

DOCTRINA CARTESIANA DE LA VERDAD: LA VERDAD COMO CERTIDUMBRE DE LA REPRESENTACIÓN SUBJETIVA

En su célebre *mito de la Caverna*, Platón, al someter la *a-létheia* (“des–ocultamiento”) al yugo de la *ídea* (“aspecto”: *lo que*, del ente, *es*, y a éste le hace *ser*), propugna una mutación en la esencia de la verdad: verdad hácese *orthotés*, rectitud de la percepción y de la expresión. El reajuste de la mirada del conocedor, hacia la idea, establece una *òmoíosis*: una concordancia (en virtud de la rectitud de la mirada) del conocimiento con la cosa misma.

“En adelante este carácter de la esencia de la verdad: rectitud de la representación enunciativa, regirá todo el pensamiento occidental.” Heidegger, *Doctrina de la Verdad según Platón*, Univ. de Chile 1953, trad. de García Bacca, p.149.

El concepto de verdad como *òmoíosis* se consolida en la teología medieval: “*veritas est adaequatio rei et intellectus*”. La teología es ontología que transpone el ser a Dios como su “causa originaria”, causa que en sí misma encierra el ser y de sí lo emite a todo ente (Cfr. Heidegger, *ob.cit.*, p.154). De modo que la *adaequatio* en que consiste la *veritas* es ahora primordialmente concebida como *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, y sólo por derivación óptica se estipula a la vez *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*; – puesto que la correcta inteligencia o conocimiento de las cosas, por parte de los humanos (*imago Dei*), entra en el proyecto divino de la Creación (Cfr. Heidegger, en *¿Qué es Metafísica?*, ed. S.XX, pp.112–113).

La metafísica cartesiana sigue aún fundamentando la posibilidad de un correcto acceso epistémico a los entes (o lo que es *casí* equivalente, la posibilidad de verdad del conocimiento) desde la instancia divina: Dios, *ens perfectissimum*, no puede querer engañarnos. Sin embargo, Descartes introduce una *modificación crucial* en la investigación epistemológica, respecto de la metafísica escolástica que lo precede: el ente que yo soy, el *ens qui ergo sum*, se autofundamenta epistémicamente a sí mismo, sin necesidad del concurso divino: “pienso luego soy”. En virtud de este autofundamentarse, que es una “evidencia inmediata”, el ente humano que en cada caso conoce, adquiere, *en lo tocante a su conocimiento*, preeminencia sobre *todos* los demás entes, *incluído el divino*; de tal modo que, si bien Dios sigue siendo la, en rigor, *única substantia* ontológica (la única que “es”, en sentido estricto y absoluto: subsistente en sí y por sí, proporciona el ser a todo lo demás), *yo que conozco* paso a ser el *subiectum* epistemológico de mi conocimiento; soy el fundamento de este conocimiento: me conozco en mí y por mí, y proporciono el ser conocido –por mí– a todo lo demás –en la medida de mis humanas capacidades.

La corrección de esta lectura interpretativa, de evidentes resonancias heideggerianas, se hace patente en el camino de fundamentación del conocimiento recorrido en las *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes, así como en su *Discours de la méthode*: de la duda al sujeto que duda; del sujeto dubitativo a sus ideas; de entre éstas, a la idea de Dios; de la idea de Dios al propio Dios; de Dios al resto de los entes.

En las *Meditaciones* cartesianas la duda se hace método, y en este hacerse método rechaza sistemáticamente la validez de todo aquello que quede atrapado en sus redes; esto es, de todo aquello que sea, no ya dudoso, sino dudable. En efecto, Descartes comienza anunciando que se propone destruir todas sus antiguas opiniones, “con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda” (*Las Meditaciones Metafísicas de René Descartes*, trad. de Vidal Peña, en Alfaguara, 1977, p.17).

Es éste, pues, un método negativo, consistente en exponer todos los conocimientos humanos (los de Descartes, los míos, los de cualquier individuo humano) a la voracidad de la duda sistemática, a fin de ver si hay alguno que se le atragante, que le resulte incomedible. Un conocimiento así, hallado bajo tan extremas condiciones, sería sin duda un conocimiento indudable, un conocimiento *cierto*, aquello que persigue afanosamente nuestro hombre, Descartes; pues no otro es el propósito de su proceder: “seguiré siempre por este camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo.” (*ob.cit.*, p.23) Sugiere incluso la posibilidad de un engaño divino: “¿Quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielos, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo existe tal y como lo veo?” (p.19).

Para prestarle fuerza a su duda, para armarla de buena “dentadura”, Descartes recurre a la hipótesis de un “genio maligno” –eufemístico disfraz de un posible Dios perverso– que “ha usado de toda su industria para engañarme”, lo que le obliga a *tomar por falso todo lo dudoso* (Cfr. p.21). Y aún, en el colmo de la audacia escéptica, asegurará que ni siquiera es necesario que haya un Dios, o algún otro poder externo, que infunda en su espíritu los pensamientos (verdaderos –Dios bondadoso– o falsos –genio maligno–): “...tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo” (p.24).

A pesar de la industria del genio, Descartes se topará con algo capaz de enfrentarse a la duda, y salir indemne de este embate, sin ser conmovido, afectado ni socavado por ella: su propia existencia, inferida de su pensar. “...si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy... engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras esté pensando que soy algo.” De manera que “es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.” (p.24) –“Cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”: ‘yo soy’ no implica que ‘ siga siendo’ cuando dejo de pensar ‘que soy’; hará falta el recurso a Dios para asegurar la *continuidad* de mi yo.

