

Ivette FRED

Ivette Fred es profesora de **lógica, filosofía del lenguaje y humanidades** en los departamentos de **Humanidades y Filosofía**. Su línea de investigación actualmente se centra en la **epistemología contemporánea** y la crítica de arte. Al presente, se encuentra redactando un libro sobre epistemología. Ivette Fred es profesora de **lógica, filosofía del lenguaje y humanidades** en los departamentos de **Humanidades y Filosofía**. Ivette Fred es profesora de **lógica, filosofía del lenguaje y humanidades** en los departamentos de **Humanidades y Filosofía**.

Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons](#).

El martillo de los maleficios metafísicos: el cogito cartesiano

Introducción

Sección 1. Sobre el cogito

IV. Conclusión

Notas

Bibliografía

And the power of God is stronger than the power of the devil, so divine works are more true than demoniac operations. Whence in as much as evil is powerful in the world, then it must be the work of the devil always conflicting with the work of God. Therefore as it is unlawful to hold that the devil's evil craft can apparently exceed the work of God, so it is unlawful to believe that the noblest works of creation, that is to say, man and beast, can be harmed and spoiled by the power of the devil. (The Malleus Maleficarum, Heinrich Kramer and James Sprenger, p. 2)

En este artículo discutiré el estatus lógico del cogito. ¿Es un argumento? ¿Es una afirmación filosófica? Este asunto es importante por las consecuencias metafísicas y epistemológicas que tiene para la filosofía cartesiana.

Sección 1: Sobre el cogito

En las Meditaciones Metafísicas [1], Descartes procede a examinar toda fuente de creencia que no se presente a la mente tan clara y distintamente que no la pueda dudar. Descartes aplica la duda metódica, una duda que va en etapas, en este proceso meditativo. La duda metódica es un submétodo del método cartesiano y está configurada de acuerdo a las cuatro reglas del método. La duda metódica consiste de tres etapas: 1) el rechazo a la información que obtenemos a través de los sentidos, 2) la indistinción entre la vigilia y el sueño, y 3) la hipótesis del genio maligno. La duda metódica culmina con el conocimiento de una verdad indubitable: el cogito. Para llegar a él, Descartes divide su investigación en partes, las que considera necesarias, va procediendo poco a poco cuestionando sus creencias de distinto tipo, y se asegura de que no le ha quedado ninguna creencia que no ha sido cuestionada. Descartes no examina directamente a todas sus creencias sino que simplifica su tarea al atacar los tipos de justificaciones que tenemos para creer y agotando, de esta manera, toda fuente que tenemos de creencia.

Examinemos brevemente la tercera etapa de la duda metódica: la hipótesis del genio maligno.

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensare que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos, y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y sueños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio. Por lo cual, con gran cuidado procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé mi ingenio tan bien contra las astucias de ese gran burlador, que por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Más este designo es penoso y laborioso, y cierta dejadez me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria; y como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño teme el despertar y conspira con sus gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y temo el despertar de esta somnolencia, por miedo de que las laboriosas vigiliias que habian de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna luz en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes a aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover. (Descartes, 2002, pp. 152-3)

El genio maligno es un ser hipotético que inventa Descartes cuya función primordial es la de engañarme sistemáticamente tal que si P, proposición, es verdadera me hace creer la negación de P, y si P es falsa, me hace creerla. El resultado es que no puedo confiar en mis capacidades racionales, no puedo confiar en deducciones que realice, porque no soy capaz de captar lo que es verdadero. Todo lo que me hacen creer es falso. Las verdades matemáticas se van por la borda en esta tercera etapa de la duda metódica. ¿Qué me queda aún si existe el genio maligno?

