

COGITO - SUM

¿Cómo se da el paso del *cogito* al sum?

Sandra Milena Sánchez Polo

Código:0838080

Mayerleni Landínez Herrera

Código: 0840214

Trabajo de grado dirigido por el profesor Mauricio Zuluaga Ph. D, presentado para aspirar al título de Licenciadas en Filosofía.

Santiago de Cali
Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Febrero de 2018

COGITO SUM

¿Cómo se da el paso del *cogito* al sum?

Sandra Milena Sánchez Polo

Mayerleni Landínez Herrera

Santiago de Cali

Universidad del Valle

Facultad de Humanidades

Departamento de Filosofía

Febrero de 2018

AGRADECIMIENTOS

Agradecimientos especiales a todas las personas que nos acompañaron en este largo camino y que de una u otra manera hicieron que continuáramos en este proyecto hasta hacer que en el día de hoy esto fuera posible.

Queremos extender el más sincero agradecimiento a nuestro director de tesis, el profesor Mauricio Zuluaga. Gracias por el apoyo, gracias por brindarnos todas las ayudas necesarias, gracias por compartirnos sus conocimientos, por sacar un espacio de su tiempo para atender cualquier inquietud, gracias por cada explicación y por cada llamado de atención, de esta manera el proceso se hizo enriquecedor y menos difícil de lo que podría ser. Agradecimientos a nuestros lectores, gracias por sus valiosos aportes e importantes recomendaciones que hicieron de este proyecto un proyecto nutrido. Y no podía faltar un agradecimiento a quienes en el transcurso de nuestra formación académica brindaron su aporte a la tarea de convertirnos en universitarias, nos referimos a cada uno de los profesores de la Facultad, gracias a ustedes por el conocimiento compartido incitándonos a ver el mundo desde otra perspectiva.

A nuestras familias, que son parte importante en este proyecto de vida, ustedes que son la razón de querer ser siempre mejor, a ustedes infinitas gracias por hacer que nunca desfallezcamos en las metas propuestas. Sin el apoyo de ustedes, en aquellos momentos en los que sentimos desfallecer, no hubiera sido posible llegar hasta aquí. Sepan que los amamos y que esto no es más que una retribución al esfuerzo que hicieron por brindarnos educación, el mayor tesoro que un ser humano pueda tener.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN.....	5
Abreviaturas.....	7
I. Descripción básica de la duda.....	8
La crisis intelectual de la reforma.....	9
Crisis pirrónica.....	12
La ciencia moderna.....	13
El nacimiento del sujeto moderno.....	16
II. Ejercicio de la duda metódica.....	19
III. El paso del <i>cogito</i> al <i>sum</i>	31
Conclusiones.....	49
Referencias bibliográficas.....	51

Introducción

La modernidad comienza a gestarse en el periodo histórico del Renacimiento, que va desde los siglos XV al XVI y que incluye ciertos procesos de cambio en la humanidad motivados por un redescubrimiento de las escuelas helenísticas antiguas, en especial del escepticismo y del estoicismo, que ayudó a forjar el pensamiento moderno y, al mismo tiempo, desencadenó una crisis intelectual. Por un lado está el humanismo que tiene a Montaigne como mayor representante y, por otro, la revolución científica donde sus mayores exponentes son Copérnico, Tycho Brahe, Galileo, Kepler y Newton. Aunque la idea de la subjetividad se empezó a gestar en el neoplatonismo, alcanzó una forma *madura* con los modernos. Finalmente, ya en los siglos XVII y XVIII, encontramos la corriente filosófica del racionalismo como resultado de todos estos acontecimientos históricos y con Descartes como uno de sus exponentes más representativos.

Un análisis histórico del escepticismo moderno y su uso en la filosofía cartesiana constituye el objetivo de este trabajo. Obviamente un detallado análisis de ambos puntos excedería nuestras metas, por lo tanto, nos concentraremos en destacar algunos puntos de relevancia del escepticismo en la modernidad, así como su papel metódico en el descubrimiento del *cogito*. Damos inicio a nuestro estudio señalando el papel histórico que desempeñó el escepticismo pirrónico en la modernidad y la crisis que su redescubrimiento produjo. El propósito del primer capítulo es hacer un recorrido muy general por los siguientes acontecimientos históricos: la crisis intelectual de la reforma, la crisis pirrónica, el nacimiento de la ciencia moderna y el nacimiento del sujeto moderno. Como veremos en todos estos acontecimientos, el escepticismo desempeñó un papel fundamental.

El escepticismo estuvo presente en el proceso de reforma que planteó el problema del conocimiento religioso. En el intento de justificación del conocimiento religioso fue necesario apelar a un criterio de verdad. Esto condujo, de una u otra forma, al problema del criterio de verdad, problema que fue ampliamente debatido en la antigüedad entre los escépticos y sus enemigos dogmáticos, los estoicos. El problema del criterio en la modernidad llevó a una crisis pirrónica en materia de fe, uno de cuyas soluciones más interesantes las podemos hallar en el fideísmo de Montaigne, por ejemplo. El escepticismo también estuvo presente en lo que se ha denominado ciencia moderna, que reúne algunos de los acontecimientos históricos que tuvieron como objetivo establecer un único método de investigación y explicación de todas las cosas existentes en el mundo bajo las mismas reglas o leyes. Estos acontecimientos estuvieron también marcados por el uso de los argumentos escépticos que cuestionaban la posibilidad de acceder al

conocimiento del mundo externo. Concluiremos este primer capítulo haciendo una mención al problema del sujeto que se profundizará en los otros dos capítulos.

En el segundo capítulo nos centraremos en el ejercicio de la duda metódica que encontramos en la *Primera Meditación*. El propósito acá es mostrar el uso que Descartes da a la argumentación escéptica antigua. En el tercer y último capítulo veremos finalmente cómo las dudas generadas por Descartes en *Primera Meditación* son disipadas en la *Segunda Meditación* al descubrir que su propia existencia es condición de posibilidad de la duda y, por lo tanto, “yo pienso, luego soy” es una creencia inmune, aún al escepticismo más fuerte.

No debemos concluir esta breve introducción sin resaltar que hay diferencias entre el escepticismo antiguo y su versión moderna. En la antigüedad el escepticismo, como toda posición filosófica, tenía consecuencias prácticas y era vista como una forma de vida. Los escépticos antiguos buscaban alcanzar la felicidad y la tranquilidad por medio de la suspensión del juicio. Los antiguos usualmente ofrecen como argumentación la equipolencia de opiniones. Parte, usualmente, mostrando que frente a cualquier opinión hay una opuesta que posee igualdad en la fuerza argumentativa. Ante esto, el escéptico recomienda la suspensión del juicio sobre lo no evidente y con ello se llega a la tranquilidad del espíritu. El escepticismo moderno, de otra parte, deja a un lado estos pasos para centrarse en la racionalidad, es un ejercicio meramente teórico y no práctico. Así en Descartes encontramos que hace uso del escepticismo de manera específica: para afirmar posibilidad de conocimiento. La duda cartesiana es escalonada, posee tres niveles de argumentación cada uno ejemplificado en un escenario distinto. El empleo de la duda en Descartes no pretende terminar en la suspensión del juicio sino en encontrar razones para establecer la posibilidad de conocimiento y de esta manera tener una respuesta a la pregunta ¿Cómo puedo justificar la base de nuestro conocimiento? La razón de posibilidad de conocimiento es hallada en el momento en que la duda lo lleva a descubrir que para estar persuadido es necesario existir. En su búsqueda de una afirmación del conocimiento, Descartes se percató de que todo lo que se creía saber con relación al mundo externo es confuso y que lo único de lo que tenemos claridad o conocimiento inmediato es del pensamiento, por tal razón establece que el pensamiento es el principio base de su filosofía, argumentando que es lo único que nos pertenece y de lo cual no es posible dudar. Así nos encontramos con un mundo difícil de conocer y una mente que puede conocerse muy bien, racionalismo puro.

Abreviaturas

Para las obras citadas en el texto se hará uso de las siguientes abreviaturas:

René Descartes, *Discurso del Método*: DM

René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*: MM

René Descartes, *Principios de la Filosofía Primera*: PP

Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*: PH

Todas las citas de Descartes aquí empleadas se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam & Paul Tannery (12 volúmenes, Paris, 1897-1909), nueva presentación, en coedición con el Centro Nacional de la Investigación Científica, 13 volúmenes, Paris, Vrin, 1974-1983. Se usa la abreviación AT seguida del número del volumen (en caracteres romanos), de la página y de las líneas (en caracteres arábigos). Las traducciones de las citas corresponden a diversas ediciones en lengua española, cuyas reseñas editoriales se encuentran en la bibliografía.

Descripción básica de la duda

El propósito de este primer capítulo es hacer un recorrido muy general por los siguientes acontecimientos históricos que dieron lugar a la modernidad: la crisis intelectual de la reforma, la crisis pirrónica, el nacimiento de la ciencia moderna y el nacimiento del sujeto moderno. En todos estos acontecimientos, el escepticismo desempeñó un papel fundamental. Iniciaremos entonces la investigación partiendo desde una pequeña contextualización del escepticismo antiguo y de su importancia en el mundo moderno.

Para poder mostrar el papel y la influencia del escepticismo en la modernidad es necesario definir, a grandes rasgos, en qué consiste. El escepticismo filosófico es una escuela filosófica que data de la antigüedad. Se suele dividir en dos vertientes: Por un lado están los escépticos académicos que se originan en la academia de Platón, por el otro los pirrónicos.

Los académicos hicieron uso de un conjunto de argumentos en contra de los estoicos (dogmáticos) para concluir o defender que no es posible establecer ningún conocimiento. Arcesilao (c. 315-241 a. C) y Carnéades (c. 213-129) fueron quienes fundamentaron su formulación teórica, sus ideas llegaron a nosotros por Cicerón (106 a. C – 43 a. C), Sexto Empírico (c.a 160- c.a 210), Diógenes Laercio (180- 240) y San Agustín (354-430). Su posición teórica se aduce como resultado de un giro socrático de la Academia encabezado por Arcesilao y otros escolarcas bajo la máxima de Sócrates ¡sólo sé que nada se!

El escepticismo pirrónico debe sus inicios a Pirrón de Elis (c. 360-275 a. C), veinte años más joven que Aristóteles. Los pirrónicos también hicieron uso de argumentos para señalar que la evidencia sensorial o racional es insuficiente para afirmar que es posible algún conocimiento que vaya más allá de las apariencias y, por tal razón, es necesario suspender el juicio ante situaciones que presenten evidencias problemáticas o dudosas. La suspensión del juicio lleva a la tranquilidad del espíritu (*ataraxia*) y, de esta manera, el escéptico opta por vivir según las inclinaciones naturales, las leyes y costumbres de su sociedad (Cfr., *PH.*, I, 23- 28). Se diferencia de los escépticos académicos en que mientras el escéptico pirrónico es suspensivo, el escepticismo académico, a juicio de Sexto Empírico (Cfr., *PH.*, I, 1-4), es un dogmatismo negativo. Los académicos afirman no conocer, los pirrónicos suspenden el juicio al respecto.

La formulación teórica del Pirronismo se atribuye a Enesidemo (Siglo I a.C) y sus sucesores que reunieron unos modos para llegar a la suspensión del juicio. Su mayor referente textual es

Sexto Empírico con sus obras *Hipotiposis*, *Adversus Mathematicos* y *Contra Dogmáticos*. Los escritos de Sexto Empírico son la única obra del escepticismo griego (académico o pirrónico) que se ha recuperado de la tradición antigua, esto quiere decir, que nos llegó tal cual como fue escrita en el siglo II y, por tal motivo, es la única fuente fidedigna de toda la tradición escéptica antigua.

El contenido de las obras de Sexto influyó en el pensamiento moderno debido a que se utilizó para responder a los problemas más importantes de la época. El redescubrimiento de sus obras se da en la Europa del siglo XVI, el momento en el que se había planteado el problema del criterio de fe. Sexto define el criterio de verdad como “un instrumento de valoración de una aprehensión” (*PH.*, II, 15), es una medida para valorar la verdad.

El problema del criterio o la crítica al criterio de verdad por parte del escéptico consiste en mostrar que si se afirma que existe un criterio de verdad, quien afirma debe justificar por qué tiene ese criterio. Pero para justificar ese criterio debe hacerlo por medio de otro criterio de verdad y de esta manera continuar con una serie de justificaciones infinitas. La dificultad radica en ese intento de justificación, y es aquí donde Sexto juega un papel importante. Con el planteamiento de los cinco modos de Agripa (*PH.*, I, 164-177), Sexto, muestra que cualquier intento de justificación no puede escapar del regreso al infinito y con ello lograr un criterio es lógicamente imposible. En el intento de justificación de un criterio se podría llegar a adoptar una postura dogmática. Finalmente su intento de justificación podría caer en una argumentación circular debido a que dentro de la serie de argumentos expuestos vuelve a enunciar uno ya expresado anteriormente. Estos modos llevan al escéptico a considerar que no podemos afirmar verdad alguna y que, por lo tanto, es necesaria la suspensión del juicio.

La crisis intelectual de la Reforma

Uno de los entornos permeado por el escepticismo antiguo en el renacimiento tardío fue el proceso de Reforma, iniciado con la separación de Martín Lutero de la Iglesia Romana. Tras el cisma entre católicos y protestantes surge el debate por encontrar una norma apropiada del conocimiento religioso o regla de fe. La regla de fe es aquello en lo que los fieles deben creer, es la verdad de Dios transmitida a sus fieles. El problema con la regla de fe es que carece de demostración racional.

A la pregunta ¿hay una norma de conocimiento religioso o regla de fe verdadera?, católicos y protestantes responden de manera afirmativa, aunque cada parte propuso un criterio que justificara su afirmación. El criterio de fe de la Iglesia fue su autoridad ya que algo era verdadero si contaba con la aprobación del Papa y los concilios. El criterio de fe reformador fue la propia consciencia, dado que para Lutero cada cristiano tiene la capacidad de diferenciar y considerar qué es lo justo y qué es lo injusto en lo concerniente a la fe: la Santa Escritura señala cuáles son

las opiniones y acciones religiosas apropiadas. Su criterio de fe es una certidumbre subjetiva “la conciencia está obligada a creer que lo que lee en las escrituras es cierto” (Cf. Popkin, 1983: 24).

Ambos criterios tienen la misma fuerza argumentativa, es decir, ambos podrían ser verdaderos, ¿Cuál de los dos admitir? ¿Cómo se puede saber cuál es el verdadero? Para poder resolver esto cada parte tuvo que justificar su posición dando un nuevo criterio. Un intento de justificación de este tipo puede desembocar en un regreso al infinito, en una argumentación de manera circular o por hipótesis. Así es como Sexto en los PH plantea el problema del criterio:

Y por otra parte, para que la disputa surgida en torno al criterio quede dilucidada, es preciso que tengamos un criterio que ya esté admitido por medio del cual podamos dilucidarla. Pero para que tengamos un criterio admitido, antes es preciso que la disputa en torno al criterio esté dilucidada. Y así, al incurrir su argumentación en el tropo del círculo vicioso, el hallazgo del criterio se vuelve problemático. Sin que nosotros les permitamos tampoco- por hipótesis- coger un criterio. Y haciéndoles caer en una recurrencia *ad infinitum* si desean dilucidar un criterio con otro criterio. Y además, como la demostración está necesitada de un criterio ya demostrado y el criterio lo está ya de una demostración dilucidada, caen en el tropo del círculo vicioso (PH., II, 20).

En el intento por resolver cuál criterio de fe era verdadero, cada parte atacó el criterio de su contrario. Lutero atacó la autoridad de la Iglesia, señalándola de tener opiniones incongruentes. Roma señalaba como poco digna de fe a la propia conciencia, ya que para diferenciar el verdadero significado de la escritura era necesaria la orientación de la Iglesia. Con Erasmo de Rotterdam aparece una actitud escéptica en defensa del catolicismo. Justificando la autoridad de la Iglesia, Erasmo defendió la fe de manera escéptica, esto es, adoptando una postura dogmática negativa frente a la norma de fe y el criterio de verdad. Al considerar que la fe no podría demostrarse racionalmente, porque en el intento de hacerlo se caería en uno de los tropos, Erasmo decidió no comprometerse con la afirmación o negación de los asuntos religiosos sino suspender el juicio y simplemente creer. Consideró que “los asuntos humanos son oscuros y variados que nada puede conocerse claramente” (Cf. Popkin, 1983: 27). Su afirmación coincide con la afirmación de los escépticos académicos de que nada puede conocerse y está unida a una actitud cristiana en la que no se cuestionan los asuntos religiosos, se prefiere suspender el juicio y aceptar lo que la Iglesia considera como verdadero sin tratar de comprender o juzgar por sí mismo, actitud parecida a la del modo de vida del escéptico pirrónico.

