

Entre el error y la superficialidad, y la “distorsión fructífera”: una lectura analítica del *cogito* cartesiano¹

Mauricio ÁVILA BARBA

La historia de la filosofía y el quehacer del filósofo

El interés por la reconstrucción de la historia del pensamiento filosófico que contribuya al desarrollo de la filosofía *per se* ha generado una considerable producción de artículos y obras dentro de la filosofía analítica. Algunos de los títulos que reflejan de forma explícita las preocupaciones y dirección de esta cuestión son, por ejemplo: “The philosopher’s history and the history of philosophy”, de Anthony Kenny; “Why should analytic philosophers do history of philosophy”, de Jonh Cottingham; “Is the history of philosophy good of philosophy”, de Chaterine Wilson, e *Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy*, de Margaret Wilson, quien es considerada, al menos en la tradición anglosajona, como un pilar de las investigaciones histórico-filosóficas de la modernidad.²

El asunto en debate es determinar la pertinencia —y entiéndase por esto las virtudes o los inconvenientes— de armonizar el trabajo historiográfico con la reflexión propiamente filosófica. La razón de una aparente contraposición entre la historiografía y la filosofía fue señalada de forma precisa por Margaret Wilson en su artículo “History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensible qualities”, en donde apunta que los filósofos de habla inglesa solían considerar que sus colegas franceses y alemanes desarrollaban trabajos más exegéticos que propiamente filosóficos al considerar los temas históricos.³

Empero, para Wilson dicha dicotomía (o hacer historia o hacer filosofía) podía *salvarse*. Propuso entonces que aquellos que ignoran la historia de su asunto podrían

¹ Quiero apuntar que en buena medida tanto el título como la idea central de este trabajo surgieron de la lectura del excelente artículo de la doctora Alejandra Velázquez, “Margaret Wilson: la historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles”, en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *Homenaje a Margaret Wilson. La filosofía y sus problemas*. México, UNAM, IIF, 2002, pp. 94-104.

² Cf. Eileen O’Neil, “Contribuciones de Margaret Wilson a la historia de la filosofía moderna”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, pp. 19-32.

³ Cf. Margaret Wilson, “History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensible qualities”, en Margaret Wilson, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 455.

estar condenados a sólo *reproducirse* o *re-promulgarse* en las discusiones de sus predecesores. Así, una manera en que la comprensión histórica contribuiría con la filosofía era ayudándonos a ver cómo las concepciones tradicionales —aparentemente inmóviles— de los problemas filosóficos pueden ligarse con cuestiones que en la actualidad requieren una evaluación fresca...;⁴ Wilson dio como ejemplo la propuesta de Locke sobre la distinción entre las cualidades primarias y las secundarias: si apreciamos las variadas formas en que esta distinción se ha entendido, se podrá inducir a la filósofos de la percepción a repensar, por ejemplo, la relación de sus teorías con las teorías científicas de la visión.⁵ En este sentido, Eileen O’Neil apunta que:

El tipo de historiografía de Wilson es una versión de lo que Richard Rorty llama “reconstrucción racional” de argumentos. Las metas del reconstructor racional son: expresar, de la manera más clara posible, en nuestros términos del siglo XX, cuáles eran los problemas filosóficos de los filósofos anteriores; dentro de ellos, cuáles continúan siendo problemas hasta hoy y qué contribuciones significativas para su solución provinieron de los argumentos de estos filósofos anteriores. Los reconstructores racionales subrayan hasta qué punto comparten una tradición con los filósofos anteriores —el grado de continuidad en los problemas filosóficos y las estrategias argumentativas... Por otra parte, los reconstructores racionales también enfatizan cómo se ha dado el progreso; esto subrayará las rupturas en la continuidad de la tradición. A veces, esto se logra mostrando que ahora, a la luz del trabajo filosófico actual, podemos proveer, finalmente, ya sea una refutación decisiva o una mejor formulación de los argumentos previos.⁶

También Alejandra Velázquez nos recuerda que para sacar provecho de este pasado y poder aprender de él, Margaret Wilson propone que es indispensable contar con los textos canónicos de los autores; esto debe contribuir a la disminución de la frecuente distorsión que los filósofos contemporáneos, en especial los filósofos analíticos, hacen de las posiciones filosóficas de la modernidad temprana: “presentaciones simplistas y tendenciosas”.⁷ Sin embargo, podría ser exagerada esta acusación a los filósofos analíticos y hasta dogmático exigir una reconstrucción fiel a los hechos históricos. En este contexto, Margaret Wilson subraya que podemos concebir la existencia de “distorsiones fructíferas” de las propuestas de los filósofos, lo cual no debe, necesariamente, tomarse como pernicioso.⁸ La reconstrucción racional de nuestro pasado histórico-filosófico

⁴ Cf. *ibid.*, p. 456.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 455-495.

