

TRES MOMENTOS EN LA FILOSOFIA CARTESIANA

Carmelo Blanco Mayor

*Carmelo Blanco Mayor.
Doctor en Filosofía.
Catedrático de E.U.
Centro de trabajo E.U. de Magisterio de Albacete.*

¿Cuál es el punto de partida de este singular modo de filosofar? Voy a insistir en tres momentos: la duda como actitud del sujeto ante cualquier afirmación con pretensiones de verdad; la primera verdad hallada como fundamento: yo pienso, yo existo; y, en el meollo del mismo fundamento, el criterio de verdad: la claridad y distinción.

No es vano hacer ver que ya, de entrada, el sujeto lo polariza todo: la duda y la certeza son momentos de la seguridad del sujeto más que predicados de lo dicho en el texto. Parece extraño que aquello que se limita a ser criterio de certeza sea elevado a la categoría de criterio de verdad. Esto permite sospechar que se supone algún juicio previo, no confesado, acerca de la identidad entre el ser y el pensar. Vayamos por partes.

1. LA DUDA

La duda, para Descartes, es un poder del sujeto frente al objeto. Lo que le permite distanciarse de las cosas y encontrarse a sí mismo, no para quedar encerrado en su interioridad solipsista, sino para poder iluminarlas. Distanciarse de las cosas significa no perderse entre ellas como una cosa más, y afirmar la propia diferencia. Pero significa también ponerlas en suspenso, poner en entredicho su primera presencia; hacerse cargo de que las cosas se nos muestran veladas y que es menester retirar el veló previamente para saber a qué atenernos con ellas, lo que exige un método para la razón.

“La duda o *skepsis*, escribe Ortega, ... es la condición del conoci-

miento científico: ella abre el agujero que viene a llenar la prueba”.⁽¹⁾ Y Alain afirma: “Or ce que je veux expliquer ici, c’est que de proche en proche cet étonnant pouvoir de douter est ce qui éclaire le monde. Car les vérités immédiates sont dans une profonde nuit. Qu’est-ce que voir, si l’on ne doute? Si l’on ne doute, la chose est nous... Si je prends ce clocher pour ce qu’il a l’air d’être, il n’est plus rien pour moi. En bref, il est vrai de dire avec Platon que le monde ne paraîtrait pas sans les idées. Mais il est vrai de dire avec les Stoïciens et Descartes, ce que sans doute Platon savait, c’est que sans cette religion de liberté, qui est le fond de tout homme, il n’y aurait ni idées ni perceptions pour personne”.⁽²⁾

Mas, no es sólo esto. Descartes no solamente descubre la duda como el camino necesario para llegar a clarificar aquello de que se duda, sino que lleva la duda al límite. Pone en suspenso no ésta o aquella parcela de la realidad, sino la totalidad, el mundo. Es la duda que Alain llama hiperbólica,⁽³⁾ en la que el acento ya no cae en aquello de que se duda sino simple y llanamente en el desnudo “yo dudo”. En ello, como advierte Ortega, aparece por qué la filosofía es constitutivamente paradoja: no puede aceptar de entrada como verdad ni lo que afirman las otras ciencias, ni, con mayor razón, lo que la vida cree. “Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias”.⁽⁴⁾

Pero justamente llevar la duda al límite es topar con el límite de la misma duda. La duda tropieza consigo misma y se autodestruye: si dudo, no puedo dudar de que dudo. Por eso la duda no puede ser un lugar donde se acampa, como pretende el escepticismo, sino un punto de apoyo y de partida para hacer teoría en su compañía permanente. La duda hiperbólica no puede ser más que virtual, intelectual y metódica, ejecutada con el único fin de ir más allá, de sobrepasarla. La duda es pensar y, por ello, es justamente inestable. El pensamiento que duda es cabalmente la única cosa del Universo que no se puede negar, porque negar también es pensar.

2. EL FUNDAMENTO

La verdad, buscada por Descartes, que se le manifiesta con tal fuerza que ya no le permite mantener la duda queda apresada en el “Cogito ergo sum sive existo”.