Para Erasmo por sí mismos, no podemos afirmar con certidumbre lo que es cierto, solo podemos aceptar lo que la Iglesia señala como cierto. Para Lutero la propia seguridad no puede venir de las opiniones de otros, aceptar una opinión religiosa tiene justificación en la propia convicción. A la subjetividad Luterana podemos cuestionarle ¿por qué es verdad aquello que nuestra conciencia indica cómo verdadero?

Erasmo considera que el conocimiento religioso de Lutero no es posible porque no es conocimiento. No puede darse exclusivamente una certidumbre subjetiva. Si conocimiento son

las propias opiniones apoyadas en las propias conciencias lo que se tendría, entonces, es una pluralidad de opiniones, que, por ser subjetivas, pueden ser opuestas entre sí, sin poder llegar a una verdad.

En apoyo al conocimiento religioso planteado por Lutero, Juan Calvino consideró a la Biblia como la palabra de Dios y el lugar de la verdad religiosa, es decir, la Biblia es la norma de fe o el criterio de conocimiento religioso; para saber que esto es así, resulta necesario que dé una prueba que no dé cabida a dudas y, en razón de su evidencia, sea válida por sí misma. Esta prueba sólo puede darse por iluminación del Espíritu Santo. Dios nos da una persuasión interna que es garantía de nuestro conocimiento religioso, nos asegura que la escritura es la palabra de Dios, al leerla atentamente nos obliga a aceptar su contenido y creer en él (Cf. Popkin, 1983: 31-32). Para Teodoro de Beza el argumento es circular: el criterio de conocimiento religioso es la persuasión interna, la garantía de la persuasión interna es que fue causada por Dios y sabemos que es causada por Dios porque tenemos una persuasión interna (Cf. Popkin, 1983: 33).

Sebastián Castalión atacó la certidumbre reformadora calvinista, su método escéptico consistió en señalar que en religión hay muchas cosas difíciles de comprender por lo que resulta difícil que todo el mundo esté cierto de la verdad. La difícil comprensión de la Biblia había creado controversia, porque ninguna opinión era tan evidente como para ser aceptada por todos. Apoyado en los desacuerdos, Castalión indicó que nadie estaba seguro de la verdad en cuestiones religiosas.

Para Castalión podemos conocer poco. De lo que no dudamos es de que Dios existe, que es bondadoso y que las escrituras son auténticas. Pero, tener dudas en cuestiones religiosas, cuando en estas hay cosas confusas que generan controversia, es algo normal. La Biblia no puede entonces ser utilizada como recurso para solucionar la confusión, dado que en su interpretación hay controversia y entre diferentes interpretaciones cualquiera o todas podrían ser falsas. Para salir de la duda es necesario un principio que haga evidente la verdad y así solucionar la disputa. Castalión considera que este principio es la capacidad humana de inteligencia y de buen sentido y en tal capacidad debemos confiar. Pero a esta capacidad de decidir la acompaña el escepticismo respecto al uso que hacemos de ella en la vida cotidiana ya que esta capacidad, algunas veces, no funciona adecuadamente y, por tal razón, no podemos alcanzar conocimiento religioso completo y seguro. Debido a una enfermedad o a un mal uso, nuestras facultades podrían funcionar de manera incorrecta, haciéndonos equivocar en nuestro juicio. Por ejemplo, si soy miope y no puedo ver de lejos los objetos, entonces no puedo saber si es la ruta del Mío A33 o la A21 la que viene. Las condiciones externas también podrían impedirnos resolver un problema, por ejemplo, el sitio está poco iluminado y hay muchos árboles en la zona que me impiden ver quién viene por el sendero y podría equivocarme en mi juicio al decidir si es Ana o un desconocido la persona que se acerca.

En el siglo XVII la disputa religiosa fue quedándose sin fuerza dando paso a la lucha intelectual del problema del conocimiento. El rechazo de las normas aceptadas del conocimiento religioso llevó a la pregunta ¿Cómo puedo justificar la base de nuestro propio conocimiento? Llevando a una crisis escéptica en las ciencias y demás áreas del conocimiento humano.

Crisis pirrónica

El escepticismo moderno se inicia con Montaigne, quien fue el filósofo más importante en el redescubrimiento del escepticismo antiguo en el siglo XVI. Montaigne estuvo influido por la lectura del pirronismo. Aplicó los argumentos escépticos a los debates religiosos de su época. Elaboró un pirronismo completo usando un método en el que se aumentaba la duda hasta eliminar toda actividad racional y concluir que el hombre no puede encontrar certidumbre en ningún campo. En su ensayo filosófico la *Apologie de Raimond Sebond* se encuentran contenidas estas series de dudas donde el asunto principal es la defensa a un nuevo fideísmo denominado pirronismo católico. Montaigne consideraba que la religión cristiana debe basarse en la fe que nos da Dios y que para apoyar la fe uno no puede hacer uso de la razón. La verdadera religión solo ha de apoyarse en la fe, pues los fundamentos que podamos dar a la religión resultan débiles para apoyar el conocimiento divino.

Para Montaigne no podemos alcanzar la certidumbre por medios racionales y para conocer el mundo necesitamos de la ayuda de Dios. “El hombre piensa que él, sin la ayuda de la Luz Divina, puede abarcar el cosmos. Pero no es más que una vana y minúscula criatura, cuyo ego le hace creer que él y solo él comprende el mundo, que éste fue hecho y gobernado para su beneficio” (Popkin, 1983: 86). Montaigne considera que no hay distinción entre hombres y animales debido a que lo que denominamos racionalidad es sólo otra forma de comportamiento animal, el objetivo de esta comparación es crear una actitud escéptica respecto a nuestras pretensiones intelectuales pues considera que nuestro mal es creer que tenemos conocimiento. Considera, además, que en cuestión de religión, la ignorancia y la obediencia son cualidades de la fe. Encontramos en la perspectiva del modo de vida religiosa de Montaigne una concordancia con el modo de vida del escéptico pirrónico, pues es necesaria la suspensión del juicio frente a los asuntos religiosos y simplemente actuar por fe. Para Montaigne los pirrónicos aportaban la mejor defensa en contra de la Reforma. Aquel que duda de todo no puede afirmar nada y tampoco puede equivocarse, al no comprometerse con ningún juicio vive según las apariencias, según los instintos naturales y acepta las leyes que rigen a su comunidad. Montaigne considera que siguiendo el pirronismo se desemboca en un escéptico religioso y ha de aceptar el catolicismo. Este estado básico de fe era considerado por Montaigne como el apropiado para recibir la revelación otorgada por decisión divina. De esta manera catolicismo y pirronismo se juntan en contra de los reformadores.

Montaigne señala que, incluso los pirrónicos, se equivocan si, como conclusión del análisis de las opiniones, afirman que dudan, porque afirmar que se duda es aceptar un tipo de conocimiento y esto entra en contradicción con sus dudas. El problema de esto se debe al uso de un lenguaje afirmativo, por lo tanto, resulta necesario el empleo de un lenguaje suspensivo en el que se expresen las dudas sin llegar a afirmarlas. Para Montaigne nadie descubre nada de lo que en realidad sucede en la naturaleza, lo que hacemos es aceptar opiniones tradicionales para explicar los acontecimientos los cuales aceptamos como principio de autoridad. De haber primeros principios para el hombre, Dios los ha revelado (cf. Popkin, 1983: 90). Apoyado en el pirronismo, Montaigne considera que todo está en duda, que nuestra facultad de razón no es capaz de conocer y entender las cosas y que no es posible apoyarse en la experiencia para defender nuestro conocimiento, debido a que esto nos lleva al problema de mostrar qué es lo que experimentamos y, si en realidad, experimentamos lo que creemos que experimentamos. Por último, considera que quien afirma algún tipo de conocimiento, no es capaz de definir cuál debe ser la esencia de nuestra facultad racional ni dónde está.

Para Montaigne las construcciones científicas del hombre también han generado controversia: hay una diversidad de opiniones irresolubles y tampoco aquí es posible descubrir alguna verdad. Hay múltiples posturas o teorías diferentes en cuanto a la forma de concebir el mundo ¿Cómo saber cuál es la verdadera? ¿No podría en el futuro surgir una nueva teoría, que derrumbara las concepciones que ahora se encuentran enfrentadas? Si para la postura tradicional los principios de Aristóteles fueron aceptados como satisfactorios y para la nueva teoría otros principios parecen satisfactorios, ¿por qué han de ser la última palabra en cuestiones científicas?

De esta manera la *Apologie de Raimond Sebond* toca tres crisis escépticas que afectarán a los hombres de comienzos del siglo XVII: 1) la crisis teológica, no podemos por medio de la razón descubrir o justificar una norma de conocimiento religioso o “regla de fe”. El escepticismo total es la mejor opción de fe católica, lo mejor ha de ser seguir la tradición de manera sumisa. 2) La crisis humanista del conocimiento, no podemos llegar a un conocimiento haciendo uso de nuestra razón y 3) la crisis del conocimiento científico, no hay un criterio de verdad para el conocimiento científico. Veremos que, más de medio siglo después, aparece Descartes quien parece haber leído a Montaigne y quien parece haber tomado en cuenta algunas de sus observaciones.

La ciencia moderna

En el medioevo se mantuvo la idea, de los antiguos, de universo finito que acompañó todo el desarrollo científico y cultural. Bajo esta perspectiva toda cosa que hay en la tierra y en el cosmos ocupa una posición precisa. El universo estaba conformado por dos niveles distintos y regidos por sus propias leyes: la tierra y el cosmos. Se pensaba a los cuerpos celestes como eternos y la tierra como finita, objeto de generación, corrupción y regida por las leyes físicas aristotélicas. Se

creía que estaba situada en el centro y la rodeaban la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno y las estrellas fijas.

Así en el mundo físico. Podemos imaginárnoslo como si estuviera constituido por una última esfera perfectamente limitada y cerrada, fuera de la cual ya no hay absolutamente nada y dentro de la cual se encuentran circunscritas otras tantas esferas hasta llegar al núcleo de todo: la tierra (Villoro, 1992: 14).

Lo que conocemos como ciencia moderna empieza a gestarse cuando la visión tradicional aristotélica de la edad media fue puesta en duda como explicación satisfactoria de los fenómenos naturales. La modernidad rompe con la idea de centro y de orden del mundo, se deshace la separación entre mundo sub lunar y celeste. Fue el teólogo y filósofo alemán, Nicolás de Cusa (1401 -1464), quien rechazó por primera vez la idea de universo sostenida en la edad media. Se le atribuye frecuentemente el mérito de haber afirmado la infinitud del universo y de negar su clausura dentro de los muros de la esfera celeste, pero sin atribuir el calificativo de infinitud el cual reservaba para Dios. Concibe el universo como indeterminado, es decir, sin límites o fronteras. (Cf. Koyré, 1979:10 - 13).

En la modernidad cada ente se explica por principios simples y comunes a todos los entes, toda la naturaleza está sujeta a las mismas reglas, obedece a las mismas leyes generales que permiten explicar tanto los sucesos de la tierra como los del cosmos. Todo está vinculado con todo porque deriva de los mismos principios. La naturaleza está hecha de una sola materia. La idea de que todo movimiento natural es obra de ciertos principios simples, sirvió para descubrir leyes para el comportamiento de la naturaleza. Se deja a un lado el concepto de multiplicidad de las sustancias, y la materia pasa a ser una, homogénea, constante, durable. La idea de mundo compuesto por muchas sustancias contenía la idea de que los entes debían ser conocidos por medio de métodos diferentes. El paradigma moderno reduce la sustancia a una misma materia, propone la idea de un único método universal que la explica por medio de las mismas leyes.

En la modernidad encontramos una preocupación por encontrar leyes que rijan ambos mundos ya que poseen las mismas propiedades. La idea antigua de mundo cerrado y limitado es remplazada por la idea de mundo abierto, infinito, uniforme, homogéneo, sin límites ni centro. Pero este cambio de perspectiva fue algo que se dio de manera escalonada y podríamos señalar a la generación de René Descartes y sus contemporáneos como encabezando este cambio en la forma de ver el mundo.

En *De Revolutionibus Orbium Celestium*, Nicolás Copérnico (1473 - 1543) propuso que la tierra rota diariamente sobre su propio eje y da una vuelta anual alrededor del sol que se encuentra ubicado en el centro del universo (Cf. Cottingham, 1995:13). Este planteamiento derrumba la idea de que “la tierra era el punto central de todas las revoluciones celestes” (Cottingham, 1995:14), de mundo cerrado y la idea de un universo en la forma de esferas

contenidas dentro de otras más grandes. Los planetas pasan a ser cuerpos que vagan en el vacío alrededor del Sol ya que la esfera de las estrellas fijas es ilimitada. A finales del siglo XVI Giordano Bruno (1548 - 1600) describe un mundo infinito sin centro ni afueras, consideró las estrellas fijas como otros soles vagando en el espacio vacío acompañadas de otros planetas, esta imagen da la posibilidad de una pluralidad de mundos, soles y planetas.

A inicios del siglo XVII los progresos científicos se dieron en la astronomía, se presentaron avances en la creación de instrumentos tecnológicos para la observación como lo fue el telescopio y fue necesario el uso de patrones adecuados para llevar a cabo observaciones y experimentos. Las nuevas investigaciones astronómicas se apoyaron en el sistema heliocéntrico propuesto por Copérnico. En 1610 Galileo Galilei detecta las fases de Venus, descubrimiento que se oponía al modelo geocentrista del universo y que contrariaba la cosmología tradicional de corte aristotélico ptolemaico que proponía a la tierra como el centro de todas los movimientos celestes.

Desde Galilei podemos encontrar la creencia de que las matemáticas son fundamentales para entender la naturaleza. Para él el mundo está escrito en lenguaje matemático que debemos comprender para poder entender el mundo. “El gran libro del universo no puede entenderse a menos que uno primero aprenda a entender el lenguaje y lea el alfabeto en que se escribe. Éste está escrito en el lenguaje de la matemática” (Cottingham, 1995:14). La idea de Galilei de matemática en la naturaleza motiva a que además de los datos observables o empíricos haya procedimientos matemáticos que apoyen la investigación. Apoyado en las matemáticas, Johannes Kepler (1571 – 1630) desarrolló la teoría de que los planetas se mueven en órbitas elípticas, sus tablas aportaron los primeros procedimientos precisos para especificar las velocidades y órbitas de los movimientos planetarios. Kepler también se apoyó en la recolección de datos empíricos u observacionales de Tycho Brahe (1546 – 1601). (Cf. Cottingham, 1995: 14).

En 1620, Francis Bacon (1561 – 1626), en la publicación de su *Novum Organum* presenta un conjunto de leyes para la investigación de los fenómenos naturales y de sus causas, señalando la importancia de encontrar leyes verdaderas y buscar contra ejemplos. En el intento de encontrar un conocimiento fiable del mundo fue necesario desarrollar métodos de investigación, uno de ellos es el inductivo. Este método de investigación consiste en “un conjunto de preceptos para la investigación de los fenómenos naturales y de sus causas” (Cottingham, 1995:14). Bacon propuso dicho método para todas las ciencias. Este método intenta ordenar la observación tratando de extraer conclusiones de carácter universal partiendo de la acumulación de datos particulares. Así el método va de los casos particulares observados hasta la enunciación de leyes y teorías generales. En esta perspectiva el conocimiento se apoya en la observación y de allí se extraen conclusiones de carácter general y teórico. El método inductivo baconiano en el que presentaba

las técnicas de tabulación, comparación y eliminación señalaba lo importante de la investigación empírica y sistemática en la lucha por entender el universo.

En el siglo XVII no había un conjunto de reglas acordado, pero vemos a Descartes y Bacon desarrollando, de maneras distintas, una metodología para la investigación de la verdad que consistía en el planteamiento de unas reglas o métodos de investigación. Gracias a esto en la ciencia moderna el conocimiento teórico va a preceder y ordenar la utilización práctica. Se empiezan a descubrir las leyes de la mecánica y se aplican a nuevas invenciones. La muerte de Descartes se da treinta y siete años antes de que Newton formulara las leyes de la mecánica y de la gravitación universal. Lo que hoy en día conocemos como revolución científica es el término que describe ese cambio de perspectiva del que fueron partícipes Descartes, Galilei, Bacon, entre otros.

