

*Meditación
sobre el sentido y el alcance
del cogito cartesiano*

ALBERTO CATURELLI

DESPUÉS DE LAS INNUMERABLES INVESTIGACIONES SOBRE EL PENSAMIENTO cartesiano expresadas en obras, ensayos, artículos, todas las cuales formarían una gran biblioteca, me he preguntado si vale la pena agregar una meditación más (porque se trata de una meditación y no de otra cosa) sobre el punto de partida de la filosofía cartesiana. Si atendiera a la mera acumulación de bibliografía (de la que hasta cierto punto prescindido) la respuesta sería decididamente negativa; si, en cambio, se trata de una reflexión personal que, sin pretender necesariamente alguna originalidad, intenta excavar, a propósito del *cogito*, en la propia búsqueda de la verdad, la respuesta tiene que ser positiva.

En tal caso es menester, contemplado el *cogito* desde finales del siglo XX, una breve consideración introductoria, una meditación sobre el cogito mismo y sus consecuencias, una reflexión crítica que tenga en cuenta ciertos datos históricos y, por fin, una reexposición del problema del punto de partida desde la perspectiva del realismo metafísico interiorista.

* Universidad de Córdoba, Argentina.

I

Cuando Descartes se dispuso a escribir el *Discurso del método* su actitud respondía a ciertas exigencias y también a un estado del pensamiento occidental. El método mismo, cuya esencia consiste en poner entre paréntesis todo cuanto ha sido pensado hasta llegar a una certeza indubitable, no sólo no prescinde sino que supone aquel estado del pensamiento europeo que condujo a Descartes (conscientemente o no) a formularlo. Así como le fue imposible prescindir de la Escolástica recibida en La Flèche —como tan completamente lo demostró Gilson—, tampoco pudo prescindir del estado del pensamiento a él contemporáneo, que su propio punto de partida y sus consecuencias lo sitúan en el centro mismo del desarrollo del pensamiento moderno. Señalemos las líneas fundamentales: Descartes no es original al sostener (o suponer de hecho) el conocimiento directo del singular como lo habían enseñado Duns Escoto, los nominalistas y Francisco Suárez y la consiguiente negación del valor objetivo del universal. No debe extrañarnos, por consiguiente, que, si todo ser es individual y lo universal no existe fuera del alma, el singular sea (como en el nominalismo medieval) el objeto propio, primero y directo del intelecto; en cuyo caso, aunque pueda y deba calificarlo como ‘sustancia’, ya no tiene sentido distinguir los accidentes de la sustancia y habrá que admitir que el cuerpo —este cuerpo— se confunde con la extensión. A su vez, de esto se siguen consecuencias ineludibles.

Pasa a primer plano el conocimiento intuitivo desplazando la abstracción intelectual; como había ocurrido con Ockham y Nicolás de Autrecourt, se abren sólo dos caminos: o el punto de partida y el desarrollo posterior del pensamiento filosófico se concentran en la razón que pone las condiciones mismas de lo real, o se afirma absolutamente en la experiencia del singular como único fundamento válido del conocimiento. Racionalismo y empirismo son las consecuencias inmediatas. Por otra parte, ni uno ni otro trascienden jamás (debido a la naturaleza de su mismo punto de partida) el ámbito ya de la razón, ya de la experiencia. Resumen: directa percepción del singular, desvalorización del universal, inmanencia ya de la razón, ya de la experiencia sensible y consiguiente plena autosuficiencia del hombre. De este modo, es común al pensamiento inmediatamente anterior y contemporáneo a Descartes, la ruptura de toda relación ontológica con el mundo extramental que hace que el pensamiento no alcance de veras a lo real. La certidumbre mayor debe reservarse sólo para los hechos de conciencia. Tal es, pues, el ambiente en el cual se forma y piensa Descartes y, aunque no estuviera en absoluto su intención subjetiva, este ambiente supone la separación de razón y

fe, el abandono progresivo de la tradición, la afirmación del valor excluyente de las ciencias particulares, ya físico-matemáticas, ya naturales, la creciente secularización de la cultura; pero, sobre todo, la autosuficiencia tanto de la razón por un lado, como de la experiencia por otro.

