que la prueba de la existencia y veracidad de Dios las revele, no solo como improbables sino como falsas, nada que sea incompatible con ellas debe aceptarse como verdadero. Para corregir los prejuicios de su juventud, Descartes juega el rol de un hombre que cree que el mundo no existe. Intenta albergar los pensamientos que tal hombre pensaría. La duda es, sobre todo, una técnica meditativa; una forma de terapia de pensamiento para curar la mente de la confianza excesiva en los sentidos. La cura puede tomar un largo tiempo: la primera meditación debe analizarse por días y meses.

En el orden contemplativo, el juicio de que hay un mundo debe ser genuinamente denegado. Podemos preguntarnos ¿Es esto realmente posible? Incluso sin actuar en concordancia con la idea ¿se puede genuinamente dejar de creer que se tiene un cuerpo? Si, dice Descartes. Puesto que el juicio y la suspensión del juicio no son actos del intelecto sino de la voluntad, hasta el punto en el que la voluntad no esté compelida por una percepción clara y distinta de una verdad, puede hacer o negar juicios como le plazca (AT

VII, 6; HR I, 221) En este caso, la voluntad no está compelida por prejuicios de juventud, ni por las escasas razones para la duda. Así, usando su libertad, la mente suspende el juicio sobre la existencia del mundo.

Como hemos visto, Descartes lleva a cabo su programa de duda en varios pasos. Primero posa la duda sobre la veracidad de los sentidos. “He sorprendido a mis sentidos engañándome algunas veces; y un hombre sabio nunca confía completamente en aquellos que lo han engañado”. No se dan ejemplos de engaños de los sentidos en la *Primera meditación*. El *Discurso* y la *Sexta meditación* mencionan un número de fenómenos familiares en la literatura escéptica. Las torres cuadradas parecen cilíndricas desde la distancia; altas estatuas se ven diminutas de lejos; estrellas distantes lucen mucho más pequeñas de lo que son; parece sentirse dolor en un miembro amputado. No todos los casos son estrictamente de los sentidos engañándonos; puesto que engañar es inducir a una falsa creencia, y es posible para una torre *parecer* cilíndrica, o una estrella *parecer* diminuta sin que yo crea que la torre es cilíndrica o la estrella es diminuta. Sin embargo, los ejemplos son suficientes para mostrar que no todo lo que parece ser el caso a los sentidos es realmente el caso. Y ciertamente, hay casos como el camuflaje y el espejismo, en los que los sentidos nos inducen a falsas creencias.

¿Tiene Descartes el derecho a basar una desconfianza general en estos casos especiales? Los críticos han argüido que el engaño de los sentidos solo es posible en un contexto de percepción verídica. No puede haber errores donde no haya posibilidades de corrección, puesto que si no tiene sentido hablar de algo como siendo corregido entonces no tiene sentido hablar de algo como erróneo. Pero si las percepciones de los sentidos pueden ser corregidas, debe haber algunas de ellas que sean confiables para establecer la medida por la cual la corrección puede ser hecha. Así, los objetores dijeron que cuando la refracción hacía parecer doblada una vara sumergida en el agua, la impresión visual errónea era corregida por el sentido del tacto (AT VII, 418; HR, II, 238). Descartes parece haber aceptado que una facultad que no puede ser corregida no puede estar errada; al menos en la *Tercera meditación* dice que no puede dudar de aquello que la luz natural de la razón muestra como cierto “porque no puede haber ninguna otra facultad en la cual confíe tanto como en esta luz, y que pueda enseñarme que esas cosas no son verdaderas” (AT VII, 38; HR I, 161; Díaz, 107) Pero descartes no estuvo de acuerdo con los objetores en que los errores de los sentidos fuesen corregidos por los sentidos mismos: era el intelecto el que hacía las correcciones. “Si bien dicho sentido nos hace juzgar que un palo es recto...con todo, eso no basta para corregir el error de la vista, pues necesitamos,

además, alguna razón que nos muestre que debemos, en tal ocasión, fiarnos más del juicio que hacemos después del tacto que del juicio al que parece inclinarnos el sentido de la vista” (AT VII, 439; HR II, 253; Vidal, 335). Esta respuesta parece mostrar solamente que una percepción sensorial verídica no es suficiente para corregir un error de los sentidos, no que no sea necesaria. Pero hay otros casos en los que una percepción sensorial engañosa de un objeto no es corregida por alguna percepción sensorial posterior de ese objeto, sino únicamente por medio del intelecto. De tal forma, no por mirar más de cerca el sol, sino entendiendo las razones de los astrónomos, puedo concebir que el sol es más grande de lo que parece (AT VII, 39; HR I, 161) Y si digo que no podría entender la geometría de los astrónomos a menos que verazmente perciba los diagramas a través de los cuales he aprendido geometría, Descartes respondería que la función de un triángulo dibujado sobre papel puede meramente ser la de despertar mi idea innata de triángulo, tal como los trazos de un caricaturista pueden evocar un rostro humano (AT VII, 382; HR I, 228).

La teoría de las ideas innatas también provee a Descartes con una respuesta posible a otra objeción frecuentemente hecha al argumento de la ilusión de los sentidos. Incluso para ser engañados por los sentidos, se dice, debemos entender el lenguaje en el que nos hablan; tanto como no puedo ser engañado por una mentira dicha en alemán si no sé hablar alemán. Incluso para tener una falsa creencia de que algo es amarillo, por ejemplo, se debe saber lo que es el amarillo; y ¿cómo puede saberse esto sin haber visto algo que realmente es amarillo? Acaso, entonces ¿las percepciones falaces no presuponen percepciones veraces? En respuesta a esto, Descartes puede estar de acuerdo en que para que un hombre ictérico piense que la nieve es amarilla debe poseer la idea de amarillo. Pero, ¿por qué debería este hombre haber adquirido tal idea a partir del contacto sensorial con algo verdaderamente amarillo? ¿No podría ser esta una idea innata, implantada en su naturaleza por Dios o el genio maligno?

De hecho, por supuesto, Descartes *creía* que la idea de amarillo era innata. Más aún, él creía que *todas* las sensaciones de amarillo (tanto las percepciones sanas del azafrán, como los destellos ictéricos de la nieve) eran engañosas en tanto hacían al perceptor creer que algo en el objeto percibido era similar a su sensación. Las sensaciones de lo que Locke llamaría posteriormente “cualidades secundarias” (colores, sonidos, sabores, olores, calor y similares) eran todas entidades mentales que se correspondían con nada similar en la realidad. (AT VII, 322; HR I, 295). Discutiremos las razones de Descartes para esta perspectiva cuando discutamos su teoría de la percepción.

Ahora podemos notar que, como resultado de esto, Descartes concibe los sentidos como engañosos en dos formas diferentes. Al no ser un juicio, la percepción sensorial no es estrictamente verdadera o falsa. La voluntad, no el sentido de la vista, juzga que la mitad de la vara sumergida en el agua está doblada. Pero los sentidos son engañosos en tanto que nos llevan a juzgar (1) que hay cosas en el mundo tales como las cualidades secundarias, y (2) que los objetos en el mundo tienen ciertas cualidades primarias (tamaño, forma, posición) que son otras que aquellas que en realidad tienen. Dada la estrategia de las *Meditaciones*, Descartes no puede apelar a la falsedad universal de los juicios tipo (1) a fin de persuadir al lector de dudar de sus sentidos; esta es una de las conclusiones a las que él espera llevar al lector ya purificado por la duda cartesiana. En vez de eso, Descartes apela a la falsedad ocasional representada por juicios del tipo (2). Descartes toma sus ejemplos de errores concernientes a la forma, el tamaño y la distancia de objetos percibidos por los sentidos. En el Discurso, más no en las *Meditaciones*, menciona los presuntos efectos ópticos de la ictericia; sin embargo, un hombre que cree que nada en verdad tiene color, no puede honestamente apelar al hecho de que las cosas parecen tener un color diferente del que tienen en realidad.

El escepticismo de la *Primera meditación*, como he argüido, no puede ser refutado por la aserción de que la percepción sensible engañosa presupone una percepción sensible veraz, a menos que dicha aserción esté reforzada por una crítica a la teoría de las ideas innatas. Por otro lado, la premisa de que los sentidos a veces nos engañan sobre cualidades, no puede por sí misma llevarnos a la conclusión de que es posible que siempre nos engañen. Descartes no sugiere que esto sea así, ni en la primera ni en la sexta meditación. En la *Primera meditación* se plantea a sí mismo la objeción, “aunque a veces los sentidos nos engañan acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar”. A esta objeción no ofrece ninguna respuesta tomada del campo de las apariencias sensoriales engañosas, pero introduce un nuevo argumento acerca de delirios y sueños.

Primero, Descartes considera la posibilidad de que su corriente actual de impresiones sensibles pueda no ser más que el delirio de un loco. La pregunta “¿cómo sé que no estoy loco?” es de gran interés filosófico. No es adoptada, posiblemente porque puede ser ofensiva para el lector (AT X, 510; HR I, 314), pero es reemplazada por la pregunta “¿cómo sé que no estoy soñando?”

La afirmación de Descartes de que parece no haber criterio por el cual distinguir entre el sueño y la vigilia ha sido muy criticada. J. L. Austin, en su época tardía, sostuvo

en una conferencia que había alrededor de cincuenta criterios. En la versión publicada de la conferencia *Sentido y percepción*, se puede leer, “puedo tener la experiencia...de soñar que estoy siendo presentado al Papa. ¿Podría sugerirse seriamente que tener este sueño es ‘cualitativamente indistinguible’ de ser *efectivamente* presentado al Papa? Bien obviamente no.¹¹” De hecho, el mismo Descartes ofrece en la *Sexta meditación* un criterio de distinción: “nunca los sueños son conjugados por la memoria con todas las demás acciones de la vida, como aquellas cosas que le acontecen al que está despierto” Pero este criterio necesita complementarse apelando a la veracidad de Dios (AT VII, 89; HR I, 199; Díaz, 195).

Norman Malcolm cree que tanto Descartes como Austin están buscando la respuesta a una pregunta sin sentido

La famosa pregunta filosófica “¿cómo puedo distinguir si estoy despierto o soñando?” resulta ser todo un sinsentido, puesto que implica que es posible juzgar que uno está soñando y que dicho juicio es tan poco inteligible como el juicio de que uno está dormido. Asimismo, la pregunta parece presuponer que es posible distinguir cuando se está soñando, lo cual es un doble sinsentido: Esto significaría que uno hizo un juicio inherentemente ininteligible mientras dormía¹².

Me parece que la pregunta “¿estoy despierto o soñando?” no es un sinsentido, si ello significa que no tiene respuesta posible, pues hay una respuesta verdadera a la pregunta, a saber: “estoy despierto”. Más aún, yo conozco esta respuesta. Sin embargo, si me preguntan cómo es que la conozco, no puedo dar respuesta. No puedo dar fundamentos a tal aseveración. No hay hecho mejor conocido por mí que el hecho de estar despierto, que no puedo ofrecer como razón para afirmar que estoy despierto. Cuando digo “estoy despierto”, lo hago sin fundamentos, pero no sin justificación.

No puedo dar fundamentos a mi aseveración de estar despierto, pues cualquier fundamento que dé estará tan abierto a la duda como la aseveración misma de estar despierto. Sea *p* la razón que doy. Entonces el escéptico podría preguntar “¿Cómo es que

¹¹ J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (London: Oxford University Press, 1962), p. 48. / J. L. Austin (1981) *Sentido y percepción*. Madrid: Tecnos, p. 79

¹² Norman Malcolm, *Dreaming* (London: Routledge, 1959), p. 109. / The famous philosophical question “How can I tell whether I am awake or dreaming?” turns out to be quite senseless since it implies that it is possible to judge that one is dreaming and this judgment is as unintelligible as the judgment that one is asleep. Furthermore the question appears to presuppose that one might be able to tell that one is dreaming, which is double nonsense: for this would mean that one made an inherently unintelligible judgment while asleep.

usted sabe que no está simplemente soñando que p ?” Hasta este punto el Descartes escéptico está en lo correcto. Pero como señaló Hobbes, esto aplica cuando p es: “soñar que su sueño esté unido y ligado con las ideas de un largo transcurso de cosas pasadas” (AT VII, 195; HR II, 78). Así, el criterio de la sexta meditación falla, a pesar de la veracidad de Dios.

Descartes dice, “mientras estoy despierto, nunca he creído sentir nada que no pueda alguna vez creer que sienta también cuando estoy dormido” (At VII, 78; HR II, 189; Díaz, 173). Esto es incorrecto. Soñar que algo es el caso no es creer que algo es el caso. Estoy de acuerdo con Malcolm en que no es posible hacer juicios mientras se sueña. No se sigue, sin embargo, que el juicio “estoy soñando” sea un sinsentido. No puede emitirse tal juicio como verdadero, pero no puede emitirse falso. Soñar que se está soñando no es juzgar que se está soñando, pero un hombre despierto puede ser persuadido a juzgar falsamente que está soñando.

El juicio “estoy despierto” no puede ser incorrecto. “pero ¿acaso no puedo soñar que estoy despierto?” objeta Descartes. Sí, pero soñar que estoy despierto no es juzgar que estoy despierto. Es imposible creer falsamente que se está despierto, porque no se pueden abrigar creencias en el sueño. En contraste con “estoy soñando”, el juicio “estoy despierto” sólo puede emitirse verdadero, nunca falso. La pregunta “¿estoy despierto?” no es un sinsentido; es inútil solo en la medida en que si un hombre está en posición de preguntarla, también está en posición de responderla.

El Descartes escéptico tiene entonces razón al pensar que “¿estoy dormido o despierto?” es una pregunta genuina. También tiene la razón al sugerir en la primera meditación que no hay un criterio por el cual respondemos esta pregunta. Pero se equivoca al pensar que de esto se sigue que no podemos conocer la respuesta a tal pregunta. Además, no puede rechazar la afirmación de que sabemos algunas cosas sin poder dar fundamento a nuestro conocimiento de las mismas, pues él mismo piensa que es en esta forma como conocemos la naturaleza de nuestros propios pensamientos. No sabemos si son pensamientos del sueño o de la vigilia, pero sabemos qué clase de pensamientos son. “Es claro que ahora veo luz, oigo ruido, siento calor. Estas cosas son falsas, porque estoy dormido. Pero ciertamente parece que veo, oigo, siento calor; esto no puede ser falso” (AT VII, 29; HR I, 153; Díaz, 89).

El argumento del sueño conduce únicamente a un escepticismo modesto. Pone en duda todas las creencias sensoriales particulares y la existencia de los objetos tangibles, pero deja intacta la afirmación de que “hay algunos otros objetos más simples y más

universales que son reales y verdaderos.” Como ejemplo de estos universales simples, Descartes menciona “la naturaleza corpórea en general y su extensión, forma, tamaño, número, duración”; a partir de lo cual se forman “todas las imágenes de las cosas que habitan en nuestros pensamientos, sean verdaderas y reales o falsas y fantásticas”.

Lo elementos listados en la primera meditación corresponden a las naturalezas simples de la decimosegunda de las *Reglas para la dirección del espíritu*. La simplicidad se explica ahí como la condición de no ser susceptible al análisis.

En efecto, si consideramos, por ejemplo, algún cuerpo extenso y figurado, tendremos que confesar que él, en cuanto a su realidad, es uno y simple, pues en ese sentido no podría decirse compuesto de la naturaleza de cuerpo, de extensión y de figura, ya que estas partes no han existido jamás separadas unas de otras; pero respecto de nuestro entendimiento decimos que es algo compuesto de esas tres naturalezas, porque concebimos cada una separadamente antes de haber podido juzgar que se encontraban las tres reunidas en un solo y mismo objeto... sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en varias cuyo conocimiento sea más distinto: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc., y concebimos todas las demás como compuestas, en cierto modo, de éstas (AT X, 418; HR I, 41; Villoro, 39).