El nacimiento del sujeto moderno

Una característica de la modernidad fue el dejar de lado las creencias tradicionales para confiar en el uso de la razón. La racionalidad ahora es el instrumento del hombre. “Generalmente se suele entender por “pensamiento moderno” una forma de pensamiento racional que tendrá su expresión más clara en el siglo XVIII” (Villoro, 1992:9). Este proyecto de racionalidad es impulsado por el desplome de la concepción medieval del mundo, generando una serie de cambios, entre los siglos XV y XVI, en la forma de ver el hombre, el mundo y la cultura.

La nueva concepción ve el universo extenso, sin orden y sin límites. La tierra deja de tener periferia y se impulsa la navegación, dando como uno de sus resultados el descubrimiento del nuevo mundo, América. La sociedad también se transforma, se afianza la burguesía, se impulsa el comercio, surge la banca y con ello aparece un nuevo tipo de hombre que puede adquirir un determinado poder o estatus social por la función que cumple en ella, ahora la tarea es determinar cuál es su esencia. Con ello aparece una nueva forma de ver el alma y sus operaciones de conocimiento.

Se dice que el sujeto moderno nace con Descartes, aunque la idea de subjetividad se empieza a gestar desde el neoplatonismo, donde se inicia el paso de la noción de alma como substancia a la noción de alma como sujeto. En el renacimiento la discusión acerca del alma se concentra en establecer si es una substancia que depende o no del cuerpo, si está dividida en tres partes o si es una substancia individual. El cristianismo conservó la creencia en la inmortalidad del alma que era concebida, como la doctrina platónica, como una substancia separada del cuerpo, lo cual podría al igual servirles para demostrar racionalmente la doctrina cristiana. Por otro lado, las interpretaciones aristotélicas de los humanistas ponen en duda la posibilidad de probar racionalmente la inmortalidad del alma.

Fueron las apreciaciones de Pomponazzi las que abrieron camino a una nueva concepción del alma. Con un punto de partida aristotélico considera al alma el lugar donde se reúnen la parte inteligible y la sensible en el momento de conocer, no hay un alma intelectiva por un lado y una sensitiva por otro lado. La esencia que me permite pensar y sentir ha de ser la misma.

[...] porque yo que estoy escribiendo estas palabras padezco muchos dolores corporales, que son función del alma sensitiva; y el mismo yo que padece, discurre sobre sus causas médicas para remover esos dolores, lo cual sólo puede hacerse por el intelecto. Pero si la esencia por la cual siento fuera diferente de aquella por la cual pienso ¿cómo podría ser que yo que siento sea el mismo que yo que pienso? (Villoro, 1992:56).

Pomponazzi concibe el alma como la reunión del sentir y el pensar, pareciera haber una idea de un yo unitario que piensa y que siente. ¿Depende el alma del cuerpo?, pregunta Pomponazzi en *De Immortalitate Animae*. Toda actividad del yo está dirigida a un objeto, por tal razón depende de los cuerpos del mundo, porque en ellos termina su operación. Cuando el alma no tiene objetos sobre los cuales operar, desaparece (Cf, Villoro, 1992: 56- 57) Aunque Pomponazzi acepta la inmortalidad del alma como doctrina de fe, también considera que de esto es imposible una demostración racional. (Cf. Villoro, 1992: 56-57).

Para Tommaso Campanella hay dos tipos de conocimiento uno *sobre añadido* y otro *innato*. El *sobre añadido* requiere de una impresión externa para actualizarse, de este tipo de conocimiento son el conocimiento sensible y la memoria. El conocimiento *innato* no depende de los estímulos externos, es producto del acto mismo del entendimiento al que corresponde la capacidad de reflexión. Campanella considera que el alma puede tomarse a ella misma como objeto de conocimiento, es decir, puede auto conocerse. La capacidad de auto reflexión es condición de cualquier otro conocimiento, para que haya conocimiento *sobre añadido* es necesario que el alma tenga una capacidad cognoscitiva propia, antes de recibir los estímulos externos. El pensamiento tiene absoluta certeza del conocimiento de sí mismo. “podemos pensar que no existen cosas, pero no que no existamos nosotros mismos. Pues ¿cómo podríamos pensar sin ser?” (Cf. Villoro, 1992: 57).

Evidentemente el escepticismo antiguo jugó un papel importante en la modernidad. Las obras de Sexto, fueron de entero conocimiento por pensadores de la modernidad que emplearon los argumentos escépticos para responder a los problemas presentes en la época. El escepticismo llegó primero a la religiosidad y fue empleado para resolver el problema del criterio de fe. Luego aparece en Montaigne quien evidencia haber leído a los escépticos y elabora todo un aparato de argumentación para negar racionalidad al hombre. Luego el escepticismo pasó a atacar las teorías científicas de la época dando entrada a nuevas teorías y formas de concebir el mundo.

Los pensadores clásicos y medievales habían fijado su mirada en la naturaleza, la sociedad y Dios. Ya en el Renacimiento se empieza a observar una preocupación por el hombre y

encontramos el bosquejo de lo que más adelante llamaremos subjetividad donde el alma pasa a desligarse de la religiosidad y se convierte en el centro de reunión del conocimiento.

En Descartes también encontramos un escepticismo. Al igual que Montaigne, Descartes también hace uso de un método de investigación apoyado en la duda. A este se le conoce como escepticismo metódico debido a que es empleado para hallar justificación al conocimiento humano. A continuación observaremos cómo procede y en qué consiste la duda cartesiana.

El ejercicio de la duda metódica

En este capítulo nos centraremos en el ejercicio de la duda metódica que encontramos en la *Primera Meditación*, titulada *Acerca de lo que puede ser puesto en duda*, de las *Meditaciones Acerca de la Filosofía Primera* de René Descartes. MM está escrita en un estilo de primera persona, este es uno de los recursos cartesianos para exponer su filosofía y hacer que el lector lo siga, se identifique con él y llegue a las mismas conclusiones a las que él llega. Aunque el texto esté escrito en primera persona, la posición filosófica es de carácter general, es decir, cualquiera puede ponerse en la posición de investigador y evaluar las creencias del sentido común.¹

Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto había de derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias [...] (AT VII, 17).

Primera Meditación es el ejercicio de examinar y derrumbar las creencias obtenidas hasta el momento. Descartes considera que es necesario llevar a cabo este ejercicio si se quiere llegar a establecer algo firme y permanente en las ciencias. Ciertamente desde nuestra niñez hemos tomado creencias falsas por verdaderas. De niño quién no creyó que el ratón Pérez deja dinero debajo de la almohada cuando a uno se le cae un diente o que el niño Dios trae los regalos el veinticuatro de Diciembre. De este modo, la investigación cartesiana parte de la sospecha de que algunas creencias, que hasta el momento han sido asumidas como verdaderas, no lo son, debido a que han llegado por vías que no garantizan su verdad, por tal razón algunas de las creencias que posee podrían ser falsas y sería necesario examinarlas. Si en el examen de las creencias se encuentran razones para dudar de sus fuentes, habrá que rechazar todo el conjunto de creencias como si fueran falsas. Dicho examen se hará atacando directamente los fundamentos sobre los que se apoya toda la estructura de creencias que hemos formado durante el transcurso de la vida.

Para ello no será sin embargo necesario que muestre que todas [las creencias] son falsas, lo que probablemente nunca lograría; sino que, como ya la razón nos persuade de que no debe negarse el asentimiento con menos cuidado a aquellas cosas que no son por completo ciertas e indudables, que a las abiertamente falsas, será suficiente para rechazarlas todas, si en cada una encuentro alguna razón para dudar. Y para ello tampoco hay que recorrerlas una por una, lo que sería una tarea infinita; sino que, como al derribar los fundamentos, todo lo que se

¹ El problema de la primera persona en Descartes es un tema que ha sido ampliamente debatido, algunos autores consideran que es un problema autobiográfico, otros consideran que es simplemente la presentación de cualquier investigador, algunos, más bien, ven en él algún recurso retórico. Para ello puede confrontarse a: Marcelo Mendoza hurtado en “El uso de la primera persona en el Discurso del método”. Artículo publicado en *Perspectivas de la Modernidad*.

encuentra edificado sobre ellos se derrumba por sí mismo, atacaré inmediatamente los principios mismos sobre los que se apoyaba todo lo que hasta ahora he creído (AT VII, 18).

En las Quintas Objeciones, elaboradas por Gassendi, se le alega a Descartes que haya iniciado Meditaciones partiendo de tomar lo dudoso como verdadero para luego pasar a tomar lo dudoso como falso. Según Gassendi, lo que Descartes hace es cambiar un prejuicio por otro:

No es preciso que me detenga mucho por lo que concierne a la *Primera Meditación*; pues apruebo el designio que en ella mostráis de deshaceros de todo prejuicio. Solo hay una cosa que no entiendo bien, y es por qué no habéis preferido, simplemente y en pocas palabras, tener por inseguras todas las cosas que hasta entonces habíais conocido (a fin de ir separando luego las que fueseis reconociendo como verdaderas), en "vez de, al considerarlas todas Falsas — como habéis hecho—, adoptar un nuevo prejuicio más bien que despojaros del antiguo (Quintas Objeciones, AT VII 355- 357, Vidal Peña, pág. 208).

Descartes responde a Gassendi diciendo que no ha interpretado bien su posición, porque él ha tomado lo dudoso *como si fuera falso*:

Tampoco habría dicho un filósofo que, al considerar falsas todas las cosas, no tanto me despojo de antiguos prejuicios cuanto adopto uno nuevo, o, al menos, hubiera intentado primero demostrar que tal suposición podría inducirnos a error; muy al contrario, afirmáis poco después que yo no tengo poder para dudar de la verdad y certidumbre de las cosas que he supuesto falsas, es decir: que yo no puedo adoptar el nuevo prejuicio que temáis que adoptase. Un filósofo no se habría extrañado de tal suposición más de lo que le extrañaría ver a una persona que, a fin de enderezar un palo torcido, lo torciese por el otro lado; pues no ignora que, con mucha frecuencia, se parte de algo falso, como si fuese verdadero, para mejor averiguar la verdad: así proceden los astrónomos cuando imaginan en el cielo un ecuador, un zodiaco y otros círculos, o los geómetras cuando añaden líneas nuevas a figuras dadas, y también los filósofos en muchas ocasiones; y quien dice que *eso es recurrir a artificios, inventar ilusiones y maquinar rodeos, afirmando que ello es impropio de la honestidad filosófica y el amor a la verdad*, muestra bien a las claras que es el quien no quiere usar de honestidad filosófica ni de razones, sino adornar las cosas con los afeites y colores de la retórica (AT VII, 495- 498).

En *Primera Meditación* encontramos una oleada de dudas² ¿por qué busca Descartes dudar de todo? Ya Descartes expresó cuál es su objetivo: echar abajo las creencias que hemos aceptado sin un análisis previo. Para conseguirlo necesita un método de investigación, la duda es el método o recurso investigativo utilizado por Descartes para la destrucción de las creencias actuales y alcanzar el conocimiento. Negando lo conocido, Descartes pretende afirmarlo. Su propósito en la investigación del conocimiento es dudar hasta tanto la duda alcance la certeza. La duda se

² Antes de iniciar con la exposición de los argumentos cartesianos, es preciso señalar que *Primera Meditación* tiene dos formas de lectura: la tradicional y la no tradicional. Para la lectura no tradicional, *Primera Meditación* debe interpretarse como un ataque exclusivo al conocimiento sensorial y no a las verdades de razón, porque si Descartes estuviera atacando la razón misma, entonces no habría fundamento racional para Meditaciones sucesivas. Según esta lectura, Descartes, en *Primera Meditación*, está cuestionando únicamente a las creencias que se obtienen por medios empíricos, aquellas que vienen de afuera, del mundo o son creadas por mí, pero sin afectar a las verdades de razón. Entonces en todo el examen de la duda habría un solo nivel de duda que estaría dirigido a las creencias perceptuales cuyo fundamento es la percepción. En cambio en la lectura tradicional de *Primera Meditación* la duda sí afecta las verdades de razón y el argumento del Dios engañador es usado para poner en duda todo el conocimiento. El alcance de la duda de las verdades matemáticas ha sido cuestionado por varios autores entre ellos Kenny y Frankfurt por considerar que esto llevaría a Descartes a la irracionalidad. No nos ocuparemos de este problema.

acabará una vez se encuentre algo evidente, que no dé cabida a las dudas y que sea el principio de todo conocimiento.

Partiendo de que los sentidos en ocasiones se equivocan, Descartes pone en marcha su investigación filosófica. Someterá a análisis el sentido común mediante una serie de argumentos escépticos: el engaño perceptual, el sueño y el Dios engañador. Estos argumentos pretenden dar razones para dudar de las creencias obtenidas por los sentidos.

Porque todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado (AT VII, 18).

Así se introduce el primer argumento escéptico cartesiano: error perceptual. Las creencias obtenidas hasta el momento se encuentran apoyadas en la confianza de lo que nos manifiestan los sentidos. Es decir, tendemos a creer que las cosas son tal como no lo muestra los sentidos. Sin embargo, todos hemos experimentado casos en que los sentidos nos han engañado, haciéndonos creer unas cosas en vez de otras. ¿Es este argumento suficiente para rechazar a los sentidos como fundamento para el conocimiento? Es evidente que no.

El argumento del engaño perceptual cuestiona algunas creencias perceptuales dadas bajo situaciones perceptuales extrañas. Son estas situaciones las que producen el engaño. En este primer nivel la duda fue originada por la situación en la que se encontraba el sujeto en el momento de percibir. Así que el error, por ahora, no es imputado a los órganos sensoriales sino a la situación. Este primer nivel de duda se caracteriza por ser una situación perceptual la que nos lleva al error. Esta situación perceptual puede depender del sujeto que percibe en condiciones de enfermedad y ebriedad o del objeto que no se encuentra en condiciones óptimas de percepción, estando demasiado lejos o siendo extremadamente pequeños.

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 que razón se podría negar que estas mismas manos, o que todo mi cuerpo me pertenecen? [...] (AT VII, 18).

Descartes admite que el primer nivel de duda tiene alcance limitado. Él acepta que los sentidos a veces, en situaciones específicas, se equivocan haciéndonos tomar cosas falsas por verdaderas, pero que habría otras creencias basadas en ellos de las que es muy difícil dudar. Nos equivocamos en nuestras creencias en situaciones en las que tenemos el objeto muy distante, nos encontramos en un lugar poco iluminado, el observador se encuentra en condiciones de ebriedad, alucinación o no lleva sus gafas puestas cuando tiene problemas visuales. Pero, aunque estas

situaciones se presentan, no son razón suficiente para decir que *siempre* me equivoco en mi creencia apoyada en datos sensoriales.

Fácilmente uno podría hacer una defensa de la posibilidad del conocimiento por medio de los sentidos. Uno podría decir, por ejemplo, que ellos son más fiables cuando el objeto está más cercano, el sitio mejor iluminado o el observador lleva puestas sus gafas. Se podría defender que los sentidos son fuente confiable de conocimiento en situaciones óptimas, por ejemplo, aquellas que el sentido común o la comunidad de expertos considerarían como no problemáticas.

Descartes vuelve a introducir la duda con su segundo argumento escéptico: el sueño. Con este argumento la duda pretende afectar *todo* el conocimiento sensorial, con él se busca proporcionar razones para dudar del conocimiento obtenido a través de los sentidos. Descartes plantea ahora una situación óptima en la que es posible llegar a conocer algo por medio de los sentidos. Los juicios emitidos y apoyados en los sentidos parecen más confiables y, gracias a ellos, se pretendía defender el conocimiento del mundo externo por medio de los sentidos.

¡A buena hora! Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquellos cuando están despiertos. ¡Con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores! Y es cierto que ahora veo con ojos vigilantes esta hoja de papel, y no está adormecida esta cabeza que muevo, extendiendo y siento esta mano a ciencia y consciencia, y a quien duerme no le acontecerían cosas tan nítidas. Como si no me acordara haber sido también engañado en otra ocasión en sueños por pensamientos semejantes; y mientras pienso estas cosas con más atención, veo con tanta claridad que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia, que me hallo estupefacto, y el mismo estupor casi me confirma en la opinión del sueño (AT VII, 19).

El argumento cartesiano presente en este nivel de duda tiene, por lo menos, dos formas de lectura o interpretaciones. Una es la que denominaremos interpretación tradicional del argumento del sueño y la otra la que denominaremos como interpretación no tradicional del argumento del sueño. Veamos qué expresan ambas interpretaciones.