La hipótesis del genio maligno nos hace pensar en algunas consecuencias paradójicas. Por ejemplo, no puedo saber que me encuentro (**de hecho**) en un tal engaño sistemático ya que si lo pudiese detectar entonces podría decidir creer siempre lo opuesto de lo que creo en primer lugar y así el engaño no tendría lugar. Siempre estaría creyendo lo opuesto a lo falso: lo

verdadero. Pero si el genio maligno me engaña sistemáticamente **de facto**, entonces cuando crea que estoy siendo engañada por él, él me va a cambiar la creencia por lo contrario, que no estoy siendo engañada por él, por lo tanto, estaré siendo engañada por él. Descartes entiende que ante la imposibilidad de conocer lo que es verdadero, el sujeto tiene como posibilidad el suspender juicio frente a toda creencia. El sujeto posee voluntad, recordemos que para Descartes, la voluntad es más importante que el entendimiento, y puede ejercerla no permitiéndole al genio maligno un engaño más. El sujeto puede responder al genio maligno no creyendo absolutamente nada. Descartes reconoce que esta alternativa requiere un gran esfuerzo por parte del sujeto ya que es más cómodo, práctico o habitual creer lo que usualmente creemos, que ponerlo todo en paréntesis. Pero ¿no existe ninguna creencia que sobreviva la tercera etapa de la duda metódica?

En la segunda meditación nos encontramos con la pregunta: ¿Qué soy? Se podría tratar de contestar esta pregunta mediante la formulación de una definición aristotélica. El problema es que una tal definición nos remite a otros conceptos que habría a su vez que definir, y parecería una tarea de nunca acabar. Descartes entiende, como buen matemático, que se necesitan términos que aceptemos sin necesidad de definirlos para así evitar, en la búsqueda de razones, un regreso infinito. Descartes busca al menos una verdad que sea autoevidente, según lo exige la primera regla de su método. Descartes emula a Arquímedes: encuentra un lugar firme para ubicar su proposición absolutamente indubitable que usará para fundamentar todo su conocimiento: "Yo soy, yo existo". Aún si está durmiendo, si el genio maligno lo engaña, nadie, ni siquiera Dios, lo puede engañar haciéndole creer falsamente que existe. Porque si lo engañan, alguien está siendo engañado, y si alguien está siendo engañado, ese alguien existe. Así que esta entidad engañada no puede ser engañada en pensar falsamente que existe.

Quizás no puedo detectar al genio maligno en cada ocasión que me engaña, pero sí puedo percatarme de la posibilidad lógica de un engaño sistemático, y optar por suspender juicio, como afirma Descartes. Una vez tengo la sospecha del genio maligno, estoy condenada a la sospecha. Descartes es el genio maligno, nos crea la sospecha, la duda, y nos exhorta a cuestionar como Sócrates. El genio maligno que se llama sospecha mina nuestra capacidad para creer. Lo contrario podría ser: como puede ser una mera posibilidad lógica, el genio maligno depende de nuestra capacidad lúdica. En el primer caso, el genio maligno existe como el empaque mental que nos puede llevar a la verdad; estamos equipados con la suspicacia, y él está implícito en la abolición de nuestras creencias. El genio maligno existe porque somos inteligentes y podemos sospechar. Por otra parte, que nosotros podamos saber educadamente que es una mera posibilidad lógica, que no es real, podemos decir, en este caso también, que es una ficción también ideada por nuestra inteligencia pensante. Por lo tanto, en ambos casos, la existencia del genio maligno, apunta hacia la verdad del cogito. ésta es la coyuntura de la verdad negativa. Sócrates lo hace con el diálogo; Descartes divide su subjetividad para dialogar consigo mismo. Descartes está descubriendo unos espacios de negatividad que son importantes.

Vamos a hacer una pequeña arqueología del cogito. En el Discurso, Descartes se refiere a esta verdad indubitable.

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: *Yo pienso, luego soy* era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér-la, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (ibid, p. 95)

Hay que observar que el *luego* en *Pienso, luego, soy* no es temporal. El cogito no dice que pienso y después existo. En términos temporales, es exactamente lo contrario. Primero tengo que existir para poder pensar. La existencia es una condición necesaria para poder pensar.

Es crucial percatarse que la oración *Yo pienso, luego soy* aparece entre comillas, lo que parece mostrar una conciencia metalingüística del autor. Las itálicas se utilizan para referirnos a las expresiones del lenguaje. Parece que Descartes distingue entre la actividad del pensar, y el pensamiento expresado en la oración *Je pense, donc je suis*. Descartes parece distinguir entre pensar, lenguaje y realidad. Parecería, entonces, que hay que pensar la oración *Je pense, donc je suis* para poder tener el conocimiento de mi existencia. El acto de pensar se encarna en el acto lingüístico de *Je pense, donc je suis*. Volveré a este tema más adelante.