Descartes opta por la autosuficiencia de la razón que supone, como dije, la percepción directa del singular y el rechazo del valor objetivo del universal.

II

La anterior introducción elemental al tema tiene como propósito mostrar que –pese a las intenciones de Descartes– el *Discurso del método* no representa un comienzo más o menos ‘absoluto’. El nominalismo subyacente y la afirmación del valor excluyente del singular, confieren coherencia al propósito cartesiano de no confiar en opinión alguna recibida y confiar, sí, exclusivamente, en el propio pensamiento: «me encontré como obligado a decidirme a guiarme por mi mismo»¹. Esto supone tanto la convicción de que nada depende de nosotros «salvo nuestros pensamientos» (parte III) como el propósito de «emplear toda mi vida en cultivar mi razón». Pero como no es posible ningún universal actual, potencial y realmente presente en el singular desde el cual sea formado, por abstracción, tampoco es posible conocer *objetivamente* lo otro de mi: la pluralidad de entes. También me veo forzado a renunciar al acto de ‘leer entre’; es decir, de inteligir lo real objetivo el que, por eso, adquiere un modo intencional de existencia (lógica) en la mente. Pero esto –típico de la metafísica y la gnoseología clásicas–, supone que *lo otro* es presente a la mente la que no se cuestiona (ni puede) aquello que es simple y objetivamente presente: el *ob-iectum*. Sin embargo, si he desvalorizado el universal objetivo (objeto de concepto) y afirmado el valor excluyente del singular, no me queda otra vía confiable que «guiarme por mí mismo», por «mis propios pensamientos» en el sentido de mi propia subjetividad; antes de plantearme el problema del encuentro de una verdad primera indubitable que me sirva de seguro punto de partida, he afirmado explícita o implícitamente la prima de tiempo y de naturaleza del sujeto que conoce: yo mismo en cuanto cognoscente. En verdad, esta vía era inevitable. Es por eso que Descartes juzga que «respecto del resto de mis opiniones podía lanzarme libremente a desprenderme de ellas»². En realidad, esta actitud significa haber renun-

¹ R. Descartes, *Discurso del método*, parte II.

² *Ibid.*, p. 3.

ciado de antemano a la posibilidad de conocer espontánea y objetivamente *lo otro del pensar* o, si se quiere, lo existente fuera del sujeto.

Quiero mostrar con esto que tanto la duda universal como el *cogito* cartesiano que examinaremos inmediatamente, tienen supuestos no esclarecidos previamente y conllevan implícitamente la afirmación –dogmática– de la primacía del sujeto, no debidamente fundamentada. Era menester ofrecer las razones por las cuales sólo era posible la afirmación del singular y el no-valor del universal. Esta herencia, típica de la Escolástica decadente, no es puesta en duda ni siquiera, paradójicamente, cuando Descartes formula la duda universal. Simultáneamente, la llamada duda *metódica* me parece que era inevitable si el filósofo no quería caer ni en el puro empirismo, ni en el total escepticismo; porque Descartes sabía que la prescindencia de todo saber, podía conducirle al menos a una sola y única verdad indubitable; pero se engañaba porque el *cogito* lleva implícitas varias consecuencias, dos de ellas eran, precisamente, el empirismo y su hermano gemelo el escepticismo moderno.

Por consiguiente, mi reflexión, que podría resultar sorprendente para muchos, conlleva ciertas dudas y cierto cuestionamiento de la misma duda cartesiana, tanto en su propio carácter de duda cuanto en su universalidad, por más ‘provisoria’ que fuera. Descartes, en busca de una evidencia clara y distinta, pone entre paréntesis toda certeza: «pensé que era preciso que hiciera todo lo contrario (de las opiniones anteriores) y que rechazara como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuera completamente indubitable»; rechazando, pues, como falsas, todas las razones antes tomadas como verdaderas³.