En las *Reglas*, el conocimiento de estas naturalezas simples es infalible (AT X, 420; HR I, 42); en las *Meditaciones*, dicho conocimiento no se cuestiona por la suposición de que la vida es un sueño

La Aritmética, la Geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas muy simples y en extremo generales, mientras que poco se cuidan de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo de cierto e indudable. Porque, ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco. (AT VII, 20; HR I, 147. Díaz, 73)

Dos cosas son sorprendentes acerca de estas afirmaciones. Primero, las dos razones dadas para la indubitabilidad de las matemáticas (que sus objetos son simples y que no tienen necesidad de existir) no parecen equivalentes, y la segunda parece inapropiada al contexto. Segundo, como ha señalado Bourdin, es seguramente posible soñar que dos y tres hacen seis (AT VII, 457; HR II, 263 – 264).

La respuesta a la primera dificultad es que la existencia es, en sí misma, una naturaleza simple (AT X, 418; HR I, 41) Existir es, para una naturaleza simple,

precisamente estar combinada con otra naturaleza simple, a saber, existencia. En el caso de todo, excepto Dios, esta combinación será contingente y no necesaria. Por lo tanto, no le interesará ninguna ciencia que estudie las naturalezas simples y sus conexiones necesarias. Los existentes creados son todos compuestos, las naturalezas simples pueden ser estudiadas aún si existen o no.

La respuesta que Descartes dio a la segunda dificultad es que, aunque alguien que sueña podría pensar que está clara y distintamente percibiendo que dos y tres son seis, no podría realmente estar haciendo eso (AT VII, 462; HR II, 267). Pero esta respuesta parece inadecuada ¿No podría yo decir, con todo derecho, que en un sueño solo pienso que percibo que estoy sentado junto al fuego, pero en realidad no me estoy percibiendo de tal forma? El argumento del sueño parece ser insuficiente para cuestionar la percepción sensible, o sino, suficiente para cuestionar las matemáticas. Sin embargo; Descartes ofrece una hipótesis distinta para dicho propósito.

Se dice que Dios es omnipotente, por lo tanto ¿No pudo él haber provocado que yo sea engañado, no solo en la percepción sensible de la tierra y el cielo, sino también en mi entendimiento de las naturalezas simples de extensión, tamaño, y lugar, y mi realización de simples operaciones aritméticas?

Algunos preferirían pensar que no hay un Dios omnipotente, a la idea de que todo es incierto. Pero si la causa de mi ser es menos que omnipotente, más grande será la posibilidad de que yo sea tan imperfecto que me engañe siempre.

Nótese que la respuesta a esta objeción involucra una increíble *volte face*. Primero, la producción del entendimiento y la percepción engañosas se vislumbran como un fraude tan gigantesco que no pueden pensarse como perpetrado por nada menos que la omnipotencia. Luego el punto de vista se cambia del engañador a la persona engañada. Desde este punto de vista el engaño se trata como un defecto que no encuentra explicación positiva alguna.

Tan pronto se ha propuesto la hipótesis del Dios engañador, es reemplazada por la hipótesis del genio maligno. Henri Gouhier ha sostenido que estas dos hipótesis son fundamentalmente distintas en propósito y en contenido.

La primera hipótesis surge de un escrúpulo intelectual; es metafísica en su naturaleza y desaparece en cuanto la metafísica demuestra su falsedad. La segunda es un procedimiento metodológico operado por la voluntad y la imaginación para realizar cierto experimento, y cesa con el experimento. El dios engañador es un existente posible del

cual yo no sé nada aún; es quizá el dios verdadero confusamente determinado. El genio maligno es un recurso artificial sin pretensiones de existencia, cuya esencia no es de ninguna manera misteriosa para mí puesto que yo soy su autor. Ni el propósito ni el contenido de las dos hipótesis nos permiten ver alguna de las dos como una variante de la otra¹³.

De hecho, las dos hipótesis no difieren en importancia epistemológica a ningún respecto. La hipótesis del genio maligno es sustituida por la del dios engañador simplemente porque es menos ofensiva y patentemente menos incoherente. El contenido de las dos hipótesis es el mismo, a saber, que un engañador omnipotente está tratando de engañar a Descartes en toda forma que sea posible para él ser engañado. El propósito de tomar seriamente la hipótesis del genio maligno es compensar la credulidad natural y mantener en la mente las dudas surgidas por la suposición del dios engañador. “Debo, por tanto, suponer que no Dios que es supremamente bueno y la fuente de toda verdad, sino algún genio maligno de poder e inteligencia supremos ha empleado todas sus energías en engañarme.”

Es el “*por tanto*” en este pasaje el que ha llevado a la gente a creer que la hipótesis del genio maligno sirve a un propósito radicalmente más escéptico que la hipótesis del dios engañador. Pero en este punto Descartes no está adoptando una hipótesis completamente nueva; está tomando una nueva actitud frente a una hipótesis equivalente. Lo que él ha considerado posible hasta el momento – a saber, que él es la víctima de un engañador omnipotente – en adelante se pretenderá verdadero. El genio maligno en la afirmación citada no es contrastado con el hipotético dios engañador, sino con el aún no probado Dios veraz. El genio maligno no cuestiona nada que no haya antes sido cuestionado por la hipótesis del engaño divino. Si las dos hipótesis difieren en algo, es porque la primera es más escéptica que la segunda. Dios, sugirió Descartes, puede haberle hecho errar en las matemáticas y en todo lo que parecía más simple; el genio maligno apenas refuerza la duda de que el mundo externo pueda ser un sueño. “Supondré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las formas, los sonidos y todos los objetos externos son

¹³ Henri Gouhier, *Essais sur Descartes* (Paris: Vrin, 1937), p. 163 (Traducción de Kenny) / The first hypothesis arises from an intellectual scruple; it is metaphysical in nature and disappears when metaphysics demonstrates its falsity. The second is a methodological procedure operated by the will and imagination in order to make a certain experiment; it ceases with that experiment. The deceitful God is a possible existent whom I do not yet know; it is perhaps the true God confusedly discerned. The evil genius is an artificial device with no pretensions to existence, whose essence is in no way mysterious to me since I am its author. Neither the purpose nor the content of the two hypothesis allow us to regard the one as a variant of the other.

meros sueños engañosos mediante los cuales él pone trampas a mi credulidad.” Aquí no hay rastro de dudas sobre las naturalezas simples o los axiomas de las matemáticas.

¿Es coherente la hipótesis de un engañador omnipotente? Dejemos de lado la razón que Descartes ofrece posteriormente para su refutación, a saber, que es incompatible con la existencia de un Dios veraz, benevolente y omnipotente. ¿Hay alguna otra cosa mala en ella?

Se han formulado objeciones a la hipótesis desde dos círculos: el empirismo analítico y el racionalismo escolástico. O.K. Bouwsma ha sostenido que si el genio maligno quiere engañar, como dice Descartes, entonces debe crear una ilusión de tal tipo que ni la vista, ni el tacto, ni otro sentido sea relevante para detectar la ilusión. Pero si ese genio maligno debe crear una ilusión tal, solo puede hacerlo por medio de algún modo de la percepción que esté negado al hombre. En dicho caso, lo que este crea no son ilusiones. “Pues los seres humanos no usan la palabra ‘ilusión’ para referirse a un sentido con el cual solo el genio maligno está bendecido.”¹⁴

Es claro, a partir de la *Sexta respuesta*, cómo habría respondido Descartes a estas críticas: Incluso los seres humanos, habría afirmado, descubren ilusiones no por medio de un sentido sino por el uso del intelecto. No hay, por tanto, necesidad de considerar al engañador omnipotente como dotado con una capacidad sensorial, ni de referirse al hablar de “ilusión” a algo diferente a lo que nos referiríamos nosotros. (AT VII, 439; HR II, 253).

Para un escolástico tradicional, la hipótesis plantea una dificultad diferente. De acuerdo con Tomás de Aquino, incluso la omnipotencia está limitada por verdades necesarias. “Cualquier cosa que implique contradicción,” escribió, “no entra en el ámbito de la omnipotencia divina porque no puede tener el aspecto de la posibilidad¹⁵”. Si puedo estar seguro que el contradictorio de una proposición implica una contradicción, puedo tener certeza de tal proposición; puesto que ni siquiera la omnipotencia puede hacer que su contradictorio sea cierto. Así, las verdades necesarias no pueden ser manipuladas incluso por un engañador omnipotente o el mismísimo Dios. Este señalamiento fue hecho por los autores de las sextas objeciones.

¹⁴ O. K. Bouwsma, “Descartes’ Evil Genius,” *The Philosophical Review*, LVIII (Jan., 1949), 150. / For human beings do not use the word ‘illusion’ by reference to a sense with which only the evil genius is blessed.

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, 25, 3.

¿Cómo es posible que las verdades Geométricas o Metafísicas, como son aquellas de las que habéis hecho mención en ese lugar, sean inmutables y eternas, y que sin embargo dependan de Dios? Porque ¿en qué género de causa pueden depender de él? ¿Y cómo podría él haber hecho que la naturaleza del triángulo no fuese? ¿O que no hubiese sido verdad desde toda la eternidad que dos por cuatro son ocho? ¿O que un triángulo no tuviera tres ángulos? (AT VII, 418; HR II, 238; Díaz, 546)

Descartes, sin embargo, creía, no sólo como hipótesis metodológica sino como principio metafísico, que las verdades de la geometría y la aritmética eran dependientes de la voluntad de Dios. “Las verdades matemáticas”, escribió a Mersenne, “las cuales llamas eternas, se establecieron por Dios y dependen enteramente de él, tal como todas las demás criaturas¹⁶”. (AT, I, 145). Dios, insistió Descartes, “era tan libre de hacer que no fuese cierto que todos los radios de un círculo sean iguales, como de no crear el mundo¹⁷” (AT, I, 152). Posteriormente escribió a Arnauld que no deberíamos decir que Dios no podría hacer que fuera el caso que dos más uno no es igual a tres (AT V, 226). Descartes no habría estado perturbado, pues, por argumentos contra el genio maligno tomados de los límites establecidos por las verdades necesarias sobre la omnipotencia¹⁸.

Muchos de los problemas surgidos de la primera Meditación no pueden ser tratados hasta que veamos como el mismo Descartes resolvió sus dudas. Pero es notable qué tanto de la metafísica cartesiana está latente en los argumentos a favor de la duda cartesiana. En el curso de nuestra discusión hemos encontrado las nociones de ideas innatas y naturalezas simples indubitables, las teorías de la luz natural del intelecto y el poder determinante de la voluntad, las doctrinas de la subjetividad de las cualidades secundarias, y la creación de verdades eternas. Estas tesis no son exactamente presupuestas por los argumentos escépticos de Descartes, sino que son posiciones a las que debe recurrir para defenderlos de objeción. Esta observación no refuta el escepticismo de la primera meditación; sin embargo, debilita considerablemente la fuerza de los argumentos como herramienta persuasiva: Tal como Descartes señala a Bourdin, un argumento no requiere ser en sí mismo cierto para mostrar que algo es menos que cierto (AT VII, 474; HR II, 277).

¹⁶“Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommes éternelles, ont été établies de Dieu et en dependent entièrement, aussi bien que tout le reste des creatures.” (AT I, 145)

¹⁷ “Je dis qu’il a été aussi libre de faire qu’il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées de centre à la circonference fussent égales, comme de ne pas créer le monde.” (AT I, 152)

¹⁸ Ver E. Brehier, “La création des vérités éternelles dans la système de Descartes,” Descartes (Pais: Alcan, 1937), pp. 15 – 29.

Dichos argumentos se presentan en las *Meditaciones* como si fueran argumentos que cualquiera, cartesiano o no, debe admitir como ciertos; y el sistema cartesiano se presenta como el único medio de rescate frente al marasmo de la duda al que los argumentos conducen. Si estoy en lo correcto, empero, los argumentos escépticos logran su pleno vigor sólo si el lector está preparado para considerar el sistema cartesiano como posible desde el principio; pues estos le dejan la opción de oponerse en absoluto a considerarlo. El reto que presenta Descartes al lector equivale a esto: “¿Cómo se puede probar la falsedad de todo mi sistema de ideas innatas de naturalezas simples indubitables vinculadas por la arbitraria voluntad de un dios omnipotente?”

3. COGITO ERGO SUM

La duda de Descartes es finalmente interrumpida por la certidumbre de su propia existencia. Su prueba de esto se resume en las tres palabras “*cogito ergo sum*”, que deben haber provocado, por lo menos un millón de veces, algún comentario. Estas aparecen primero en el *Discurso*:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: <<yo pienso, luego soy>>, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (AT VI, 32; HR I, 101. García Morente, 123)

En el tratamiento completo del tema, en la *Segunda Meditación*, el famoso lema no aparece; pero regresa en los *Principios de la filosofía* y en *La Búsqueda de la verdad*.

He llamado al *cogito* una prueba. Siempre ha sido discutido si se trataba de un argumento o de un llamado a la intuición. “*Ergo*” es la marca de un argumento; y Descartes llama a este adagio un “razonamiento” (AT X, 523; HR I, 324) y dice que su existencia “se sigue de” su pensamiento de dudar (AT VI, 32; HR 101) y llama al “*sum*” una conclusión (AT VIII, 8; HR I, 222). Por otro lado, en respuesta a las *Segundas Objeciones*, Descartes escribió:

Pero cuando nos apercebimos de que somos cosas que piensan, es una noción primera que no es sacada de ningún silogismo; y cuando alguien dice: Yo pienso, entonces yo soy o existo, él no concluye su existencia de su pensamiento como por la fuerza de algún silogismo, sino como una cosa conocida de por sí; la ve por una simple inspección del espíritu. (AT VII, 140; HR II, 38. Díaz, 421)

Incluso si tomamos este texto como decisivo, no hay acuerdo sobre el sentido de “intuición¹⁹”. Algunos han interpretado esto como un acto de introspección; así,

¹⁹ En el texto latino /*intuitu*/ (AT VII, 140, 22). La cita aparece en el texto de Kenny con el término anglosajón “*intuition*” [*in a simple mental intuition*]; sin embargo, la traducción de Díaz adopta el término “*inspección*”. En lo sucesivo se recurre al término “intuición”. (N. del t)

Chevalier escribe que Descartes funda toda su filosofía en un dato inmediato de la experiencia consciente²⁰. Otros lo han interpretado como el reconocimiento del carácter auto–afirmativo de una declaración tal como “yo pienso.” Así, A. J. Ayer escribe: “Lo que los hace indudables [sc. ‘Yo pienso’ y ‘yo existo’] es su forma de satisfacer una condición que el mismo Descartes no hace explícita, aunque su argumento gira sobre ella. La verdad de estos *se sigue* de que sean dudados por la persona que los expresa²¹”. La primera visión es, quizá, más común entre los filósofos continentales; la segunda, entre la tradición anglo–americana. Es una consecuencia de cualquier interpretación que el “*cogito*” sea, en cierto sentido, superfluo: el “*sum*” se alcanza directamente y no por la vía del “*cogito*”²². Así, Chevalier habla de la intuición de Descartes, la cual “revela el hecho de su existencia con una claridad vital”. Y Ayer dice “Para Descartes no había necesidad de derivar ‘*sum*’ de ‘*cogito*’; puesto que su certeza podía establecerse de manera independiente bajo el mismo criterio”. En apoyo a esta perspectiva se ha señalado que, en las *Reglas*, Descartes dice “Cualquiera puede intuir que existe”, sin formular el “*cogito*” como premisa.