La partícula *donc* tiene varios significados. Por ejemplo, puede significar *por lo tanto*, o expresar una interjección o conjunción, entre otros. En el siglo XVII, según el *Dictionnaire de la langue française classique*, la partícula *donc* es preferentemente usada como una conjunción.[2] La palabra *pues* en español es una traducción más adecuada para expresar *donc* como conjunción lógica, es decir, como función lógica que une dos enunciados. Obtendríamos: *Yo pienso, pues, yo soy*, o simplemente *Yo pienso, yo soy*. Traducir a *donc* por *therefore* en inglés o *por lo tanto* en español, implica una interpretación que fuerza el texto cartesiano. Ahora bien, si *donc* expresa una conjunción, entonces podemos intercambiar el orden de las oraciones: *Yo soy, yo pienso*. ¿Aceptaría Descartes esta consecuencia?

En la segunda meditación, Descartes afirma:

Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es, sin duda, porque yo existía. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña; y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiendo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu. (ibid, p. 155)

En este pasaje de la meditación segunda se utiliza la oración *Yo soy, yo existo* a diferencia de la oración que Descartes utiliza en el *Discurso* que es: *Yo pienso, luego soy*. Aquí también aparece entre comillas la oración *Yo soy, yo existo*.

Descartes parece estar razonando: *Yo pienso, luego (por lo tanto), soy. Yo soy, luego, existo. Pienso, luego, existo*. De nuevo, este razonamiento fuerza el texto cartesiano donde sólo aparece una coma separando ambas oraciones. Continúa Descartes:

Pero ¿qué soy yo ahora, que supongo que hay cierto geniecillo en extremo poderoso y, por así decirlo, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industria a engañarme? ¿Puedo afirmar que poseo alguna cosa de las que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? ... ni una sola hallo que pueda decir que está en mí. Vamos, pues, a los atributos del alma ... alimentarme y andar? más si es cierto que no tengo cuerpo, también es verdad que no puedo ni andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero sin cuerpo no se puede sentir, y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que sentía varias cosas, durante el sueño, y luego, al despertar, he visto que no las había efectivamente sentido. Otro es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece; el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. (ibid, p. 157)

En las *Meditaciones*, Descartes es más estricto que en otros de sus escritos. Por ejemplo, en la regla III de las *Reglas*[3], Descartes cataloga al cogito y algunas verdades matemáticas elementales como verdades certeras básicas:

Así cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está definido sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes que son más numerosas de lo que creen la mayoría ... (Reglas, p. 75-6)

En las *Meditaciones*, él separa al cogito de este tipo de verdades que sí sucumben ante la hipótesis del genio maligno. Esto es un cambio notable. Recordemos que en las *Meditaciones*, Descartes inventa y aplica la duda metódica, y esta aplicación se extiende hasta la segunda meditación donde aparece el cogito. Podríamos decir que en las *Meditaciones*, Descartes confiere al cogito un tratamiento más estricto que en otras formulaciones por al menos dos razones: (1) no aparece la partícula *luego* en la formulación *Yo soy, Yo existo*, lo cual parece sugerir que el cogito es una afirmación, no un argumento (aparece una coma separando ambas oraciones y la segunda oración comienza en mayúsculas para mostrar su importancia y (2) al ser una afirmación, su conocimiento es absolutamente inmediato e indubitable, no requiriendo ni un solo paso deductivo.

Parece que Descartes no distingue entre *ser* y *existir* como vemos en el siguiente pasaje de la segunda meditación:

Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos éstos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente; mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. (ibid, segunda meditación, p. 157)

¿Por cuánto tiempo es certero el pensamiento *yo soy, yo existo*? Descartes contesta: *Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo de existir*.

Si Descartes no distingue entre *ser* y *existir*, y son para él una suerte de sinónimos, entonces el ser o el ser pensante no demuestra la existencia del que piensa porque sería una tautología decir *Pienso luego existo* porque diría lo mismo que *Pienso, luego, pienso*. Descartes estaría reiterando la verdad básica que pienso. *Pienso* sería como una intuición auroral que describe el despertar de su consciencia a su ser.