Es bueno insistir en este punto: la duda cartesiana (que nos conducirá a admitir la evidencia de mi pensamiento existente) tiene un *supuesto* negativo ineliminable anterior a todo juicio y que es lo que hace posible la duda: lo otro (objetivo), es, al menos, no-nada. Y con esto bastaría para hacer imposible la duda universal. Pero dejemos esto por ahora. Siempre me ha llamado la atención que Descartes diga: «me resolví a fingir» que todo cuanto había aprendido era falso; es decir, la epojé cartesiana da a entender que se trata de simular, o mejor, de un provisorio poner todo en cuestión hasta aprehender aquella evidencia que hará innecesaria la duda. Sin embargo, el acto de dudar significa *haber podido* dudar de todo. Y haber podido implica una evidencia anterior a todo pensar, realmente distinto de él. Sin la presencia objetiva ineliminable

3 *Ibid.*, cap. IV.

de lo otro en cuanto otro (el ser) anterior –con anterioridad de naturaleza y de tiempo– al acto intelectual de la duda. Aunque lo dicho descalificaría de antemano al *cogito*, analicémoslo ahora desde esta perspectiva crítica.

III

«Inmediatamente después» dice el filósofo «me percaté de que, mientras yo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuera algo. Y advirtiendo que esta verdad: pienso, *luego soy* era tan firme y segura [...] juzqué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba».

Pensar, pues, nada sería si yo, que pienso, no ‘fuera algo’; es verdad, siempre que se entienda que el ser que evidencia el *cogito* es el ser *de mi pensar*; dicho de otro modo, alcanza mi ser *en la medida en que pienso*; al producirse el acto del *cogito* (o de la duda) lo único innegable es el *pensar*. El acto del *cogito* (acto de pensar del sujeto) no alcanza otro ser que el del pensamiento y de ningún modo se trata del acto de ser del todo; se trata únicamente del *ser del pensar*. Por lo demás, esa era la intención de Descartes y no podía ser otra debido, precisamente, a su nominalismo supuesto; es decir, el *ergo sum* o, mejor, el *sum* a secas, tiene la duración de *mi cogito* pues, como el mismo Descartes lo dice en la segunda *Meditación*. Está entonces claro que la primera evidencia no va más allá del *ser del pensar* y en modo alguno el *cogito* revela el ser de la sustancia o, mejor, el ser del ente. Se refiere, ante todo, al orden cognoscitivo y el *sum* no se evade del interior del pensar.

En consecuencia, la evidencia primera o punto de partida es la del propio pensar que está cierto *de sí mismo y de su contenido inicial*; en cuyo caso, el acto de la razón (que habría llegado a la primera verdad ‘clara’ y ‘distinta’) se autopone como criterio o regla del conocimiento; pero, si es así, la razón elimina sus propios límites y aparece como supremo criterio de verdad. A la inversa de la metafísica clásica para la cual el ser es el *ob-iectum* (interior y objetivo, inmanente y trascendente al sujeto y regla de la razón anterior a todo pensar), en Descartes el pensar es *condición y regla del ser*. No digo, es claro, que el ser sea ‘deducido’ por el acto de la razón (eso vendrá más tarde como consecuencia) sino que siendo primero el pensar, el ser es captado como interno o inmanente (sólo inmanente) al pensar. Lo cual venía a constituir una profunda inversión del orden natural que alcanzará enormes y graves consecuencias.