Así como Arquímedes hubiese trasladado la tierra de lugar con sólo un punto de apoyo firme e inmóvil (p.23), así Descartes reconstruirá el edificio de toda su ciencia sobre este otro su punto de apoyo, pilar o cimiento onto–epistemológico, cosa cierta e indudable: esa “cosa que piensa” que es su propio espíritu.

A la duda cartesiana pueden achacársele dos objeciones: la primera –una acusación estética o reproche sentimental antes que una objeción propiamente dicha–, que no es una verdadera duda, sino una duda provisional, un artificio retórico que da mayor lustre a lo que luego se afirma tras ella; “la duda de uno que hace como que duda sin dudar”, en palabras de Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida*, “En el fondo del abismo”). La segunda, que no

es tan radical como Descartes pretende; pues, aunque afirme que “podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres” (pp.19–20), la duda sólo afecta *de hecho* a lo sensible (“suspenderé mis sentidos...”, p.31), mientras que la validez del pensamiento racional no se pone realmente en tela de juicio, como muestra el frecuente recurso a la misteriosa “luz natural” (pp.42,44,51), que probablemente debe interpretarse como el “buen entendimiento” libre de prejuicios (Cfr., al respecto, la breve *Investigación de la verdad por la luz natural*, en *Meditaciones metafísicas y otros textos* de Descartes, trad. de López y Graña, en BHF Clásicos Gredos, 1987). Sin embargo, Descartes deja entrever que su duda encierra mucha más fuerza que la de un mero artificio retórico, y, probablemente a su pesar, enseña que *se puede dudar de la esencia lógica* del mundo (aunque él, en rigor, no lo haga; se lo impiden las evidencias “claras y distintas”). Así, no es de extrañar la reacción escéptica de Hume, quien considera que quien entra en la duda jamás sale de ella, y concluye que todo saber humano no es, a fin de cuentas, sino un producto de la regularidad sancionado por el hábito y la costumbre. Por su parte Kant, al constatar que concebimos la realidad con figura y apariencia lógicas, pero que, en rigor, no podemos afirmar *que sea así*, replegará la “razón” humana a la conciencia del sujeto trascendental.

La solución propuesta por Descartes al problema de la verdad del conocimiento se vertebra sobre dos ejes epistemológicos: la evidencia del *cogito* (entimema ya propuesto por Agustín), por la que me afirmo a mí mismo como conocimiento cierto, y la demostración de la existencia de Dios (ya preludiada por el “argumento ontológico” de Anselmo de Canterbury)¹, por la que afirmo a Dios, y, con Él como garante, al resto de las cosas. No puede evitar Descartes, sin embargo, incurrir en un *circulus in probando* al abordar esta empresa fundadora. Dicho círculo va de las evidencias claras y distintas a la existencia de Dios, y vuelve de la existencia de Dios a las evidencias claras y distintas: Descartes necesita probar la existencia de Dios, para que sirva como garantía de verdad de las evidencias claras y distintas del entendimiento humano (las cuales son los cimientos del conocimiento); pero tal prueba consiste, a su vez, en mostrar que la existencia de Dios es una evidencia clara y distinta.

En la segunda meditación, Descartes sentaba su primer conocimiento, punto de partida de todos los demás: el ‘cuando pienso que pienso, soy’. En la tercera meditación, tras reiterarse en su provisional suspensión de los sentidos (si bien matizando que, aunque nada de lo percibido por los sentidos es cierto –seguro–, sí lo son las propias percepciones, en tanto que se hallan en mí), deriva de aquél el primogénito de sus conocimientos una *regla general de validación* del conocimiento: “Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero, ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, *que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente*” (p.31). –Largo camino para llegar a una regla tan arbitraria e insegura: ¿Cómo sé yo cuándo concibo algo “clara y distintamente”? ¿Cómo sé que no puedo concebir “clara y distintamente” algo falso? ¿Qué grado de “claridad y distinción” se precisa para tomar algo por verdadero? Esta regla viene prácticamente a prescribir: “Esto es *verdadero* porque sé que lo es.” Volveremos a esta

¹ S. Agustín: *De libero arbitrio*, libro II, cap. III; *De trinitate*, X, 14; *Contra academicos* 1, III, c. XI; *De civitate Dei*, XI, 26. S. Anselmo: *Proslogion*, c. II.

cuestión.

A continuación se dice Descartes: “...debo examinar si hay Dios... y, si resulta haberlo, debo examinar también si puede ser engañoso; pues, sin conocer estas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna.” (p.32) –Descartes comienza aquí a trazar su círculo vicioso: sin Dios, sin un Dios veraz, no hay certeza de cosa alguna. Mas, ¿y la *previa* certeza del *cogito*? Y ¿dónde queda la regla inmediatamente antes postulada? Paradójicamente, Descartes concluirá la existencia de Dios mediante la aplicación de esta regla –una regla incierta en tanto que, para esta singular aplicación, *aún no puede* contar con el espaldarazo de la divinidad–, cerrando así el círculo.