En los *Principios de Filosofía* (1644)[4], Descartes afirma sobre su configuración del cogito:

No podríamos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir. [...] A pesar de las más extravagantes suposiciones no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, YO PIENSO, LUEGO SOY, sea verdadera, y en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden. (Principios, p. 25) Vemos aquí que no es cualquier pensar sino el pensar metódico y demoledor de la duda. En el caso de que *pensar* y *existir* sean una suerte de sinónimos, *Si pienso, entonces existo* es una deducción de la forma *Si p entonces q* equivalente a *Si p entonces p* porque *p* y *q* son equivalentes, por hipótesis. Si *pensar* y *existir* no son sinónimos, entonces tenemos *Si p entonces q* donde *p* implica a *q*: *pensar* implica *existir*.

Descartes mismo entiende que el cogito no es un silogismo sino una verdad intuitiva, clara y distinta. En una de las respuestas a las objeciones que le hizo Mersenne a la segunda meditación en el segundo grupo de objeciones, Descartes contesta:

Quando alguien dice *Yo estoy pensando, por lo tanto, Yo soy, o Yo existo*, no está deduciendo su existencia del pensamiento mediante un silogismo, sino que la reconoce como algo auto evidente mediante una simple intuición de la mente. Esto está claro por el hecho de que si estuviere deduciendo su existencia de un silogismo, tendría que haber tenido primero conocimiento de la premisa mayor *Todo lo que piensa es, o existe*, no obstante, de hecho, aprende sobre ella por la experiencia propia de que es imposible que él pudiera pensar sin existir. Nuestra mente, por naturaleza, construye proposiciones generales sobre la base del conocimiento de proposiciones particulares.[5]

En esta respuesta a Mersenne, Descartes cree que no tenemos un conocimiento que realmente tenemos. Puede ser que Descartes conozca como una intuición que piensa, y, por una deducción inmediata, infiere que existe. ¿Pero, cuán inmediata puede ser esta deducción para poder basarse en la intuición, en una intuición clara y distinta? Hay que cualificar varias cosas. Es innegable que tenemos que poseer los conceptos de *existencia, pensar, pensamiento, certeza*, para poder entender el cogito. Esto lo acepta Descartes en los *Principios* al afirmar que no explicitó estas nociones porque eran simples. Entender el cogito requiere de cierto repertorio conceptual, aunque éste no se exprese en premisas en una argumentación sino que se dé por sentado. Este repertorio conceptual sólo lo podemos aplicar a nuestro caso particular ya que el cogito se remite exclusivamente a la existencia del que lo piensa. Según Descartes, la premisa mayor *Aquellos que piensan, existen* - premisa suprimida en el silogismo: entinema- es una proposición general que la mente humana conoce a base de su conocimiento de casos particulares. Se sigue entonces que el conocimiento de esta premisa es cuestionado en la segunda etapa de la duda metódica por basarse en

la creencia de que existe un mundo exterior poblado de otras mentes como la mía. Si Descartes tuviera razón en que la premisa mayor *Aquello que piensa, existe* es una proposición general que la mente humana conoce a base de su conocimiento de casos particulares, también tendría razón en que el conocimiento de esta premisa no estaría disponible para el que piensa su cogito porque remite a la existencia de otras mentes. No obstante, el conocimiento de la premisa mayor *Aquello que piensa, existe* que puede poseer el que piensa el cogito es de carácter analítico, en el sentido de que el concepto de *pensar* implica el concepto de *existir*. Dicho conocimiento puede estar disponible en esta etapa de la duda metódica porque la analiticidad de esta premisa es algo que el sujeto que la piensa puede reconocer de inmediato. Esta posibilidad no se puede descartar simplemente diciendo que presupone la existencia del mundo exterior donde aprendimos los conceptos de *existencia* y *pensamiento*, recurriendo así a la fácil oposición entre la analiticidad del cogito y su capacidad para fundamentar la existencia del mundo. Lo mismo aplicaría en el caso del conocimiento del cogito: presupone los mismos conceptos que aprendimos de la misma manera en prácticas lingüísticas en el mundo exterior. Si no es un problema que estos conceptos desempeñen un papel importante para comprender el cogito tampoco debería ser un problema que los mismos conceptos nos permitan comprender la premisa mayor. Podríamos abstraer cómo los aprendimos y partir de la hipótesis de que los poseemos en nuestras mentes. El cogito podría ser parte de un silogismo