⁶ E. O’Neil, “Contribuciones de Margaret Wilson a la historia de la filosofía moderna”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, p. 22.

⁷ M. Wilson, “History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensiles qualities”, en M. Wilson, *op. cit.*, p. 459; *vid.* A. Velázquez, “Margaret Wilson: la historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, p. 98.

⁸ Cf. M. Wilson, “History of philosophy in philosophy today, and the case of the sensiles qualities”, en M. Wilson, *op. cit.*, p. 459. Empero, como bien apunta Alejandra Velázquez, Margaret Wilson no aclara exactamente cuáles son las características y los grados de distorsión que podrían ser permisible

entonces, según Margaret Wilson, estaría jaloneado entre errores y superficialidades, “distorsiones fructíferas” y, por supuesto, en interpretaciones muy apegadas a los textos; con lo que de algún modo se podría concebir un vínculo importante, no la exclusión, entre el trabajo histórico y el quehacer filosófico.

La interpretación y reconstrucción del *cogito* cartesiano ha fluctuado en todo tipo de direcciones. A mi juicio, algunas de ellas se han insertado o han promovido una investigación importante no sólo en el campo de la filosofía, también en el de la ciencia;⁹ otras, al contrario, han oscurecido y hasta olvidado la radicalidad de los planteamientos cartesianos en algún problema relevante.¹⁰ Justamente en este trabajo presento algunas interpretaciones que han caído en la superficialidad en la reconstrucción de la filosofía cartesiana, y en específico del primer principio arquimediano: el *cogito*. Tal es el caso de la lectura que de éste realizaron, por una lado, Bernard Williams y, por otro, Carnap y Schlick en los inicios del Círculo de Viena; exégesis que, como veremos, si bien pueden ser creativas, podrían entorpecer no sólo la posibilidad de realizar una reconstrucción histórica de un problema o postura filosófica en la cual Descartes ha tenido injerencia —el caso del idealismo y la fenomenología son un ejemplo—; igualmente oscurecerían los propios planteamientos cartesianos y su posible “actualización” dentro de un problema que, como apuntaba Wilson, requiere soluciones novedosas.

Comenzaré mi exposición con el desarrollo de una interpretación del *cogito*, un tanto generalizada en la tradición analítica, que consiste en *pasarlo* por el tamiz del análisis del lenguaje; como si el *cogito* se redujera a un asunto meramente lingüístico, en específico, a un *examen* de proposiciones. Aquí señalo la superficialidad de esta lectura con respecto a los propios textos cartesianos y propongo otra que a mi juicio responde de forma más adecuada tanto a las preocupaciones de Descartes como a su obra y legado.

Finalmente, pensar que el *cogito* cartesiano es una cuestión meramente lingüística no es un asunto de poca monta y se ha empleado mucho tiempo y tinta en este problema; reducirlo a estas pocas páginas sería tan superficial como la lectura que ahora pretendo evidenciar. Por esta razón, este trabajo más que a ser *contundente* pretende ser *sugerente*.

o no. *Vid.* A. Velázquez, “Margaret Wilson: la historia de la filosofía en la filosofía actual y el caso de las cualidades sensibles”, en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *op. cit.*, p. 99.

⁹ *Cf.* Paul M. Churchland, *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1992. Como es el caso del análisis del *lenguaje privado* llevado a cabo por Wittgenstein, el cual ha tenido repercusiones relevantes no sólo en el área de filosofía de la mente, además ha impactado en los temas de las ciencias cognitivas.

¹⁰ Por ejemplo, en el problema mente-cuerpo la referencia a Descartes por gran parte los neurobiólogos y los científicos cognitivos es meramente histórica.

El cogito: un enunciado incorregible y autoverificable

Para Bernard Williams el *cogito* cartesiano es un ejemplo de un enunciado incorregible y autoverificable. Esta interpretación parte de una lectura sumamente “creativa” de la filosofía cartesiana, en concreto, de la *duda metódica*.