De las diversas razones que Descartes ofrece para probar la existencia divina se destacan nítidamente dos argumentos principales, los cuales arrancan, ambos, de la *idea* de Dios. En el primero arguye Descartes que no podría tener la idea de un ser infinito y perfecto, siendo él imperfecto y finito, si no hubiera de hecho un Ser Supremo a quien tal idea correspondiese (puesto que la realidad “objetiva” de las ideas –esto es, su realidad en tanto que entidades ideales existentes en el pensamiento–, tomada como efecto, ha de provenir de una causa “en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea”, p.36). Nuestro racionalista francés se ve forzado, entonces, a defender el carácter *positivo* de ambos conceptos, infinitud y perfección, tal y como aparecen en su conciencia (la conciencia humana). Pues, de concebirse negativamente estos atributos divinos, esto es, como *lo que no son* (infinito: lo no finito; perfecto: no imperfecto), su argumento no probaría nada.² En cuanto al segundo argumento (una nueva formulación del argumento de Anselmo), aunque lógicamente impecable, descansa en una premisa falsa: “si del hecho de poder sacar yo de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios?”. De hecho, lo extrae: “yo hallo en mí su idea –es decir, la idea de un ser sumamente perfecto– y no conozco con mejor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos” (p.55). *Ergo*, Dios existe.

En cuanto a la posibilidad de que Dios sea falaz, Descartes despacha la cuestión afirmando que “es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección”, y Dios es el supremo ser perfecto (p.45).

Al final de la quinta meditación anuncia Descartes que sin el conocimiento de la existencia divina “sería imposible saber nunca nada perfectamente”, pero “tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de Él, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero; entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta.” (p.58) Es decir, que Dios no sólo *asegura* la validez de mi conocimiento, sino que, además, *conserva*

² Este argumento no es ninguna tontería. Muchos creyentes en Dios –y especialmente muchos de los creyentes que, conscientes o no de su creencia, reniegan de Él– fundan su creencia en esa idea *de absoluto* que atraviesa su alma como un dardo sutilísimo pero mortífero: la grieta de infinitud, la tendencia a la perfección, el ansia de inmortalidad... Hambre de Dios que uno no se explica sin el *aliento* de su esencia.

esa validez. –Aquí se cierra el círculo cartesiano.

La sexta meditación consiste en la reconstrucción, si bien reflexiva y crítica, del edificio del conocimiento de las cosas materiales, para concluir en el rechazo, “por hiperbólicas y ridículas”, de todas las dudas anteriores (p.74), y en una confesión de “la endeblez de nuestra naturaleza” (p.75).

Hay en las *Meditaciones* otra cuestión importante, que he reservado *ex profeso* hasta ahora, con el fin de emparentarla directamente con la cuestión más profunda que la determina. Aquella cuestión es la que trata de la *relación entre el alma y el cuerpo*; y ésta otra, epistemológicamente prioritaria, que fundamenta, e incluso exige, el radical dualismo de la constitución humana sostenido por nuestro filósofo, es la que trata de la *relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento* implícitamente establecida en el pensamiento cartesiano.³

Cuando Descartes alcanza la evidencia del *cogito*, en la segunda meditación, ya sabe “que soy”; pero aún no sabe “qué soy”. En el hacerse esta pregunta se propone Descartes tanto un responderla como un subrayar “lo que no soy”: *no soy un cuerpo*, sino una “cosa que piensa”, esto es, “una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.” (p.26) (Pensar es, pues, lo que define al ser humano: su esencia. Podríamos decir, a la manera heideggeriana, que según Descartes el 'pensar' es el “modo de *ser* constitutivo del *Da-sein*”, y que, a su vez, ‘entender’, ‘dudar’, ‘imaginar’, ‘sentir’... son “modos de conducirse” del pensar mismo; más llanamente: modos de pensar.) Con mayor contundencia, si cabe, sentencia Descartes la *distinción neta* entre alma y cuerpo en la sexta meditación: “me basta con poder concebir claramente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra” (p.65); “puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa –y no extensa– y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa –y no pensante–, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él” (p.66). No es casual, en absoluto, que Descartes comience esta meditación afirmando que sólo le queda examinar “si hay cosas materiales”. Y es que lo que Descartes está separando, al distinguir *esencialmente* el alma del cuerpo, no se circunscribe a la entidad humana; antes bien, se extiende al territorio de *toda* la realidad. En la separación alma/cuerpo, Descartes está *independizando el mundo espiritual del mundo material*, si bien subordina éste a aquél, al mostrar, con el ejemplo de la cera (la cual, a través de su posible infinidad de cambios, es concebida por mí como la misma cosa) y el de los sombreros y capas (que yo juzgo hombres) que “los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos” (pp.28–30). Al mundo espiritual le adjudica, como atributo esencial activo, el *pensamiento*; mientras que al mundo material lo define como pasiva *extensio*. Teniendo en cuenta la pertenencia exclusiva de la esencia humana (es decir, el yo: “mi alma, *por la cual soy lo que soy*”) al ámbito espiritual, se muestra entonces la tajante *escisión* obrada entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Pero aquí yace una *contradicción*. Y mi intención es

³ ¿En qué sentido cabe afirmar que la relación sujeto-objeto "determina", en el pensamiento de Descartes, la relación alma-cuerpo? En el sentido epistemológico: el dualismo radical cartesiano es una *tesis ontológica* que brota de una concreta *posición epistemológica*. Por "posición epistemológica" se entiende aquí, precisamente, un modo de relacionar el sujeto con el objeto del conocimiento, del cual resulta una peculiar concepción de la verdad.

demostrar que tal contradicción es *intrínseca* a la estructura de la filosofía cartesiana.