(1) ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 179.

(2) ALAIN, *Les idées et les âges*, Gallimard, París, 1927, p. 179.

(3) *Ibidem*, p. 404.

(4) ORTEGA Y GASSET, J., *ob. cit.*, p. 151

“Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose: et remarquant que cette vérité, *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais”.⁽⁵⁾

Se ha discutido tanto la originalidad de este principio cartesiano como su significado y la misma posibilidad de asumirlo como principio primero del filosofar.

Bréhier, Mondolfo, Schuhl han señalado una posible fuente aristotélica del *Cogito* ya que Aristóteles defiende que el conocimiento de la propia existencia acompaña toda autopercepción.⁽⁶⁾ En tiempos de Descartes, su amigo Mersenne le hizo notar la coincidencia con expresiones de Agustín de Hipona: se pueden encontrar hasta cinco formulaciones agustianas de este principio; la más conocida: “¿Quid si falleris?, si enim fallor sum” fue presente al pensamiento medieval y renacentista. Se puede dudar de que Descartes, a pesar de su vinculación al agustinismo, conociera dichas formulaciones. Más difícil es evitar la sospecha de que Descartes, que nunca nombra sus fuentes, desconociera la formulación del español Pereira: “Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum” que se encuentra en su *Antoniana Margarita*, obra muy famosa en su tiempo y que Descartes no pudo desconocer.

Descartes podría volver a contestar, como a Mesland, “no soy de ningún modo del humor de aquellos que desean que sus opiniones parezcan nuevas; al contrario, acomodo las mías a las de los demás en la medida en que la verdad me lo permite”.⁽⁷⁾

De todas formas, la posible filiación del *Cogito* carece de importancia, salvo para eruditos, ya que lo importante es el uso que de él se ha hecho. Y tal uso, como ya advirtiera Pascal, es tan distinto en unos y otros que no puede hablarse de coincidencia ni de influencia. La misma coincidencia permite decir a Ortega y Gasset que se trata de dos tesis distintas cuyo fruto son dos filosofías completamente distintas.⁽⁸⁾ Con su peculiar estilo dice Ortega: “El que crea que Descartes inaugura nada menos que la Edad Moderna por habersele ocurrido esa chilindronada de que no podemos dudar de que dudamos, en que también había caído San Agustín, no tiene ni la más ligera sospecha de la enorme innovación que representa el pensa-

(5) DESCARTES, R., *Discours*, edic. cit., p. 61. Descartes vuelve a reiterar su principio en las *Meditaciones metafísicas* y en *Principios de la Filosofía*.

(6) ARISTÓTELES, *De sensu*, 488 a; cfr. 254 a en la *Física*.

(7) DESCARTES, R., *Carta a Mesland*, 2 de mayo de 1644?, en *Lettres*, p. 1163.

(8) ORTEGA Y GASSET, J., ob. cit., pp. 184-185.

miento cartesiano y, en consecuencia, ignora de raíz lo que ha sido la modernidad”.⁽⁹⁾

¿Cuál es el uso y, por tanto, el significado del *Cogito*? A Descartes el *Cogito* no sólo le ofrece la roca firme sobre la que construir toda su filosofía sino que le desvela el criterio de verdad—cuestión a tratar más tarde— y le permite afirmar la distinción real entre el cuerpo y el alma, la materia y la libertad, según reza el título de la *Meditación sexta*.

Merleau-Ponty ha indicado que el *Cogito* aparece en la obra cartesiana usado con tres significados distintos: 1. El *Cogito* equivale a decir que cuando me aprehendo a mí mismo me limito a observar un hecho psíquico; esta significación predominantemente psicológica es la que aparece en el mismo Descartes al decir que está cierto de existir todo el tiempo que piensa en ello. 2. El *Cogito* puede referirse tanto a la aprehensión del hecho de que pienso como a los objetos abarcados por este pensamiento; en tal caso, el *Cogito* no es más cierto que lo *cogitatum*; esta significación aparece en las *Regulae* cuando considera el *se esse* como una de la verdades evidentes simples. 3. El *Cogito* puede entenderse como el acto de dudar por el cual se ponen en duda todos los contenidos actuales y posibles de mi experiencia, excluyéndose de la duda el propio *Cogito*; es la significación que tiene el *Cogito* como principio de la reconstrucción del mundo que la duda había deconstruido. Aunque todos estos sentidos aparecen en Descartes, éste último es el principal y el que la tradición ha subrayado.⁽¹⁰⁾