Williams consideró que la empresa de Descartes podría describirse bajo el título de *proyecto de investigación pura*; idea que arrastra consigo el derrumbe de toda la doctrina cartesiana ya que impide pensar el *cogito* como principio del conocimiento. La tesis en general consiste en proponer que Descartes, al inscribir su investigación en una suerte de solipsismo metodológico: la *duda metódica*,¹¹ la fundamentación de aquélla debía de ser expresada necesariamente a través del pronombre de la primera persona del singular, esto es, a título del *único* investigador implicado en tal proyecto, hecho que lo arrastró inevitablemente a tratar de sustentar el conocimiento bajo la sombra de los enunciados incorregibles y autoverificables.¹²

Aunque Bernard Williams no hizo referencia a los positivistas lógicos, podemos relacionar las nociones de incorregibilidad y autoverificabilidad propuestas por él, con los enunciados elementales o *protocolares* formulados, en sus inicios, por los filósofos del Círculo de Viena.

La naturaleza de estos enunciados fue el problema al que se enfrentaron los positivistas lógicos cuando, por un lado, trataron de erradicar la metafísica y, por otro, necesitaron un punto de partida para fundamentar el conocimiento. En este contexto, el Círculo de Viena tuvo siempre presente, como una tarea fundamental del empirismo, la explicación del contenido de los conceptos empíricos mediante su reducción a lo vivencialmente dado, además de explicar el contenido y la validez de los enunciados empíricos mediante su reducción a enunciados *elementales*; en esto se reconoce la influencia del *Tractatus* de Wittgenstein, cuya orientación se siguió en principio.¹³

Ahora bien, Wittgenstein aportó la idea nueva e importante de que la verdad de las proposiciones compuestas dependía únicamente de la verdad de las proposiciones simples, que son sus partes; es una *función de verdad* de éstas. Como consecuencia, sólo importa la verdad de las proposiciones simples, de las proposiciones atómicas, de las que ha de deducirse, de modo puramente lógico, la verdad de las proposiciones compuestas.

La pretensión de un fundamento real del conocimiento condujo a los investigadores a buscar un tipo de enunciado del cual no se pudiera dudar y que, por lo tanto, nos brindara una certeza casi absoluta en nuestras creencias. Así, una tesis del positivismo lógico en sus inicios fue que los estados fenoménicos que se expresan en primera

¹¹ Tesis muy socorrida no sólo en el campo de la epistemología, sino además en la perspectiva ontológica (Heidegger) y en la hermenéutica (Gadamer).

¹² Cf. Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de Laura Benitez. México, UNAM, IIF, 1995, caps. I, II y III, y pp. 48, 68.

¹³ Cf. O. Neurath, “Enunciados protocolares”, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*. Trad. de L. Aldama et al. México, FCE, 1986, p. 205.

persona del singular tenían la propiedad de ser incorregibles o *infallibles*, pues ellos no podían ser falsos: la creencia que tengo sobre un estado fenoménico inmediato y directo no puede ser falsa pues no me puedo equivocar de lo que siento o percibo; el enunciado “percibo azul” no puede ser falso, pues exista o no el azul que observo no me puedo engañar en el hecho de que lo estoy percibiendo.¹⁴

Los enunciados elementales serían entonces el principio del conocimiento, por lo menos en dos sentidos: uno lógico y otro temporal; esto constituyó un progreso metodológico en el conocimiento, pues las proposiciones *protocolares* eran los puntos primarios de donde partir.

Moritz Schlick, en su artículo “Sobre el fundamento del conocimiento”, expresa de manera clara lo que es un enunciado *protocolar* y dice: “por enunciados protocolares me refiero a todas esas proposiciones que expresan los hechos con absoluta simplicidad, sin retoque, modificación ni añadidura alguna, en cuya elaboración consiste toda ciencia, y que anteceden a todo conocimiento, y a todo juicio referente al mundo. [Los enunciados protocolares] son el punto de partida absolutamente fuera de toda duda de todo conocimiento”. [En este sentido, son el punto de partida de todo juicio verdadero.¹⁵]

En el sentido lógico, un enunciado protocolar es considerado principio de conocimiento con base en sus propiedades lógicas, en su estructura y su posición en el sistema de la ciencia. Un ejemplo de ello sería: en un cuerpo de conocimientos existe una proposición X que sustenta a otras proposiciones, por ejemplo, a X_1 y X_2 y éstas a su vez sostienen otras proposiciones. En este caso X es principio en sentido lógico de X_1 y X_2 pues estas últimas se infieren a partir de la primera; por ejemplo, en una inducción —característica de la propuesta epistemológica del positivismo lógico, y que criticara Popper¹⁶— un enunciado existencial ($\exists x$) precede lógicamente a un enunciado universal ($\forall x$).