El *Discurso del método* expresa aún más abiertamente que las *Meditaciones* la soberana independencia del alma, respecto del cuerpo; y, de resultas de ello, expresa también más abiertamente la contradicción de la que hablo.⁴ Descartes, después de aceptar “esta verdad: *pienso, luego existo...* como el primer principio de la filosofía que andaba buscando... examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario, del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es *enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él*, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es” (*Discurso del método*, trad. de Rodríguez Huéscar, Orbis, 1983; pp.72 y ss. El subrayado es mío).

La citada contradicción se encuentra contenida en las palabras subrayadas. Para ponerla de manifiesto, acudamos ahora a las *Regulae ad directionem ingenii*. Descartes, en la *regula* XII, asegura que “En el conocimiento no hay más que dos puntos que considerar, a saber: nosotros, que conocemos, y los objetos, que deben ser conocidos” (en Orbis, incluido en *ob.cit.*, trad. de Samaranch); y en la regla octava, “que ningún conocimiento puede preceder al del entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa” (*idem*).

¿Cómo es posible, no habiendo más que *dos puntos* en el conocimiento (*uno*, los sujetos que conocemos, *otro*, los objetos a conocer), el *conocimiento del entendimiento*, sin embargo imprescindible para el conocimiento *de todo lo demás*? ¿Cómo es posible el conocimiento *del propio sujeto* de conocimiento, o sea, *de mí mismo*? (Recuérdese que yo soy “una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar”; soy, pues, puro entendimiento.)

Desde la postura cartesiana, que no reconoce más que “dos puntos que considerar” –el subjetivo y el objetivo– en el conocimiento, hay una sola respuesta: el autoconocimiento sólo será posible mediante la *objetivación del sujeto* de conocimiento; esto es, sólo podremos conocernos concibiéndonos como “objetos” de conocimiento, proyectándonos en una *autorrepresentación objetiva*. Descartes carecía de un aparato conceptual adecuado para describir el complejo y discutible proceso de objetivación del sujeto de conocimiento; y, de cualquier modo, no hubiera podido llevar a cabo semejante descripción, en tanto que ni siquiera se percató de la *problematicidad* inherente a su afirmación de la posibilidad –incluso, “facilidad”– del autoconocimiento. Pero la posición epistemológica adoptada por Descartes (aún no examinada a fondo) lo libra de la incómoda obligación de explicar –y fundamentar– este proceso objetivador (por cuanto lo hace, no ya innecesario, sino *inexistente*), al tiempo que rehúye la problematicidad del *cogito* y salva la coherencia interna de su sistema

⁴ Advirtamos, de pasada, que, salvando la enumeración de las cuatro reglas metódicas, la continua insistencia en la unidad y sistematicidad del saber, y la mayor rotundidad en la formulación de las tesis, el desarrollo del *Discurso* es enteramente análogo al de las *Meditaciones*.

filosófico.⁵

Descartes no se enfrenta al problema de la objetivación del sujeto cognoscente; pero ello se debe a que para él es éste, en efecto, un problema inexistente. Su sistema *excluye* la posibilidad de objetivar el sujeto de conocimiento; pero es que, en rigor, *excluye también* la posibilidad de “objetivar” *cualquier* cosa real: lo que se descubre, en última instancia, como soporte de todo el discurso metafísico cartesiano, es una *posición epistemológica radicalmente subjetivista*. Con ello no se quiere decir que Descartes no aspire a la mayor objetividad posible del conocimiento, esto es, a un conocimiento concorde con los objetos que por su mediación se conocen; lo que se afirma es que tal “objetividad” no emana, en su doctrina metafísica (que no en sus escritos científicos), de la observación de los objetos mismos, sino de las intuiciones originariamente presentes al entendimiento subjetivo: el conocimiento humano viene a ser, según sus tesis, un conocimiento *apodíctico*.

Asegura Descartes que la piedra angular del conocimiento humano, el “primer principio de la filosofía” que anda buscando, es “esta verdad: *pienso, luego existo*”. Ese primer conocimiento le conduce hasta este otro, no menos importante (por cuanto le abre la posibilidad de un conocimiento fidedigno del mundo): el conocimiento de la existencia de Dios.⁶ Entre una y otra verdad se pregunta Descartes “en qué consiste la certidumbre” de la primera, y hallando que reside en que la ve “muy claramente”, estipula “como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas”.⁷

Si combinamos estos razonamientos con una de las *Reglas para la dirección de la mente*,