La interpretación tradicional del argumento del sueño se enfoca en la importancia de encontrar signos que permitan la distinción sueño-vigilia, para así poder salirle al paso a la duda y poder determinar si en una situación específica uno está soñando o está despierto. Descartes en *Primera Meditación* no encuentra tales signos que permitan realizar la distinción sueño-vigilia de manera segura, así que concluye que no puede saber con seguridad que no está soñando. En contra de esta interpretación ha de señalarse una especie de circularidad que podemos hacer evidente en los siguientes pasos:

1. No sé si estoy despierto o si estoy soñando.

2. Para salir de la duda debo encontrar señales que me permitan distinguir sueño de vigilia y me ayuden a determinar que estoy despierto.
3. No encuentro signos que me permitan hacer la distinción sueño-vigilia.
4. Entonces, no puedo saber si estoy soñando.
5. Pero, entonces ¿cómo pude plantear la duda de estar despierto si para plantearla debo saber qué distingue a sueño de vigilia y hasta el momento eso no lo sé?

El problema se presenta porque buscar marcas seguras que permitan la distinción sueño–vigilia es para Descartes buscar criterios aplicados a la propia experiencia actual de manera que puedan distinguirse una experiencia de vigilia de una onírica. Pero aparece el problema de la circularidad o de regreso al infinito. Supongamos que disponemos de un criterio que puede ser satisfecho por la experiencia de vigilia y no por la del sueño. Incluso en esta situación podríamos objetar que siempre habrá la posibilidad de 1) aplicar el criterio a la experiencia de sueño mientras uno sueña y 2) En el caso de encontrar un criterio que pueda ser aplicado a la propia experiencia y que se considere como satisfactorio para la experiencia de vigilia, porque ayuda a determinar si se está despierto, aun así sigue existiendo la posibilidad de soñar que el criterio satisface la experiencia de vigilia (Cf. Wilson, 1990:47-48).

Imagínese a usted, por un momento, dudando de si está despierto y quiere saber si en realidad lo está. Para comprobar si está despierto usted utiliza el criterio de que si se está despierto ha de sentir dolor, entonces se pellizca. Esta prueba realizada para garantizar el estar despierto no resulta suficiente, porque es posible que usted pueda soñar que la prueba se cumple, es decir, que sueñe que se pellizca y efectivamente le duele. Cuando el sujeto que duda está involucrado en la investigación, la propia experiencia de realizar la prueba y encontrar que se cumple no es garantía indudable para apartar la duda concluyendo que no se está soñando. Ahora, usted podría acudir a un tercero para que realice la prueba por usted, pero una vez más podría soñar que el tercero realiza la prueba, es decir, que lo pellizca, y que ésta efectivamente se cumple, es decir, usted siente dolor. Entonces, hasta este punto, podemos concluir que no hay ningún principio empírico por el cual usted pueda determinar si está soñando o despierto, debido a que cualquier prueba que intente realizar puede estar soñando que la realiza haciendo imposible la salida a la duda de la distinción sueño vigilia. Con el fin de darle solución a la circularidad, la interpretación alternativa sostiene que Descartes no está intentando establecer si está dormido o despierto ahora, sino que él ya lo sabe. Pero lo que no puede es garantizar que una experiencia de vigilia sea distinguible de una de sueño.

Pero apartémonos por un momento de la línea de argumentación que da Descartes, en su análisis del sueño, en *Primera Meditación* y pasemos a observar la respuesta que ofrece en la

Sexta Meditación, respecto al problema de establecer si se está despierto o dormido, usando como recurso argumentativo la unidad de las experiencias. Descartes considera que la duda que plantea el argumento del sueño puede hacerse a un lado en el momento en que se encuentren señales que permitan la distinción sueño-vigilia. Finalizando la *Sexta Meditación*, Descartes afirma encontrarlas:

[...] deben rechazarse las dudas hiperbólicas de los días anteriores como dignas de risa. Sobre todo aquella extrema del sueño, al que no distinguía de la vigilia; porque ahora me doy cuenta de la inmensa diferencia que hay entre ambos, en cuanto que 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 [...] (AT VII, 89).

Para Descartes en vigilia la memoria reúne en un espacio y tiempo todas las acciones de la vida.

Porque, en efecto, si mientras estoy despierto alguien se me apareciera de repente e inmediatamente después desapareciera, como sucede en sueños, de tal manera que no viera ni de dónde había venido, ni a donde se fue, no sin razón juzgaría que era más bien un espectro o un fantasma elaborado en mi cerebro, que un verdadero hombre. En cambio, cuando ocurren aquellas cosas de las que me doy cuenta con distinción de dónde, en dónde y cuándo me han llegado, y cuya percepción conecto sin ninguna interrupción con todo el resto de la vida, estoy por completo cierto de que ocurren, no en sueños, sino estando despierto (AT VII, 89-90).

Afirmar, dudar o preguntarse si uno está dormido ¿es una característica de estar despierto? ¿No podría yo preguntarme, mientras duermo, si estoy dormido y concluir que estoy soñando debido a que mi sueño no concuerda con la coherencia del transcurso de mi vida? ¿No podría yo, mientras sueño y dudo, estar soñando acomodar todo de tal manera que pareciera encajar en una continuidad? Una pregunta parecida la formula Hobbes, finalizando las Terceras Objeciones, planteando la situación de la siguiente manera: “Pregunto si es cosa cierta que una persona cuando sueña que ella duda si sueña o no, no puede soñar que su sueño esté unido y ligado con las ideas de un largo transcurso de cosas pasadas” (AT IX, 152).

A la pregunta de Hobbes, Descartes responde:

Quien duerme y sueña no puede unir y juntar perfectamente y con verdad sus sueños con las ideas de las cosas pasada, aunque pueda soñar que las junta. Porque ¿Quién niega que quien duerme se pueda engañar? Pero luego, al estar despierto, conocerá fácilmente su error (AT IX, 152).

Descartes parece señalar que caigo en cuenta del error de manera retrospectiva, es decir, puedo, mientras sueño, asumir como verdadera mi experiencia, pero al momento de despertar, abrir los ojos y ver que sigo acostado en mi cama me doy cuenta que sólo estaba soñando. La respuesta de Descartes puede ser parafraseada de la siguiente forma: podría ser que al estar en condiciones de dudar o afirmar que uno no está dormido mientras se duerme incluya un grado de conciencia que permita concluir que no se está dormido, o por lo menos, no profundamente dormido.

El sueño lúcido es un caso conocido en el que la parte de la conciencia de un sujeto que duerme puede ser alertada por un elemento incoherente dentro de su experiencia de sueño, llevando al sujeto a tener dudas sobre la realidad de su sueño mientras continúa durmiendo. Dada la posibilidad de tener una experiencia de sueño que incluya la experiencia de dudar si se está despierto o no (que podríamos catalogar como una característica distintiva entre el sueño y la vigilia), tener la experiencia de dudar si se está despierto o no, no es garantía de que en efecto esté despierto (Cf. Cottingham, 1995:57).

Sin embargo, la duda no sirve para erradicar la convicción de verdad presente en los sueños, pues cabe la posibilidad de que quien sueña que duda organice de tal modo su sueño haciéndolo encajar con el curso normal de su vida. Ahora, si hay una característica que permita la distinción sueño - vigilia, debe haber un signo que permita diferenciar cuando realmente la propia experiencia satisface la marca que me permite establecer si estoy despierto de cuando solo se sueña que la propia experiencia satisface la marca de estar despierto. La respuesta que Descartes da a Hobbes no elimina la posibilidad de ser engañado al soñar que la experiencia propia satisface los criterios para decir que estoy despierto.

Dado que la solución que da Descartes al problema de encontrar marcas que permitan la distinción sueño-vigilia carece de fuerza, ofreceremos otra interpretación que puede hacerse del argumento del sueño. Esta lectura no tradicional del argumento señala que las experiencias de sueño tanto como las de vigilia son indistintas, de esta manera el punto de preocupación no es establecer si se está despierto o dormido. Esta interpretación puede formularse de la siguiente manera (cf. Wilson, 1990: 52):

1. Creo que en el pasado he soñado que percibía de cerca diversos objetos físicos cuando era falso que realmente percibiese tales objetos, pues mi experiencia era completamente engañosa.
2. Si no encuentro signos seguros para diferenciar una experiencia de vigilia de objetos físicos de una experiencia del sueño, en el momento en que creo haber sido engañado, tengo razón para creer que también mi experiencia de vigilia puede ser engañosa.³
3. No veo ninguna característica que con seguridad diferencie la experiencia de vigilia de los sueños.

³ Nótese que en esta nueva interpretación la proposición es completamente distinta de la lectura tradicional, justamente para evitar la circularidad. El recurso argumentativo utilizado por Descartes: no sé si estoy soñando o despierto, no lo encontramos en los escépticos antiguos (Sexto Empírico y Cicerón, referentes del argumento) ya que estos plantean el argumento partiendo de que sí sabemos cuándo estamos despiertos y cuando estamos dormidos.

4. Por tanto, tengo razón para suponer que también la experiencia de vigilia puede ser una ilusión.
5. Pero, si tengo razón para suponer que mi experiencia de vigilia puede ser una ilusión, tengo razón para dudar de la existencia de objetos físicos, ya que suponemos que la experiencia de vigilia es el mejor fundamento en el que se apoya nuestra creencia en los objetos físicos.

¿Si la experiencia de percepción de los objetos físicos en vigilia se parece a la de los sueños, por qué sólo a esta la consideramos como verdadera? En *Sexta Meditación* podemos encontrar un apoyo a la interpretación no tradicional:

[...] A las cuales [consideraciones de la ilusión sensorial] les he añadido también hace poco otras dos razones por completo generales: la primera era que mientras estoy despierto, nunca he creído sentir nada que no pueda alguna vez creer que sienta también cuando estoy dormido; y como no creo que aquello que me parece sentir en sueño me venga de cosas puestas fuera de mí, no veía por qué lo iba a creer más bien de lo que me parece sentir cuando estoy despierto. (AT VII, 77).

Esta es la razón para que se pueda dar una lectura no tradicional del argumento del sueño, una lectura que no se apoya en la diferencia entre estado de vigilia vs estado de sueño sino en experiencia de vigilia vs experiencia de sueño. Escépticos clásicos, como Sexto Empírico, presentan el argumento del sueño de tal manera que nunca se plantea el problema de estado sino de experiencia. En los *PH*, haciendo parte de los diez modos de Enesidemo, encontramos el argumento del sueño. Veamos lo que dice Sexto:

También según lo de estar dormidos o despiertos se forman distintas representaciones mentales, puesto que no imaginamos despiertos como imaginamos en sueños ni imaginamos en sueños como imaginamos despiertos. Con lo cual, ni el ser ni el no ser se dan en ellas de forma absoluta, sino en relación a algo: en relación a lo de <<en sueños o en vigilia>>; pues, a lo que parece, vemos en sueños cosas que son irreales al despertarse; pero sin que sean totalmente irreales, puesto que existen en sueños; igual que existe lo de la vigilia sin que exista en sueños (*PH*, I, 104).

Así, pues, las características de aquellas manifestaciones que puedo experimentar a través de los sentidos estando despierto no se diferencian de aquellas que tiene mi experiencia de sueño. En el sueño me parece ver y sentir de la misma manera que cuando estoy en vigilia. A igualdad de características fenoménicas, debería haber igualdad de causas. Sé que en los sueños la causa de mi experiencia sensorial no es un objeto real, por lo tanto podría pensarse que en la experiencia de vigilia la causa de mi experiencia no es un objeto “real” o externo.

Respecto a la pregunta, ¿por qué consideramos que la experiencia de vigilia es verdadera mientras la de sueño es ilusoria?, hay que decir que tenemos un fuerte impulso de sentido común que nos hace suponer que son engañosas las experiencias de los sueños y nos lleva a tomar como verdaderas las experiencias de vigilia. ¿Hay manera de romper con esto? Como ya hemos dicho,

la tarea de Descartes en *Primera Meditación* es la de apartar la mente del error y, algunas veces, el sentido común es fuente de él. Por sentido común creemos, por ejemplo, que el sol es más pequeño que la tierra y, aunque tenemos esta idea, también contamos con la idea de sol de los astrónomos, como lo indica Descartes en *Tercera Meditación*:

[...] Y en fin, aunque procedieran (*las ideas*)⁴ de cosas diversas de mí, de ahí no se sigue que deban ser semejantes a esas cosas. Por el contrario me parece que con frecuencia se ha descubierto en muchas una gran diferencia: así, por ejemplo, encuentro en mí dos ideas de sol diversas, una como tomada de los sentidos, que debe ser asignada por completo a aquellas que considero adventicias, y por la cual me parece muy pequeño, y otra en cambio, deducida de las razones de la astronomía, es decir, sacadas de algunas nociones que son innatas, o hechas por mí de algún otro modo, y por la cual se muestra varias veces mayor que la tierra; ambas, por supuesto, no pueden ser semejantes al mismo sol que existe fuera de mí, y la razón me persuade de que la más disímil es aquella que parece emanar del mismo sol de la manera más inmediata (AT VII, 39).

Es fácil considerar que el ataque escéptico de Descartes en *Primera Meditación* es precisamente al sentido común el cual considera que las cosas son tal y como las vemos. Otro ejemplo útil es el ejemplo del pedazo de cera que encontramos en *Segunda Meditación*:

[...] Tomemos, por ejemplo, esta cera: acaba de ser retirada del panal, aún no ha perdido todo el sabor de su miel, retiene algo del olor de las flores de donde fue recolectada; su color, su figura y tamaños son claros; es dura es fría, es fácil de tocar y, si se la golpea con el dedo, emite un sonido; allí están, en fin, todas las cosas que parecen requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido de la manera más distinta. Pero he aquí que mientras hablo es acercada al fuego: pierde los restos de sabor, el olor se esfuma, cambia el color, desaparece la figura, crece el tamaño, se vuelve líquida, se calienta, apenas se la puede tocar, y si ahora la golpeas no emite sonido. ¿Permanece acaso todavía la misma cera? Hay que confesar que permanece, nadie lo niega, nadie dice otra cosa. Entonces ¿qué era lo que en ella se comprendía de manera distinta? Por cierto, nada de aquellas cosas que yo alcanzaba con los sentidos; porque todo lo que caía bajo el gusto, o el olfato o la vista, o el tacto, o el oído, ha cambiado ahora, y permanece la cera (AT VII, 30).

Descartes considera que aquellas características y modos que podamos asignar a un objeto, como por ejemplo, en este caso la cera, aunque pertenecen al objeto no son propiamente el objeto. Si, por ejemplo, en el caso de la cera quitamos sus cualidades y modos nos “[...] queda: únicamente algo extenso, flexible, mudable” (AT VII, 31). ¿Qué es entonces aquello que juzgo como cera? A esta pregunta Descartes responde que es una percepción mental:

[...] Por lo tanto lo que hay que notar es que su percepción (*o bien, la acción por la cual se la percibe*)⁵ no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni nunca lo ha sido, aunque antes parecía así, sino una inspección de la sola mente, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta como lo es ahora, según que yo le preste menos o más atención a aquello de lo que consta.

[...] Porque decimos que vemos la cera misma si está presente, y no que juzgamos que ella está presente a partir del color o de la figura. De donde concluiría inmediatamente: la cera se conoce entonces por la visión de los ojos y no por la sola inspección de la mente [...] Y así, lo que consideraba que veía con los ojos, lo comprendo únicamente por la facultad de juzgar que hay en mi mente (AT VII, 31 -32).

⁴ La cursiva es nuestra.

⁵ En la traducción francesa.

Primera Meditación es el llamado de atención por parte de Descartes para que nos percatemos de que las cosas que percibimos podrían no ser como son en realidad. Un ejemplo de ello es, ciertamente, la situación de sueño donde he tenido percepciones que de hecho no provienen de un mundo exterior, en consecuencia, nada hay que garantice que las experiencias de percepciones en vigilia provengan de un mundo exterior o lo representen.