En el sentido temporal, los enunciados *protocolares* son expresiones sobre acontecimientos reales que pueden preceder temporalmente a otros procesos reales; en estos enunciados se ubica la génesis de un conocimiento en algún individuo.¹⁷

Los enunciados protocolares, como *principios* del conocimiento en sentido temporal y lógico, son dos concepciones compatibles: “ya que las proposiciones que traducen los datos puros y simples de la observación, y que se encuentran temporalmente en el principio pudieran ser, al mismo tiempo, aquellos que por virtud de su estructura tuvieran que constituir el punto lógico de partida de la ciencia”.¹⁸

Pero ¿qué otras características deberían tener estos enunciados? Para definir qué enunciado podría ser protocolar Schlick propuso una regla de *economía* que prescribe que: “serán enunciados fundamentales aquellos cuya retención signifique, para librar

¹⁴ Moritz Schlick, “Sobre el fundamento del conocimiento”, en A. J. Ayer, *op. cit.*, pp. 215 y 216.

¹⁵ *Ibid.*, p. 215. Los corchetes son míos.

¹⁶ Cf. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1997.

¹⁷ M. Schlick, “Sobre el fundamento del conocimiento”, en A. J. Ayer, *op. cit.*, pp. 216-217.

¹⁸ *Ibid.*, p. 217.

el sistema de enunciados de toda contradicción, un mínimo de modificaciones”.¹⁹ Los enunciados que se ajustan a esta regla son los del tipo *incorregible*; esta propiedad se establece a partir de su origen: la experiencia inmediata.

Para determinar las características de los enunciados incorregibles, Schlick comienza por asignar un lugar muy especial a los enunciados que hablan de lo que *yo mismo hago*.²⁰ Estos enunciados están libres de todo error pues se refieren a las percepciones del presente: “ahora veo X”, “ahora creo X”; son enunciados que se refieren a mi propia experiencia inmediata. En este sentido, los enunciados elementales se refieren a experiencias *introspectibles* o sensoriales del sujeto.

Un enunciado de este tipo se verifica realmente cuando alguien está teniendo una experiencia; se verifican con la percepción de un objeto físico o de un dato sensorial: el enunciado “ahora leo” se verifica al instante, pues la acción que es expresada en éste (leer) se realiza en el mismo tiempo de ser enunciada la proposición. De este modo, la veracidad de un enunciado elemental sólo se podía comprobar directamente mediante la persona a cuya experiencia se refería; los juicios que se formulaban a partir de este tipo de enunciados se consideraban infalibles, pues se suponía que nadie se podía equivocar en sus experiencias propias.

En resumen, los enunciados *protocolares* vienen a ser considerados como ciertas oraciones habladas, escritas o impresas, o sea como ciertos complejos de símbolos sonoros o impresos que significan algo como: “el señor N. N. en determinado momento observa esto o aquello en tal y cual lugar”.²¹ Esto es, son expresiones que nos hablan de lo inmediatamente observable, que responden a una regla de economía en la que se establece preferencia por el tipo de enunciados incorregibles (proposiciones formuladas en primera persona del singular que sirven como sustento lógico y temporal del conocimiento) y que se verifican a partir de lo inmediatamente observado.

Desde la perspectiva de Williams el *cogito* cartesiano tendría las características antes descritas, esto es, la expresión “pienso luego existo” sólo refiere a la experiencia propia de quien profiere dicho enunciado y se autoverifica en el mismo instante de ser declarada.

Ya en una etapa autocrítica, el propio positivismo lógico mostró los inconvenientes de buscar el sustento en dichos enunciados. Expresiones como “ahora veo rojo” de acuerdo con los positivistas, hacen referencia a experiencias *privadas*. Los enunciados con estas características son *incomunicables* y no son susceptibles de prueba, pues no son *intersubjetivos* y nunca podría saberse si alguien nos engaña cuando describe lo que está viendo, sintiendo o pensando; es un acto de *fe*, pues le debemos creer. La perspectiva de los enunciados elementales, y con ello el *cogito* entendido desde este punto de vista, nos deja en el callejón sin salida de una exacerbada *subjetividad*; enfoque que es congruente con el pretendido solipsismo metodológico cartesiano.

¹⁹ *Ibid.*, p. 223.

²⁰ *Ibid.*, p. 224.

²¹ *Ibid.*, p. 217.