Cuando Descartes niega que el cogito sea un argumento silogístico, queda abierta la posibilidad de que sea otro tipo de argumento ya que no todos los argumentos válidos son silogismos. Por otro lado, nuestra argumentación anterior explica cómo el cogito podría ser parte de un silogismo; se le puede reconstruir como un silogismo. Lo que Descartes se plantea es realmente que podamos entender al cogito, no como un argumento, sino como una afirmación que puedo intuir de una manera clara, distinta, e inmediata.

La duda metódica es un proceso mental acumulativo en el cual no se supera la etapa anterior al entrar en una nueva etapa, sino que las etapas de la duda aumentan progresivamente hasta cuestionarlo todo, excepto la existencia propia del sujeto. Cuando Descartes piensa el cogito está bajo la influencia de cada una de las etapas anteriores de la duda. Entonces, parece que el cogito debe considerarse como una afirmación. No existe lugar para la deducción después de la hipótesis del genio maligno. Ni siquiera podemos deducir un paso. El genio maligno pone en cuestión mis capacidades racionales, por ejemplo, mi capacidad para deducir. ¿Cómo entonces el cogito puede ser una deducción? Si el conocimiento matemático se va por la borda en la tercera etapa de la duda metódica, la lógica (deductiva) corre la misma suerte. ¿O es posible hacer deducciones de un paso? ¿Es una inferencia que consiste de un paso una intuición, una deducción, o una combinación de ambas? Obviamente, lógicamente hablando, en términos de complejidad lógica, hablar de una afirmación expresada en un enunciado singular o de una deducción de un paso es una trivialidad. Lo que aquí hace la diferencia, lo que no es para nada trivial, es el rol que tiene el cogito en la filosofía de Descartes y las consecuencias epistemológicas y metafísicas que se desprenden del análisis lógico del cogito. Puede desatarse una tensión irresoluble entre ambos asuntos. La pregunta es por el drama de lo evidente, el drama de la verdad de lo evidente. ¿Cuál es la importancia de esto, si es sencillo lógicamente hablando?

Si el cogito intenta expresar que soy, entonces ¿lo que muestra es que soy qué? Un ser pensante. Un ser corpóreo es rechazado en la segunda etapa de la duda metódica: en la falta de distinción entre la vigilia y el sueño. Si soy un ser pensante, entonces *pienso* dice lo mismo que *soy*. *Soy* no nos diría nada nuevo que ya no supiéramos con la expresión *pienso*. Segundo, si *soy* expresa que soy un ser pensante, entonces Descartes todavía no ha demostrado que tengo una existencia independiente porque para pensar puedo estar en la mente de otro que piensa.

Se puede estar pensando el cogito en un sueño. Bueno, si pienso en un sueño, el mío, entonces existo. Pero se puede estar pensando el cogito como parte del sueño de otra mente. Por ejemplo, yo podría estar soñando que existo o pensando el cogito mismo siendo yo meramente una idea en la mente divina. La mente divina existe y yo en ella como idea pensándome a mí misma el cogito, estando segura de que existo. Descartes admite que la existencia que me asegura el cogito es mi existencia como ser pensante, y yo añado que esta existencia mental no tiene por qué tener independencia propia. He puesto en duda la existencia de mi cuerpo pero no la existencia de mi mente siguiendo el modelo de la duda metódica. O es posible que exista como ser pensante en la mente de cualquier otro ser pensante como yo. O podría ser un personaje en la mente de un escritor. Borges, Calderón o Shakespeare. Recordemos que sólo sé que tengo mente y no cuerpo, por lo tanto, mi mente podría *colocarse* en la mente de otro. Lo importante es señalar que en esta etapa de la duda metódica, no se establece que tipo de existencia es la que tengo, aparte de ser un ser pensante, y tampoco se establece si existo como un ser independiente. Aquí Descartes recurría a la bondad infinita de Dios de no permitir que me engañe pensando que existo cuando todavía no existo independientemente. Se requiere como hipótesis adicional en el sistema cartesiano la existencia de Dios para demostrar a partir del pensar, el que el sujeto pensante tenga una existencia propia. Dios es demasiado bueno para permitir que crea en mí existencia propia, sin ser esto verdad. Es cierto que Dios me creo falible. Me equivoco, pero no puedo equivocarme en algo tan básico, fundamental.[6] Esto sería una crueldad divina.