⁵ Antes de proseguir la indagación de la postura epistemológica subyacente al sistema cartesiano, deberíamos preguntarnos: ¿Es realmente problemática la objetivación del sujeto de conocimiento? Dicha objetivación implica el *desdoblamiento* epistemológico del sujeto: éste se torna objeto a fin de ser conocido; pero, a la vez, *permanece como sujeto* que conoce. El dilema, entonces, es el siguiente: ¿Puede el sujeto volverse “objeto” sin perder en este tránsito aquello que lo caracteriza, precisamente, como “sujeto” (su propia subjetividad); o, por el contrario, le ocurre al sujeto lo que al ojo, el cual, por más que mire, *no puede verse a sí mismo*? Cfr. con la prop. 5.633 del *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Pero el ojo *no* lo ves realmente. Y nada *en el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo.” Curiosamente, Gassendi, en sus objeciones a Descartes, se sirve de este mismo símil entre el sujeto conocedor y el ojo que mira: “[...] aun estando fuera de vos mismo [las cosas] no tiene nada de extraño que las conozcáis con mayor distinción que a vos mismo. Me diréis, empero: ¿Cómo es posible que conciba una cosa extraña mejor que a mí mismo? Y os respondo: del mismo modo que el ojo ve todas las demás cosas y a sí mismo no se ve.” (“Objeciones de Gassendi”, contra la segunda meditación, en las *Med. Met.* de Alfaguara) Descartes, en su contrarréplica a esta objeción de Gassendi, elude la cuestión haciendo gala de una sutil y mordaz ironía: “[...] pienso que vuestro único propósito ha sido avisarme de los medios que podrían emplear para eludir mis razones aquellas personas cuyo ingenio está tan apegado a los sentidos que sólo pueden pensar algo imaginándolo, siendo, por tanto, ineptas para la especulación metafísica.” (*Ob.cit.*, p.277) Descartes contrapone tácitamente la imagen (perteneciente a la facultad de la imaginación) a la representación (perteneciente al entendimiento), y viene a negar la validez de la analogía entre ambas. Pero no explica el procedimiento por el que el sujeto accede al conocimiento de sí mismo, dándolo por evidente.

⁶ “A continuación, reflexionando en este hecho de que yo dudaba, y en que, por consiguiente, mi ser no era enteramente perfecto, puesto que veía claramente que había más perfección en conocer que en dudar, quise indagar de dónde había aprendido yo a pensar en algo más perfecto que yo mismo, y conocí con evidencia que tenía que ser de alguna naturaleza que, en efecto, fuese más perfecta... e incluso que reuniese en sí todas las perfecciones...; es decir, ... que fuese Dios.” *Discurso...*, ed.cit., pp.73-74.

⁷ *Ídem*, p.73.

pondremos al descubierto el exacerbado subjetivismo de nuestro filósofo. En la Regla III Descartes redacta “una recensión de todos los actos de nuestro entendimiento que nos permiten llegar al conocimiento de las cosas, sin ningún miedo de engañarnos. Y admitimos solamente dos, a saber, la intuición y la deducción⁸.” Por “intuición” entiende Descartes “el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que forma la inteligencia pura y atenta, sin posible duda, concepto que *nace sólo de la luz de la razón*”; y por “deducción” entiende “toda conclusión necesaria derivada de otras cosas conocidas con certeza” (Cfr. *ob.cit.* en la ed.cit. del *Discurso...*, pp.153–155).

De modo que, para Descartes, todo modo de conocimiento se reduce al deductivo o al intuitivo. Y el primero se funda, a su vez, en el último, pues las “cosas conocidas con certeza” de las que derivan las “conclusiones necesarias” en que consisten las deducciones son, precisamente, intuiciones, o producto de éstas. Si tenemos en cuenta que las intuiciones se identifican, según sus propias palabras, con las “concepciones claras y distintas”, y que nacen “sólo de la luz de la razón”, queda claro que, en su doctrina de adquisición del conocimiento, Descartes *prescinde por completo de todo condicionamiento exterior a su conciencia* (la conciencia humana); esto es, prescinde –por “dudoso”– de todo “objeto” o “hecho” material que se le imponga por vía sensible. No es, pues, de extrañar su constante hincapié en el carácter *sistemático* de la verdad: la verdad de todo lo que hay se extrae de “ciertas semillas de verdades que existen naturalmente en nuestras almas” (*Disc.*, p.100) mediante la aplicación del “Método” (remontada a lo simple, operaciones deductivas ordenadas hasta lo complejo). Para Descartes, la progresiva adquisición de conocimiento es un *proceso deductivo* a partir de la intuición originaria del yo. Pero, según veremos más adelante, este principio nuclear alberga ya una contradicción que, a la manera de un tumor que, desde el corazón, se extiende al resto del cuerpo, acaba contaminando el sistema entero.

Como ejemplos de “intuición intelectual” (para Descartes, al contrario que para Kant, toda intuición es *intelectual*) cita nuestro filósofo, entre otros, “que un triángulo está limitado sólo por tres líneas, un cuerpo esférico por una única superficie, y otros hechos semejantes”. Ahora bien, este tipo de intuiciones asegura tan sólo la verdad del conocimiento matemático, de cuya existencia (presencia efectiva en el mundo real) no estamos, sin embargo, seguros.⁹

Pero a Descartes le preocupa también fundamentar la posibilidad de verdad del conocimiento acerca del mundo objetivo, o realidad sensible. Y para esto, su único medio consiste en *elevant el “pienso luego soy” a la categoría de “intuición”*. Una vez efectuado este paso, el proceso deductivo le garantiza, si no la seguridad, al menos sí la posibilidad (incluso, probabilidad, si uno sigue una estricta observancia de las reglas del “método”) de alcanzar un conocimiento veraz acerca de las cosas mundanas. (La falta de certeza sobre este conocimiento proviene de la imperfección de la naturaleza humana, pues “soy como un

⁸ Aunque en el original se emplea para este concepto el término latino ‘*inductio*’ (literalmente: “conducción hacia”), su significado equivale al de la “deducción” actual (etimológicamente: “conducción desde”). Cfr. con lo que el traductor de la ed.cit. dice al respecto: “El texto dice “*inductio*”, pero Descartes va a hablar de la intuición y de la deducción. El empleo del término “*inductio*” se puede explicar o bien por error del copista o por una inadvertencia del propio Descartes, aun cuando podría ser legitimado teniendo en cuenta el sentido que le da.”