Además, el *cogito* entendido desde el punto de vista de los enunciados incorregibles y autoverificables —esto es, como una expresión de experiencias privadas, propias y personales—, según Carnap y Schlick, sólo podría tener esta significación: “existen mis estados de conciencia” (*cogitatio est*). En este contexto, el *cogito* sólo sería una *pseudoproposición* incapaz de sustentar algún cuerpo de conocimientos, puesto que a partir de una mera descripción de mis estados de conciencia no se podría establecer qué proposiciones son susceptibles de derivarse o, incluso, qué hipótesis se pueden inferir de dicha descripción.²² Si un *estado mental* no incorpora una *actitud proposicional* existe un enigma en cómo se pueda relacionar éste con una proposición o una hipótesis.

En suma, atribuir las características de los enunciados incorregibles y autoverificables al *cogito* imposibilita pensarlo como principio de la filosofía; lugar en donde Descartes lo ubicaba.

Empero, aunque esta interpretación del *cogito* podría apoyarse en una serie de referencias a los propios textos cartesianos, no constituye el aspecto medular de su propuesta filosófica. Una de las referencias en la cual se han apoyado algunos filósofos analíticos como el propio Williams o Jaakko Hintikka²³ para hacer un análisis del *cogito* desde la perspectiva del lenguaje se remite a un pasaje de las *Meditaciones metafísicas*, en donde Descartes declara que “yo soy, yo existo, debe ser verdadero cada vez que lo digo o lo concibo en mi mente”.²⁴ Si bien entonces el *cogito* podría tener la apariencia de un enunciado incorregible y autoverificable, en mi opinión está lejos de convertirse en una mera cuestión lingüística o lógica, como lo proponen algunos filósofos analíticos o los positivistas lógicos en sus inicios; empero, no niego que el *cogito* pueda ser formulado como un entimema o una inferencia.²⁵

Quiero proponer que si nos apeamos a los propias pretensiones de Descartes, así como a sus textos, tendríamos otra interpretación del *cogito*, cuyas ventajas sobre la anterior propuesta se reflejarían no sólo en una clara imagen de la forma en que Descartes pensaba que el *cogito* era el principio arquimediano del conocimiento, además, nos daría una serie de pautas para entender tanto el desarrollo histórico y los problemas de la fenomenología así como del idealismo, cuya culminación tradicionalmente se ubica en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Empero, antes de exponer esta otra visión del *cogito*, me gustaría sintetizar lo que ya se ha dicho con relación a la interpretación que de éste tuvieron Williams y el positivismo lógico. He propuesto que el *cogito*, entendido como enunciado incorregible y autoverificable, se sustenta, al menos, en dos supuestos: 1) en una interpretación solipsista del proyecto cartesiano y en el uso necesario del pronombre de la primera persona en sin-

²² Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica”, en J. A. Ayer, *op. cit.*, p. 68.

²³ Jaakko Hintikka, “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?”, en *The Philosophical Review*, vol. 71, núm. 1. Carolina del Norte, Duke University Press, enero, 1962, pp. 3-32.

²⁴ A/T IX, 19.

²⁵ Cf. Margaret Wilson, *Descartes*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978 (ed. esp.: *Descartes*. Trad. de José Antonio Robles. México, UNAM, IIF, 1990, pp. 90 y ss.).

gular en la formulación de todo conocimiento posible, y 2) en la “reducción” del *cogito* a una proposición. Atender estos dos asuntos rebasa el espacio que ahora tengo, por lo que con relación al primer punto sugiero que un remedio para esta lectura solipsista de la duda metódica, dirigida más por la inercia que por la crítica, consiste en recurrir a uno de los opúsculos cartesianos titulado *Búsqueda de la verdad*.²⁶ Este trabajo se desenvuelve en forma de diálogo, se escribió en latín y francés —desgraciadamente sólo tenemos un fragmento de éste—, y constituye, según Charles Adam, un primer esbozo de lo que posteriormente Descartes desarrollaría en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*.²⁷

Es revelador ver cómo Descartes en este opúsculo desarrolla el mismo proceso de la duda metódica a través de una discusión intersubjetiva, lo que en mi opinión le da un giro tanto a su epistemología como a su hermenéutica; bajo este telón de fondo propongo que habría de repensarse el pretendido solipsismo cartesiano. No obstante, en esta ocasión me limito a plantear si realmente se puede reducir el *cogito* a una proposición que fundamentaría el conocimiento.