Recientemente, Jaakko Hintikka ha hecho un exhaustivo intento por hacer justicia tanto al aspecto inferencial del *cogito* como al aspecto intuitivo interpretado en términos de auto–afirmación²³. Hay, él cree, dos argumentos diferentes comprimidos en el *cogito*. En el primero, Descartes trata la sentencia como un ejemplo de una verdad lógica en la que si un individuo posee un atributo, entonces dicho individuo existe. “yo estoy pensando, entonces yo soy,” a la luz de esta interpretación, difiere de “yo estoy caminando, entonces, yo soy” solamente porque su premisa es más indudable. Así interpretado, sostiene Hintikka, el *cogito* es inválido: Hamlet tenía muchos pensamientos, pero Hamlet no existía.

El segundo argumento gira alrededor de lo que Hintikka llama la “auto–verificabilidad existencial” de la frase “yo existo”. Dicha frase se verifica a sí misma en tanto es proferida o de cualquier manera expuesta. De la misma forma, la frase “yo no existo” es autodestructiva [*self defeating*], puesto que si cualquiera la usa para tratar de

²⁰ Jacques Chevalier, Descartes (Paris: Plon, 1921), p. 218

²¹ A. J. Ayer, The Problem of Knowledge (Harmondsworth: Penguin, 1956). P. 46. / What makes them [sc. ‘I think’ and ‘I exist’] indubitable is their satisfying a condition which Descartes himself does not make explicit, though his argument turns upon it. It is that their truth follows from their being doubted by the person who expresses them.

²² Cuando “*cogito*” aparece entre comillas se refiere a la premisa del “*cogito ergo sum*”; cuando hablo del *cogito*, me refiero a la sentencia completa. (N. del A.)

²³ Jaakko Hintikka, “Cogito, Ergo sum: Inference or Performance,” *The Philosophical Review*, LXXI (Jan., 1962), 3 – 32.

persuadir a alguien, incluso a sí mismo, de su verdad, rechaza su propio propósito. Bajo esta interpretación, dice Hintikka, “la función de la palabra ‘*cogito*’ en la sentencia de Descartes se refiere al acto de pensamiento a través del cual la auto-verificabilidad existencial de “yo existo” se manifiesta.”²⁴ El acto de pensamiento en cuestión es el paso final en la duda cartesiana: el intento de convencerse a sí mismo de que él no existe. Es la naturaleza autodestructiva de este intento la que revela la auto-verificabilidad de “yo existo”. La relación entre “*cogito*” y *sum*” no es aquella que hay entre premisa y conclusión; más bien, la indubitabilidad de mi propia existencia resulta de mi pensamiento de ella, tanto como el sonido de la música es resultado de que la reproduzca. El *cogito* no es una inferencia sino una performance²⁵.

A pesar de su ingenio y erudición, Hintikka no logra ser convincente. Parece apenas creíble que dos argumentos tan diferentes deban estar tan comprimidos y confundidos en el pensamiento de Descartes que sea imposible diferenciar cuando una instancia particular del *cogito* es una inferencia o una performance. Bajo la interpretación de Hintikka, en cada presentación del *cogito* por fuera de las *Meditaciones*, Descartes deja por fuera de su prueba un elemento esencial para su validez: que el pensamiento referido por la palabra “*cogito*” es un pensamiento sobre su propia existencia. Hintikka debe admitir que incluso en las *Meditaciones* Descartes escoge las palabras equivocadas para expresar su revelación fundamental; puesto que la inconsistencia existencial sobre la cual supuestamente gira el argumento no surge del intento de Descartes de dudar de su existencia, sino de su intento de profesar que no existe. Estrictamente hablando, Hintikka piensa, Descartes debió haber concluido “*ego sum profesor*” en vez de “*sum res cogitans*”²⁶. Es seguramente preferible, en lo posible, encontrar alguna interpretación del *cogito* que haga a Descartes parecer menos confundido²⁷.

²⁴ “The function of the Word ‘*cogito*’ in Descartes’ dictum is to refer to the thought-act through which the existential self-verifiability of ‘I exist’ manifests itself”

²⁵ No existe un equivalente directo en español para el verbo inglés “performance” que utiliza el autor en esta frase. Teniendo en cuenta el desarrollo del argumento en este capítulo, el verbo español “realizar” parece el más adecuado. La idea que se intenta transmitir es aquella de la validez del *cogito* como inherente a quien ejecuta el razonamiento en tanto el mismo se ejecuta, se realiza o se da. Posteriormente aparecerán variaciones de la misma palabra que se han decidido mantener con relación al término “performativo” (N. del T.)

²⁶ Ibid., p. 18n

²⁷ El artículo de Hintikka fue criticado por Julius R. Weinberg, “Some reflections on Mr. Hintikka’s article”, *The Philosophical Review*, LXXI (Oct., 1962), 483-491; por James D. Caney, “Cogito Ergo Sum and Sum Res Cogitans”, *The Philosophical Review*, LXXI (Oct., 1962), 492; y por Harry G. Frankfurt, “Descartes’ Discussion of His Existence in the Second Meditation,” *The Philosophical Review*, LXXVI (Julio, 1966), 329 – 358. [N. del A.]

Una de las dificultades que implica la interpretación de Hintikka es una ambigüedad en el sentido de “*cogito*”. Si tomamos el *cogito* como una inferencia, entonces la palabra “*cogito*” puede ser tomada en sentido amplio para referirse a cualquier acto de conciencia; *cogito ergo sum* estaría al nivel de argumentos tales como *volo ergo sum*. Pero si tomamos el *cogito* como realización, entonces el verbo debe ser entendido en un sentido muy preciso como “verbo de intelección”, un verbo apto para reportar el intento de persuadirse a sí mismo de que uno no existe; “pensar” o “dudar”, quizá, pero no “querer” o “sentir”.

Cuando Descartes intenta explicar qué quiere decir con “*cogitare*”, siempre da al verbo un sentido mucho más amplio que aquel del verbo en español “Pensar”. Así, cuando presenta su sistema axiomáticamente, *more geometrico*, en un apéndice a sus respuestas a las *segundas objeciones*, da como su primera definición lo siguiente: “Pensamiento (*Cogitatio, pensée*) es una palabra que cubre todo lo que existe en nosotros de tal manera que estamos inmediatamente conscientes de ello. Así pues, todas las operaciones de la voluntad, intelecto, imaginación y de los sentidos son pensamientos”. Descartes explica en los *Principios*:

Pues si dijera que *veo* o que *camino*, e infiriera de ello que yo soy; en el caso de que entendiera al decir tal que hablo de la acción que se realiza con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es infalible en modo tal como para que no tenga algún motivo para dudar de ella, puesto que puede suceder que piense ver o que piense caminar aunque no abra los ojos y aunque no abandone mi puesto; es así, pues esto es lo que acontece en algunas ocasiones mientras duermo y lo mismo podría llegar a suceder si no tuviera cuerpo. Pero si, por el contrario, solamente me refiero a la acción de mi pensamiento, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, en virtud del cual me parece que *veo* o que *camino*, esta misma conclusión es tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar, cualquiera que sea la forma (ATV III, 8; HR I, 222, Ooms 26)

“*Cogito*”, por tanto, puede ser usado para cubrir un amplio rango de actividades mentales. Parece no haber indicación de que para servir como premisa para el *cogito ergo sum*, este deba ser tomado en una manera restringida. En las *Meditaciones*, de hecho, Descartes no parece derivar su existencia de los pensamientos en sentido estricto: el pensamiento de que no hay mundo, el pensamiento de que yo no existo. El engañador “nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando (*quamdiu cogitabo*) que soy algo”

(AT VII, 25; HR I, 150. Díaz, 83). Pero incluso aquí, Descartes agrega algo que nos lleva más allá del puro pensamiento: “este pronunciamiento (*pronunciatum*), “Yo soy, yo existo”, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente”. ¿Cómo puede Descartes saber que está *expresando* el pronunciamiento “yo existo” cuando aún duda de tener un cuerpo con labios, lengua y dientes? “Estoy expresando ‘yo existo’ entonces yo soy”. La premisa aquí es indubitable solo si se refiere a la sensación o impresión de expresar “yo existo”. Y esta impresión será *cogitatio* en sentido amplio.

En varios lugares Descartes dice que los actos conscientes de las más diversas clases son capaces de proveer premisas para el *cogito*: “intento pensar todo falso” (AT VI, 32; HR I, 101); “Dudamos de la verdad de todas estas cosas (Dios, el cielo, la tierra, el cuerpo)” (AT VIII, 7; HR I, 221); “pienso que estoy caminando” (AT II, 34 ff.); “parece que veo” (AT VIII, 7; HR I 222). De hecho, en los *Principios*, Descartes parece decir que cualquier acto cognitivo serviría:

Nada hay que nos incite a conocer algo, sea lo que fuere, que no nos incite aún con más fuerza a conocer nuestro pensamiento. Por ejemplo, si me persuado de que existe una tierra puesto que la toco o la veo, a partir de ello y en virtud de una razón aún más fuerte, debo estar persuadido de que mi pensamiento es o existe, porque podría suceder que piense tocar la tierra, aunque quizás no existiera tierra alguna en el mundo, y que no es posible que yo, es decir, mi alma, no sea nada mientras que está teniendo este pensamiento. Podemos concluir lo mismo de todas las otras cosas que alcanzan nuestro pensamiento, a saber, que nosotros, que las pensamos, existimos. (AT VIII, 9; HR I, 223. Ooms 28)

Estas consideraciones parecen concluyentes contra la explicación de Hintikka; y, de hecho, contra cualquier explicación auto–afirmadora del *cogito*. Exponiendo tal interpretación, Ayer argumenta: “Si yo creo que estoy pensando, entonces debo realmente creer; puesto que mi creencia de que estoy pensando es en sí misma un proceso de pensamiento”. Pero no se podría argüir de una manera similar: “si pienso que estoy tocando la tierra, entonces debo realmente pensar; puesto que mi pensamiento de que estoy tocando la tierra es en sí mismo un proceso de tocar la tierra”. Efectivamente, está claro que la posibilidad de un pensamiento de permanecer como tal, incluso si es falso, es lo que lo hace apropiado como premisa para el *cogito* (AT II, 2 ff.)

Según Hintikka es esencial para la validez del *cogito* performativo que el pensamiento en cuestión sea un pensamiento acerca de la propia existencia de Descartes. Pero Descartes provee al menos siete ejemplos de otras *cogitationes* que igualmente servirían, y sugiere que no hay límite para el número de ejemplos que se podrían suministrar. De nuevo, es esencial para la interpretación performativa que el *cogito* sea una prueba que cada hombre deba atravesar por sí mismo. Pero Descartes expone dicha prueba no solo en primera persona del singular (*Discurso, Meditaciones*), sino también en primera persona del plural (*Principios*) y en segunda persona (*La búsqueda de la verdad*). En los *Principios*, como el mismo Hintikka señala, Descartes observa en tercera persona que: “hay una contradicción al concebir que lo que piensa no existe al mismo tiempo que piensa”.

Todo esto se hace claro en la que fue quizá la exposición más larga que Descartes hizo del *cogito*, el dialogo titulado *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. Eudoxio, el exponente del método de Descartes, dice a Poliandro, el hombre corriente: “Ciertamente, entendéis que con razón podéis dudar de todas las cosas cuyo conocimiento os ha llegado sólo por medio de los sentidos; pero ¿podéis dudar de vuestra propia duda y continuar dudando de si dudáis?” Poliandro acepta que duda y que no tiene certeza de nada. Eudoxio continúa: “Así pues, ya que no podéis negar que dudáis, pues es cierto que dudáis, y tan cierto que no podéis dudar de ello, entonces también es verdad que vos, que dudáis, sois; y esto es también tan verdadero que no podéis dudar de ello en absoluto.” Y Poliandro concede: “Estoy de acuerdo, porque si yo no fuera, no podría dudar.” (AT X, 515; HR I, 316. López y Graña, 85).

En este pasaje, Descartes está insistiendo en la certeza de la premisa “*dubito*”. Esta premisa no puede ser vista, de cualquier forma simple, como auto-confirmatoria; no se trata de algo como “yo existo”, que es cierto en tanto se profiere. Tampoco hay algo autodestructivo²⁸ en la afirmación “no tengo dudas”. Sin embargo, hay una peculiaridad acerca de la afirmación “dudo si dudo”. Puesto que de “dudo si hay algo que yo dude”, puedo inferir “hay algo que yo dudo”. Esto es simplemente un asunto de teoría de la cuantificación, una instancia de generalización existencial, una forma de inferencia ejemplificada al pasar de “yo amo a María” a “yo amo a alguien”²⁹. Pero esto no significa que mi duda sea en si misma indubitable. Más bien, significa que mi duda contiene su

²⁸ Self-refuting

²⁹ A. N. Prior, “The Cogito of Descartes and the Concept of Self-Confirmation.” *The Foundation of Statements and Decisions* (Berlin: Suhrkamp, 1965).

propia solución. Si yo sé que dudo mientras dudo, entonces sé lo suficiente para resolver la duda. Pero esto no me previene de dudar que dudo, a menos que sea también el caso que si yo dudo entonces yo sepa que dudo. Pero si podemos agregar la premisa extra “si yo dudo, yo sé que dudo”, entonces podemos mostrar la indubitabilidad de mi duda sin apelar a la naturaleza auto-confirmatoria de la duda de que dudo. Puesto que si cada vez que dudo yo sé que dudo, entonces no puedo dudar que dudo, ya que no se puede dudar lo que ya se sabe. (AT VII, 473; HR II, 276)

En el pasaje citado, Descartes pregunta “¿Podéis dudar de vuestra propia duda y continuar dudando de si dudáis?” El cuestionamiento espera y recibe la respuesta: *no*. Pero no se sugiere en el texto que la respuesta negativa esté basada en una apelación a la naturaleza auto-confirmatoria de tal duda. Por otro lado, hay mucho para sugerir que la respuesta está basada en la premisa “quien duda sabe que duda”. Eudoxio dice que es porque Poliandro no puede *negar* que duda, que no puede dudar que duda. Pero, como hemos visto, no hay nada autodestructivo en la negación de la duda propia; Eudoxio no puede negar su duda simplemente porque es obvia para él. Eudoxio dice, un poco más adelante, “Sois, pues, y sabéis que sois, y esto lo sabéis porque dudáis.” Cuatro líneas después dice, “Repitamos el argumento. Sois y sabéis que sois, y lo sabéis porque sabéis que dudáis”. Al decir esto, Eudoxio está usando “dudáis” y “sabéis que dudáis” como intercambiables. Esto es más fácilmente inteligible si Descartes creyese que se duda si y solo si se sabe que se duda ¿Qué razón puede encontrarse en su sistema para tal creencia?

La respuesta es obvia. Dudar es un tipo de pensamiento; y el pensamiento es definido precisamente como “lo que ocurre dentro de nosotros de manera que somos conscientes de ello, en la medida que es un objeto de nuestra conciencia”. Por tanto, “si yo dudo, yo sé que dudo” se sigue, para Descartes, de la definición que él ha dado de pensamiento, del que dudar es una especie o modo. Podríamos decir que de acuerdo a la definición de Descartes, si deseamos averiguar cuando un verbo dado $\emptyset$, el cual se aplica a los seres humanos, significa una clase de pensamiento o no, debemos preguntar “¿es cierto que cuando yo $\emptyset$, yo sé que yo $\emptyset$?” Así pues, Descartes hace cierto por definición que, si yo pienso, yo sé que pienso. Es aquí que la indubitabilidad de la premisa del “*cogito ergo sum*” debe ser hallada. Así no es como Descartes lo habría dicho, por supuesto. Él creyó innecesario definir “*pensamiento*” a fin de hacer concluir el *cogito*. Los críticos objetaron que el *cogito* no puede ser el primer principio de la filosofía puesto que suponía el conocimiento de lo que eran el pensamiento, la duda, y la existencia. Descartes siempre estuvo de acuerdo con la sustancia de la crítica. Pero, dijo, este

conocimiento puede ser presupuesto en todos. No se trata de saber cómo definir pensamiento y existencia *per genius et differentiam* a la manera de los académicos. Para saber lo que son la duda y el pensamiento es suficiente dudar y pensar: esto nos enseña todo lo que podemos saber a este respecto e incluso nos dice más que las definiciones más exactas (AT VIII, 8; HR I, 222). Descartes escribió que el pensamiento es “tan evidente que no hay nada más evidente que pueda ser usado para explicarlo” (Carta a Hyperaspistes, AT IV, 426). Él creía, por supuesto, que la idea de pensamiento era innata; pero no necesitaba apoyarse en esto para responder a sus críticos (AT VII, 38; HR I, 160).