IV

Si el ser es captado como interior al acto de pensar, es claro que el orden del pensar es el único del que estamos verdaderamente ciertos; pero entonces, quizá por primera vez, *lo otro* del sujeto pensante (mundo exterior) aparece como problema. Ahora sí, la duda deja de ser ficción o simplemente ‘metódica’, para volverse de veras real como cuestión abierta acerca de la realidad del mundo externo; dicho de otra manera, el objeto es puesto como problema desde el sujeto y como interno al sujeto; la reflexión, por tanto, no parte desde el objeto sino desde el sujeto que se presenta como condición *previa* del ser o, mejor, de la posibilidad de conocer el ser. El sujeto pensante, como en el cuento *La giara* de Pirandello, ‘compone’ el cántaro desde dentro del mismo hasta quedar encerrado en su propio recinto del que no podrá liberarse sino rompiéndolo. Lo otro del pensar, el ser objetivo, está, sí, allende el sujeto pensante y a éste le resulta imposible ‘llegar’ a él. Y es lógico que así sea puesto que el cartesianismo quiere construir un atajo, una suerte de camino del sujeto pensante hacia el objeto; es de veras imposible porque, como ya lo señalé anteriormente, el criterio o primera evidencia del *cogito* no es el ser objetivo sino el *ser del pensar* luego, no es posible el conocimiento de otro ser que no sea el del pensamiento mismo. El camino o el atajo no tiene sentido porque es un camino hacia ninguna parte... Y el problema del mundo exterior o del ser-objeto permanece irresuelto.

Los dos primeros críticos del inmanentismo moderno, Pascal y Vico, cada uno desde perspectiva diversa, adivinaban este callejón sin salida. Según Pascal, Descartes ha reducido las riquezas de las facultades del espíritu a la razón: a la sola razón que distingue entre predicados ‘claros’ y ‘distintos’ como quizá debe procederse cuando (y sólo cuando) se trata de expresar verdades de la geometría (*esprit de géométrie*). De ahí que sea incapaz no sólo de penetrar más allá de las evidencias claras y distintas; Descartes no ve lo que está ante él, cegado por los ‘gruesos’ principios de la geometría⁴. La luz clara y distinta de la geometría es, si se me permite hablar así, una luz opaca y engañadora que impide ver de veras; el espíritu no se reduce solo a ella: es también la capacidad de una sola mirada (*d’une seule vue*) que me pone ante el ser; yo mismo soy *amour de l’être* como respuesta originaria a la presencia objetiva; el *esprit de finesse* es descubrimiento de la inagotable unidad del ser, contrariamente a la razón cartesiana que, al pretender verlo todo con claridad y distinción racionante, *no ve casi nada*.

⁴ B. Pascal, *Pensées*, ed. Chevalier, f. 21.

Desde otra perspectiva, la de Juan Bautista Vico, el dato primero de la filosofía no puede ser la conciencia *psicológica* de sí mismo, que no otra cosa es el *cogito* cartesiano; la certeza de pensar, para Vico, no es propiamente ciencia sino sólo *conciencia* y se reduce al cabo a un conocimiento vulgar⁵; de ahí que aun el escéptico, «teniendo conciencia de pensar, ignora todavía las causas del pensamiento»; luego, el *cogito* cartesiano sólo evidencia la conciencia actual y no puede superar el ámbito de esta conciencia actual... ni el momento escéptico que pretende corregir. El *cogito*, por tanto, no tiene valor metafísico y deja en las sombras el origen de la conciencia. El recurso a la glándula pineal prueba la impotencia para resolver la génesis del pensamiento, lo que Vico encontrará en la verdad objetiva concreta que también denomina universal concreto.