Cogito: principio del conocimiento

Para entender cómo el *cogito* es el fundamento de la ciencia y la filosofía, en primer lugar presentaré algunas ideas sobre el método cartesiano. A continuación expondré la relación entre el método y la duda, y finalmente, con base en lo anterior, propondré una exégesis del *cogito*, entendido éste como principio del conocimiento.

El método cartesiano —apuntado de forma ciertamente dispersa en las *Regulae* y expuesto en cuatro preceptos en el *Discurso del método*— no constituye un conjunto de reglas dadas *a priori*, producto de una razón ‘pura’, previas respecto de los objetos que se dan a su consideración.²⁸ Las reglas no son generadas por la voluntad de quien las propone como el resultado de una decisión racional y autónoma. El método no flota en el vacío. Más bien se constituye a partir de una puesta en práctica de la propia razón sobre otros objetos (matemáticos, físicos, geométricos, etcétera). El método que Descartes nos propone en las *Regulae* ha sido obtenido del proceder matemático y luego generalizado a otras ciencias, en tanto que él considera que ha demostrado ya su productividad en la geometría y en la aritmética.

Por otro lado, las reglas del método se fundan en conocimientos espontáneos de cosas muy fáciles y familiares, y están desprovistas de toda complejidad, pues son procedimientos inherentes a la constitución de nuestro espíritu que cualquier sujeto

²⁶ Cf. René Descartes, “Búsqueda de la verdad”, en *Dos opúsculos: reglas para la dirección del espíritu. Búsqueda de la verdad*. Trad. e introd. de Luis Villoro. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, Coordinación General de Humanidades, 1984, pp. 55 y ss.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 33.

²⁸ Cf. Jean Paul Margot, “El análisis y la síntesis”, en *Filosofía y ciencia*. Cali, Editorial Universidad del Valle / Colciencias, 1996, pp. 41-61.

podría utilizar; generalmente, para solucionar algún problema, primero lo dividimos en elementos que nos son más fáciles de manejar: es un proceso *natural* al pensamiento. Octave Hamelin nos recuerda que:

[Descartes] expone primero el ejemplo de un hombre que quisiera desempeñar el oficio de herrero y no tuviera para ello los instrumentos necesarios: [por ejemplo] tendría que usar una piedra dura... como martillo. Una vez hecho eso, no empezaría por forjar, para uso de los demás, espadas y cascos, sino que, ante todo, forjaría, para su propio uso, un yunque, un martillo, unas pinzas, etc.

De la misma manera, no es en nuestros comienzos, valiéndonos de unas cuantas reglas oscuras, que no debemos al arte, sino que son más bien inherentes a la constitución misma de nuestro espíritu. Cuando debemos tratar de dirimir las disputas de los filósofos, o resolver los problemas matemáticos, primero tendremos que servirnos de esas reglas para encontrar lo que más necesitamos para la búsqueda de la verdad... el entendimiento, con su potencia innata, se conforma instrumentos intelectuales mediante los cuales se acrecientan sus esfuerzos... para alcanzar el ápice de la sabiduría.²⁹

El método consiste en un conjunto de preceptos para llegar a la verdad que se conduce a través de la intuición de naturalezas simples (análisis) a la organización de ellas (síntesis). Para Descartes dichos procesos constituyen los primeros rudimentos de la razón humana, o como dice en las *Reglas para la dirección del espíritu*: “Esas dos especies de análisis (hablando de la aritmética y la geometría) no son más que los frutos espontáneos de los principios innatos del método”.³⁰ Siendo esto así, el alcance del método es el alcance del espíritu humano, pues la ciencia, y todo conocimiento posible para el hombre, constituyen, para Descartes, la investigación que se realiza a través de los *procesos* naturales del pensamiento.

Ahora, ¿cómo se relaciona el método con la duda, proceso que lleva a Descartes a la primera verdad evidente: el *cogito*? Cuando Descartes lleva a cabo el derrocamiento general de sus creencias, su primera estrategia es *vagar por el mundo*, esto es, tener experiencia. Al final de la primera parte del *Discurso del método* dice: “en cuanto me libré de la tutela intelectual de mis preceptores, abandoné el estudio en los libros [y] empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato de personas de muy diverso carácter y condición, en recoger datos y observaciones de todo lo que veía y en reflexionar sobre todas las cosas, de modo que de estas reflexiones sacara algún provecho, alguna enseñanza por pequeña que fuera”.³¹

Asimismo, en la primera meditación declara que tan difícil empresa requería madurez, firmeza y constancia, por lo que un joven inexperto no podría realizarla.³² La empresa

²⁹ Octave Hamelin, *El sistema de Descartes*. Buenos Aires, Losada, 1949, pp. 115-116. Los corchetes son míos; cf. Regla VIII y los §§ 30 y 31, c. VI de la *De Intellectus emendatione*.