Para Ortega la originalidad de Descartes y su novedad radical es la afirmación del pensamiento como sujeto contrapuesto al mundo material, que no solamente es objeto para el conocer sino en sí mismo, de suyo pasividad y mecano. “Por vez primera, en Descartes, el mundo material y lo espiritual se separan por su esencia misma—el ser como exterioridad y el ser como intimidad son desde luego definidos como incompatibles. No cabe antagonismo mayor con la filosofía antigua”.⁽¹¹⁾

Espíritu y materia era para los antiguos reverso y anverso de lo mismo; el uno se define para el otro y no como hace el moderno que define el uno contra el otro, por la exclusión del otro. El pensamiento queda definido como conciencia, como darse cuenta de sí mismo; y saber es saber-se, tener-se a sí mismo y en sí mismo al mun-

(9) ORTEGA Y GASSET, J., ob. cit., pp. 153-154.

(10) MERLEAU-PONTY, M., “Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques” en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 4 (1947) pp. 129-130.

(11) ORTEGA Y GASSET, J., ob. cit. p. 164.

do: ser intimidad, y sólo eso. “Al decir ‘yo’ me digo a mí mismo: pongo mi ser con sólo referirme a él, esto es, con sólo referirme a mí,...”⁽¹²⁾ Y esto significa no sólo que la mente trata consigo misma y que nada extraño le puede perturbar, sino también que “al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su misma esencia, soledad, radical soledad”.⁽¹³⁾

Es interesante hacer notar la diferencia entre la soledad del sujeto agustiniano que se queda a sus solas consigo mismo y con su Dios, y la soledad del sujeto cartesiano que se entrega a la árdua tarea de reconstruir el mundo y la ciencia desde lo que le es dado en la intimidad del pensamiento.

La historia de la filosofía moderna será la historia de las tribulaciones y percances de este ‘yo’, sobre cuyos anchos hombros Descartes funda la modernidad, y que encontrará su más dura crítica en Marx, Nietzsche y Freud.

Nietzsche decía que en la sola afirmación “yo pienso” –tan simple y evidente, para Descartes– anida un mundo de problemas que el metafísico no puede resolver. Se supone que soy yo el que piensa, que debe haber por fuerza alguien que piensa, que el pensar es una actividad realizada por un ser que suponemos es la causa del pensamiento, que hay un ‘ego’ y que sé lo que es. Por lo tanto, la afirmación “yo pienso” supone tantas cosas que no puede ser considerada como una certidumbre inmediata; de tal modo que el filósofo a quien se le afirma tal cosa no tendrá más remedio que admitir que cuando otro dice “yo pienso” esta probablemente en lo cierto, pero que no puede suponerse que esto sea forzosamente cierto.⁽¹⁴⁾

La filosofía contemporánea ha vuelto a reanimar el *Cogito*; pero el *Cogito* moderno, advierte Foucault, es tan lejano al cartesiano que no permite saltar a la evidencia del ‘yo’ y aún menos a la del ‘soy’. El *Cogito* ya no es el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado por alguien, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí; cómo puede ser bajo las especies de lo no-pensante. Porque el *Cogito* moderno no trata de hacer valer la

(12) *Ibidem*, p. 165.

(13) *Ibidem*, p. 166.

(14) NIETZSCHE, F., “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral” en *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974. Para Nietzsche, el pensamiento está incorporado al lenguaje que con la ciencia son dos sistemas independientes del individuo-sujeto: “en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje y en épocas posteriores la ciencia” (p. 97). “El pensamiento consciente no es posible más que a través del lenguaje... Los conocimientos filosóficos más profundos se encuentran ya a punto en el lenguaje” (p. 177).

distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en lo no-pensado. Y esto se debe a que es menos una evidencia redescubierta que una tarea incesante que debe ser continuamente retomada.