⁹ Cfr. p.54 de la ed.cit. de las *Meditaciones*, donde menciona Descartes “infinitud de ideas de ciertas cosas” (los entes matemáticos) que, “aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento... tienen naturaleza verdadera e inmutable”.

término medio entre Dios y la nada”, y mis errores nacen de un mal uso de mi libre arbitrio. Cfr, sobre la naturaleza del error, la IVª Meditación.)

Desde la certeza de la existencia subjetiva, Descartes asciende a la certeza de la existencia divina; y ésta, a su vez, proyecta su luz, como un foco omnipotente y tranquilizador, sobre el conocimiento del resto de las cosas (las cosas materiales; la veracidad de las ideales no se pone realmente en tela de juicio, pues ello desmontaría el “tinglado” cartesiano).

Por lo visto, no es de extrañar que Descartes afirme (con toda razón, desde su punto de vista) que “*veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse*” (*Regulae ad...*, VIII). En efecto, si *todo* el conocimiento brota de intuiciones intelectuales, discernibles a la sola luz de la razón; si incluso el conocimiento objetivo del mundo es cierto sólo en la medida en que se encuentre sólidamente encadenado, eslabón tras eslabón inferencial, a las intuiciones originarias de la existencia de Dios y de mi yo; ¿Cómo, entonces, pueden la verdad o la falsedad residir en algo *externo* a la razón subjetiva, luz natural o entendimiento? Ni siquiera pueden entenderse como el “ajuste” o “desajuste” del pensamiento con la realidad. Serán siempre simple consecuencia del correcto o incorrecto uso del entendimiento (margen de error que tiene su origen en la limitación de la imperfecta naturaleza humana: siendo la voluntad más amplia que mi entendimiento, los errores surgen cuando con aquélla rebaso los límites de éste, y me pronuncio sobre cosas que no entiendo. Cfr. IVª Med.).

Descartes se esfuerza en demostrar que los argumentos que aduce en pro de la existencia divina son intuiciones, evidencias claras y distintas. Podía haberse ahorrado tal esfuerzo; pues, una vez que le otorga el rango de “intuición” a la existencia del yo, lo que separa a ésta de la existencia divina no es sino una serie de razonamientos, una cadena de inferencias: unos *argumentos*. No había ningún inconveniente, por tanto, en legitimar la demostración de la existencia divina presentándola *única y exclusivamente* como una rigurosa *deducción* de la existencia del yo, el cual se ofrece a sí mismo formado por una peculiar constitución cognoscitiva que demanda la realidad de un ente infinitamente superior a él, y a todo lo demás.

Esta insignificante observación nos conduce a una cuestión de la mayor importancia. La demostración de la existencia de Dios es un argumento; pero, ¿no es acaso el “pienso luego soy” *otro* argumento? A la vista de lo cual cabe preguntarse: aquel *circulus in probando* en el que incurría Descartes al ponerse a demostrar la existencia divina... ¿*No se retrotrae, en realidad, al propio cogito, núcleo fundamental de toda su metafísica? ¿No nace, en realidad, en dicho núcleo?*

Descartes, al sentar el “primer principio” de su sistema, efectúa los siguientes pasos:

- 1) Presentación del argumento: dudo, luego soy.
- 2) Concesión de crédito absoluto a su argumento.
- 3) Pregunta: ¿Por qué este crédito absoluto?
- 4) Respuesta: Porque es una concepción clara y distinta.
- 5) Establecimiento de la regla general de las concepciones claras y distintas como *criterio de verdad* del conocimiento.

Imaginemos ahora que un molesto hombrecillo, esgrimiendo alguna de las “intuiciones” cartesianas (vgr., un enunciado matemático), le espetase al filósofo: “¿En qué se funda usted para asegurar la *verdad* de este conocimiento?”. A lo que respondería Descartes: “En que es una concepción clara y distinta”. Mas, no satisfecho con la respuesta, el inquisidor volvería al ataque:

– Y... ¿En qué se funda usted para asegurar que *eso* es una concepción clara y distinta?

– Pues, muy señor mío –supongamos que, conforme a su propio discurso, replicase Descartes–, me fundo en que, si tomo este conocimiento, y lo comparo con el conocimiento evidente de mi primer principio, encuentro que concibo aquél *tan clara y distintamente* como éste.

– Bien, pero –continúa el suspicaz preguntón–, ¿en *qué* se funda usted, *ahora*, para asegurar que ése su primer principio (*pienso, luego existo*, si mal no recuerdo) *es* una “concepción clara y distinta”?

Ante lo cual, Descartes sólo contaría con dos respuestas posibles:

1ª) “Pues... en que lo concibo clara y distintamente”; respuesta ésta que es una manifiesta *petitio principii*. O bien:

2ª) “Me fundo en que *es verdadera*.” Si Descartes opta por esta segunda respuesta, ya tenemos al aire el círculo vicioso: un conocimiento es verdadero porque es una concepción clara y distinta; y es una concepción clara y distinta por ser verdadero. El *circulus vitiosus* estaría entonces a la base del sistema entero de la filosofía cartesiana, y se extendería, por así decirlo, en anillos concéntricos, hasta someter bajo el oprobio de la sospecha a todas y cada una de las “intuiciones” confirmadas por Descartes como tales. Pero imaginemos que Descartes se resiste a echarse la soga al cuello. Le queda entonces la primera respuesta:

– ... en que lo concibo clara y distintamente.