Al menos estamos de acuerdo en lo esencial: el *cogito*, que padece del supuesto nominalista de posición absoluta del singular y del rechazo del valor objetivo del universal, pone el primer paso o la primera ‘tentación’ de deducirlo todo *desde el sujeto*; en ese sentido sí debe decirse que en Descartes (no seguramente en su intención subjetiva) comienza el inmanentismo moderno con antecedentes ciertos en el empirismo y nominalismo medievales; por primera vez se vislumbra la idea de ir desde el pensar al ser y se insinúa también la futura tesis kantiana del conocer como condición del ser y, más aún, de la misma ‘constitución’ del objeto. De ahí que, como puso de manifiesto Gilson, parece que a partir del *cogito* se vuelve necesario *llegar* o ‘pasar’ del sujeto al objeto conocido. Este ‘pasar’ parece suponer la necesidad de un ‘puente’ entre el sujeto y el objeto. Como es evidente, tal puente o en su defecto tal salto no existe. En el fondo, no existe lo otro en cuanto otro como un problema a resolver; eso otro, es decir, el ser como acto es simplemente presente a la conciencia que es *scire cum*, saber-con, el ser conciencia de; por tanto, el ser no sólo es ontológica y gnoseológicamente anterior al conocer, sino que es aquello que hace que sea. Anterioridad, pues, de naturaleza y de tiempo del ser sobre el pensar y, por tanto, es el ser-acto o acto de ser la regla y medida del pensar; presencia interior y, a la vez, *objetiva* que es posible porque esta primera evidencia nos *viene desde el ser*; o sea, desde el inevitable *ob-iectum*.

Cuando San Agustín dice: «comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de ti es *si tú mismo existe* [*utrum tu ipse sis*]», responde que sobre esto no puede engañarse y agrega: «es para ti evidente *que existes* [*manifestum est esse te*]»⁶. Ya en otro lugar había

5 G. B. Vico, *Dell'antichissima sapienza italica*. ed. Nicolini, cap. III.

6 S. Agustín, *De libero arbitrio*, II, 3, 7.

dicho: «¿sabes que existes? Lo sé [*scis esse te? Scio*]»⁷. Y en la *Ciudad de Dios* el conocido texto: «Si enim fallor, sum»⁸. En los tres pasajes se expresa la tesis absolutamente contraria al *cogito* cartesiano por que la primera evidencia no es la del ser del pensar sino el ser es decir, el *acto de existir* del sujeto y, en él, del acto del ser en total de cual todo ente participa o de la *veritas* que ‘es lo que es’. Obsérvese que si bien no es lo mismo conciencia *de* ser que conciencia *del* ser, esta última tiene siempre anterioridad de naturaleza, aunque, en el sujeto, la conciencia de ser tenga anterioridad de tiempo; pero aquí lo que de veras importa es la inevitable conciencia del ser-acto del cual ‘toman parte’ todos los entes: es pues, el ser como acto, la verdad del ser que es la luz de la mente y la verdad incorruptible⁹ y, al mismo tiempo, «una y común a todos»¹⁰, norma o regla de todo juicio. No es, pues, el sujeto (aunque éste sea el ‘lugar’ de la epifanía de la verdad del ser) la norma de lo real, sino la verdad del ser *es* la norma de todo conocer, regla y presencia *interior* simultáneamente trascendente al sujeto que conoce.

Del mismo modo procede Santo Tomás cuando, explicando a San Agustín, afirma que «nuestra mente se conoce a sí misma por sí misma en cuanto por sí misma conoce que es»; es decir, absolutamente no conoce por sí misma su propia esencia, sino se conoce ‘como presente’. Dicho mejor aún: «por el hecho de percatarse que obra percibe que *existe* [*percipit se esse*]»¹¹. Más brevemente: «in hoc enim ipso quod cogitat aliquid percipit se esse [pues en su mismo pensar alguna cosa percibe que *existe*]»¹². Por tanto, congruentemente con tantos textos en los cuales el Aquinate ha sostenido que lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto es el ser (*esse*), también en el mismo acto de pensar un ente percibe que *es*, es decir, el acto de ser o *actus essendii*; no se trata del conocimiento directo de la esencia del alma, sino sólo de su acto de ser. Por consiguiente, a pesar de las superficiales apariencias, el sentido es lo contrario del *cogito* cartesiano: en ambos doctores, lo absolutamente primero es la verdad (del ser) o el acto de ser de todo ente cuya epifanía se produce en el inicial primer contacto del intelecto con lo otro en cuanto otro; dicho más correctamente, con el inicial contacto del ser y del pensar. Esta, epifanía proviene del *ob-iectum*, es decir, viene desde el ser al