Entender la naturaleza del pensamiento implicaría una mayor comprensión que Descartes admitió necesaria como preliminar al *cogito*. Dijo en los *Principios*, “no he negado por ello que no fuera preciso conocer lo que fuera el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes. Pero puesto que son nociones tan simples que por sí mismas no nos permiten tener conocimiento de cosa alguna que exista, no he estimado que deban ser enumeradas en este momento.” (AT VIII, 8; HR I, 222. Ooms, 27). “Para pensar, uno debe existir” parece ser una instancia particular del principio general que Descartes dice que se manifiesta por la luz natural en nuestras almas, a saber, que “la nada no tiene cualidades algunas o propiedades afectas a ella, y que donde nos apercebimos de algunas, debe necesariamente hallarse una cosa o sustancia de la que dependan.” (AT VIII, 8; HR I, 223, Ooms, 28).

Estamos ahora en disposición de ver la estructura del *cogito*. En cualquier momento, mientras Descartes está ocupado en una actividad consciente – digamos, cuando está pensando, dudando, deseando o sintiendo – la proposición “*cogito*” es verdadera. Debido a que el pensamiento es por definición conocido por su agente, la proposición no solo es verdadera, sino también indubitable para Descartes; puesto que lo que se sabe no puede ser dudado (AT VII, 473; HR II, 276). La premisa “*cogito*” en conjunción con la presuposición de que es imposible que aquel que está pensando no exista produce la conclusión “*sum*”. Dado que la premisa es indubitable y la conclusión se sigue de ella por la luz natural, la conclusión es también indubitable.

El argumento, tal como se acaba de interpretar, puede ser formulado en un silogismo simple, siempre y cuando estemos de acuerdo con Descartes en considerar “existir” como un predicado (AT VII, 382; HR II, 228). “Todo lo que esté pensando, existe; puesto que yo estoy pensando; entonces yo existo.” ¿Qué debemos hacer con la negación de Descartes, en respuesta a las *Segundas Objeciones*, que el *cogito* es la conclusión de un silogismo?

El cuestionamiento fue hecho a Descartes en 1648 por Burman, quien señaló que la afirmación en la segunda respuesta parecía contradecir el pasaje de los *Principios* citado anteriormente. Descartes respondió:

Ante la conclusión “Yo estoy pensando, por tanto, yo soy”, es posible conocer la premisa mayor: “cualquiera que piense, existe”, porque en realidad es anterior a mi conclusión y mi conclusión descansa sobre ella. Es por ello que en los principios el autor dice que precede, porque implícitamente siempre se presupone y es anterior. Pero no siempre tengo un conocimiento expreso y explícito de esta prioridad, y conozco mi conclusión primero porque presto atención solo a lo que observo en mi propio caso, a saber, “yo estoy pensando, entonces, yo existo” y no presto igual atención al axioma: “cualquiera que piense, existe”. De hecho, como he señalado, no separamos tales proposiciones de las cosas individuales, sino que las notamos en los casos particulares. (AT V, 147)³⁰

Esto no es del todo claro. Parece extraño, para empezar, que Descartes llame a “Yo estoy pensando, entonces, Yo existo” una conclusión, cuando de hecho es una premisa menor más una conclusión; o, en contraste con “la premisa mayor” ¿entiende él por “conclusión” el *sacar una conclusión*, es decir, una inferencia? Quizá lo que quiere decir es esto: la inferencia del “*cogito*” al “*sum*” es válida solo si “cualquiera que esté pensando, existe” es cierto. Pero antes de repasar el *cogito* nunca podría haber pensado en la proposición general. Sacar la conclusión “*sum*” de la premisa “*cogito*” es un ejercicio posible del conocimiento de que todo lo que piense, existe. Al sacar la conclusión, entonces, puede decirse que demuestro tal conocimiento. Pero de ser así debemos agregar que el conocimiento es implícito, ya que nunca he considerado anteriormente la proposición. Puede ser, precisamente, al sacar la conclusión en el caso particular, que por primera vez comprendo la verdad general. Como dijo Descartes en su respuesta a las *Segundas Objeciones*:

³⁰ Before the conclusion “I am thinking, therefore I am” it is possible to know the major: “whatever is thinking exists”, because in reality it is prior to my conclusion and my conclusion rests upon it. That is why in the *principles* the author says that it precedes it, because implicitly it is always presupposed and prior. But I do not always have an express and explicit knowledge of this priority, and I know my conclusion first, because I pay attention only to what I observe in my own case, namely, “I am thinking, therefore I exists” and do not pay equal attention to the general axiom “whatever is thinking, exists”. Indeed, as I have pointed out, we do not separate such prepositions from individual things, but we take note of them in the particular case.

Ello es evidente, pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: todo cuanto piensa, es o existe. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares. (AT VII, 140; HR II, 38. Vidal Peña, 115)

Y escribió así a Clerselier:

La verdad se debe buscar; porque es cierto que para encontrarla se debe siempre comenzar por las nociones particulares para llegar luego a las generales; aunque se pueda también, recíprocamente, una vez encontradas las generales, deducir de ellas otras particulares. Así, cuando se le enseñan a un niño los elementos de la Geometría, no se la hará comprender en general que, cuando de dos cantidades iguales se retiran partes iguales, las restantes siguen siendo iguales, o que el todo es mayor que sus partes, si no se le muestran ejemplos de ello en casos particulares. (AT IX, 205; HR II, 127. Díaz, 534)

En la explicación que he dado queda claro porqué Descartes debió haber llamado al *cogito* un razonamiento. Pero ¿Qué debemos hacer con los pasajes en los que parece presentarse como una intuición? Algunas veces lo que es presentado como el objeto de la intuición no es la proposición “*sum*” sino el adagio completo “*cogito ergo sum*”. Así pues, en una famosa carta al Marqués de Newcastle, Descartes escribió:

...Usted admitirá, ciertamente, que está menos seguro de la presencia de los objetos que ve, que de la verdad de la proposición “Yo pienso, entonces, Yo soy”. Ahora, este conocimiento no es producto de su razonamiento, ni de alguna lección que sus maestros le hayan enseñado; es algo que su mente ve, siente, maneja. (AT V, 137)

Aquí no hay conocimiento de su propia existencia que sea descrito como intuitivo; hay conocimiento de lo que es expresado como el *cogito* completo. La negación de que “estoy pensando, entonces, yo soy” sea la conclusión de una inferencia es perfectamente compatible con que ella misma sea una inferencia. El pasaje más difícil es aquel de las *Segundas Respuestas*, el cual Haldane y Ross traducen así: “Aquel que dice ‘yo pienso, por lo tanto yo soy o existo’ no deduce la existencia del pensamiento por un silogismo, sino que por un simple acto de visión mental, esto se reconoce como una cosa que es sabida *per se*”. La palabra “esto” no está en el texto en latín, y en lo que se refiere al texto

es ambiguo que es lo que exactamente se conoce *per se*. Para Hintikka se trata del “*sum*”; Weinberg sostiene que se trata del *cogito* completo, o aún mejor, de la relación entre existencia y pensamiento³¹. Contra esto Hintikka cita la versión francesa de Clerselier; pero el texto en francés es igualmente ambiguo, aunque de una manera diferente. Incluso si Hintikka está en lo correcto, Descartes solamente dice que la existencia es conocida como si fuera auto-evidente³². La verdad de “*sum*” no es auto-evidente, independientemente de la verdad de “*cogito*”, pero parece auto-evidentemente contenida en él.

Empero, en las *Reglas* no cabe duda que Descartes dice que todos pueden intuir su propia existencia, sin sugerir que “*cogito*” se necesita como una premisa. Esto, sin embargo, fue escrito antes de la enunciación del *cogito*, lo cual puede ser visto de manera sumamente razonable como una afirmación precisa de la idea oscuramente formulada en las *Reglas*. Además, las mismas *Reglas* apoyan nuestra interpretación cuando afirman que “la evidencia y certeza de la intuición es además necesaria no solo para formar proposiciones, sino para cualquier inferencia.” La intuición es necesaria no solo para ver la verdad de las premisas, sino para ver que las conclusiones se siguen de las premisas, de manera que lo que desde un punto de vista es intuitivo, desde otro punto de vista es deducido. (AT X, 370; HR I, 8). La intuición en el *cogito*, si estoy en lo correcto, no es la intuición de la existencia sino la intuición de que la conclusión se sigue de la premisa.

Parece posible resolver el debate acerca de si el *cogito* es una intuición o una inferencia. Aquellos que lo ven como una inferencia están en lo correcto en tanto “*ergo*” es una marca genuina del establecimiento de una conclusión, y la verdad e indubitabilidad de la premisa “*cogito*” es un paso necesario, y no superfluo, hacia establecer la verdad e indubitabilidad de la conclusión “*sum*”. Aquellos que piensan el *cogito* como un llamado a la introspección tienen razón en que la indubitabilidad de la premisa “*cogito*” resulta de su verdad solamente porque el pensamiento es, por definición, algo de lo cual el pensador está inmediatamente consciente. Aquellos que sostienen que el *cogito* es performativo estarían en lo cierto al pensar que el evento particular que hace cierta la premisa “*cogito*” puede ser una ejecución mental, pero no necesariamente; un dolor de cabeza funcionaria igualmente bien.

³¹ Ver Weinberg, op. Cit., y Hintikka, “Cogito Ergo Sum as an Inference and a Performance,” *The Philosophical Review*, LXXII (Oct., 1963), 487-496.

³² Esto lo señala Frankfurt, op. cit.

En tanto yo exista, Descartes creía, la proposición “*cogito*” es verdadera para mí; las *cogitationes* particulares que la hacen verdadera varían a cada momento, desde leves placeres prenatales a meditaciones metafísicas. Pero no todo verbo que veamos que pueda reportar un episodio en la vida mental del hombre servirá como premisa para el *cogito*. Tomemos, por ejemplo, “yo estoy soñando” ¿Por qué Descartes nunca dice “estoy soñando, entonces existo”? Podría parecer una forma natural de salirse del embrollo en el que se ha metido al preguntarse si estaba dormido o despierto. Pero es claro que “estoy soñando, entonces existo” es inútil para él porque la premisa es incierta. Uno puede soñar sin saber que está soñando; “estoy soñando”, según la definición de Descartes, no registra la ocurrencia de una *cogitatio*. Tampoco podría argüir “estoy despierto, entonces existo”, pues cree que uno puede, mientras está despierto, dudar si podría estar soñando. El sueño y la vigilia, aunque consisten en pensamientos, no son, en sí mismos, pensamientos. Ciertamente un soñador puede probar su propia existencia por medio del *cogito*, pero no puede usar el hecho de que está soñando como su premisa, pues debe apelar a una experiencia particular en su sueño, tal como que le parece ver un conejo blanco.

El argumento de Descartes para su existencia en la *Segunda Meditación* tiene una estructura más complicada que el *cogito* presentado en cualquier otro lugar³³:

¿Al menos yo no soy algo? Pero ya negué que tuviera algún sentido y algún cuerpo. Sin embargo dudo; porque ¿qué se sigue de ahí? ¿Estoy acaso tan atado al cuerpo y a los sentidos que no puedo ser sin ellos? Pero me he persuadido de que no hay nada en absoluto en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente. (AT VII, 25; HR I, 150. Díaz, 83)

En este pasaje, habiendo primero señalado que no se sigue claramente de la no existencia de su cuerpo que él mismo no exista, Descartes procede a demostrar su

³³ Debo la comprensión de esto al artículo de Frankfurt, *ibid.*

existencia a partir de varias premisas alternativas. En vez de únicamente el *cogito*, Descartes sugiere cuatro argumentos

- (1) Me persuadí a mí mismo de que no había nada...entonces yo existía
- (2) Un engañador omnipotente me engaña...así que existo
- (3) Yo pienso que soy algo...entonces no puedo ser nada
- (4) Yo concibo la proposición “yo soy”...entonces “yo soy” es verdadero.

El primer argumento es una versión en tiempo pasado del *cogito*, con “me persuadí a mí mismo de que no había nada” como premisa que registra un pensamiento particular. El segundo muestra que el *cogito* es invulnerable incluso a la hipótesis del genio maligno. Este difiere del *cogito* normal en dos formas: tiene una premisa hipotética, no indubitable (“si él me engaña...”); y arguye la existencia del yo como objeto de engaño, no como sujeto de pensamiento (“me” debe representar algo). En el tercer argumento tenemos de nuevo una versión particular del *cogito*, con “yo pienso que yo soy algo” como premisa; la conclusión (“no puedo ser nada”) nos remite a la conclusión posterior “no soy engañado al pensar que soy algo”. Esta conexión ulterior se hace explícita en el cuarto argumento. Aquí la premisa no es “yo pienso que yo soy” sino “yo pienso sobre la proposición ‘yo soy’”, y la conclusión no es el simple “yo existo” sino “‘yo existo’ es verdadero”. En tanto que Descartes piense, puede probar su existencia; así que cada vez que él tiene el pensamiento “yo existo” puede probar que dicho pensamiento es cierto. Por consiguiente, el pensamiento no solo es verdadero sino cierto – no habría ninguna razón para dudarlo– pues Descartes no puede siquiera albergar alguna duda sobre su pensamiento sin pensarlo, y no puede pensarlo sin que sea verdadero.

Tal es la estructura del *cogito*. ¿Qué hay acerca de su validez? Se pueden esgrimir argumentos contra la premisa, contra la inferencia, y contra la conclusión. Debemos considerar cada uno a su vez.

Mucha gente, a partir de Leibniz, ha objetado la presencia de la palabra “yo” en la premisa “yo estoy pensando”. Russell puede servir como ejemplo. “la palabra ‘yo’ es realmente ilegítima”, escribió, “[pues] él debió afirmar su premisa suprema en la forma ‘hay pensamientos’. La palabra ‘yo’ es gramaticalmente conveniente, pero no describe un dato”³⁴. Por supuesto que no lo hace, respondería Descartes; se refiere a algo inferido. En la *Segunda Meditación*, justo después del *cogito*, él dice, “Aun no entiendo qué es este ‘yo’ que necesariamente existe. Debo entonces cuidarme de no tomar precipitadamente

³⁴ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), p. 550.

algo más por el ‘yo’, y así errar incluso en el conocimiento que sostengo como el más cierto y evidente de todos”. Lo que significa “yo” es dudoso, incluso después del *cogito*; a lo que se refiere “pienso” debe ser inequívoco antes de que pueda empezar el *cogito*. Descartes no puede estar tomando como un dato que el “yo” en “yo estoy pensando” tenga una referencia como Russell sostiene.