– ¡Ajá! ¿Y cómo *sabe* usted que “lo concibe clara y distintamente”? ¿Sabe usted, acaso, *lo que es*, de suyo, una “concepción clara y distinta”? Quizá el conocimiento humano esté condenado a una perpetua *confusión* (por mucho que nosotros le atribuyamos “claridad” y “distinción”), en oposición al *verdadero* conocimiento (el divino, pongamos por caso)... En fin, repito: ¿Cómo *sabe* usted que “lo concibe clara y distintamente”?

– Pues... Pues... ¡Porque *lo sé!*

La serie de preguntas, réplicas y contrarréplicas podría reproducirse o alargarse indefinidamente (podrían los interlocutores internarse, por ejemplo, en los entresijos psicológicos que configurarían la hipotética “concepción clara y distinta”); pero tanto Descartes como cualquier otro “ser humano pensante” se vería obligado a finalizarla, tarde o temprano, contestando al enésimo “¿Por qué?” con ese rotundo y arbitrario “¡Porque *lo sé!*” que figuradamente se ha puesto en boca de Descartes.¹⁰ Lo que se persigue con este imaginario diálogo es evidenciar que, lo que en el discurso cartesiano aparece como el *último* paso de la argumentación del *cogito*, como una consecuencia de los anteriores –la generalización del criterio veritativo de las concepciones claras y distintas– *es en realidad el primero*. En efecto: el “primer principio de la filosofía” cartesiana no es su *cogito, ergo sum*,

¹⁰ Este razonamiento es similar (si bien no idéntico, y, desde luego, mucho menos divertido) al propuesto por Lewis Carroll en “*What the Tortoise said to Achilles*”, respecto a la *supuesta* necesidad de acatar las inferencias lógicas; aunque aquí Descartes claudica mucho antes que el paciente y torturado Aquiles. Hay trad. española del cuento citado, por Deaño, en *El juego de la lógica*, Alianza.

sino una tácita “regla” certificadora que reza, aproximadamente, “Esto es así porque sé que así es”.

TRASCENDENCIA DE LA FILOSOFÍA CARTESIANA

Ahora que el conocedor se ha instaurado a sí mismo como *subiectum* de su conocimiento, los restantes entes se contornean al fin nítidamente como *obiecta*. Caminamos entonces, inexorablemente, a la “conquista del mundo como imagen”.¹¹ Conquista en la que la “objetización” (cosificación) del mundo (totalidad de los entes) corre pareja a la elevación del subjetivismo humano –ya se decante éste por la vertiente individualista (“yo”), ya lo haga por la colectivista (“nosotros”).

No es casual que Descartes prescriba al mundo su “verdadero” ser como un *constante* “ser ante los ojos” –como *cosa*–¹², dado que “objeto” de conocimiento significa precisamente el “ser ante los ojos” cognoscentes: es lo ‘puesto’ o ‘arrojado’ (*-iectum*) ‘delante’ (*ob-*) de la mirada de quien conoce. Para apresar a ese objeto en una “constancia”, Descartes, y con él todo el pensamiento moderno, recurren al conocimiento matemático.

De este modo, Descartes revalida, sin saberlo ni quererlo, la vieja fórmula medieval que consigna la verdad como “*adaequatio rei ad intellectum*”; sólo que, ahora, dicho entendimiento será, no el entendimiento divino, sino *el propio entendimiento humano*. (Kant, por obra de su indagación en pos de la unidad sintética de apercepción –unidad conformadora del objeto– que la conciencia humana impone *a priori* a la diversidad del conocimiento, sea puro o empírico, proseguirá la revalidación de la mentada sentencia, desde Descartes estipulada implícitamente en clave humana. Mas no se debe olvidar que ante Kant la ciencia física desfila ya con paso aparentemente firme y seguro, gallardamente poderosa. Luego, el idealismo alemán...)

Al leer a Descartes, nos parece justo hacerlo reo de subjetivismo cuando prescribe como punto de partida de todo conocimiento las “concepciones claras y distintas”; creemos percibir en ellas el tufillo de un caprichoso decir: “esto es así porque sé que lo es”. Por el contrario, tendemos a quedarnos embobados ante la grandilocuencia del *cogito* cartesiano.

Ahora bien, en cuanto nos percatamos de que semejante entimema (entimema sólo aparente; desde un punto de vista lógico, el *cogito* no es un silogismo, sino una grosera tautología) equivale *epistemológicamente* a un simple “*sé que soy, luego soy*”¹³ desaparece de

¹¹ "La totalidad de lo ente se toma ahora de suerte que lo ente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora." Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Losada, trad. de Rovira Armengol, p.80.

¹² Cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo*, FCE, trad. de Gaos, parágrafo 21.