³⁰ A/T X, 370.

³¹ A/T VI, 28.

³² Cf. A/T, VII, 22. CSM II, 57 y 58.

cartesiana comienza entonces con la necesidad de mundo, experiencia y firmeza. Asimismo, está bien documentado que el pirronismo y el escepticismo académico estaban presentes en el ambiente intelectual europeo en aquella época. El problema escéptico del criterio se había planteado por la Reforma y los teólogos de la contrarreforma: las ideas monolíticas del mundo católico comenzaban a desplomarse; el escepticismo se fue esparciendo a otros ámbitos de la cultura: la ciencia y la filosofía.³³

Sin embargo, esto último no explica totalmente por qué Descartes decidió utilizar la duda, pero sí podemos decir que él asocia este “método” a una *materia especial*, pues, por un lado, comparado con otros métodos de descubrimiento utilizados en matemáticas o geometría, en éstos no se recurre a la duda para la solución de problemas; por otro lado, el método de la duda necesita ser utilizado al menos una vez en la vida, así como también cada meditación necesita de varios meses o semanas para resolver las dudas que se levantan en ella;³⁴ el método de la duda tiene características que no tienen los demás métodos de investigación.

Para el caso que ahora me concierne, señalo que la relación entre al método y la duda se clarifica observando la estrategia con la que Descartes inicia aquélla: poniendo en tela de juicio las facultades del hombre —y no la infinidad de creencias que cada quien tiene— pues minar los cimientos conlleva necesariamente al desplome del edificio entero.³⁵ Siendo así, en la duda metódica lo que está en juego son los procesos innatos del pensamiento, no sólo el análisis y la síntesis, además están involucrados otros actos del entendimiento tales como la deducción y la intuición.³⁶

A mi juicio esto significa entonces que Descartes en la duda metódica puso en tela de juicio las posibilidades propias de los hombres para llegar a conocimientos verdaderos —en cierto modo y cuidando toda proporción— de forma semejante a lo que Kant hiciera en la *Crítica de la razón pura*. El *cogito* en este contexto significaría algo radicalmente distinto a entenderlo como un enunciado del cual se tienden lazos lógicos con otros enunciados. Aclaremos esto.

En *Los principios de la filosofía*, Descartes dice que existen dos modos de pensar en nosotros, a saber, la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad. A través de esta distinción formula su teoría del error. En general propone que, considerados de forma separada, el intelecto y la voluntad no podrían ser nunca la causa de nuestros errores. El intelecto es una facultad que nos permite percibir ideas y, en este sentido, en él no se encuentra ningún tipo de error. Por su parte, la *voluntad* —el libre arbitrio— es una facultad por la cual elegimos hacer o no hacer algo. Además, según Descartes, la voluntad es algo *perfectísimo* en su género, de tal modo que puede decirse que gracias a ella podemos reconocernos como imagen de Dios. Por sí misma, por tanto, tampoco podría ser la causa de nuestros errores. El error llega cuando el intelecto y la

³³ Cf. Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983, p. 22.

³⁴ Vid. M. Wilson, *Descartes*, p. 29.

³⁵ Cf. A/T VII, 24-25. CSM II, 16 y 17.

³⁶ A/T X, 367.

voluntad no trabajan de manera coordinada. El error nace del mal uso de la voluntad o *libre arbitrio* en el momento en que decide aceptar, como verdades, cuestiones que aún no se nos han aparecido como evidentes (criterio de verdad). El error viene cuando, siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se mantiene en los mismos límites sino que se extiende a las cosas que no se han concebido de forma clara y distinta (criterio de evidencia); entonces, se extravía fácilmente y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien.³⁷

Esto significa que si alguien hace un juicio a partir de lo que el entendimiento no ha percibido de manera clara y distinta, con toda seguridad lo que obtendrá será una creencia falsa; en otras palabras: juzgar con verdad requiere, por un lado, del entendimiento, pues sin éste nada se puede concebir y, por otro, de la voluntad, pues a través de ella damos nuestro asentimiento a la cosa percibida. La voluntad debe contenerse, entonces, hasta no percibir algo con claridad y distinción. El *rol* del intelecto en el conocimiento es proporcionar percepciones claras y distintas que causen la inclinación de la voluntad: “Por ejemplo: examinando estos días pasados si alguna cosa existía en el mundo y, conociendo que del hecho de examinar esta cuestión se seguía con toda evidencia que yo, que era el que examinaba, existía, no podía por menos de pensar que una cosa que tan claramente concebía yo, era verdadera; no me encontraba obligado por una fuerza exterior a pensar así, sino que a la gran claridad del entendimiento ha seguido una gran inclinación de mi voluntad”.³⁸