Una objeción más sofisticada al “yo” en el “*cogito*” ha sido hecha recientemente por Peter Geach³⁵. Según este, la posición de Descartes implica que “la introspección puede darle a la palabra “yo” un sentido especial, que cada uno de nosotros puede entender por su propia cuenta”; cuando un hablante usa “yo” no se refiere al hombre que los otros pueden ver, sino a algo distinto, lo cual es discernible por una mirada hacia adentro. Esto, dice Geach, es mal entendido. “Yo” se utiliza en la vida cotidiana para llamar la atención de las personas hacia el hablante. Sin embargo, cuando es usado por Descartes en un soliloquio, no sirve para dirigir su atención sobre sí mismo o para mostrar que es Descartes y no otro quien está envuelto en la meditación. “No debemos aducir, sin embargo, que puesto que “yo” no se refiere al hombre René Descartes, se refiere a algún otra cosa más intangible. Más bien, en este contexto la palabra “yo” es vaga y superflua”. Alguien que busca que algo más que el ser humano que habla sea la referencia del “yo” de quien soliloquia está cayendo en la antigua trampa de pensar que toda palabra debe representar algo.

No me parece que Descartes haya caído en esta trampa. Creo que él habría estado de acuerdo con Geach en que “en el soliloquio él habría podido expresarse muy bien sin usar el pronombre de primera persona para nada; pudo haber dicho ‘esto es realmente un embrollo espantoso’, donde ‘esto’ se referiría a sus meditaciones anteriores”. Descartes recalca la primera persona agregando el pronombre “ego”, que en latín es superfluo, al afirmar la conclusión del *cogito*. Pero no recalca la primera persona de manera similar en la premisa del *cogito*. No necesita hacerlo. Cuando él piensa, está consciente de un pensamiento, sin importar a quien o a qué pertenece el pensamiento. Pues, por la luz natural, él sabe lo que es un pensamiento, sabe que es un atributo y no una sustancia. De nuevo, por la luz natural, él sabe que cada uno de tales atributos debe pertenecer a una sustancia. Así que concluye la existencia de la sustancia de la cual el pensamiento que él percibe es un atributo. A esto le llama *ego*; o, si se prefiere, él concluye que el “yo” en “yo estoy pensando” se refiere a una sustancia y no es simplemente una conveniencia

³⁵ Peter Geach, *Mental Acts* (London: Routledge, n.d.), pp. 117-121.

gramatical. (Así, por ejemplo, a veces expresa su conclusión en la forma de “yo soy algo” [AT VII, 24, I. 25]) Esta línea de pensamiento es particularmente clara en los *Principios*, donde Descartes explica cómo podemos conocer nuestra alma más claramente que nuestro cuerpo:

Haremos constar que es manifiesto, en razón de una luz que naturalmente se encuentra en nuestras almas, que la nada no tiene cualidades algunas o propiedades afectas a ella, y que donde nos apercibimos de algunas, debe necesariamente hallarse una cosa o sustancia de la que dependan. Esta misma luz también nos muestra que conocemos tanto mejor una cosa o sustancia cuantas más propiedades conocemos en ella. Ciertamente es que nos percatamos de muchas más propiedades de nuestro pensamiento que de cualquier otra cosa (Ooms, 28)

Descartes continúa diciendo que todo lo que conocemos implica una parte de pensamiento consciente, y cada uno de esos acontecimientos es una “cualidad o propiedad” a través de la cual llegamos a conocer la sustancia que es nuestra alma pensante o ser (AT VIII, 9; HR I 223).

Podría hacerse una objeción diferente a la premisa “*cogito*”. ¿Es realmente indubitable? Incluso si no veo una luz, sostuvo Descartes, al menos me parece ver una luz, pienso que veo una luz; y esto no puede dudarse. Pero, ¿no podría el genio maligno estar engañándolo para que piense que le parece ver una luz cuando de hecho le parece oler una rosa? Descartes nunca se enfrentó realmente a esta objeción. Por supuesto se podría razonar que, incluso si solo pienso que pienso que veo una luz, aún sigue siendo cierto que pienso. Pero Descartes no ofreció esta respuesta; y parece haberse inhabilitado para hacerlo cuando dijo a Hobbes que era absurdo hablar de los propios pensamientos como contenido de otros pensamientos (AT VII, 175; HR II, 64).

¿Qué hay del “*ergo*” en el *cogito*? Hintikka sostuvo que, considerado como una inferencia, el paso del pensamiento a la existencia era inválido; Hamlet pensaba, pero Hamlet no existía. Me parece que a esto podría replicarse que justo en el mismo sentido en que “Hamlet existía” es falso, “Hamlet pensaba” es también falso. Los pensamientos de Hamlet no son ni más ni menos imaginarios que la existencia de Hamlet. Es posible dar varias consideraciones filosóficas diferentes acerca del estatus de los personajes de ficción; pero en ninguna interpretación coherente “Hamlet pensó, entonces Hamlet existió” tiene una premisa verdadera y una conclusión falsa. La razón por la cual no

podemos usar el *cogito* para probar la existencia de Hamlet es que nadie puede estar consciente de los pensamientos de Hamlet de la forma en que Descartes estaba consciente de sus propios pensamientos.

Sin embargo, el principio “donde hay atributos debe haber sustancia” no parece incuestionable en los escritos de Berkeley y Hume, como le pareció a Descartes. Frecuentemente, cuando Descartes nos dice que algo es enseñado por la luz natural en nuestras almas presenta una doctrina impartida por los jesuitas en La Flèche. Y, como veremos en el capítulo siete, este principio particular – que lo que tiene atributos debe existir– parece ser rechazado por el mismo Descartes en su presentación del argumento ontológico.

Pero incluso si aceptamos el principio, parece haber algunas dudas sobre si lo que la conclusión concede es de hecho “*sum*”. ¿No es apresurado, para Descartes, bautizar como “*ego*” la sustancia en la cual habitan las dudas de las *Meditaciones*? Para estar seguro, él explica que no se compromete con ninguna doctrina acerca de la naturaleza del *ego*. No será, al menos hasta la *sexta Meditación*, distinto a lo que “tú” se refiere; a menos que se compruebe que es incorpóreo. Pero a lo que “yo” se refiere debe funcionar tanto para “*cogitatur, ergo es*” como para “*cogito ergo sum*”. ¿Tiene Descartes algún derecho para hacer dicha suposición acerca de la sustancia en la cual estos pensamientos habitan? En 1641 Hyperaspistes escribió: “no sabes si eres tú mismo quien piensa, o si es el alma del mundo en ti lo que piensa, como los platónicos creían” (AT III, 404). A esta crítica tan pertinente Descartes no tuvo una verdadera respuesta.

4. SUM RES COGITANS

El *cogito* proporcionó tres cosas a Descartes. Primero, le permitió establecer como cierta su propia existencia. Esto lo hemos considerado en el capítulo anterior. Segundo, le sugirió un criterio general de verdad y certeza:

Observando que no hay nada en la afirmación “Yo estoy pensando, entonces Yo existo” que me asegure que digo la verdad, excepto que veo muy claramente que para pensar debo existir, juzgué que podría tomar como una regla general que todo aquello que concebimos clara y distintamente es verdadero.

Esto será considerado en el capítulo ocho. Tercero, lo habilitó para descubrir su propia naturaleza. Yo pienso, por tanto yo soy. Pero ¿qué soy yo? Una cosa pensante. El presente capítulo examinará la relación entre *cogito ergo sum* y *sum res cogitans*. En el *Discurso*, Descartes argumentó así:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material. (AT VI, 33; HR I, 101. García Morente, 124)

En la *segunda Meditación*, habiendo decidido que “yo existo” es cierto cuando sea que se profiera o se piense, Descartes agrega: “Pero aún no sé con suficiente claridad lo que soy, yo que estoy seguro que yo soy, y por tanto debo ser cuidadoso de ver que no confunda imprudentemente algún otro objeto conmigo”. El proceso de poda de la duda cartesiana, que lo ha despojado de todas sus creencias sobre el mundo excepto una, será ahora aplicado al contenido de su creencia. El resultado es que “hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante” (AT VII, 78; HR I, 190)

Antes de examinar los argumentos que ofrece Descartes, debemos investigar el contenido de la conclusión que él sea una cosa cuya esencia es pensar. Esta terminología esencialista es escolástica, y así, a pesar de advertir lo contrario en otros lugares, constituye todo el método a seguir. Existencia, decían los escolásticos, es lo que corresponde a la pregunta “*¿an sit?*” formulada a una entidad; esencia es lo que se describe al responder a la pregunta “*¿quid sit?*”. Tal como Tomas de Aquino en la *Summa Theologiae*, habiendo probado la existencia de Dios, pasa a discutir la naturaleza de Dios;

Así, Descartes, habiendo probado su propia existencia, pasa a inquirir por su esencia, preguntándose qué clase de cosa puede ser él.

“Cosa” (res) es usado por Descartes como un sinónimo de “sustancia” (*substantia*). Por sustancia los escolásticos entendían la unidad concreta, tal como agua, o un perro, o un ángel, opuesta a una abstracción tal como humanidad o tristeza o ayer. La esencia de una sustancia estaba dada por la respuesta a la pregunta “¿Qué clase de cosa es esto?”. Para encontrar la esencia había que buscar aquellos predicados de una cosa que debían ser verdaderos, si tal cosa existiera realmente como la clase de cosa que era. Así, ser un animal era parte de la esencia del perro, porque nada podría ser un perro sin ser un animal. Pero ser negro o estar ladrando no pertenecía a la esencia de un perro, porque no todos los perros eran negros y no todos los perros estaban siempre ladrando.

Descartes se apoderó de la noción escolástica de sustancia. “Toda cosa en la cual reside inmediatamente como en su sujeto, o por la cual existe algo que nosotros concebimos, es decir, alguna propiedad, calidad o atributo del cual tenemos en nosotros una idea real, se llama Sustancia” (AT VII, 161, Díaz, 438). “Por sustancia”, decía en los principios, “solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir”. Descartes observó que, estrictamente hablando, solo Dios era una sustancia así definida, pero de las sustancias creadas podría decirse que son “aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios” (AT VIII, 24; HR I, 240. Ooms, 52). De acuerdo con los escolásticos, había muchas clases distintas de sustancias. Para Descartes había solo dos: mente, o sustancia pensante, y cuerpo, o sustancia extensa. La esencia de la mente era el pensamiento; la esencia del cuerpo era la extensión.

Una cosa no debe identificarse con su esencia. Cuando Descartes dice que su esencia es pensante, no quiere decir que puede usar “yo” y “pensamiento” como sinónimos. La esencia de una sustancia es algo que dicha sustancia tiene. “Además del atributo que especifica a una sustancia,” le dijo a Burman, “debemos reconocer la sustancia misma bajo los atributos; por ejemplo, el alma, siendo una cosa pensante, es, en adición al pensamiento, una sustancia que piensa” (AT V, 156). Las sustancias, dice Descartes, tienen modos y atributos; podríamos decir propiedades variables e invariables. Entre los atributos de una sustancia está su esencia. “Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la sustancia, sin embargo cada sustancia posee uno que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros” (AT VIII, 25; HR I, 240). “Debemos distinguir entre aquellas cosas cuya naturaleza puede cambiar, como que estoy

escribiendo ahora o no estoy escribiendo, que un hombre es sensato y otro es insensato; y aquellas cosas que nunca cambian, como todas las que pertenecen a la esencia de una cosa” (AT VIII, 2ª, 347; HR I, 435).

Descartes dejó claro en su controversia con Hobbes que cuando él decía que su esencia era pensante, él no quería decir que era idéntico al pensamiento en abstracto o a su propia capacidad de pensar (AT VII, 174). En los principios, sin embargo, hay un pasaje desconcertante: “También podemos considerar el pensamiento o la extensión como modos o diferentes formas de la sustancia; es decir, en tanto que consideramos que una misma alma puede tener pensamientos diversos y que un mismo cuerpo con unas mismas dimensiones puede tener distintas formas extensas” (AT VIII, 31; HR I, 245. Ooms, 61) Este pasaje ha llevado a los especialistas a pensar que Descartes identificaba mente con pensamiento. Pero lo que Descartes dice es que el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia inteligente, y la naturaleza de una sustancia no es la sustancia en sí misma. Otro pasaje, extraído de la entrevista con Burman, arroja un poco de luz sobre esto. “Todos los atributos tomados juntos son en verdad la misma cosa que la sustancia; (AT V, 154) Esto es cierto incluso del atributo principal que constituye la naturaleza.

El contraste que Descartes está preocupado por establecer en los *Principios* no es aquel entre una sustancia y sus facultades, sino entre una facultad y sus pensamientos particulares. El pensamiento es la esencia de la mente en el sentido en que cada mente debe siempre estar pensando algún pensamiento u otro, pero los pensamientos particulares vienen y van, y ninguno de ellos es esencial.

También podemos considerar el pensamiento o la extensión como modos o diferentes formas de la sustancia; es decir, en tanto que consideramos que una misma alma puede tener pensamientos diversos y que un mismo cuerpo con unas mismas dimensiones puede tener distintas formas extensas (bien sea mayor la longitud y menor la profundidad y la altura, o bien en algunas otras ocasiones sea menor la longitud y mayor la profundidad) (AT VIII, 31; HR I, 246. Ooms, 61)

Descartes deja esto más claro en una carta a Arnauld de 1648.

Intenté remover la ambigüedad de la palabra pensamiento en los artículos 63 y 64 de la primera parte de mis Principios. Tal como la extensión, que constituye la naturaleza del cuerpo, difiere ampliamente de las varias formas o modos que puede tomar; el

pensamiento, o la naturaleza pensante, la cual considero que constituye la esencia de la mente humana, se aleja de este o aquel acto de pensamiento. La mente tiene en sí misma el poder de elegir este o aquel acto de pensamiento, pero no así el de ser sustancia pensante, tal como una llama tiene en sí misma, en su capacidad como causa eficiente, el poder de extenderse de un lado o de otro, pero no el de ser una cosa extensa. Por pensamiento, entonces, entiendo no la comprensión universal de todos los modos del pensamiento, sino una naturaleza particular que recibe todos los modos tal como la extensión es una naturaleza que recibe todas las formas. (AT V, 221; cf. Carta a Mesland, AT V, 114)³⁶

Es tiempo de examinar más de cerca lo que Descartes quiso decir por “pensar”, o más bien, con los verbos “*cogitare*” y “*penser*”. Como se dijo en el capítulo tres, Descartes usó los verbos para registrar muchos eventos mentales que normalmente no describiríamos como pensamientos. Se ha dicho que las palabras en el francés y latín de la época de Descartes tenían un sentido más amplio que aquellas de su equivalente en español moderno; y puede que así sea³⁷. Sin embargo, el uso del francés y el latín nunca fue tan amplio como el que se encuentra en Descartes; en ningún momento fue natural llamar a un dolor de cabeza o a una punzada de hambre como *cogitatio* o *pensée*. De hecho, Descartes estaba extendiendo conscientemente el uso de las palabras “*cogitatio*” y “*penser*”. Esto fue resaltado por el poco entendimiento que tuvieron sus contemporáneos. Mersenne, por ejemplo, objetó que, si la naturaleza del hombre consistía únicamente de pensamiento, entonces el hombre no tendría voluntad. “No veo que eso se siga”, Descartes tuvo que explicar, “pues desear, entender, imaginar y sentir son simplemente modos diferentes de pensar, los cuales pertenecen al alma” (carta a Mersenne, AT I, 366). En 1638, Descartes escribió a otro corresponsal:

No hay nada enteramente en nuestro poder excepto nuestros pensamientos; por lo menos si se toma la palabra “pensamiento” como yo lo hago, para todas las operaciones del alma. De tal forma que no solo las meditaciones y los actos de la voluntad, sino incluso las funciones de la vista y el oído, y la elección de un movimiento en vez de otro, hasta tanto estos dependen del alma, son todos pensamientos. (AT II, 36)

³⁶ La importancia de este texto fue señalada por L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes* (London: Oxford University Press, 1965), p. 117. Desafortunadamente, Beck traduce mal este pasaje.