“¿Acaso puedo decir que soy yo, escribe Foucault, este lenguaje que hablo y en el que mi pensamiento se desliza al grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentos que no será capaz de actualizar completamente?” Y más adelante: “el *cogito* no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser: ¿qué debo hacer, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy?”⁽¹⁵⁾

3. EL CRITERIO DE VERDAD

Descartes encontró en el *Cogito* también el criterio de verdad: “Et ayant remarqué qu’il n’y a rien de tout en ceci, je pense donc je suis, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je povais prendre pour règle generale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vrais, mais qu’il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement”.⁽¹⁶⁾

Acabo de mostrar que para el *Cogito* contemporáneo no es tan evidente ni siquiera —no es tan claro y distinto— el primer miembro de la afirmación: “yo pienso, yo soy”. Se pone en cuestión que soy yo el que piensa, que “yo pienso”; tal vez no haga más que hablar lo ya pensado en el lenguaje y en la ciencia, en la cultura o en la *episteme* a la que pertenezco y en la que me pierdo. Se pone también en cuestión la evidencia del salto desde tal pensamiento al ser. Mi ser se me hace cuestión en el abismo de lo impensado, en la dimensión opaca —no pensada— del decir.

Pero es que también la claridad y distinción como criterio de verdad plantea problemas. “Mas estas frases, escribe Adorno, cuya fertilidad histórica ha sido extrema no son gnoseológicamente tan aporéticas en modo alguno como querría el sentido común tanto hoy como entonces”.⁽¹⁷⁾

(15) FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas* s. XXI, México, 1982 pp. 315-316. En esta misma línea afirma que fue Nietzsche el primero que “inició la tarea filosófica de una reflexión radical sobre el lenguaje”, *ibidem*, p. 297.

(16) DESCARTES, R., *Discours*, ed. cit. ag. 62.

(17) ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 127 ss.

Descartes llama a la adquisición de la verdad, al hecho en que la verdad se adquiere, *iluminación*, que no procede de Dios, como en San Agustín. La iluminación intelectual es una acción del *lumen naturale* que es común, —pero ¿no recuerda este *lumen naturale* común al recurso árabe del *intellectus agens*?—; en las *Regulae*, sin embargo afirma que esto es “*nestio quid divini*”: en su última intimidad el hombre es algo divino. Hay, pues, como en la escolástica y en San Agustín, una fuga hacia la divinidad.⁽¹⁸⁾

De todas formas, la claridad y la distinción podrían ser a lo sumo criterio de certeza; certeza que es de suyo afección del sujeto; la certeza es un modo de estar, se está en lo cierto, pero no una cualidad de las proposiciones: estas son verdaderas o falsas. Y aquí topamos con otro problema: la identidad cartesiana entre certeza y verdad; entre certeza como modo de estar del sujeto o evidencia subjetiva y la verdad o patencia del objeto sin velos que es la evidencia objetiva. Y la una no conlleva de suyo a la segunda. O ¿es más verdadero un juicio cuanto más fuertemente lo afirmo? ¿Tiene más razón, para hablar en metáfora, el que más grita?

Descartes ha entreverado planos que debieron mantenerse claramente distintos: el plano lógico o epistemológico y el plano ontológico. En efecto, para Descartes, el criterio de verdad—claridad y distinción— no es sólo un criterio lógico-epistemológico sino un criterio ontológico; considera que la idea es la cosa misma en tanto que intuita, de modo que la claridad de la idea es, a la vez, en la cosa.

Porque a la conciencia lo único que le es inmediatamente presente es ella misma como pensar; en tanto que autoconciencia ha de ser cierta y verdadera, para ser auto-conciencia: es verdad, en todo caso, que yo pienso cuando pienso y que en el pensar se me hace presente lo pensado en el pensamiento. Pero Descartes quiere dar un paso más: no sólo dice que es verdadero pensar sino que también aplica la verdad a aquello que es pensado en tal pensar —así se abre la puerta al psicologismo en la gnoseología. Ahora bien, en tal caso, la claridad y distinción no bastan como criterio de verdad.