Como ya se ha dicho anteriormente, la lectura tradicional cuestiona las verdades matemáticas y el argumento del sueño es el puente para poner en duda el conocimiento racional. Siguiendo, entonces, la lectura tradicional podríamos decir que, una vez expuesto el argumento del sueño, Descartes piensa que este argumento deja a salvo la verdad de los juicios matemáticos y las creencias más sencillas, debido a que estos juicios y estas creencias poseen un grado de certeza mayor que cualquier otro juicio o creencia de los sentidos y, por eso, es necesario formular otro argumento, en otro nivel de duda, que vaya más allá. De esta manera, en el tercer nivel de duda de Descartes aparece la hipótesis de un Dios engañador y sumamente poderoso que surge como una estrategia para sumergirnos en un engaño universal, proporcionando razones para dudar de las creencias que se tienen de las cosas más sencillas como, por ejemplo, $2+2=4$. Así formula Descartes el argumento:

Sin embargo, en mi mente se halla afincada una cierta vieja opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy. ¿De dónde sé entonces que él no ha hecho que no haya tierra alguna, ningún cielo, ninguna cosa extensa, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar, y que sin embargo todas esas cosas me parezcan existir tal como ahora? Más aun, así como juzgo que los demás se equivocan a veces acerca de las cosas que consideran saber de la manera más perfecta ¿no pasaría lo mismo conmigo, que me equivoque cada vez que sume dos y tres, o cuento los lados de un cuadrado, o si se puede pensar algo más fácil? (AT VII, 21).

Lo primero a observar es que Descartes inicia su argumento con una *opinión* que considera como una razón para dudar de las creencias más sencillas: Dios es todo poderoso y me ha creado como soy. Lo segundo es que se concibe como consecuencia de una causa mayor y poderosa (Dios) que incluso puede hacer que se equivoque en todo.

Aunque tal vez Dios no haya querido que me engañe de esa manera, porque se dice que es sumamente bueno; pero si contradijera a su bondad el haberme creado tal que siempre me equivoque, a esa misma bondad le sería ajeno el permitir que me equivoque a veces; y esto último sin embargo no se puede decir (AT VII, 21).

Dios en Descartes es perfecto, omnipotente y bondadoso, por tal razón no puede engañar, esto sería contrario a su naturaleza. Teniendo en cuenta el criterio de causación Descartes supone, por un momento, que la causa de su ser es algo imperfecto que lo ha creado igualmente imperfecto y tendente al error. Si la causa no es un ser perfecto, entonces es lícito dudar de todas las creencias que se han adquirido previamente “[...] como equivocarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el autor que él asigne a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque” (AT VII, 21).

Descartes considera que es necesario suspender todas las creencias previas:

[...] porque las habituales opiniones retornan con frecuencia y toman posesión de mi credulidad, como si la merecieran por el prolongado uso y el derecho de familiaridad, y casi contra mi voluntad; y no voy a perder la costumbre de afirmarlas y de confiar en ellas, mientras que suponga que son tales como son en verdad, a saber en cierto modo dudosas, como se acaba de mostrar, pero sin embargo muy probables, y a las que resulta mucho más razonable creerlas, que negarlas.

Es claro, como Villoro señala, que las dudas del engaño perceptual y del sueño se apoyan en la razón. Es ella la que rechaza las opiniones que ocultan el pensamiento de lo evidente. Por el contrario, el último nivel de duda intenta rechazar el pensamiento evidente, teniendo así una función opuesta. Intenta rechazar lo manifiesto para dar paso a un engaño universal poniendo en duda la razón misma por medio de la libre voluntad (Cf. Villoro, 1995:66).

Por lo cual, según opino, no haría mal si me engaño a mí mismo volviendo mi voluntad hacia lo completamente contrario, fingiendo por cierto tiempo que son por completo falsas e imaginarias, hasta que, por fin, igualando en cierta forma a uno y otro lado el peso de los prejuicios, ninguna mala costumbre vuelva apartar mi juicio de la correcta percepción de las cosas. Porque sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer (AT VII, 22).

En la lectura no tradicional el tercer nivel de duda es suavizado o simplemente Descartes desiste de poner en tela de juicio a la razón y mejor reemplaza la hipótesis de un Dios omnipotente capaz de engañarme en todo, por la hipótesis de un genio maligno. La hipótesis del genio maligno plantea la posibilidad de que el contenido de las experiencias sensoriales no sea producido por mí, sino por el genio maligno. Este giro estratégico pretende sostener la suspensión de sus creencias y en él se sigue manteniendo la posibilidad de estar engañado en la totalidad de la existencia del mundo externo.

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 incidías 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 inmovible 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).

Con este giro argumentativo, el engaño no parece ser tan universal ya que aquí no se hace mención de poner en duda las proposiciones matemáticas. Este recurso, quizás retórico, es utilizado para eliminar las certezas acerca de la existencia externa que consideramos como real. El escenario del genio maligno es planteado en tiempo presente y hace referencia a quien duda. El hombre solitario que duda solo tiene como recurso a las sensaciones que pueda experimentar, las impresiones y los recuerdos. ¿Cómo creer en el testimonio de la memoria si esta puede engañarme? Puede hacerme creer que no estoy soñando y que la silla en la que me hallo sentado

frente a la chimenea y todo lo que me rodea ha estado desde siempre. ¿Cómo creer que sigo el curso de mi vida, si cabe la posibilidad de la existencia de un genio maligno que trabaja haciendo que mi memoria me engañe y me haga creer que la información que me entrega es verdadera cuando ninguna de esas cosas ha existido nunca? Desde el punto de vista subjetivo parece no haber garantía de que la experiencia que estoy teniendo ahora no sea una ilusión.

Primera Meditación puso en duda toda la información que pudiera darnos los sentidos y lo que sabemos, a partir de los sentidos, sobre la existencia de la naturaleza y de nosotros mismos. El recurso para poner en duda el conocimiento por los sentidos fue la duda llevada a cabo en tres argumentos distintos. El argumento del engaño perceptual dio razones para dudar de las creencias perceptuales obtenidas por los sentidos. Su objetivo es señalar que en algunas circunstancias no adecuadas para la percepción el sujeto puede engañarse en sus creencias perceptuales. El argumento del sueño es introducido para hacer un ataque directo a todo el conocimiento sensorial, se plantea una situación en condiciones óptimas para el conocimiento a través de los sentidos. Este argumento tiene dos vías de interpretación hemos defendido la no tradicional en la que se sostiene que las experiencias de sueño son indistinguibles de las de vigilia. El argumento del genio maligno también tiene dos formas de interpretación. Nuevamente hemos sostenido una interpretación no tradicional en la que se plantea que el contenido de las experiencias sensoriales sea producido por un genio maligno que pretender engañarnos en la totalidad de la existencia del mundo externo. Con su estrategia escéptica de la *Primera Meditación* Descartes no pretende concluir una suspensión del juicio escéptica sino que, contrariamente, su escepticismo ha de servirle para encontrar algo que sobreviva a la duda, pero este descubrimiento no se dará sino hasta la *Segunda Meditación*, que tiene como propósito establecer que podemos conocer con certeza que nosotros existimos, sin necesitar afirmar la existencia corporal.

Capítulo III

El paso del *cogito* al *sum*

Las dudas generadas por Descartes en *Primera Meditación* son disipadas en la *Segunda Meditación* al descubrir que su propia existencia es condición de posibilidad de la duda y, por lo tanto, “yo pienso, luego soy” es una creencia inmune, aún al escepticismo más fuerte. *Segunda Meditación* tiene como objetivo dar fin a la duda, que Descartes implementó como método de investigación en *Primera Meditación* y con la que pretende encontrar algún tipo de certeza. El fin de la duda se dará en el momento en el que Descartes pueda afirmar, con seguridad, algún tipo de conocimiento, ya sea que hay algo que puede afirmarse como cierto o que no hay nada que pueda afirmarse de manera cierta. *Segunda Meditación* inicia con un resumen de la posición escéptica asumida por parte de Descartes en *Primera Meditación*:

Con la meditación de ayer me encuentro sumido en tantas dudas, que no puedo volver a olvidarlas, ni veo tampoco cómo hayan de resolverse; pero, como si hubiera caído de improviso en un profundo abismo, me hallo tan perturbado, que ni puedo sentar mi pie en lo profundo, ni nadar hasta la superficie. Sin embargo, me voy a esforzar y a intentar de nuevo el mismo camino por el que entré ayer, removiendo todo aquello que admite la más mínima duda, de la misma manera que si lo hubiera encontrado por completo falso; voy entonces a seguir avanzando hasta que conozca algo cierto o, si no hay más, hasta que conozca al menos eso mismo de manera cierta, que no hay nada cierto. Arquímedes no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil para mover a toda la tierra de su lugar; hay que también esperar grandes cosas, si llego a encontrar algo, así sea mínimo, que sea cierto e inmovible (AT VII, 24).

¿Qué es lo que hasta el momento está puesto en duda? *Primera Meditación* ha puesto en duda toda la exterioridad: los cuerpos, la extensión, el movimiento, los lugares.

Supongo entonces que todo lo que veo es falso; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; ni poseo sentido alguno; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué será entonces lo verdadero? Tal vez sólo esto: que nada es cierto (AT VII, 24).

Después Descartes se pregunta si podría ser posible que Dios o cualquier otro ente sea quien hace que piense que no existe nada de lo mencionado anteriormente, a lo que inmediatamente responde con otra pregunta: ¿no podría ser yo el autor de esos pensamientos?

Pero ¿de dónde sé yo que no hay nada diverso de todas estas cosas que acabo de reseñar, y de lo cual no hay la más mínima ocasión para dudar? ¿No habrá acaso algún Dios, o con cualquier nombre que lo llame, que me haya introducido estos mismos pensamientos? Sin embargo ¿por qué pienso esto, cuando tal vez yo mismo pueda ser el autor de ellos? (AT VII, 24).

Descartes sostiene ahora que tiene pensamientos. Al plantear la hipótesis de un genio maligno que pueda engañarlo y que sea el autor de las dudas que refieren al mundo exterior, Descartes se pregunta ¿qué pasa con el que duda? y, al dirigir el análisis sobre sí mismo, descubre que el genio maligno puede hacerlo dudar acerca del contenido de sus pensamientos, pero no de su existencia. Descubre una creencia a la que los argumentos de la duda en *Primera Meditación* parecen no afectar.

[...] entonces ¿al menos yo no soy algo? Pero ya negué que tuviera algún sentido y algún cuerpo. Sin embargo dudo; por qué ¿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 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 me engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo no sea mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy 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 24-25).

Esta es la formulación del *cogito* en MM. Debemos analizar en detalle qué es lo que Descartes considera que ha probado y cuál es el alcance de lo que ahora sabe con absoluta certeza. En este tercer capítulo nos ocuparemos de la interpretación del *cogito* en MM, del paso del *cogito* al *sum*, y estará compuesto por los siguientes momentos: 1) El problema de la existencia, 2) análisis de la estructura formal y de la indubitabilidad del *cogito* y 3) la substanciación del *cogito*.

El problema de la existencia

Finalmente la duda hiperbólica de *Primera Meditación* ha sido detenida por la certeza del *cogito*. Pero, respecto a la formulación del *cogito* en MM hay un amplio debate. Autores como Frankfurt señalan que el “yo pienso, luego soy”, formulación canónica del *cogito*, no aparece en MM. Según Frankfurt, lo que Descartes hace en este fragmento y en MM es exclusivamente *un análisis conceptual de la existencia* o *sum* –Descartes no prueba que de hecho él existe– y concluye que ningún enunciado, dentro del fragmento citado antes, es el *cogito* y que dentro de este tampoco hay un enunciado que signifique *exactamente* lo mismo que *cogito* (Cfr. Frankfurt, 2007: 21).

Otros comentaristas –Wilson, por ejemplo, (Cfr., Wilson, 1990)– reconocen que aunque la formulación canónica del *cogito* no aparece en MM, todo lo expuesto allí permite concluir que lo que Descartes tenía en mente es “yo pienso, luego soy”. Bajo la formulación canónica, con el *cogito*, se afirma y se prueba la existencia de quien duda. Esta interpretación se suele denominar *ingenua*, frente a aquella, que suele denominarse *no ingenua*.

Según la interpretación ingenua, la conclusión del argumento del *cogito* de MM “yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí o concebido por la

mente” (AT, VII, 25) sirve de apoyo al *cogito* pues está haciendo referencia al pensamiento, aunque falte la afirmación del “yo pienso” dentro de la formulación. Wilson sostiene que ambas formulaciones significan exactamente lo mismo. ¿Por qué se pueden dar estas dos interpretaciones? Analicemos con detalle lo expuesto por Descartes en AT., VII, 25 y veamos por qué la lectura de Frankfurt, aunque muy plausible, deja sin explicar la relación de este pasaje con otros textos cartesianos que quedan mejor articulados dentro de la interpretación ingenua.

En AT., VII, 25 Descartes hace, cuando menos, cuatro afirmaciones, que podemos distinguir. Descartes se pregunta si él, al menos, no es algo y responde:

“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 (existir) sin ellos? Pero me he persuadido, [en Primera Meditación], de que no hay nada en absoluto en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos;

- (1) ¿y acaso también que yo no soy (existo)? Por el contrario, yo ciertamente era (existía) si me he persuadido de algo o sólo si yo he pensado algo.⁶
- (2) 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 (existo) si me engaña.
- (3) Engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo.
- (4) De tal manera que muy bien ponderadas todas las cosas, (habiendo expuesto todos los argumentos) hay que llegar a establecer (concluir) que este pronunciamiento “Yo soy, yo existo”, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente.” (AT., VI, 25).

Descartes se está preguntando si él, que duda, no es por lo menos algo. Recuerda que ha negado que tenga algún sentido y algún cuerpo. Pero, duda de que esto sea todo, y se pregunta si su ser estará relacionado con algo más que con su corporalidad. Descartes recuerda haber dudado y haberse persuadido de que no hay nada en el mundo. Se pregunta entonces si también se halla persuadido de que no es. A lo que responde: (1): “Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo” (AT., VII, 25). En esta primera afirmación, como en el caso del “*yo pienso, luego soy*” tradicional, Descartes parece estar considerando que su existencia puede ser inferida: “si me he persuadido, *entonces* yo ciertamente era”. Pero, a diferencia del *cogito* canónico, la formulación aquí está en tiempo pasado y, por lo tanto, Descartes no está afirmando su existencia actual. La afirmación tiene un carácter hipotético, que la diferencia del *cogito*, como también es el caso de la afirmación (2).

La afirmación (2): “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 (*existo*) si me engaña” difiere también de la formulación canónica del *cogito* en dos aspectos. En primer lugar, dado que la premisa “si me engaña” es hipotética, entonces la conclusión, como en el caso de la afirmación (1), también lo es. La dificultad y la gran diferencia con la interpretación

⁶ Lo que está en cursiva aparece en la edición francesa.

ingenua del *cogito* es que aquí Descartes no afirma que esté de hecho engañado, sino que usa un condicional “*si lo estuviera*”. Este argumento es de la forma “si existieran los gnomos, entonces serían enanos”. Con este argumento solo pruebo como deberán ser los gnomos, si es que existen, pero no asevero su existencia. De forma análoga, señalar la estrecha relación entre pensar y ser, no implica que de hecho se haya pensado. Descartes no afirma la verdad de *cogito*, ni aquí, ni en la afirmación (1). En segundo lugar, la afirmación (2) aduce la existencia de sí mismo como el *objeto directo* del engaño y no como *el sujeto* del engaño. En efecto, Descartes afirma “si *me* engaña”, y, en rigor, lo que dice es que “alguien” *me* engaña. Evidentemente aquí Descartes está siendo el *objeto* del engaño por parte del genio maligno, pero no su sujeto: No es Descartes *quien* engaña ni quien *se* engaña. Por último, Descartes muestra que esta afirmación hipotética y, presumiblemente también la afirmación (1), es verdadera y válida, incluso bajo el nivel de duda más extremo. Su verdad está garantizada porque él es quien es engañado.

La afirmación (3) “engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo” tenemos nuevamente una versión *extraña* del *cogito*. Descartes está usando como premisa la afirmación “mientras yo esté pensando que soy algo” para llegar a una conclusión “nunca hará [el genio maligno] que yo no sea nada” que va más allá de la de la afirmación (2), y apunta a algo adicional, que será manifiesto en (4), como veremos. De otra parte, Descartes estaría estableciendo el principio general que permite inferir lógicamente del *cogito* el *sum*, al considerar que si es verdad que *algo* tiene una propiedad –piensa–, entonces debe existir. Muestra además, como en el caso anterior, que este principio es verdadero, incluso si el genio maligno me engaña. Obsérvese, por último, que, a diferencia de la afirmación (2), Descartes es acá *sujeto* del pensamiento “mientras yo esté pensando que soy algo”, aunque sea *objeto* de la duda del genio maligno, “engañe [el genio maligno] cuanto pueda”.