¹³ Un examen precipitado del *valor filosófico* del “pienso, luego soy” arroja el siguiente resultado:

golpe ese pretendido abismo cualitativo que la *vox populi philosophorum* proclama, entre el “pienso, luego soy” y las “evidencias”, y se pone de manifiesto que la *regla de la evidencia*, de la “concepción clara y distinta” como criterio certificador de la veracidad del conocimiento, no se desprende de la observación del *cogito*, como Descartes pretende sibilínamente hacernos creer; sino que, por el contrario, el *cogito* –“primer principio” de su metafísica– *deriva ya* de la regla de la evidencia. Queda claro, por consiguiente, que el criterio último de verdad que yace en la filosofía cartesiana consiste en la *certidumbre* que sobre ella poseamos.

A Descartes, sólo la certeza le queda como garantía de verdad del conocimiento. Mas *es necesario* que así sea, mientras se mantenga una *escisión tajante* entre el sujeto y el objeto del conocimiento.

En efecto: lo supuestamente conocido queda entonces del lado objetivo, del lado *real*, mientras que el conocimiento permanece encerrado en el *pensamiento* del sujeto. Y, ¿cómo asegurar mi conocimiento *directamente* “sobre el terreno” real? –Dada la radical separación del sujeto y el objeto, ello supondría arrastrar mi conocer más allá de los límites de mi propio conocimiento.

Se impone entonces la pregunta: ¿Cómo *certificar* mi conocimiento –ya que *no puedo* verificarlo? Y nos encontramos con que el único criterio de semejante certificación al alcance de nuestra mano (criterio sobre el cual barruntarnos una modesta veracidad de nuestro conocimiento) consiste en la *efectividad* del conocimiento como *instrumento* (a modo de yugo) con el que domeñar a la realidad: a falta de otros indicios, *sospechamos* la verdad del conocimiento que nos otorga *poder* sobre la realidad –a la cual, ya que no se entrega de buen grado, tratamos de esclavizar.

–Valor *lógico*: equivalente a “soy luego soy”, puesto que el ‘soy’ viene ya contenido en el uso de la desinencia personal del ‘pienso’ –por lo tanto, una mera reiteración, una tautología.

–Valor *epistemológico*: “sé que soy luego soy” –este ‘saber que soy’ del primer ‘soy’ es lo que a la fórmula le añade el uso del verbo *pensér* o *cogitare*, excediendo su *contenido* (ya que *no* su forma) a la “cáscara vacía” de la tautología.

–Valor *ontológico*: en virtud de su valor ontológico, se siente uno tentado a identificar el *cogito* con un “*actío* luego soy” –es decir: vale *cualquier actividad, con tal que vaya acompañada de la conciencia de su ejercicio*, por parte de quien la desempeña. [Cfr. con estas palabras del propio Descartes: “Pues cuando decís que habría podido inferir mi existencia de cualquier acción mía, indistintamente, os engaños 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 se pasea. Y lo mismo ocurre con todo lo demás.” Respuesta a las objeciones de Gassendi, en las *Med.*, p.280. Pero el razonamiento de Descartes no acaba de hincar el dedo en la llaga: no se trata de un simple pensamiento, sino del pensamiento *reflexivo*; es decir, no vale el pensamiento *estoy paseando*, sino *pienso que estoy paseando*.] Aparece entonces la posibilidad de subvertir el sentido del *cogito*: “hacemos *algo*, luego somos”, con lo que se viene a sugerir que lo que demuestra al sujeto y cifra su valor es ese ‘algo’ *objetivamente* hecho por él (Marx, dos siglos después). Pero a Descartes le interesa insistir en el “pienso”: pues de aquí va a deducir la *naturaleza pensante* de esa supuesta substancia que es el alma: *separación neta* entre el yo y el mundo, abismo entre pensamiento y realidad “puenteado” por la pasarela de la bondad divina (fabricada con tablones del árbol “Sé”, cuyos frutos intelectuales son las “concepciones claras y distintas”).

Tenemos en esto una posible exégesis del fenómeno de la “técnica maquinística”, que constituye una “transformación *sui generis* de la práctica”, la cual “reclama para sí la aplicación de la ciencia matemática” –y no es, por tanto, una mera consecuencia del prodigioso avance de esta ciencia– ¹⁴: el despliegue de la técnica maquinística entendido como una exigencia del afán de certeza de nuestro conocimiento representativo (afán que interactúa con otras ansiedades esenciales del ente humano).

Esta exégesis se ratifica indirectamente en las siguientes palabras de Heidegger: “A la ciencia como investigación [la cual es esencialmente experimental] llega [el hombre] cuando, y sólo cuando, la verdad se ha convertido en certidumbre del representar. En la metafísica de Descartes se determina por vez primera lo ente como objetividad del representar y la verdad como certidumbre del representar. [...] Toda la metafísica moderna, Nietzsche inclusive, se mantiene en la interpretación de lo ente y de la verdad que arranca de Descartes.” ¹⁵

El saber *dogmático* de numerosos investigadores se asienta en esta concepción de la verdad como certidumbre del representar. Pero a tal dogmatismo siempre se le podrá objetar que el conocimiento obtenido por vía investigativa constituye conocimiento del *dominio y manipulación* de la realidad, mas, en rigor, *no de la realidad* misma. Objeción que se ratifica en el testimonio heideggeriano según el cual hay en la investigación científica más de “estrategia” (el esbozo, afianzándose en el rigor del proceder, subyuga al mundo, previamente interpretado como imagen) que de *philosophia*.

Madrid, septiembre de 1991
Ignacio M^a Iglesias Labat

¹⁴ Cfr. Heidegger, ens.cit. en *Sendas...*, p.68.

¹⁵ *Ob.cit.*, p.78.