Un discurso es verdadero discurso si cumple las condiciones del *ser discurso*: así se puede aceptar la afirmación orteguiana de que “la claridad es la cortesía del filósofo” y de cualquier discurso. Pero cuando me pregunto por la verdad de un discurso, mi pregunta recae no sobre el decir mismo sino sobre lo dicho en tal discurso. Y para la verdad de esto dicho no es suficiente —aunque sea conveniente e incluso necesaria— la claridad del decir. Sin ovidar que la claridad, a

(18) Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, tomo VIII, pp. 319-320.

veces, es sinónimo de superficialidad, y que lograr una chispa de verdad exige trascender el límite de esa primera superficialidad.

Para jugar con esta distinción los escolásticos buscaron la diferencia entre acto de concebir y concepto formal-objetivo. Suárez, sin embargo, identifica erróneamente el concepto formal con el acto de concebir y ya sólo puede operar con el concepto objetivo; esta confusión pasará a Descartes y a la filosofía moderna.⁽¹⁹⁾ Esta confusión está *in nuce*, si no expresa, en Descartes cuando propone su criterio de verdad, que esconde sin embargo y conserva connotaciones claramente platónicas.

En la terminología de Austin, es necesario distinguir entre actos lingüísticos ejecutivos y actos lingüísticos indicativos: como acto ejecutivo no es posible negar el *Cogito*, ya que negarlo equivale a un nuevo acto ejecutivo: esto permite salvar el Cogito cartesiano, pero a la vez se le elimina lo que Descartes estimaba como lo más fundamental: el ser innegablemente verdadero y de ahí el criterio de verdad. Porque un acto lingüístico ejecutivo, a diferencia del acto indicativo, no es un acto del que se pueda decir que es verdadero o falso: estos son predicados de lo indicado en tal acto, es decir de los actos indicativos, o mejor, de la indicación en acto.

4. A MODO DE CONCLUSION

Descartes es el testigo privilegiado de una nueva época. Como Sánchez, Simón Abril, Pereira, Bacon y otros, se esfuerza por construir su pensamiento a contraluz y en oposición con la filosofía precedente, que le parece caduca y tópica. Es el forjador de una razón nueva que se descubre capaz de buscar desde sí misma el fundamento y el método para una ciencia nueva y un nuevo hombre. Su punto de partida y el criterio de verdad al que arriba son índices del hombre que se vive inseguro y trata de encontrar en la certeza de sí mismo y del mundo un suelo en que afirmarse: el suelo de la verdad.

Es el inicio de un camino, todavía no trillado, que ha de irse abriendo hasta nuestros días. Frente a la comodidad de sentirse arropado por la tradición, invita a la opción de la intemperie y del riesgo. Confiado en el único poder legítimo —el de la razón propia y común— incita a situarse en la duda —*skepsis* quiere decir búsqueda— frente al pasado y a ejercer el pensamiento que abre el futuro. Advierte, sin embargo que no es un camino fácil ni para todos. La Ilustración proclamará esta empresa como la propia del hombre que persigue la libertad.

(19) SUAREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, Gredos, Madrid, 1963, tomo I, p. 361

Todavía hoy sigue siendo nuestro reto el que Kant lanzara al hombre moderno: "atrévete a pensar". Un camino erizado de riesgos y en el que la razón misma peligró y puede perecer. Pero hablar del cansancio de la razón no puede significar el abandono de la razón; señala justamente lo contrario, que la razón persevera laboriosamente en su trinchera, una nueva para cada jornada y que ha de continuar abriendo el único horizonte posible: la deconstrucción crítica del pasado y la inestable certidumbre de la propia libertad cara al futuro. Lo que ya no será posible es permanecer anclado en la falsa seguridad de los tópicos.

El lugar del hombre es, desde entonces y todavía hoy, la utopía. Quiero decir la conquista de su propia libertad.