En la afirmación (4) “De tal manera que muy bien ponderadas todas las cosas, (habiendo expuesto todos los argumentos) hay que llegar a establecer (concluir) que este pronunciamiento “*Yo soy, yo existo*”, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente” nuevamente tenemos grandes diferencias con el *cogito*.

En (4) el argumento no es, como en el caso del *cogito*, “yo pienso, luego existo” ni su primera premisa es “pienso”. La premisa de la afirmación (4) es una premisa compuesta. Descartes se refiere al *pronunciamiento* “yo soy, yo existo” y es el pronunciamiento el que es calificado como *verdadero*, una vez es concebido por mí. Pero, a diferencia del *cogito*, acá tampoco se afirma explícitamente la existencia de quien duda. Su existencia continúa siendo una mera *posibilidad*, aunque, como en el caso tradicional del *cogito*, Descartes considere que la proposición “yo soy, yo existo” es *necesariamente* verdadera (En las siguientes secciones analizaremos por qué Descartes considera el pronunciamiento como necesariamente verdadero).

Es evidente que, como indica Frankfurt, la conclusión de Descartes en MM es meramente hipotética y no incluye el *hecho* del pensamiento como parte esencial del razonamiento. La única conclusión es que concebir o decir que soy *implicaría* mi existencia: Descartes no afirma que de hecho esté pensando. Esto ha permitido defender la interpretación no ingenua del *cogito* que señala que en MM el *cogito* toma la fuerza de un razonamiento hipotético y que lo único que le interesa a Descartes acá es la relación entre “existo” y “me pregunto si existo”. Pero, ¿es cierto esto?

Las afirmaciones presentes en la formulación del *cogito* en MM parecen permitir exclusivamente un *argumento hipotético* de la forma si *p* entonces *q*, pero sin decidirse por el valor de verdad de *p*, algo que es esencial para la interpretación ingenua. Uno podría pensar, para favorecer la interpretación ingenua, que Descartes *desconocía* la diferencia entre argumentos hipotéticos (si *p* entonces *q*) y afirmaciones o juicios (es verdad que *p*) y que la formulación tradicional de “pienso, luego existo” debe ser la adecuada en este pasaje, solo que muy mal *redactada* por Descartes.

Pero, es evidente que Descartes conoce la fuerza y la debilidad de los argumentos hipotéticos y sugiere, contrario a lo que señala Frankfurt, que el pasaje de MM debe ser interpretado de la manera tradicional. Esto se puede apreciar claramente en una de las objeciones de Gassendi, quien señala:

Viniendo a la segunda meditación, veo que seguís preso de vuestra ilusión, y, sin embargo, a través de las sombras no dejáis de percibir ser cierto al menos que vos, así sujeto a encantamiento, sois algo: por ello concluís que la proposición yo soy, yo existo, cuantas veces la proferís o la concebís en nuestro espíritu, es necesariamente verdadera. Mas no veo por qué os ha parecido necesario desplegar tanto aparato, pues desde luego ya estabais seguro de vuestra existencia, y, por otra parte, podríais haberla inferido de cualquiera de vuestras acciones, siendo manifiesto por luz natural que existe todo cuanto es capaz de acción.” (Quintas Objeciones, AT VII, 359).

El argumento de Gassendi se apoya en el principio que Descartes acepta, dado que ha hecho uso de él en la prueba del *cogito* de MM. Como vimos, Descartes está dispuesto a aceptar que si es verdad que algo tiene una propiedad, entonces debe existir. Este principio metafísico fue aceptado al afirmar que “nunca hará [el genio maligno] que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo”. Como vimos, este principio permite concluir que existe todo aquello que es sujeto de una atribución verdadera. Y, ciertamente, Gassendi no se equivoca. La existencia puede ser derivada de cualquier acción.

Por lo tanto, Descartes acepta este principio y acepta que la inferencia de Gassendi es válida, pero aclara que hay una *gran* diferencia entre el *cogito* y el tipo de inferencias como, por ejemplo, “camino, por lo tanto existo”. La diferenciación radica en el valor de verdad de las premisas en el momento en que nos hallamos. Aunque ambas inferencias comparten la misma estructura lógica, el *cogito* es distinto porque en la *Segunda Meditación* no hay ninguna otra

actividad aparte del pensamiento de la que se pueda estar completamente seguro. Así, el pensamiento tiene una *certeza metafísica*, justamente el tipo de certeza y apoyo que Descartes está buscando para fundamentar el conocimiento. Así responde Descartes a Gassendi:

Además, ¿qué razón tenéis para decir que no era preciso tanto aparato para probar mi existencia? En verdad que no sin razón creo poder conjurar, de vuestras mismas palabras, que el aparato de que me he valido no ha sido tan grande, pues no he podido conseguir que entendiéis mi pensamiento. Pues cuando decís que habría podido inferir mi existencia de cualquier acción mía, indistintamente, os engañáis por completo, pues no hay una sola de que pueda estar seguro (me refiero a la seguridad metafísica, única de que aquí se trata), excepto del pensamiento. Así, por ejemplo, no sería buena la deducción me paseo, luego existo, sino sólo en la medida en que el conocimiento interior que del paseo tengo es un pensamiento, y sólo por respecto a él es cierta la conclusión, y no por respecto al movimiento del cuerpo, que puede ser falso —como sucede en los sueños, aunque nos parezca entonces que nos paseamos—; de suerte que yo puedo inferir, del hecho de pensar que me paseo, la existencia de mi espíritu, que tiene tal pensamiento, pero no la de mi cuerpo que pasea. Y lo mismo ocurre con todo lo demás.” (Rta. Quintas Objeciones, AT. VII, 500)

El argumento de Gassendi, que acepta Descartes, es claro. Está compuesto por una primera premisa, que es un condicional “me paseo, luego existo” y una segunda premisa de carácter empírico “me paseo”. Sin embargo, como señala Descartes, si yo dudo de que paseo, es decir, si la segunda premisa carece de valor de verdad —no puede establecer si es verdadera o falsa, como lo es en este caso, dada la duda hiperbólica—, entonces no puedo llegar a la conclusión. Es evidente que si puedo establecer la verdad o la falsedad de “me paseo” entonces existo, pero, la *Primera Meditación* dejó en duda todas las acciones corporales y, por lo tanto, una proposición como “me paseo” carece de valor de verdad y no sirve para poder establecer la existencia de quien camina.

En *Segunda Meditación*, a diferencia de lo que opina Gassendi, se intenta poner en duda el pensar y en ese intento descubrimos que dudar es una forma de pensar. Esto se da porque al poner en duda el pensamiento reitero que estoy pensando y, por tal razón, es posible afirmar que yo pienso es verdadero pues en el intento de negarle su validez dudando de él, inmediatamente lo reafirmo. Por eso Descartes puede decir que la conclusión del *cogito* a partir del “yo pienso” es válida y verdadera mientras que la deducción a partir de “me paseo”, aunque es válida no es verdadera, dado que no puedo afirmar que me paseo. Por lo tanto, en el caso de “me paseo” no puedo afirmar que existo, mientras sí lo puedo hacer en el caso del “yo pienso”. Sin duda sigue siendo cierto que si me paseo, entonces existo, pero solo si de hecho me paseo.

Descartes le está señalando a Gassendi que la interpretación adecuada del *cogito* en MM debe incluir la afirmación de la verdad del “yo pienso”. En efecto, el *pasear* no posee la certidumbre metafísica que tiene el *cogito*. Por lo tanto, es posible afirmar que, como lo sugiere Wilson, la interpretación ingenua está presente en MM:

Las *Meditaciones* omiten totalmente afirmar “pienso” en el contexto del análisis de existencia y las tres obras publicadas omiten afirmar la *certeza* de “pienso” en los contextos apropiados. Por otra parte, Descartes subraya la

certeza de “pienso” y de juicios particulares de “*cogitation*” en algún otro lugar de la Segunda meditación y en las Respuestas a las objeciones. Es verdad que no defiende la aseveración de que los juicios de *cogitation* son indudables, en el sentido de ser a prueba de engañador, en éstos ni en ningunos otros pasajes. (Ésta, claro, es una manifestación de la tesis de que los estados mentales son epistémicamente transparentes a la mente que los “tiene”.) Muy bien puede haber base aquí para una objeción filosófica a Descartes, pero no a la interpretación ingenua *per se*. (Wilson, 1990, p. 104)

Además, la interpretación ingenua coincide mejor con algunas de las otras presentaciones del *cogito* en la obra cartesiana. En el DM, por ejemplo, Descartes expresa el primer conocimiento en una oración que señala una inferencia y que es considerada la formulación canónica del *cogito*:

Pero deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación; y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírsenos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. 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-la, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (AT, 32, 18).

En los PP Descartes considera “*cogito, sum*” “*el primero y más cierto de todos los conocimientos*”

En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, *ni tierra*..., y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal la repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, *a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera y, en consecuencia*, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden (AT., IXB, 27, Parte I, art. 7).

Como se ve, la formulación canónica del *cogito* es apoyada en varios textos y la respuesta de Descartes a Gassendi es clara en que Descartes considera que es posible concluir la existencia a partir de la certeza del pensamiento, ¿pero, es esto posible?

El *cogito* como inferencia de un silogismo

Hemos ya analizado la estructura del *cogito* en MM y argumentado a favor de su lectura ingenua. Hemos visto además que, a pesar de que Descartes no afirme la verdad de “pienso”, esta puede inferirse del espíritu general de la *Segunda Meditación* y también que la respuesta de Descartes a Gassendi es clara: sólo podremos concluir la existencia si previamente podemos

asignar un valor de verdad a la proposición “yo pienso”. Concluimos que las presentaciones del *cogito* en otras obras cartesianas nos permiten afirmar que aunque en MM Descartes hace una presentación *anómala* del *cogito*, esta debe ser leída de forma tradicional. Pero, ¿es el *cogito* un *argumento* o una mera intuición? Si es lo primero, ¿es formalmente válido? y, si es formalmente válido ¿cómo determina Descartes el valor de verdad de las premisas requeridas? En esta sección del capítulo pretendemos dar respuesta a estos interrogantes.

Se ha debatido si el *cogito* debe ser entendido como un argumento o como una intuición, una inspección del espíritu. Sin duda “*ergo*” es la señal de la conclusión de un argumento –“yo pienso, *luego* existo”– y Descartes explícitamente denomina al *cogito* como un argumento, y dice además que su existencia puede inferirse de que esté pensando que lo hace (Cfr., AT., X, 532). Parecería evidente que el *cogito* debe ser entendido como un argumento deductivo⁷ y no como una intuición simple, una inspección del espíritu. Sin embargo, en las Respuestas a las Segundas Objeciones planteadas por Mersenne, Descartes señala todo lo contrario:

Pero cuando nos apercibimos 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. Como puede verse de que si él la dedujera de un silogismo, hubiera debido antes conocer esta mayor: *Todo lo que piensa es o existe*. Pero, por el contrario, ésta le es enseñada por el hecho de que siente en él mismo que no es posible que piense si no existe. Porque es propio de nuestro espíritu formar las proposiciones generales del conocimiento de los particulares. (AT., IX, 110)

Descartes rechaza acá que el *cogito* sea un argumento, un silogismo, y afirma que *yo pienso, entonces yo soy o existo* es algo conocido *de por sí*. Incluso si tomamos este texto como decisivo, Descartes dice aquí poco en relación con cómo interpretar que el *cogito* sea una intuición, una inspección mental. Se podría decir que el *cogito* es un acto de consciencia y, por lo tanto, no es un argumento y la partícula *ergo* solo daría énfasis a lo enunciado. Pero también podríamos decir que con “intuición mental” Descartes no se estaría refiriendo al aspecto formal del *cogito* –cómo se da el paso del pensar al ser– sino al valor de verdad de sus premisas, esto es al carácter auto-confirmativo y, por ello, verdadero de “yo pienso” y de “yo existo”. La primera perspectiva es común a los filósofos continentales, la segunda a la tradición insular. Así suele decirse tanto que Descartes con el *cogito* revela el hecho de su existencia con una claridad vital como que lo que revela es el carácter auto-confirmativo de la verdad de sus premisas. Privilegiaremos la interpretación insular e intentaremos argumentar que en el *cogito* tenemos una inferencia deductiva, formalmente válida y verdadera.

Pero, entonces, ¿por qué, en la respuesta a Mersenne, Descartes se rehúsa a considerar el *cogito* como un argumento deductivo e insiste en que “cuando alguien dice: *Yo pienso, entonces yo soy o existo*, él no concluye su existencia de su pensamiento como *por la fuerza de algún*

⁷ No consideramos si se trata de un argumento inductivo, porque las dudas de la *Primera Meditación* no lo permiten.

silogismo?” (Cfr., AT., IX, 110) ¿Por qué Descartes considera que dado que el *cogito* no es un silogismo, no es un argumento? Si el *cogito* no fuera un silogismo, ¿podría ser aun un argumento deductivo?

Para responder a esta pregunta debemos partir de dos hechos, uno histórico otro documental o textual. En primer lugar, en la época de Descartes e incluso hasta Kant, la única forma argumentativa deductiva considerada como formalmente válida era el silogismo. De manera que bien pudo Descartes haber asumido que *los únicos* argumentos deductivos formalmente válidos eran los argumentos silogísticos. Así, si se considera que el *cogito* no puede ser un silogismo, uno podría considerar que *no* es un argumento. Además, es conocida la posición de *rechazo* por parte de Descartes a los silogismos, por ejemplo, en la Regla X Descartes señala:

Mas para que se vea todavía con más evidencia que aquel método de razonamiento no es de ninguna utilidad para el conocimiento de la verdad, es preciso advertir que los dialécticos no pueden formar ningún silogismo en regla, que concluya con verdad, si antes no poseen la materia del mismo, esto es, si no han conocido antes la verdad que en él se deduce. De donde resulta que ellos mismos no aprenden nada nuevo de una tal forma y, por tanto, que la dialéctica vulgar es completamente inútil para los que desean investigar la verdad de las cosas, y que sólo puede aprovechar, a veces, para exponer con mayor facilidad a los otros las razones ya conocidas. (AT., X, 406)

Este rechazo de Descartes a la silogística tradicional bien pudo motivar su rechazo a considerar el *cogito* como un argumento, como se ve en su respuesta a Mersenne. Es además evidente la vacilación de Descartes al calificar el *cogito* como una silogismo, es decir, como un argumento deductivo formalmente válido y verdadero. Algunas veces Descartes considera que lo es, otras veces no lo hace así. Por ejemplo en la PP dice:

Así pues, al afirmar que esta proposición, yo pienso, luego yo soy, es la primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos por orden, 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 (AT., IXb, 29)

También en la *Conversación con Burman* dice:

Antes de esta conclusión, pienso, luego soy, puede conocerse la premisa mayor: todo lo que piensa es porque en realidad es anterior a mi conclusión, que se apoya en ella. Por eso dice el autor en los *Principios* que esta premisa es anterior y procede implícitamente; pero no por ello se siempre expresa y explícitamente que es anterior, y conozco antes mi conclusión, porque naturalmente sólo presto atención a lo que experimento en mí, como pienso, luego, existo, mientras que no presto la misma atención a aquella noción general: todo lo que piensa es; pues, como ya he advertido antes, no separamos estas proposiciones de los casos particulares, sino que las consideramos en ellos. Y en este sentido deben entenderse las palabras citadas. (AT., V, 147).

Podemos, por lo pronto, cuando menos aceptar que la posición de Descartes en su respuesta a Mersenne es imprecisa y que Descartes vacila al calificar al *cogito* como un silogismo, esto es, como un argumento. Supongamos entonces que el *cogito* es un argumento deductivo formalmente válido. ¿Si lo es, podría adoptar la forma de un silogismo? Para responder a esta

pregunta debemos empezar por aclarar cuál es la especificidad de los argumentos silogísticos. El silogismo es un razonamiento de corte aristotélico. Su estructura lógica se compone de una premisa mayor o general, que es el punto de partida del razonamiento. Una premisa menor, que sirve de paso intermedio o *punte* y una conclusión, que es deducida de ambas premisas.

PM Todos los militares son psicópatas.
Pm Pablo es militar.
C Pablo es un psicópata.