³⁷ Ver la nota de traducción en Elizabeth Anscombe y Peter Thomas Geach, *Descartes: Philosophical Writings* (London: Nelson, 1954), p. xlvii

He usado la traducción tradicional de “pensamiento” por “*Pensée*” y “*Cogitatio*”. La palabra en español³⁸ parece poco natural en algunos contextos, pero no menos natural de lo que sus equivalentes parecieron, en contextos similares, a los contemporáneos de Descartes.

Descartes elabora varias listas de clases particulares de pensamientos. Así, menciona dudar, entender, afirmar, negar, desear y no desear, imaginar, y todas las formas de la percepción sensible (AT VII, 28; HR I, 153; AT VII, 160; HR II, 54; AT VIII, 7; HR I, 222). Descartes llama frecuentemente a estos “*modi cogitandi*”. Esta expresión se traduce naturalmente como “modos del pensamiento”; pero también puede tomarse como un uso cartesiano del sentido técnico de “modo”. Los pensamientos particulares son propiedades variables de la sustancia que es la mente. Una mente debe siempre estar pensando; pero no necesita siempre estar juzgando, o deseando, o imaginando. “Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la sustancia, sin embargo, cada sustancia posee uno que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros. A saber, la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa.” (AT VIII, 25; HR I, 240. Ooms, 53). Podemos pensar sin percibir, pero no podemos percibir sin pensar; y así para todos los otros modos del pensamiento. Todos los modos, sin embargo, deben estar relacionados con dos modos generales: percepción (la operación del intelecto) y volición (la operación de la voluntad). La percepción sensible, la imaginación y el entendimiento puro son modos del percibir; mientras el deseo, la aversión, la afirmación, la negación, y la duda son modos de la voluntad (AT VIII, 17; HR I, 232)³⁹.

Descartes extendió el concepto de pensamiento de esta manera debido a una característica que creyó adjuntar a todas las operaciones del alma. “Mediante la palabra pensar”, escribió en los principios, “entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello (*nobis consciis*)⁴⁰”. (AT VIII, 7; HR I, 222. Ooms, 26) En las *segundas Respuestas*, Descartes definió el pensamiento como lo que está dentro de nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello: “yo he añadido inmediatamente, para excluir las cosas que siguen y dependen de

³⁸ Se refiere a la palabra inglesa “Thought”. El efecto de poca naturalidad mencionado no es fácilmente apreciable en español puesto que “pensamiento” no dista mucho del francés “pensée”. (N. del t.)

³⁹ Ver la controversia entre M. Geroult y F. Alquié en Descartes, *Cahiers de Royaumont* (parís: Editions de Minuit, 1957), p. 180.

⁴⁰ Ooms (1987) agrega en su traducción el término “inmediatamente” al fragmento citado. Esta no aparece en la versión latina ni en su correspondiente traducción inglesa, pero sí en el apéndice a las segundas respuestas como apunta Kenny.

nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario tiene desde luego a la voluntad como su principio, pero él mismo, sin embargo, no es un pensamiento” (AT VII, 160; HR II, 54. Díaz, 437)

Lo que es común a todas las operaciones de la mente es la conciencia. La conciencia entraña indubitabilidad, y así, hace al cogito apropiado como primer principio. La sensación, tanto como el pensamiento intelectual, es un pensamiento capaz de asegurar la certeza de la propia existencia. Pero ¿Acaso la sensación no presupone al cuerpo? ¿Cómo, entonces, puede su ocurrencia ser cierta mientras la existencia del cuerpo es dudosa? (AT VII, 27; HR I, 150) Descartes explica que hay dos formas diferentes de entender la “sensación”. La afirmación “yo veo” puede ser usada para referirse a la acción corporal, en cuyo caso, su verdad no es indubitable; en el sueño puedo pensar que estoy viendo, aunque no abra mis ojos. “Pero si, por el contrario, solamente me refiero a la acción de mi pensamiento, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, en virtud del cual me parece que veo o que camino, esta misma conclusión es tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar (AT VIII, 7; HR I, 22. Ooms, 27). La sensación así entendida, dice Descartes, es pensamiento (AT VII, 29; HR I, 153)

Al identificar sensación con pensamiento, Descartes no está extendiendo el alcance de *cogitatio*, pero si alterando el alcance de *sensus*. Si Macbeth dice ver una daga donde no hay daga, podemos vacilar al decir si es que él está viendo algo; pero es perfectamente natural decir que él piensa que ve una daga. En la perspectiva de Descartes este mismo pensamiento ocurre también cuando Macbeth realmente está, en el sentido normal, viendo una daga. Lo estrictamente llamado sensación consiste en un pensamiento de esta clase, que también proporciona una premisa para el cogito. Tales pensamientos pueden ser errados, pero su ocurrencia y contenido no puede dudarse.

Yo mismo soy el que siento, o el que me doy cuenta de las cosas corporales como por los sentidos; es claro que ahora veo luz, oigo ruido, siento calor. Estas cosas son falsas, porque estoy dormido. Pero ciertamente parece que veo, oigo, siento calor; esto no puede ser falso, esto es propiamente lo que en mí se llama sentir; y esto, tomado así con precisión, no es otra cosa que pensar. (AT VII, 29; HR I, 153. Díaz, 89)

El ejemplo de Macbeth es engañoso en un aspecto. A Macbeth le pareció ver una daga; pero él no pensó estar viendo una daga a menos que el creyera que había una daga

ahí. Al ofrecerlo a Descartes, sin embargo, sería equivocado identificar el pensamiento de estar viendo con la creencia o el juicio de estar viendo en el sentido ordinario de “ver”. El pensamiento de estar viendo es un acto del intelecto; el juicio es un acto de la voluntad. La ocurrencia de la creencia no es una condición necesaria para la ocurrencia de un pensamiento correspondiente. Durante su periodo de duda, Descartes tuvo el pensamiento de estar viendo una luz – esto es, le pareció estar viendo una luz– pero se abstuvo de creer que estaba viendo una luz. De nuevo, la ocurrencia de una creencia no es una condición suficiente para la ocurrencia de un pensamiento correspondiente. La percepción intelectual de que un miembro ha sido herido no es lo mismo que la sensación de dolor en ese miembro. (AT VII, 82; HR I, 192)

Parece que tener el pensamiento de *P* es tener una experiencia similar a la experiencia que tengo cuando digo normalmente que *P* es el caso. La ocurrencia de pensamientos no está abierta a duda o error. Los pensamientos no pueden ocurrir sin que nosotros sepamos que ocurren, y no podemos pensar que un pensamiento está ocurriendo a menos que ese pensamiento esté realmente ocurriendo. Quizá solo pienso que veo; pero que piense que veo no puede dudarse. Nótese que no es solo la ocurrencia del pensamiento lo que no puede dudarse, sino la ocurrencia del pensamiento particular en cuestión.

Es difícil dar cuenta de la teoría de Descartes sin un poco de artificialidad. La comparación entre varios textos hace claro que a lo que se refiere con “pensar” en “pienso que estoy viendo” y con “parecer” en “me parece oír” debe ser identificado con la conciencia o percepción por la cual Descartes define la naturaleza de *cogitatio* o pensamiento. (En los *Principios*, por ejemplo, cuando Descartes está explicando cómo cualquier actividad consciente es capaz de proveer una premisa para el cogito, él usa “*putare me videre*” en paralelo con “*conscientia videni*” y con “*mens cogitat se videre*”). Pero no podemos decir que la conciencia, o la percepción, o la conciencia de la sensación puede ocurrir incluso si no ocurre la sensación. “ser consciente de”, “percibir” y “estar consciente de” parecen ser usados de tal manera que solo se puede ser consciente de, percibir, y estar consciente de lo que es realmente el caso. Aquellos son los que Gilbert Ryle ha llamado “*success verbs*” (verbos de logro⁴¹). Por otro lado, resulta extraño decir

⁴¹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Londón: Hutchinson, 1949), p.130. / Ryle, G. (2005) *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós. “Muchos de los verbos de realización (*performance-verbs*) con los que describimos a los seres humanos y, a veces, con alguna incomodidad, a los animales, no significan la mera ocurrencia de acciones sino la de acciones adecuadas o correctas. Significan logros. Verbos como “deletrear”, “atrapar”, “resolver”, “hallar”, “ganar”, “curar”, “mover el tanteador”, “engañar”, “persuadir”, “llegar” e innumerables otros, no significan solamente que ha ocurrido alguna acción, sino también que algo se ha obtenido por el hecho de que el agente ha realizado esa acción. Son verbos que indican logros”.

que “parecer que se ve” o “pensar que uno ve” puede ocurrir aun cuando no ocurra realmente “ver”; “parecer que se ve” y “pensar que uno ve” parecen ser frases diseñadas para cubrir únicamente el caso en el que no se ve. La *cogitatio* de ver está destinada a ser lo común en el caso genuino y en el caso dudoso. Sin duda, Descartes desdeñaría cualquier argumento del “lenguaje ordinario” contra la coherencia de la noción de *cogitatio*. “Ahora bien,” dijo Descartes, “que se avergüence, quien desea saber por encima del vulgo, de haber ido a buscar dudas en las formas de hablar que ha inventado el vulgo” (AT VII, 32; HR I, 156. Díaz, 95). Sin Embargo, veremos posteriormente que no es solo un accidente idiomático el que no haya forma natural de referirse a un elemento común a las percepciones sensibles verídicas y a las engañosas.

Ciertamente hay una ambigüedad en la teoría de Descartes. La conciencia a veces parece ser algo que acompaña al pensamiento, como cuando dice que el pensamiento es aquello de lo que nosotros somos conscientes (*Segundas Respuestas*, AT VII, 160; HR II, 52). A veces la conciencia parece ser algo idéntico al pensamiento, como cuando dice que es nuestra apariencia de ver lo que debe ser llamado estrictamente sensación o pensamiento (*Segunda Meditación*, AT VII, 29; HR I, 153). En los pasajes en los cuales conciencia y pensamiento son idénticos es poco claro si los actos mentales particulares son especies de pensamiento consciente o están acompañados por pensamientos conscientes (cf. AT VII, 176; AT IX, 137)⁴².

La dificultad surge naturalmente de la forma en la cual se introduce *cogitatio*. La sensación en el sentido no cartesiano es un acto consciente en tanto que es en sí misma un modo de conciencia; ver una esfera y sentir una esfera son dos formas diferentes de estar consciente de la esfera. Pero la voluntad no es un acto consciente en la misma forma: querer tener certeza no es estar consciente de tener certeza. Desear (querer) solo puede afirmarse como acto consciente en el sentido diferente en que, si deseo algo, soy consciente de que lo deseo. Desear no es un modo de conciencia, pero puede estar acompañado de conciencia. La sensación está acompañada de conciencia también; si yo percibo algo, entonces soy consciente de que lo percibo. Pero la sensación y la voluntad difieren. La voluntad es consciente solo en el sentido de ser un objeto de conciencia; la

⁴² La versión latina de las respuestas de Descartes a Hobbes nos dicen que los acto cognitivos “*omnes sub rationae communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae conveniunt.*” La versión francesa tiene “*tous lesquels conviennent entre eux en ce qu’ils ne peuvent être sans pensé, ou perception, ou conscience et connaissance.*”

sensación es consciente no solo en este sentido, sino también en el sentido de ser un modo de conciencia.

Esta diferencia entre voluntad y sensación se preserva en el sistema cartesiano, pero transpuesta a un plano diferente. Ya que la sensación, estrictamente hablando, no es más que parecer percibir algo, no puede ser definida como un modo de conciencia de algo extramental. Pero incluso las sensaciones cartesianas son percepciones como si fueran de objetos externos. Descartes dice que estas difieren de las voliciones y los sentimientos en que “las referimos a objetos exteriores que afectan nuestros sentidos” (AT XI, 35; HRI, 342). Las sensaciones y las voliciones son similares, sin embargo, en que ambas son “cosas en nosotros de las cuales somos inmediatamente conscientes”. Así pues, surge la cuestión de si la relación entre ellas y esta conciencia inmediata es de concomitancia o de identidad.

En el caso de la voluntad, Descartes da una respuesta explícita. “Es cierto que no podemos desear algo sin percibir por los mismos medios que lo deseamos...esta percepción y este deseo son realmente una y la misma cosa” (HR II, 341). Esta respuesta parece incorrecta. Una percepción y un deseo son cosas por completo diferentes; una percepción, en este sentido, es la posesión de un trozo de información que puede ser caracterizado como verdadero o falso; un deseo es una actitud que puede ser buena o mala, pero que no puede ser llamada verdadera o falsa. Quizá Descartes no se refiere a que la percepción y el deseo son idénticos, sino a que ninguno puede ocurrir sin el otro. Esto parece abrir el debate. Cada uno de nosotros tiene deseos que no reconoce, y con frecuencia creemos desear cosas que, de hecho, no nos importan. Sin embargo, tales deseos tendrían que ser disposiciones a largo plazo; y Descartes piensa en episodios mentales particulares.

Qué respuesta daría Descartes a la pregunta paralela: ¿Cuál es la relación entre parece que veo y estar consciente de que me parece que veo? Hobbes dijo, “no es mediante otro pensamiento que se infiere que yo pienso; porque si bien alguien podría pensar que ha pensado (pensamiento que no es otra cosa que un recuerdo), es por completo imposible, sin embargo, pensar que se piensa, o saber que se sabe; porque esto sería una interrogación que nunca terminaría: ¿De dónde sabéis que sabéis que sabéis lo que sabéis, etc.?” (AT VII, 173; HR II, 62. Díaz, 449) La respuesta de Descartes fue que nadie, excepto Hobbes, había imaginado que un pensamiento podría ser el tema de otro pensamiento. A menos que Descartes no haya entendido el punto de la objeción, debe haber querido decir que un pensamiento tal como parece que veo era idéntico a estar

consciente de que parece que veo. Pero de ser así, entonces, la conciencia de un pensamiento no es diferente del pensamiento mismo y no puede ser usada por Descartes como la marca que distingue las actividades cogitativas de los seres humanos de sus actividades corporales. De hecho, por supuesto, un hombre viendo un objeto se distingue de un hombre pateando un objeto puesto que ver, al contrario de patear, es una forma de estar consciente del objeto. Pero como hemos visto, Descartes no puede apelar a la conciencia en este sentido como una marca distintiva de las cogitaciones. Tampoco puede apelar al hecho de que las sensaciones envuelven “percepciones referidas a objetos externos”. Esta no puede ser una marca característica de los pensamientos, puesto que hay algunos pensamientos, por ejemplo, las voliciones, que no poseen este rasgo.

Hobbes parece haber señalado el rasgo que hace incoherente la noción de conciencia cartesiana. Si la *conscientia* no agrega nada a un evento mental, entonces no puede ser usada para distinguir eventos mentales de eventos físicos. Si agrega algo extra a un evento mental, entonces debemos considerar la posibilidad de que este elemento extra pueda estar presente sin que el evento mental apropiado este presente. En ese caso, tener la conciencia de que me parece ver no será garantía de que, de hecho, me parezca ver; Hobbes puede empezar su círculo vicioso y no habrá descanso para la duda cartesiana.

Si la conciencia de un pensamiento agrega algo al pensamiento mismo, parece que debe incluir al menos una correcta identificación del pensamiento. Y si es posible identificar correctamente el pensamiento, parece que debemos poder distinguir entre lo que hace a una identificación particular lo que ella es, y qué es lo que la hace una correcta identificación. Por ejemplo, si identifico correctamente un pensamiento particular como un dolor, debe haber algún rasgo de lo que hago que hace de esa identificación algo como dolor, y debe haber alguna circunstancia diferente que la haga una identificación correcta. Si los dos elementos fuesen los mismos, si el contenido de mi identificación estuviera especificado por el mismo elemento que lo hace una correcta identificación, entonces sería ocioso distinguir entre identificaciones correctas e incorrectas.