7 S. Agustín, *Sol.* II, 1, 1.

8 S. Agustín, *Civitas Dei*, XI, 26

9 S. Agustín, *De libero arbitrio*, II, 8, 21.

10 *Ibid.*, II, 9, 27

11 S. Tomás, *Contra gentes*, III, 46.

12 S. Tomás, *De veritate*, q. 10, a 12, ad 7.

pensar, este último medido e iluminado por la luz del ser o la verdad originaria. Claro es entonces que no tiene sentido hablar de un 'puente' que no existe ni tiene por qué existir, ya que el ser es una presencia presentante: una *prae(s)entia* en cuanto es previa (con anterioridad de naturaleza) a los entes que existen por el acto del ser participado en ellos. En cambio, el *cogito* cartesiano no 'recibe' al ser porque, *desde sí mismo* 'mira' hacia el ser propio, siempre interior e inmanente al pensar. Desde el pensar nada sale que no sea pensar. En este momento la interioridad metafísica comienza a trocarse en subjetividad inmanentista y comienza también una suerte de raptó o de robo del noble término 'interioridad' identificándolo con subjetividad gnoseológica. Debemos, por tanto, rescatar de su exilio a la 'interioridad', para devolverle su verdadero sentido.

v

Las consecuencias son múltiples y coherentes aunque parezcan tomar caminos divergentes. En verdad divergen pero desde un punto de partida común. Ante todo, el *cogito* como evidencia indubitable del ser del pensar, deja fuera de sí el mundo exterior y ante la mente sólo aparecen singulares *separables*; es decir, singulares que se distinguen con distinción real en sentido ocamista, como estricta separación uno de otro. Por tanto, no se trata de encontrar entre ellos relaciones reales (como por ejemplo entre causa y efecto) sino de afirmar una pura *multiplicidad* sin unidad. A esto se debe que Descartes negara toda distinción real entre la sustancia y sus atributos como lo había hecho minuciosamente Ockham; de ahí surgen nuevas consecuencias: si sólo existen singulares separables no sólo en el orden real sino también lógico, es natural que el único 'silogismo' válido sea el llamado 'silogismo expositivo' o pseudo-silogismo desde que el término medio es tomado siempre singularmente (tú sabes que Pedro es éste; Pedro es el que viene; luego tu sabes que este Pedro es el que viene). El nominalismo de base abre, inmediatamente, dos posibilidades: el único conocimiento válido es el que me proporcionan los sentidos y su verificación a partir de cada singular. Tal es la vía empirista. O bien, si no alcanza el pensamiento sino a sí mismo, sobreviene la tentación casi irresistible de conferir unidad a la multiplicidad de singulares desde el pensamiento; es decir, se trataría de 'crear' la unidad desde el pensar; en cuyo caso es lógicamente posible indagar en la misma razón cuyas formas o estructuras serían capaces de 'construir' el objeto en cuanto el objeto tiene de cognoscible (crítica kantiana); o bien, sacando las últimas consecuencias, terminar afirmando la identi-

dad de pensar y ser. No vale la pena –por muy conocidas– examinar las consecuencias implícitas en el *cogito* en orden al monismo espinosiano o al pluralismo leibniziano. Lo cierto es que, sin considerar los demás aspectos de la filosofía cartesiana, basta una meditación sostenida sobre el *cogito* para contemplar tanto su sentido (que he intentando esclarecer en estas páginas) como su alcance, su largo alcance en el inmanentismo moderno y contemporáneo.

Sin embargo, y esto es lo bueno, una crítica interna del *cogito* es sumamente fecunda para volver a descubrir y valorar el realismo metafísico interiorista como la auténtica filosofía que comienza por aceptar, humildemente, la epifanía del ser como anterior al sujeto y como luz de toda inteligibilidad.