Observando la formulación canónica del *cogito*, aquella que aparece en el DM “yo pienso, luego existo”, *parece ser* la premisa menor y la conclusión de un silogismo a la que le haría falta una premisa mayor o general. El *cogito* sería un silogismo abreviado, un *entimema*. Si esta premisa mayor fuera explícita, el *cogito* sería un argumento del tipo:

PM Todo el que piensa existe.
Pm Pienso
C Existo

Como se sabe, la interpretación del *cogito* como un argumento silogístico es un error. Para que el *cogito* fuera un silogismo válido no solo se debe explicar, como se le objetó a Descartes, la dependencia de la conclusión “existo” de la premisa mayor “Todo el que piensa existe”, sino que además se ha de aceptar que *existir* es un predicado lógico o real. Veamos ambos problemas.

En efecto, si el *cogito* fuera un silogismo, la PM debería conocerse antes que la conclusión. Pero, entonces debería ser “Todo el que piensa existe” y no, “pienso” el primer conocimiento y así, el *cogito* no sería el fundamento de nuestro conocimiento. Sin embargo, bien podríamos suponer que hay medios disponibles para alcanzar PM sin que perdamos el carácter fundante del *cogito*, como Descartes lo señala tanto en los PP como en la *Conversación con Burman*.

En este último texto podría sostenerse que Descartes (Burman) está afirmando que es posible conocer PM dado que está presupuesta de manera implícita al momento de llegar al conocimiento de la propia existencia. Descartes también afirmaría que quien piensa no necesita conocerla de manera explícita: “Cuando infiero mi propia existencia *atiendo solamente a lo que experimento en mí mismo* — por ejemplo estoy pensando por lo tanto existo. *Yo no presto atención de la misma manera a la noción general aquello que está pensando existe*”. (AT V 147). Con esto Descartes señalaría que aunque no puede negarse que desde el análisis lógico del razonamiento PM “Todo el que piensa existe”, debe ser previa a “pienso, luego existo”, añade que no sucede lo mismo en el orden psicológico. En este orden PM “Todo el que piensa existe” está lógicamente implícita dentro de la conclusión “pienso, luego existo” sirviéndole de apoyo, aunque no es necesario enfocarse en ella para poder llegar a la conclusión. Si es verdad que “pienso, luego existo”, entonces es verdad que todo el que piensa existe. Del mismo modo, no es necesario tener

presente la proposición general “Todo metal es conductor de electricidad” para estar convencido de la verdad de que “el cobre es un conductor de electricidad”.

Aun a pesar de esta posibilidad, el *cogito* no puede ser considerado un argumento silogístico. Tanto para Hume como para Kant y hoy en día para todos los lógicos y filósofos –por lo menos desde el siglo XIX– “existir” no es una cualidad, un predicado. Para que *cogito* pudiera ser una deducción silogística sería necesario suponer que “soy” agrega al sujeto lógico de “pienso” un nuevo predicado y en este caso habría que considerar la existencia como un *predicado*. Para apreciar esto veamos cómo funciona un silogismo. Si la inferencia fuera un silogismo, PM debería indicar la conveniencia de un sujeto con un predicado. Un silogismo típico tiene, como vimos, la siguiente forma:

PM Todos los militares son psicópatas.
Pm Pablo es militar.
C Pablo es un psicópata.

En estos casos la partícula *es* añade al sujeto lógico algo que no está incluido en él. Al sujeto “todos los militares” se le *añade* el que “son psicópatas”; al sujeto “Pablo”, que “es militar” y que, por ello y dado Pm entonces “Pablo” se le añade que “es un psicópata”. ¿Es este el caso del silogismo cartesiano? No lo es; como señala Villoro:

Sólo lo sería, si la verdad de la proposición “pienso” no implicara ni presupusiera, por sí misma, la aserción de existencia de su sujeto. Sólo en caso de que “soy” introdujera un predicado no afirmado en “pienso”, sería necesaria una proposición general, que estableciera la dependencia entre lo predicado en “pienso” y lo predicado en “soy”. Con otras palabras: para que la forma de deducción silogística fuese aplicable a nuestro caso, es menester suponer que “soy” añade al sujeto lógico de “pienso” un nuevo predicado, que sólo puede derivarse de él por medio de otra proposición. Pero entonces hay que considerar “existencia” como un predicado”. (Villoro, 1965: 71)

Esto se debe a que cuando hablamos de “es” en términos silogísticos nos referimos al “es” como cúpula de predicación y no a un “es” existencial. Si el *cogito* fuera un argumento silogístico, su formulación requeriría que el “es” sea asumido como un “es” de predicación, pero esto no puede hacerse. Aunque es posible decir que el perro *es* café, *es* grande, *es* peludo y afirmar por ejemplo, que “algún perro *es* peludo” y, a partir de allí argumentar silogísticamente, no es posible decir, en el mismo sentido, que “algún perro *es*”. Si el “es” funcionase de igual forma en los dos enunciados, es decir si el “es” fuera una cúpula que indica la conveniencia entre un sujeto y un predicado, entonces debe ser posible enunciar también que algún sujeto no satisface el predicado, es decir, que algún perro no es peludo. Evidentemente, en este caso lo podemos hacer y decir “algún perro *no es* peludo”. Pero, en el caso en que el “es” tiene un sentido de existencia no lo podemos hacer. La oración “algún perro *no es*” es una oración extraña, ya que parece significar que un perro existe y no existe al mismo tiempo. Otro argumento para mostrar porqué la existencia no es un predicado es de Kant. Para Kant, pensar

algo y pensarlo como existente no es pensar dos cosas distintas y, por ello, la existencia *no añade nada*, no *dice* nada nuevo:

Y así, lo efectivamente real no contiene nada más que lo meramente posible. Cien táleros efectivamente reales no contienen nada más que [lo que contienen] cien [táleros] posibles. Pues, como éstos significan el concepto, mientras que aquéllos [significan] el objeto y la posesión de él en sí mismo, en caso de que éste contuviese más que aquél, mi concepto no expresaría todo el objeto, y entonces no sería tampoco el concepto adecuado de él. Pero en mi patrimonio hay más con los cien táleros efectivamente reales, que con el mero concepto de ellos (es decir, con la posibilidad de ellos). Pues el objeto, en la realidad efectiva, no está sólo contenido en mi concepto, analíticamente, sin que se añada sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado) por medio de este *ser* exterior a mi concepto esos cien táleros pensados aumente, ellos mismos, en lo más mínimo.

Por tanto, si pienso una cosa por medio de los predicados que yo quiera, y por cuantos predicados yo quiera (incluso en la determinación omnimoda) no se añade ni lo más mínimo a la cosa, con que yo añada: esa cosa es. Pues de no ser así, lo que existiría no sería precisamente lo mismo que yo había pensado en el concepto, sino más [que eso], y no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto". (*Crítica de la Razón Pura*, A599-B627/ A600-B628).

También Russell indicó que existencia no puede hacer parte de una proposición, dado que su objetivo es indicar que una función proposicional es verdadera por lo menos en un caso y no decir *algo* de algo. Decir que la función proposicional "Chávez fue un Presidente venezolano" es verdadera, es decir que, por lo menos en un caso, existió un Presidente venezolano llamado Chávez, pero no que Chávez haya tenido tales y tales cualidades y *además* la cualidad de existir.

Así, dado que "existencia" no es un predicado, la interpretación silogística es inadmisibles. En primer lugar, la premisa mayor "Todo el que piensa existe" no pone en relación dos predicados ni añade cualidad alguna. Simplemente dice que la función proposicional "x piensa" es verdadera para todos los valores de x. En segundo lugar el argumento, de ser silogístico, sería circular. En efecto, para que "x piensa" sea verdadero es necesario afirmar, previamente, mediante un juicio, que por lo menos hay una instancia de la variable "x" (que *alguien* piensa: "yo pienso") es decir, debe haber por lo menos una instancia a la que se le pueda referir el pensamiento y así decir que tiene referencia y que ella no es nula ni indeterminada. Así, la verdad de "Todo lo que piensa existe" necesita de un juicio que afirme la existencia de por lo menos un objeto señalado por el sujeto de la proposición. Si esto es así, la premisa menor del silogismo "yo pienso", tampoco puede ser usada, dado que "yo pienso" es una proposición que afirma la existencia de lo denominado por el sujeto lógico (yo). La premisa menor "yo pienso" afirma que la variable de la premisa mayor tiene aplicación en algún caso, es decir que la mayor es verdadera para alguna instancia. "Yo pienso" dice que la función proposicional "X piensa" es verdadera para un valor de X, es decir, afirma que hay una instancia a la que puede aplicarse. Al afirmar yo pienso, estoy diciendo: "Para por lo menos un caso de X, X piensa." Así, se está afirmando que existe un individuo. Así, el "yo pienso", premisa menor del silogismo, incluye la afirmación de existencia del sujeto al que el yo refiere. Pero el "yo existo" es la conclusión a la que intenta llegar el silogismo, entonces no sería necesaria una premisa mayor para llegar a la conclusión pues

bastaría con “yo pienso” para lograrlo. En conclusión no hay un argumento silogístico ni una relación entre una cualidad y un sujeto al afirmar “pienso, luego existo”. Si “*cogito ergo sum*” no es un silogismo ¿cómo inferir de manera válida “*sum*” de “*cogito*”? ¿Qué principio lógico aplicaría? Caben dos opciones: una proposición predicativa o una aserción verdadera.

Proposición predicativa

Pero sin duda la deducción silogística no es la única alternativa. Quizá si hiciéramos uso de la lógica de predicados la relación formal entre “pienso” y “existo” podría examinarse mejor. Como se sabe, en lógica de predicados se establecen dos dominios: sujetos y predicados y relaciones lógicas entre ellas. Una de las ventajas de la lógica de predicados sobre la silogística tradicional es que permite analizar enunciados de la forma “Juan come”, que en la silogística tradicional eran *complicados*. Estos enunciados suelen representarse como $P(x)$, donde P se refiere al predicado “come” y (x) al sujeto “Juan”. Si aplicamos esta lógica al caso del “yo pienso” tendríamos exactamente lo mismo $P(x)$, donde P se refiere al predicado “piensa” y (x) al sujeto “yo”. La pregunta planteada, ahora en términos de lógica de predicados, es la siguiente: ¿hay alguna forma lógicamente válida de inferir de $P(x)$ la existencia de (x) , el sujeto?

Es evidente que exclusivamente de $P(x)$ es imposible inferir la existencia de (x) . $P(x)$, como toda proposición predicativa, únicamente afirma que a un sujeto le *conviene* un predicado, es decir, cuál es el conjunto –o miembro de un conjunto– de quienes se puede predicar con verdad una propiedad o una acción. En el caso de “yo pienso”, $P(x)$ solo establece que a un sujeto lógico “yo”, le conviene un predicado “pienso”. Así, “yo pienso” no afirmaría la existencia del algo a lo que “yo” ha de referirse sino que sólo indica que es posible afirmar o negar un predicado de un sujeto dado, en este caso el de pensar, sin tener que pronunciarse acerca de la existencia de aquello a lo que “yo” refiere.

Si fuera posible deducir la existencia de una simple proposición predicativa, la existencia se podría inferir de “yo camino”, “yo respiro” o cualquier otra predicación en la que mencione un sujeto. Más aún, la inferencia de “yo pienso, luego existo” tendría la misma forma de “el unicornio galopa, el unicornio existe”, “los marcianos son grises, los marcianos existen” donde la atribución de existencia de un sujeto es asignada simplemente porque tiene ciertos atributos. Una inferencia de este tipo no es lógicamente válida ya que bajo ninguna regla formal es posible deducir la existencia de un sujeto haciendo únicamente uso de la mera predicación de una propiedad asignada a él.

Aserción verdadera

Podríamos aseverar la existencia de un sujeto cuando más allá de una mera proposición predicativa contamos con una proposición predicativa de la que podemos afirmar su valor de verdad, una aserción verdadera o falsa. En este tipo de aserciones se afirma que la relación enunciada por la proposición predicativa se refiere verdaderamente o no a una situación específica. En una aserción se afirma la unión entre sujeto y predicado de la proposición y se dice además que esta es verdadera o falsa. Una proposición $P(x)$ puede ser verdadera o falsa solo si (x) se refiere efectivamente a algo, es decir, si (x) existe. La inferencia válida de “ (x) existe” a partir de la aserción verdadera $P(x)$ es el tipo de inferencia del “*cogito, ergo sum*”.

Para ver esto consideremos la siguiente proposición predicativa “el actual Rey de Francia es calvo”, es decir $P(x)$. Para que esta proposición pueda ser una aserción que detenta un valor de verdad es indispensable que el sujeto designado por la descripción “el actual Rey de Francia” exista, es decir que *haya* un actual Rey de Francia. Si en la actualidad no *hay* un Rey en Francia, entonces la proposición “el actual Rey de Francia es calvo” no es ni verdadera ni falsa, es indecible. Para que la proposición “el actual Rey de Francia es calvo” sea o verdadera o falsa se quiere que *haya* un actual rey de Francia. Si la proposición es verdadera, entonces el actual Rey de Francia es calvo, si no lo es entonces tiene aún cabellera. En el caso del *cogito* tendríamos una relación análoga: dado que la proposición predicativa “yo pienso” es una aserción verdadera, entonces “yo existo”, porque para que “yo pienso” detente un valor de verdad es indispensable que el sujeto “yo” tenga referencia, es decir que exista. Pero si esto es así, la relación entre “yo pienso” y “yo existo” no es de implicación. La verdad del “yo pienso” no *implica* la verdad de “yo existo” sino que la *presupone*.

Tanto en una *presuposición* como en una *implicación* lógica material, si A es verdadera, B también debe ser verdadero. Pero en la implicación, si A implica B es verdadero y B es falsa, se infiere que A también es falsa. En cambio, en la relación de presuposición, si A presupone B y B es falsa, no se puede determinar el valor de verdad de A, no se puede determinar si A es verdadera o falsa, o, en otras palabras, A *presupone* B cuando A y no A implican B, o lo que es lo mismo, cuando B es condición *necesaria* de A o de no A. Así, la relación de presuposición podría dar una especie de principio de inferencia del “yo pienso” al “yo existo”: si A presupone B y A es verdadero, B debe ser igualmente verdadero. Entonces el principio lógico de “*cogito ergo sum*” es: dado que la verdad de “yo pienso” *presupone* la verdad de “yo existo”, si “yo pienso” es verdadero entonces “yo existo” es también necesariamente verdadero.

La relación de presuposición consiste en pasar de la afirmación de la verdad de una proposición de forma $P(x)$ a la afirmación por separado de uno de los componentes de la misma proposición. Si digo que la verdad de “yo pienso” presupone “yo existo”, solo afirmo que al aseverar “yo pienso” como verdadero ya estoy aseverando que “yo existo”. La relación de presuposición dice que solo si “yo existo” es verdadero, es posible que “yo pienso” sea

verdadero: al aseverar la verdad de “yo pienso” yo estoy aseverando mi propia existencia. Así, podemos concluir con Villoro que

“Cogito ergo sum” no expresa, en verdad, una inferencia, sino el paso puramente verbal de una aserción verdadera a la posición existencial del sujeto de esa aserción. Si “cogito” es una aserción verdadera, su sujeto lógico está ya usado para referirse a algo existente; entonces puede traducirse por “ego sum cogitans”, en que “sum” tiene un sentido existencial y no solo predicativo. “Cogito ergo sum” presenta el aspecto verbal de una inferencia porque la misma aserción se expresa en dos formas diferentes: en “cogito”, bajo la forma de una proposición predicativa en la que se atribuye un predicado a un sujeto considerado como existente, en “sum”, bajo la forma de un juicio en que se prescinde de ese predicado y sólo se pone su sujeto como algo existente. Se trata, pues, del paso de una expresión predicativa acerca de algo existente, a la mera aserción de ese algo. El “ergo” expresa este paso. Mas no podemos decir que exprese una inferencia; pues no establece una relación entre dos proposiciones sino entre dos oraciones, en que la primera expresa una proposición verdadera y la segunda hace explícito el sentido en el que es usado el sujeto lógico de la misma proposición. (Villoro, 1965:77-78)

En consecuencia, el “yo pienso, luego existo” no es ni un silogismo en el que debamos suponer de manera implícita una premisa general como “todo lo que piensa existe”. Tampoco expresa una *inferencia* lógica entre las dos proposiciones “yo pienso” y “yo existo”. Lo que se expresa es una sola aserción “*sum cogitans*” en que se indica la presencia de algo como pensamiento. Es un enunciado que narra una experiencia: la de aquello que existe como pensamiento. Visto de esta manera para la lógica “*cogito ergo sum*” resulta ser una proposición redundante ya que solo sería necesario afirmar *cogito*. Desde la perspectiva psicológica, por el contrario, sí tiene importancia pues el interés cartesiano es el de señalar que el primer conocimiento es verdadero y es un juicio de existencia, la situación actual de algo que existe. En la expresión predicativa no se resalta verbalmente la posición de aquello que existe “*ergo sum*” señala la importancia de lo afirmado por *cogito*. El primer conocimiento es el señalamiento de algo que existe.