Un ejemplo puede hacer esto más claro. Si digo de un adulto humano que es consciente de su dolor, puede que me refiera a algo más aparte de su dolor. Me puedo referir a que él puede decir que siente dolor. Si un hombre puede decir que siente dolor, puede decirlo también falsamente. Pero si esto es posible, eso que da significación a su enunciación “Yo siento dolor” debe ser algo distinto a eso otro que le confiere su valor de verdad, es decir, su dolor. En este caso, de un hombre que dice verdaderamente “Yo

siento dolor”, podría decirse que está identificando correctamente su sensación como un dolor. Pero esto solo puede significar que él entiende correctamente como usar la palabra “dolor”; y este entendimiento no puede ser lo que hace la diferencia entre la enunciación verdadera y la enunciación falsa de “yo siento dolor”. Esa diferencia se establece de manera simple por la presencia o ausencia del dolor.

La crítica que estoy haciendo a la conciencia cartesiana fue sugerida por un famoso argumento de Ludwig Wittgenstein para mostrar la imposibilidad de un lenguaje privado⁴³. Pero la crítica no depende de alguna tesis acerca de la naturaleza del lenguaje. La enunciación “yo siento dolor” fue considerada simplemente como una forma posible en la que podría decirse que un hombre muestra conciencia de sus sensaciones. La crítica está basada en un principio bastante general. Lo que hace a mi conciencia una conciencia de dolor no puede ser simplemente el hecho de que ocurre en conjunción con el dolor; pues la presencia del dolor es lo que da a mi conciencia su valor de verdad, no su contenido. Entonces ¿Qué la hace, de hecho, una conciencia de dolor? Descartes no sugiere una respuesta, y es difícil saber qué respuesta podría haber sugerido. Si no hay respuesta entonces su concepto de conciencia parece doblemente falaz. No solo no tiene respuesta a la pregunta de Hobbes, “¿Cómo sabe que su creencia de tener un cierto pensamiento es verdadera?”; sino que tampoco tiene respuesta a la pregunta de Wittgenstein “¿cómo saber cuál es el contenido de esa creencia?”.

II

Habiendo analizado el significado de la afirmación de Descartes de que su esencia es pensar, podemos ahora recaer sobre la prueba que ofrece para apoyar su afirmación. En *La búsqueda de la verdad*, Poliandro anuncia que tiene certeza de que existe y que él

⁴³ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953), I, 243 ff. He desarrollado el argumento a profundidad en mi artículo “Cartesian Privacy,” en *Wittgenstein*, G. Pitcher (ed.) (New York: Doubleday, 1966), pp. 352 – 370.

no es un cuerpo; “De lo contrario, al dudar de mi cuerpo, dudaría también de mí mismo, cosa ésta sin embargo que no puedo hacer, pues estoy persuadido de que yo existo “(AT X, 518; HR I, 319. López y Graña, 88). Esto parece ofrecer un argumento que se sugiere en diversos pasajes de los escritos de Descartes, notablemente aquel del *Discurso* citado al inicio de este capítulo (AT VIII, 7; HR I, 221). El argumento funciona así:

- (1) Yo puedo simular que mi cuerpo no existe
- (2) Yo no puedo simular que yo no existo
- Ergo (3) Mi cuerpo y yo no somos lo mismo.

Este argumento es de la forma: Fa no es Fb ; *ergo* $a \neq b$ y depende del principio de que si dos cosas son idénticas entonces lo que sea cierto de la una es cierto de la otra, a veces llamado principio de indiscernibilidad de los idénticos⁴⁴. De este principio se sigue que si algo es cierto de a pero no de b , entonces a no es idéntico a b . Hasta donde se sabe, el principio no fue enunciado por Descartes, pero bien podría parecer suficientemente obvio para ser algo conocido por la luz natural. No obstante, el principio ha sido cuestionado por filósofos; en particular ha sido negado que el principio aplique en contextos modales (aquellos que envuelven nociones de necesidad y posibilidad) y en contextos intencionales (aquellos que involucran nociones tales como creencia y deseo). El principio parece admitir excepciones en contextos modales: Cuatro es el número de los evangelios, y es necesariamente cierto que cuatro es dos veces dos; pero no es necesariamente cierto que el número de evangelios es dos veces dos, es apenas contingentemente verdadero. Así como excepciones en contextos intencionales: Dr. Jekyll es idéntico a Mr. Hyde, pero se puede creer que el Dr. Jekyll es un buen hombre sin que se crea que Mr. Hyde lo es. Pero el predicado: “...puedo simular que no existo” provee un contexto que es tanto modal como intencional, puesto que concierne a la *posibilidad* de un cierto *simulacro*⁴⁵. Por consiguiente, no podemos asumir sin argumento que el principio de la indiscernibilidad de los idénticos aplique en este caso cuando, de hecho, parece claro que no. En *La Tempestad*, Fernando duda acerca de si su padre ha

⁴⁴ Ver A. N. Prior, *Formal Logic* (London: Oxford University Press, 1955), p. 189.

⁴⁵ En el texto original se utiliza el término *pretense*, definido como “un intento de hacer que algo que no sea el caso parezca cierto” (Traducción libre, OED online). Se ha elegido traducirlo por *simulacro* para conservar la riqueza del campo lexical que se abre al inicio de este apartado cuando se enuncian las premisas del argumento cartesiano: “(1) *My body can be feigned by me not to exist*”. Tanto *feign* como *pretense* sugieren la idea de la simulación. (N. del t.)

naufragado y si él ha sucedido el trono de Nápoles. Fernando no puede resolver esta duda argumentando “puedo dudar si el rey de Nápoles existe (puedo imaginar a Nápoles convertida en república); pero no puedo dudar que yo existo, entonces yo no soy el rey de Nápoles”. Y sin embargo, el ejemplo parece paralelo al argumento expuesto más arriba.

El pasaje del *Discurso* no solo concluye que Descartes no es idéntico a su cuerpo, sino también que para su existencia no depende de su cuerpo o cualquier cosa material. Esta es una conclusión más fuerte; pues sería imposible para él depender de su cuerpo sin estar identificado con su cuerpo. Esto sería así, por ejemplo, si su cuerpo fuese una parte indispensable de él. Descartes observa que la prueba de su existencia depende de su pensamiento, pero no depende de la existencia de su cuerpo o del mundo. Concluye que su existencia depende de su pensamiento, y que su existencia no depende de la existencia de su cuerpo o del mundo. Esto lo hace parecer como si estuviera usando algún principio general para que la existencia de A dependa de B si, y solo si, la prueba de la existencia de A depende de B. Este no es un principio que él pueda aceptar, ya que posteriormente da una prueba de la existencia de Dios depende de la existencia de su idea Dios. Sin embargo, Descartes no deseaba decir que la existencia de Dios dependía de su idea de la existencia de Dios, pues Dios podría existir sin que existiera otra criatura.

En todo caso, el argumento en el *Discurso* sugiere una interpretación diferente. Considérense las siguientes cinco proposiciones:

- (4) Yo estoy pensando.
- (5) Yo tengo un cuerpo.
- (6) Yo estoy en el mundo.
- (7) Yo estoy en un lugar.
- (8) Yo existo.

Descartes dirige nuestra atención a los siguientes hechos acerca de estas proposiciones y las relaciones entre ellas. Primero, (5), (6), y (7) son dudosas, mientras (8) es cierta (“yo podría simular que no tengo un cuerpo, que no hay un mundo, y que no existe ningún lugar en el que yo esté; no podría simular que yo no soy). Si (4) es verdadera, y (5), (6), y (7) son dudosas, (8) es cierta (“por el simple hecho de que pensé dudar acerca de otras verdades, evidente y ciertamente se sigue que yo existí”). Si (4) es falsa, y (5), (6), y (7) son verdaderas, (8) no es cierta (“si simplemente hubiese dejado de pensar, incluso si todo lo demás que había imaginado hubiese sido cierto, no tengo razón para creer que yo debería haber existido”).

De todo esto se sigue que (4) es una premisa cuya verdad es tanto necesaria como suficiente para establecer la certeza de (8); mientras (5), (6), y (7) son premisas ninguna de las cuales es necesaria, y que juntas son insuficientes, para establecer la certeza de (8). Es verdad, por supuesto, y de hecho cierto que cada una de las proposiciones (4) – (7) implica la proposición (8). Pero para que una premisa establezca una conclusión como cierta, no es suficiente que implique ciertamente la conclusión; es necesario también que sea cierta. Ahora, (5), (6), y (7) no son necesarias para establecer la certeza de (8), porque incluso si cada una de ellas es dudosa, la certeza de (8) puede derivarse de la verdad de (4). Además, la verdad de (5), (6), y (7) no es suficiente para establecer la certeza de (8), no porque (5), (6), y (7) no impliquen (8), sino porque aunque verdaderas, son dudosas. Por otro lado, la verdad de (4) es necesaria para establecer la certeza de (8). Esto, considero, es lo que Descartes quiso decir con “...del simple hecho de que pensé... evidente y ciertamente se sigue que yo existo”. “Evidente” se refiere a la autoevidencia de la implicación de “yo existo” por “yo pienso”; “ciertamente” significa que si “yo pienso” es verdadero, entonces “yo existo” es cierto. Para que este sea el caso, “yo estoy pensando” debe ser cierto siempre que sea verdadero. Descartes no dice esto, pero está en concordancia con su teoría general.

Se establece la conclusión de que mi existencia depende solo de mi pensamiento (“soy un ser cuya completa esencia o naturaleza es pensar”) y no descansa para nada en la existencia de cualquier cuerpo, lugar, o mundo (“y cuyo ser no requiere lugar o cosa material”). Claramente se han omitido algunos pasos. ¿Podemos completarlos?

Un principio que habilitaría a Descartes a derivar sus conclusiones de sus premisas podría funcionar de la siguiente manera: Aquellas propiedades que constituyen la esencia de una cosa son separadamente necesarias y conjuntamente suficientes para establecer la existencia de esa cosa con certeza. Este principio, emparejado con la premisa de que la sola propiedad de pensar es tanto necesaria como suficiente para establecer con certeza mi propia existencia, conducirá a la conclusión que mi esencia está constituida por el pensamiento.

Dos consideraciones hacen plausible este principio. Primero, parece razonable decir que esas propiedades que constituyen la esencia de una cosa son separadamente necesarias y conjuntamente suficientes para que esa cosa exista. Segundo, si tener una propiedad dada hace a “yo existo” cierto, entonces *a fortiori* parece establecerlo como verdadero.

A pesar de estas consideraciones el principio es falso, de hecho, como es fácilmente demostrable. Supongamos que es verdadero, pero no indudable, que es imposible pensar sin tener un cuerpo. Entonces todas las premisas de Descartes permanecen verdaderas. La proposición (4) por sí sola será necesaria y suficiente para establecer la certeza de (8); pues (5), a pesar de que se sigue de (4) en conjunción con la hipótesis de que es imposible pensar sin tener un cuerpo, no es cierta desde que la hipótesis es en sí misma dudosa. Pero la conclusión de Descartes será falsa. Puesto que, si es de hecho imposible pensar sin tener un cuerpo, entonces no puede ser verdadero tanto que mi esencia es pensante como que mi existencia no depende, en absoluto, de la existencia de algún cuerpo. El principio sugerido debe ser rechazado, ya que permitiría extraer una conclusión falsa de premisas verdaderas. No queda claro si es que Descartes apela a tal principio. Cuando el *Discurso* fue publicado, los críticos objetaron que:

... por el hecho de que la mente humana al volverse sobre sí misma no perciba ser más que una cosa pensante, no se sigue que su naturaleza o su esencia tan sólo consista en ser cosa pensante, de tal manera que la palabra tan sólo excluya todo lo demás que podría tal vez decirse que pertenece al alma. (AT VII, 8; HR I, 137. Díaz, 55)

A esta objeción Descartes replicó en el prefacio a las *Meditaciones*

Yo tampoco quise allí excluir todo eso en cuanto a la misma verdad de la cosa (de la cual entonces no estaba tratando), sino sólo en cuanto a mi percepción, de tal manera que el sentido era que yo no conocía nada que perteneciera a mi esencia, sino que era cosa pensante o cosa que tiene en sí la facultad de pensar (AT VII, 8; HR I, 137. Díaz, 55)

Norman Malcolm⁴⁶ ha señalado que en este pasaje Descartes tergiversa su argumento del *Discurso*, el cual no concluía que el pensamiento fuese el único elemento claramente conocido en su esencia, sino que él era la sustancia cuya completa esencia o naturaleza era pensar. Pero en las *Meditaciones*, Descartes procede de manera más prudente.

Habiendo establecido la certeza de “yo existo”, se pregunta a sí mismo qué significa el “yo” en esta afirmación. ¿Cuál es el sujeto cuya existencia se revela por la

⁴⁶ Norman Malcolm, “Descartes’ Proof that His Essence Is Thinking.” *The Philosophical Review*, LXXIV (July, 1965), 315-338. Aunque estoy en desacuerdo con la conclusión de este artículo, le debo varias sugerencias iluminadoras.

percepción del atributo de pensar? Él decide, sin pruebas, que el “yo” definido como la “sustancia en la cual el pensamiento es inherente” será lo mismo que cualquier cosa que pueda resistir la duda cartesiana en el concepto humano corriente de “yo”. Hasta aquí, él se pensaba como un ser con un cuerpo que se alimentaba, se movía, y tenía sensaciones y pensamientos; pero hasta que la hipótesis del genio maligno sea exorcizada, no puede estar seguro de que tiene un cuerpo, o que se mueve o se alimenta, o que tiene sensaciones, puesto que estas dependen de los órganos de los sentidos. La única propiedad que, hasta ahora, creyó poseer que no podía ser considerada dudosa por su hipótesis hiperbólica es el pensamiento.

El pensamiento es; sólo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser. Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante. [sum igitur praecise tantum res cogitans](AT VII, 27; HR I, 152. Díaz, 87)

En este pasaje queda claro que con “necesariamente verdadero” Descartes no se refiere a algo equivalente a “lógicamente verdadero”, sino, a lo que es cierto, a aquello que resiste la duda cartesiana. Cuando él dice, “yo soy, con esta calificación, no más que un ser pensante”, quiere decir “yo soy, como se sabe cierto, no más que un ser consciente”. Podemos comparar *La búsqueda de la verdad*, cuando Eudoxio dice a Poliandro, “Decidme, pues, qué sois, propiamente, en cuanto que dudáis.” (AT X, 517; HR I, 318. López, 87).

Descartes ofrece dos pruebas de esto. Primero, todas las propiedades que yo he adscrito, hasta aquí, a mí mismo son vulnerables a la duda cartesiana, excepto la de pensar. Segundo, “yo existo”, la conclusión del cogito, es cierta cuando y solo cuando estoy pensando. Así, yo, como se sabe cierto, existo cuando y solo cuando estoy pensando. En este sentido, Yo, como se sabe cierto, soy nada más que un ser pensante. Por tanto, aún si empezamos por el yo al que se refiere el lenguaje ordinario o por el yo que es el sujeto cuya existencia es establecida por el *cogito*, llegamos a la conclusión que Yo, como se sabe cierto, no soy más que un ser pensante.

La forma en que se expresa Descartes supone un número de trampas. Primero, es fácil confundir las siguientes dos proposiciones:

(9) Yo no sé con certeza que tenga otra propiedad más que el pensamiento.

(10) Yo sé con certeza que no tengo otra propiedad más que el pensamiento.

De estas dos proposiciones, (9) es clara, pero (10) es ambigua. Puede entenderse como equivalente a (9) o como equivalente a:

(11) Se sabe con certeza que yo no tengo otra propiedad más que el pensamiento.

Segundo, puede llevarnos a pensar que “Yo, como se sabe cierto” designa a un sujeto de predicación en la misma forma en que “yo”, de tal manera que Yo, como se sabe cierto, sería tal vez un núcleo o elemento del yo ordinario, con sus propias propiedades.