Esto último muestra una condición necesaria para juzgar: el abrirse del entendimiento a lo claro y distinto, esto es, a la idea que es presente y manifiesta a un espíritu atento, y que es distinta, en tanto es precisa y separable de todas las demás;³⁹ si el juicio se hace en estas condiciones es seguro que se afirmará con verdad.

Si el entendimiento es entonces el ámbito donde lo claro y distinto debe presentarse para que la voluntad pueda inclinarse por aquello que es percibido (intuido) evitando así todo error, en el *cogito* lo que tenemos es una percepción (intuición) que se muestra bajo el telón de la claridad y distinción, criterio de evidencia de todo conocimiento verdadero. Ahora, si recordamos que a esta intuición se llega a través de la *crisis* de las facultades cognitivas, en este contexto ¿qué podría significar el *cogito*? En mi opinión, si lo que está en juicio en la duda metódica son nuestras facultades, y a pesar de ello podemos llegar a un conocimiento indubitable (la constatación de mi ser en tanto pensante), esto significa que algunos procesos del pensamiento resistieron la crisis escéptica y que en éste hay ciertas formas de proceder que nos conducen a conocimiento verdaderos; *cogito ergo sum*, expresaría la prueba de la existencia de estas pautas del entendimiento. En este contexto propongo que el *cogito*, como principio de la ciencia y la filosofía, expresa las *condiciones de posibilidad* del conocimiento, y éste no se

³⁷ Cf. A/T VII, 57-59. CSM, 39-41; cf. B. Williams, *op. cit.*, pp. 165-169. Para la teoría del error cartesiana.

³⁸ A/T VII, 58 y 59; CSM II, 40 y 41.

³⁹ A/T XIII-1, 22.

fundamenta en un enunciado cuyos vínculos lógicos con otros enunciados debemos esclarecer, sino en los límites y posibilidades propias del pensamiento cuyos procesos quedan al descubierto, junto con el criterio de verdad, en la duda metódica.

No es el *cogito* un enunciado incorregible y autoverificable, sino la constatación de la posibilidad de todo hombre para arribar a conocimientos verdaderos, a través de una dirección metódica de su pensamiento.

Conclusiones

Interpretar el *cogito* como un enunciado incorregible y autoverificable, si bien puede ser una lectura “creativa”, no sólo tiene un débil respaldo en los textos cartesianos, sobre todo oscurece una de las formas en que Descartes entendía el *cogito* como principio del conocimiento: es el pensamiento donde lo claro y distinto se hace presente, y esto se da a través de la propias pautas de aquél; siendo esto así, Descartes habría tratado de establecer, años antes que Kant, los límites y las posibilidades de las facultades humanas.

En el ámbito de la historia de la filosofía me parece que entender el *cogito* como ahora propongo no sólo es congruente con los propios textos y pretensiones de Descartes, además es apropiado y nos da pautas significativas para entender el desarrollo de la fenomenología —y que hiciera de Husserl, según José Gaos,⁴⁰ un *neocartesiano*—, así como también para replantear una reflexión importante sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento propias del pensamiento humano.

La recepción de la historia del pensamiento filosófico está llena de “traducciones” y hasta de traiciones, deslealtades, distorsiones, plagios, en fin, de innumerables vicios y, desde luego, también de virtudes pues —aunque parezca perogrullada— está hecha por seres humanos. Reducir el *cogito* a un enunciado incorregible y autoverificable, a mi juicio, constituye una de estas *superficialidades* que se cometen en la lectura de nuestro pasado. La ligereza y frecuencia con lo que esto aparece hace patente la necesidad de establecer vínculos sólidos entre el trabajo de reconstrucción histórica de las propuestas de los filósofos y la propia reflexión filosófica, con lo cual se evitaría en gran medida las tergiversaciones de nuestra tradición.

⁴⁰ Cf. José Gaos, “La actualidad de Descartes”, en *Obras completas. X. De Husserl, Heidegger y Ortega*. México, UNAM, 1999, pp. 53-64.