Esta es la estructura del *cogito*. Sin embargo, ¿qué pasa con la verdad de sus premisas? Aunque ya nos hemos referido a esto al indicar que la interpretación continental del *cogito* suele llamar la atención al carácter auto-confirmativo y, por ello, verdadero de “yo pienso” y de “yo existo”, no hemos analizado con suficiente detalle este componente. Para analizar cómo logra saber Descartes la verdad de sus premisas, es indispensable ver qué significan y acá nos encontramos con una primera dificultad que, como veremos, llevará a Descartes a lo que se ha denominado la substanciación del *cogito*.

La sustanciación del *cogito*

El problema de la sustanciación del *cogito* se da por el problema de la referencia de “yo” en la premisa del *cogito* “yo pienso”. “Yo” es una palabra que tiene un sentido que podríamos denominar indicativo y no descriptivo. Aunque podemos decir que “yo” significa “quien habla o escribe y se refiere a sí mismo”, su significado no determina su referencia. La referencia de “yo”, como de otros pronombres personales, adjetivos y artículos pronominales de este tipo –“eso”,

“aquel”, “tu” etc. – no se determina exclusivamente por el significado, lo que *describe*, sino por un contexto de uso o emisión, lo que *indica*. En efecto, la referencia de este tipo de palabras depende, en cada contexto, de a qué o a quién se refiera el hablante con ellas. “Yo” por ejemplo se refiere a Martín, si él es quien dice, ante un error: “¡yo lo hice!, pero también se refiere a Juan, cuando él le escribe a su madre diciéndole “yo te extraño mucho”. Como se ve “yo” aunque tiene un significado, su referencia se determina en su enunciación. Así la posibilidad de que se pueda usar “yo” con sentido está asociada a un contexto y, en específico, a un contexto en el que sea posible indicarse a una persona entre otras.

Esto nos conduce al siguiente problema: ¿a qué se refiere “yo”? En efecto, dado que para que una proposición tenga un valor de verdad, como hemos afirmado que es el caso del *cogito*, su referencia debe estar determinada. Si suponemos, por ejemplo, que nos encontramos con un grafiti que dice “yo soy colombiana”, y quisiéramos determinar si lo que aquí está escrito es verdadero o falso, debemos poder determinar previamente a qué se refiere la palabra “yo”. Si se refiera a alguien de nacionalidad colombiana, es verdadera; si no, es falsa. Obsérvese, sin embargo, que para que sea verdadera o falsa, debemos determinar la referencia de “yo”, de lo contrario la proposición “yo soy colombiana” carecería de valor de verdad, sería indecible. Podemos, por tanto, concluir que si una proposición tiene un valor de verdad –es verdadera o falsa–, entonces la referencia de los términos como “yo”, “esto”, “aquel” debe estar determinada, de lo contrario la proposición no podría tener un valor de verdad.

Pero, si, el *cogito*, como vimos, tiene un valor de verdad determinado –“yo pienso” es verdadero– entonces “yo” debe tener una referencia. Pero, ¿cuál es la referencia de “yo”? ¿Quién o qué es lo que piensa? Podría pensarse que con “yo” Descartes se está refiriendo a sí mismo, dado que ésta es la manera usual de emplear la palabra “yo”. Sin embargo, esta posibilidad está vedada, dado que la duda metódica ha suspendido la creencia en un mundo externo. Quizá podría pensarse entonces que “yo” no tiene una referencia determinada, sino que su referencia es, de alguna manera indeterminada. Así “yo” no designaría a nadie en específico, ni a uno entre otros, sino a un sujeto general. Un sujeto general podría referirse bien a “*todo* el que piensa” o bien a “*quien* quiera que piensa”. En el primer caso regresaríamos a la premisa mayor de la interpretación silogística del *cogito* que, como vimos, es inaceptable. En el segundo, tendríamos nuevamente el inconveniente de la referencialidad de “quien” y del valor de verdad de la proposición “quien quiera que piensa”; no habríamos avanzado mucho. “Yo” no se refiere ni a René Descartes ni a un género, determinado –todo– o indeterminado –aquel.

Pero podría pensarse que dado MM está escrita en primera persona, estamos, realmente, frente a un soliloquio. De esta forma aunque sigue siendo verdad que “yo” requiere de un contexto comunitario, es decir un contexto en dónde sea posible con “yo” denotar a uno entre muchos, el “yo” del soliloquio parece tener sentido cuando se denota a uno frente a otro u otros posibles.

Descartes podría entonces estar haciendo las veces de un escritor quien, “en soledad, puede escribir “yo” con un sentido, porque tiene en mente algún destinatario, real o ficticio; y en la íntima meditación puedo llamarme “yo” cuando me embarco en algún diálogo ficticio, con mi “alma”, mi “conciencia” o mi “Dios”. (Villoro, 2009.: 81). Sin embargo, como en el caso anterior, la duda hiperbólica impide que se dé una situación comunicativa. Descartes no sólo ha suspendido su creencia en la existencia de todos los otros, sino la suya propia. Por lo tanto, la referencia de “yo” no es tampoco la de un soliloquio.

Uno podría argumentar que dado el nivel de duda alcanzado al final de *Primera Meditación*, entonces Descartes debería referirse a lo único existente y verdadero, a saber, el pensamiento. Este es el núcleo de lo que hemos denominado la interpretación continental cuya conclusión puede resumirse en los siguientes párrafos de Villoro:

Nos vemos conducidos, así, a la siguiente conclusión: cuando queremos determinar el sentido de “yo” en este contexto, encontramos que no puede servir para referir a ningún individuo particular, diferente de los pensamientos, mas tampoco puede designar el carácter “subjetivo” de dichos pensamientos. Por consiguiente, la primera persona del singular solo puede servir aquí para indicar el ente manifiesto en cuanto tal. Decir que “yo me refiero a algo” o que “algo está ante mí” es decir, simplemente que está algo ahí, inmediatamente presente. “Yo” se aplica entonces a la totalidad de la esfera del ente objetivo, empleando este término en el sentido de “ente abierto”. En esta esfera todo es “mío”, sólo porque entonces “yo” no tiene más sentido que designar el carácter de existencia que corresponde al ente abierto y pierde cualquier otra posibilidad de connotación. [...] [...]]; decir “yo pienso” equivale a decir: “he ahí el pensamiento” (“ecce cogitatio”). Decir “yo existo sería, en este contexto, decir algo así como “esto, ahora existe”, en donde “esto” indicaría el ámbito entero del pensamiento presente. “cogito sum” significa, pues, lo mismo que “cogitation est” con lo que el “ego” queda eliminado”. (Villoro, 2009.: 86-87).

Algunos filósofos insulares concuerdan con la interpretación *continental*, por ejemplo, Russell quien opina lo siguiente:

Here the word "I" is really illegitimate; he [Descartes] ought to state his ultimate premise in the form "there are thoughts." The word "I" is grammatically convenient, but does not describe a datum. When he goes on to say "I am a thing which thinks," he is already using uncritically the apparatus of categories handed down by scholasticism. He nowhere proves that thoughts need a thinker, nor is there reason to believe this except in a grammatical sense. (Russell, 1961: 50).

Así, la palabra “yo”, en la segunda premisa “yo pienso”, es gramaticalmente correcta, aunque lógicamente impropio. ¿A qué se refiere Descartes con “yo”, si la duda metódica ha puesto en duda la existencia de todo salvo del pensamiento? O bien no se refiere a nada, lo que no puede ser posible, como argumentamos, o se refiere a lo único que se sabe que existe “el pensamiento”. Así Descartes habría descubierto el *pensamiento* y no el *individuo que piensa*. Sin embargo, la interpretación insular, como resalta Kenny, (cf., Kenny., 1997), cap. III), permite aceptar la interpretación continental y explicar el tránsito de Descartes hacia la substanciación del *cogito*. Aunque la interpretación insular repara en el carácter del *cogito* como algo incorregible y autoverificable, no atiende a su carácter inferencial. Como dijimos, la interpretación continental

privilegia lo que *hace* verdad al *cogito*. Pero Descartes no denomina al *cogito* exclusivamente como una intuición. Él dice también que es una inferencia. Descartes podría replicar que en el *cogito* no está presente exclusivamente el acto de ser verdadero, sino que también lo están sus condiciones de verdad. En efecto, aunque la verdad del *cogito* es patente, justo luego de la presentación de MM del *cogito* dice:

[...] Sin embargo todavía no entiendo cabalmente quién sea ese yo que ya necesariamente soy; y por lo tanto hay que tener cuidado de que no asuma de manera imprudentemente algo otro en lugar de mí mismo, y así me equivoque también en este conocimiento que considero que es el más cierto y evidente de todos. Por lo cual voy a meditar de nuevo acerca de lo que creía ser en otro tiempo, antes de haberme entregado a estos pensamientos; de lo cual sustraeré luego todo aquello que, por las razones presentadas; pueda ser cuestionado en lo más mínimo, de tal manera que quede así únicamente lo que es cierto e incommovible. (AT VII 25).

La referencialidad del “yo” es algo dudosa, incluso después del *cogito*. Para Descartes, cuando él piensa, él es consciente de un pensamiento, no importa de quién o a quién le pertenezca y dado que reconoce, como vimos, que si hay una propiedad debe haber una substancia a la que esa propiedad pertenezca, concluye, en la *Sexta Meditación* con la siguiente afirmación: “[...] 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).

Que sea lo que piensa es algo que ha acompañado la reflexión filosófica desde los planteamientos cartesianos. Sin duda, no hay una única respuesta. Pero Descartes, gracias al ejercicio metodológico de la duda ha logrado encontrar algo seguro, más allá de la verdad aparente de la tradición. Un punto en el que solo la razón humana podrá indicarnos qué es lo que sabemos.

Conclusiones

En el siglo XVI hubo una influencia del escepticismo antiguo en la construcción del pensamiento moderno. Esto fue posible debido al redescubrimiento de las obras de Sexto Empírico. El modo argumentativo del escepticismo antiguo fue empleado en las discusiones generadas por el proceso de Reforma donde la controversia entre católicos y protestantes planteó el problema del criterio de verdad. El problema del criterio de verdad hizo ver a los hombres de la época que en el intento de formular un criterio para justificar las decisiones religiosas se terminaba cayendo en alguno de los tropos escépticos. Al no poder establecer un criterio de verdad fue necesario asumir una postura escéptica – religiosa que se convertiría en una doctrina denominada fideísmo, basada simplemente en la fe.

En Descartes también hay una referencia al criterio de verdad, podemos observar que hay una necesidad de apoyar el conocimiento en fundamentos verdaderos, esto hace que Descartes desarrolle su propio método de investigación basado en la eliminación de los prejuicios heredados. Su método consiste en asumir una postura escéptica para encontrar un fundamento verdadero que justifique la posibilidad de conocimiento.

Gracias a la influencia escéptica aparecen las corrientes del humanismo y el racionalismo como producto de los cambios dados por los hombres de la época. Hay una gran diferencia entre el escepticismo que podemos encontrar en Descartes, en Montaigne y en los pirrónicos. El objetivo del escéptico pirrónico era el de alcanzar la *ataraxia* o la tranquilidad del espíritu con el fin de eliminar la incertidumbre. El escepticismo que encontramos en Montaigne pretende negar racionalidad al hombre para convertirlo simplemente en un hombre de fe. El escepticismo cartesiano es simplemente un instrumento metodológico cuyo objetivo es alcanzar la certeza y evitar la duda.

Descartes no pretende concluir con la suspensión del juicio, por el contrario, considera que dudando puede hallar razones para el conocimiento, pasando del escepticismo a la posibilidad del conocimiento. La duda metódica cartesiana está compuesta por tres argumentos escépticos que tienen la intención de quitar fuerza al conocimiento por medio de los sentidos sin llegar a negar la posibilidad de conocimiento racional. El primer nivel de duda está dirigido a las situaciones problemáticas para la percepción, su argumento es el de que hay condiciones de percepción en las que puedo equivocarme. El segundo nivel de duda pretende arrancar la confianza en los sentidos señalándolos como criterio dudoso para establecer un conocimiento justificado. El tercer nivel pretende poner en duda toda la exterioridad.

Aunque *Segunda Meditación* intenta poner en duda el pensar, en ese intento descubrimos que dudar es una forma de pensar ya que al poner en duda el pensamiento reitero el estar pensando y

al no poder negarle validez puedo concluir que es válido y verdadero que pienso. La duda se suspende cuando Descartes descubre al pensamiento. En el pasaje de la formulación del *cogito* en *Meditaciones*, que ha estado sujeta a críticas, se pueden ofrecer, cuando menos, dos interpretaciones de esta formulación. Hemos concluido que el *cogito* es un argumento formalmente válido y verdadero. Aunque no es un argumento en la forma de un silogismo, ni tampoco es una proposición predicativa, hemos observado que *cogito* tiene la forma de una aserción verdadera, su proposición predicativa “yo pienso” es una aserción verdadera pues el sujeto “yo” posee referencia, existe. Entonces la relación entre “yo pienso” y “yo existo” es de presuposición. Si “yo pienso” es verdadero entonces debe presuponerse que “yo existo” también es verdadero. Si de una proposición predicativa podemos decir que es verdadera o falsa entonces podemos aseverar la existencia de un sujeto. Si “yo pienso” es verdadero, “yo” debería tener una referencia. Uno de los interrogantes es saber a qué se refiere Descartes con “yo”, las opciones que pueden darse son: a sí mismo, su referencia es indeterminada, refiere a un sujeto en general o es un soliloquio. Basados en la duda hiperbólica en *Primera Meditación* podríamos decir que con “yo” Descartes ha de referirse al pensamiento lo único existente y verdadero que la duda ha permitido hasta ahora. Pero, como vimos, Descartes no se ocupa de esta posibilidad y concluye no que el pensamiento existe, sino que *algo* piensa.

Bibliografía

- Cottingham, John, (1995), “*Descartes*”, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Descartes, R., (1967) *Obras escogidas*, (Trad. Ezequiel de Olaso y otro), Buenos Aires, Editorial Suramericana.
- Descartes, R., (1984) *Reglas para la dirección del espíritu*, (Trad. Juan Manuel Navarro), Madrid, Alianza Editorial.
- Descartes, R., (1987) *Discurso del método*, (Trad. Guillermo Quintas Alonso), Madrid, Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R., (2009) *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (Trad. Jorge Aurelio Díaz), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia,
- Descartes, R., (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, (Trad. Vidal Peña García), Madrid, Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R., (1987): *Meditaciones metafísicas*, (Trad.: E. López y otro), Madrid, Gredos.
- Descartes, R., (1987): “Conversación con Burman”, en: *Meditaciones metafísicas* (1987).
- Descartes, R., (1989): *Sobre los principios de la filosofía*, (Trad.: E. López y otro), Madrid, Gredos.
- Dicker, Georges, (1993), “*Descartes an Analytical and historical introduction*”, Oxford University Press.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Editorial Gredos.
- Leal, Yuliana, (2015), *¿Es el yo una realidad o una ficción? Crítica de David Hume al sujeto cartesiano*, universidad ICESI Cali, Colombia.
- Frankfurt, G. Harry, (2007), “*Necesidad, Volición y amor*”, Katz Editores.
- Gueroult, Martial, (2005), “*Descartes según el orden de las razones*”, tomo I, Monte Alva Editores Latinoamerica.
- Kenny, Anthony (1997), “*Descartes a study of his philosophy*”, Dulles, Virginia.
- Koyré, Alexandre, (1979), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo veintiuno de España editoriales.
- Monroy, Zuraya, (2006), “*El problema cuerpo mente en Descartes: Una cuestión semántica*”, Universidad Autónoma de México.
- Popkin, Richard, (1983) *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*, Fondo de cultura económica.
- Russell, B., (1961) *History of Western Philosophy*, Allen y Unwin, Londres.
- Villoro, Luis, (2009), “*La idea y el ente en la filosofía de Descartes*” Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, Luis, (1992), *El pensamiento moderno*, Fondo de cultura económica.
- Williams, Bernard, (1995), “*Descartes: el proyecto de la investigación pura*”, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wilson, Margaret, (1990), “*Descartes*”, Universidad Nacional Autónoma de México.