En el siguiente pasaje podemos ver a Descartes abriéndose paso entre estas trampas.

¿Qué más? Voy a imaginar: yo no soy ese conjunto de miembros llamado cuerpo humano; tampoco soy algún aire infundido a esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni nada de lo que me imagino: porque he supuesto que tales cosas no son nada. (AT VII, 27; HR I, 152. Díaz, 87)

Aquí parece en principio como si tuviéramos el argumento falaz de la indiscernibilidad de los idénticos considerado más arriba (Se supone que el cuerpo no existe; no se supone que yo no exista, entonces no soy idéntico a mi cuerpo) Pero, de hecho, lo que está siendo declarado es que yo, como se sabe cierto, no soy una entidad corpórea. El argumento parece lo suficientemente persuasivo para establecer esta conclusión. Puesto que, si, sé con certeza que soy idéntico a un cuerpo, entonces no puedo consistentemente suponer que todos los cuerpos no existen sin suponer que yo mismo no existo. El siguiente pasaje aclara que Descartes tiene esta conclusión más débil en mente.

¿No podría acaso suceder que esas mismas cosas que supongo que son nada, porque las ignoro, sin embargo en la verdad de la cosa no fueran diferentes de lo que conocí que yo era? [ab eo me quem novi] No lo sé, ahora no disputo acerca de ello: únicamente puedo juzgar de aquellas cosas que me son claras. He conocido que existo; pregunto quién sea ese yo que he conocido [quis sim ego ille quem novi]. Es por completo cierto que el conocimiento de esa entidad, tomada con precisión [huius sic praecise sumpti notitiam], no depende de aquellas cosas que aún no he conocido que existan; por lo tanto, de ninguna de aquellas que invento con la imaginación. (AT VII, 28; HR I, 152. Díaz, 87)

Nótese las complicaciones a las que la sintaxis lógica de Descartes lo dirige. “Ego quem novi” es ambiguo. Puede significar “Yo, que soy conocido por mí” o “Yo, como es sabido por mí”. La primera vez que se usa en este pasaje, debe ser tomado en el primer sentido: el Yo, quien es conocido por mí como una *res cogitans*, puede ser también, por lo que sé, un cuerpo. La segunda vez que es usado debe ser tomado en el sentido último: el Yo, como es sabido por mí que es una *res cogitans*, no es más que eso. “Yo, como es sabido por mí, soy solo una *res cogitans*” es una formulación peligrosa, porque es ambiguo entre “Yo solo sé que yo soy una cosa pensante” y “yo sé que soy solo una sustancia pensante”. ¿Cayó Descartes en un engaño por esta ambigüedad?

En respuesta a las críticas durante su vida, Descartes siempre llamó la atención al pasaje recién citado, e insistió que en la *segunda Meditación* él no declaró que no había nada corpóreo en el alma, sino solo que no se conocía que nada corpóreo existiera en ella (Carta a Clerselier, AT IX, 205; HR II, 133; ver también AT VII, 357; HR II, 211 y AT VII, 129; HR II, 30). La prueba de que un cuerpo no puede pensar y que la esencia del alma consiste únicamente en el pensamiento no está dada, él dice, hasta la sexta meditación (AT VII, 175; HR II, 63).

Pero cuando vamos al pasaje que Descartes cita de la *sexta Meditación*, encontramos que parece cometer la misma falacia que tanto le costó evitar en la *segunda*:

Puesto que sé que todo lo que entiendo clara y distintamente puede ser hecho por Dios tal como yo lo entiendo, es suficiente que pueda entender clara y distintamente una cosa sin la otra, para estar cierto de que una es diversa de la otra ...y por lo tanto, por el solo hecho de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante, concluyo correctamente que mi esencia consiste únicamente en que soy cosa pensante. (AT VII, 78; HR I, 190. Díaz, 175)

En la *sexta Meditación* descartes se concibe facultado para extraer conclusiones acerca del mundo real a partir de la naturaleza de sus ideas claras y distintas, mientras en la *segunda Meditación* aún no ha probado que exista un Dios veraz para garantizar esas ideas. Pero incluso con esta asistencia, la premisa establecida en la *segunda Meditación* no conducirá a la conclusión de la *sexta*. El hecho de que yo pueda tener una idea clara y distinta de A sin tener una idea clara y distinta de B no significa que yo pueda tener una idea clara y distinta de que A puede existir sin B. “No observo algo que sea propio de mi

esencia más que pensar” no es sinónimo de “Observo que nada es propio de mi esencia más que pensar”. La afirmación de Descartes “No observo otra cosa que sea propia de mi esencia excepto pensar” es ambigua entre estas dos.

Descartes continúa:

Como por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no extensa, y, por otra, una idea distinta del cuerpo en cuanto es sólo cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy en verdad distinto del cuerpo y que puedo existir sin él. (AT VII, 78; HRI, 190. Díaz, 175)

Aquí también el argumento parece depender de la ambigüedad en la frase “Idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no extensa”. ¿Esta frase implica que yo, clara y distintamente, concibo que soy una cosa pensante que no es extensa o apenas que yo clara y distintamente concibo que soy una cosa pensante sin concebir que soy una cosa extensa? La primera parece necesaria para establecer la conclusión de la *sexta Meditación*; la última parece ser la única premisa que aporta la *segunda Meditación*.

Malcolm ha sostenido que se establece desde la *segunda Meditación* que yo clara y distintamente percibo que mi esencia es pensar y que todo lo que se necesita para completar la prueba de la *sexta Meditación* es el principio de que lo que sea que perciba clara y distintamente es verdadero. En la *segunda Meditación*, él afirma, Descartes apela tácitamente al siguiente principio: “X es mi esencia si es el caso que si yo estoy consciente de X, entonces (necesariamente) yo estoy consciente de mí mismo, y si yo estoy consciente de mí mismo, entonces (necesariamente) yo estoy consciente de x”. Este principio, sostiene, junto con el argumento explícitamente formulado por Descartes, llevará a la conclusión de que su esencia es pensar.⁴⁷

Malcolm da un trato a “estoy consciente de mí mismo”, en este contexto, equivalente a “soy consciente de que existo”; y explícitamente aprovecha la analogía entre conciencia intelectual y percepción sensible. Este parece ser un procedimiento peligroso. Descartes es insistente en que su propia sustancia no es algo de lo que él sea consciente, sino algo conocido como la conclusión de una inferencia. “No tenemos

⁴⁷ Ibid., p.319.

conciencia inmediata de sustancias”, escribió en la cuarta respuesta, “más bien, del simple hecho de que percibimos ciertas formas o atributos” (AT VII, 222; HR, II, 98)

Si Malcolm tiene razón acerca de que la *sexta Meditación* no agrega más que la validación de ideas claras y distintas, entonces la *segunda Meditación* debe mostrar que yo clara y distintamente percibo que la sustancia a la cual el pensamiento es inherente es distinta de la sustancia en la cual la extensión es inherente. Pero esto no se cumple; en vez de eso, muestra que yo puedo clara y distintamente percibir que existe una sustancia en la cual el pensamiento es inherente sin clara y distintamente percibir que existe una sustancia en la cual la extensión es inherente.

En la *segunda Meditación*, Descartes no extrae ninguna conclusión acerca de su esencia en términos explícitos; él no afirma que su esencia incluya al menos pensar, aún menos – la conclusión de la *sexta Meditación*– que incluya a lo sumo pensar. Pero si en algún momento debe probar que pensar es su esencia, parece que debe probar que pensar es una propiedad inseparable de él. Si una propiedad es alguna parte de una esencia, entonces es una propiedad inseparable. Por otro lado, si puede probar que pensar es la única propiedad inseparable que él tiene, entonces habrá probado que pensar es su esencia. Esta sería una condición suficiente pero no necesaria para el pensar siendo su esencia. En otra parte, Descartes habla como si hubiese propiedades inseparables que no son parte de una esencia, dando como ejemplo existencia y duración (AT VIII, 28; HR I, 242)

Aunque Descartes no dice en la *segunda Meditación* que pensar es su esencia, él si dice que es su única propiedad inseparable. “¿Pensar? Aquí sí encuentro: el pensamiento es; sólo a él no puedo arrancarlo de mí.” (AT VII, 26; HR I, 151. Díaz, 87). Pero como vimos arriba en la discusión de este pasaje, “separable⁴⁸” en contexto significa “negable por un dubitativo cartesiano”. Pero, ¿qué impide que una propiedad sea inseparable de mí sin ser indudablemente inseparable de mí? Ciertamente, si algo es inseparable de mí, incluso por el poder divino, entonces debe ser una verdad necesaria que eso pertenece a mí; y sabemos que Descartes pensaba que incluso un dubitativo cartesiano no podría dudar de verdades necesarias. Pero, porque ninguna verdad necesaria puede ser dudada, no se sigue que todas las verdades necesarias son conocidas; puede haber verdades necesarias que nunca han sido pensadas y, por tanto, no son dudadas o conocidas. Si las ideas claras y distintas de Descartes acerca del cuerpo y el alma pueden

⁴⁸ La traducción de Díaz emplea el verbo “arrancar”, mientras el texto en inglés cita el fragmento así: “it alone cannot be *separated* from me”.

probar la separabilidad del cuerpo y el alma, entonces cada una de ellas debe no solo contener la verdad acerca de su objeto y nada más que la verdad acerca de su objeto. Esto es, ellas deben ser no solo claras y distintas, sino también exhaustivas.

Las críticas que he esgrimido fueron hechas primero por Arnauld en las *cuartas Objeciones*. Discutiendo el principio de que es insuficiente ser capaz de comprender una cosa clara y distintamente de otra para estar seguro que una es diferente de la otra, él escribió: “para que la mayor de este argumento sea verdadera, esto no debe entenderse de toda clase de conocimientos, ni siquiera de todo aquel que es claro y distinto, sino únicamente del que es pleno y entero (es decir, que comprende todo lo que puede ser conocido de la cosa)” (AT VII, 200; HR II, 82. Díaz, 474). Arnauld dio un contraejemplo al patrón argumentativo de Descartes. Suponga que un hombre dudoso acerca del teorema de Pitágoras está mirando un triángulo–rectángulo. No podría él argumentar: “Pero concibo clara y distintamente que este triángulo es rectángulo, sin que yo sepa que el cuadrado de su base sea igual a los cuadrados de los lados; entonces, al menos para la omnipotencia de Dios, puede darse un triángulo rectángulo en el que el cuadrado de la base no sea igual a los cuadrados de los lados” (AT VII, 202; HR II, 83. Díaz, 477).

Descartes replicó distinguiendo entre conocimiento adecuado y conocimiento completo. El conocimiento adecuado es tanto innecesario como imposible para el ser humano. Lo que es necesario no es conocimiento adecuado sino conocimiento completo. Saber algo de manera completa, nos dice, es saber que eso es una cosa completa, y “por una cosa completa no entiendo otra cosa, sino una sustancia revestida de formas o atributos que sean suficientes para hacerme conocer que es una sustancia” (AT VII, 221; HR II, 98. Díaz, 496)

En respuesta al contraejemplo de Arnauld, Descartes sostuvo que su prueba difería en tres formas.

Primero, dijo que la propiedad de tener el cuadrado de la hipotenusa igual al cuadrado de los lados no es una sustancia como lo es un cuerpo – a lo cual se le puede replicar que ser extenso es una propiedad, y el argumento de Arnauld muestra que ser capaz de concebir la mente sin esta propiedad no muestra que la mente no la tenga.

Segundo, dijo que aunque podemos concebir un triángulo sin notar la proporción de los cuadrados de sus lados, no podemos concebir un triángulo en el cual los cuadrados de los lados sean iguales al cuadrado de la hipotenusa sin percibir que es un triángulo rectángulo. Esto parece simplemente falso.

Tercero, dijo que no podemos distintamente aprehender un triángulo sin saber que debe haber alguna proporción entre los cuadrados de sus lados. “Por otro lado, no hay nada incluido en el concepto de cuerpo que pertenezca a la mente; y nada en el concepto de mente que pertenezca al cuerpo,” la relevancia de esta observación acerca del triángulo no está clara; pero la observación acerca de cuerpo y mente parece falsa por cuenta de Descartes, pues las nociones de sustancia, existencia y duración pertenecen tanto a mente como a cuerpo.

Descartes parece haberse quedado con lo peor de este intercambio, pero sus cripticas observaciones acerca de la plenitud son complementadas por una carta a Gibieuf de 1642 (AT III, 472). Ahí explica como una idea puede ser incompleta cuando es abstraída de alguna idea más amplia. La abstracción consiste en el cambio de atención de una parte de una idea para concentrarse en otra. Así, la idea de forma puede ser abstraída de aquella de sustancia extendida; pero la idea de forma no está completa, pues es imposible pensar en una forma mientras se niega que es la forma de alguna sustancia extensa. La idea de una sustancia extensa con una forma, por otro lado, está completa puesto que puede ser concebida sola y el contenido de todas las otras ideas puede negarse de ella.

Ahora me parece a mí muy claro que la idea que tengo de una cosa pensante está completa en este sentido, y que no tengo otra idea antecedente a ella en mi mente que esté tan unida a ella que no pueda concebirlas ambas sin negar la una de la otra; puesto que si hubiera tal idea en mi yo debería necesariamente conocerla (AT III 472)

Así, se suscita una distinción entre ideas adecuadas y completas. Una idea de X es adecuada si contiene toda la verdad acerca de X; una idea de X es completa solo si, para cada Y del cual tengo una idea, Yo puedo clara y distintamente concebir algo que es X y no Y. El costo de la distinción es que se haga parecer dudoso que podamos saber que tenemos alguna idea completa. Para hacerlo tendríamos que conocer no solo cada idea que tenemos, sino también acerca de la relación de cada idea con todas las otras. Por otro lado, Descartes está preparado para negar que conocemos cada idea que tenemos (AT III, 430), y admite que podemos descubrir relaciones insospechadas entre ideas (AT VII, 244; HR, 100). ¿No podría haber algunas relaciones necesarias, insospechadas por Descartes, que vinculen su idea de sustancia pensante a aquella de cuerpo extendido?

BIBLIOGRAFIA

- Austin, Jhon L. (1981) *Sentido y percepción*. Traducción de Alfonso Garcia Suarez y Luis Valdes Madrid: Tecnos.
- Candlish, Stewart and Wrisley, George, “Private Language”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/private-language/>>.
- Dicker, G. (2013) *Descartes: An Analytic and Historical Introduction*. OUP: USA.
- Duddy, Thomas (2017) *Mind, Self and Interiority*. Taylor & Francis: Abingdon.
- Hume, David (1977) *Tratado de la naturaleza humana*, I. Madrid: Editora Nacional.
- _____ (1988) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Jorgensen, Larry M., “Seventeenth–Century Theories of Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>>.
- Kenny, Anthony (1966) “Cartesian Privacy”. *Wittgenstein, Modern Studies in Philosophy*. New York: Doubleday.
- _____ (1997) *Descartes. A Study of His Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press
- Ryle, G. (2005) El concepto de lo mental. Barcelona: Paidós.
- Solomon, Robert C. (1974) “On Cartesian Privacy”. *The southern Journal of Philosophy*. Volume 12, issue 4. 527 – 536.
- Van Gulick, Robert, “Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>>.

TRADUCCIONES DE REFERENCIA

Descartes, René (2009) *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

Descartes, René (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.

Descartes, René (1987) *Los principios de la filosofía*. Trad. Nicole Ooms. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Descartes, René (2011) *Investigación de la verdad por la luz natural*. Trad. Ernesto Lopez y Mercedes Graña en *Descartes*. Madrid: Gredos.

Descartes, René (2011) *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Luis Villoro en *Descartes*. Madrid: Gredos.

Descartes, René (2011) *Discurso del método*. Trad. Manuel Garcia Morente en *Descartes*. Madrid: Gredos.