Por su parte, Descartes intenta demostrar la existencia de Dios a partir del presunto hecho de que poseo la idea de Dios en mi mente y sólo Dios la pudo crear y poner en mi mente. Aquí observamos una paradoja. Creo en la existencia de Dios porque poseo una idea clara y distinta de Dios en mi mente. Una tal idea no puede ser creada por mí porque yo no tengo suficiente realidad para crear la idea de un ser perfecto siendo imperfecta, por lo tanto, Dios creo la idea en mí. Aparte de la falacia envuelta en el principio de realidad suficiente, me pregunto: Pero entonces ¿qué creo a qué? La idea de Dios que poseo no puede ser la prueba para la existencia de Dios porque la presupone de antemano. Esta objeción fue planteada en los tiempos de Descartes por Mersenne en el primer grupo de objeciones.[7]

Parece ser que lo que el cogito realmente expresa es el conocimiento de mi existencia. Al saber que pienso, porque sé que dudo y dudar es una forma de pensar, sé también que existo. Por lo tanto, refraseo el cogito: *Si sé que pienso, entonces sé que existo*. Entonces, ¿puedo existir aunque no piense el cogito? Uno podría pensar y, por lo tanto, existir sin tener que saber esto como algo consciente, sin haber nunca tenido el pensamiento *Pienso, luego existo*. Puedo existir aunque nunca piense el cogito, aunque expresamente no sepa que pienso. No obstante, parece que para Descartes, pensar es una actividad consciente por parte del sujeto. éste es el drama de la consciencia, no de la existencia. Cuando Descartes invita al lector a seguirlo en sus meditaciones, no lo está invitando a ser sino a pensar: *Sigánme los pensadores*. Sus lectores ideales son los maestros de la Sorbona, aferrados a la autoridad, y no a la actividad crítica del pensar. Descartes afirma sobre el pensar: *Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercebimos inmediatamente de ello*.^[8] Esta exigencia es cónsona con su proyecto epistemológico de sólo aceptar como verdadero lo indubitable, y sé que una creencia es indubitable si la pienso conscientemente y no la puedo dudar.

Otra aparente implicación para este proyecto es que los únicos que pueden saber que existen son los que piensan el cogito, o, por lo menos, son los que lo saben con la certeza absoluta que esta verdad básica implica. Parecería que el conocimiento que adquiere Descartes con su cogito es ejemplar en al menos dos sentidos importantes: 1) si emulo a Descartes, y tengo el pensamiento del cogito, yo también puedo conocer mi propia existencia; el cogito funciona como una suerte de deíctico que se refiere a la persona que lo utiliza en el momento de uso; 2) Dada la verdad de las hipótesis adicionales de que Dios exista y sea infinitamente bueno para no permitir que me engañe sistemáticamente, o que me engañe sobre asuntos básicos e importantes como mi propia existencia, no va a permitir que esté engañada en una idea tan importante como la creencia en un mundo exterior que está implicada en muchas otras creencias que poseo. Si yo no pienso mi cogito, y Descartes sólo piensa su cogito, supongamos, entonces parecería que sólo Descartes sabe con certeza que todos sus coetáneos existen porque tiene la idea en su mente de que existe un mundo exterior con personas que son similares a él. Por lo tanto, el conocimiento de Descartes de su existencia también lo puede llevar a la creencia de que todos sus coetáneos existen, aunque no piensen el cogito explícitamente. Es como si el cogito en la mente del que lo piensa y la creencia de Dios pudieran implicar la existencia de otros similares que piensan.

Dada la existencia de Dios se sigue lo siguiente: 1) que tengo existencia independiente; 2) que no existe el genio maligno. Por lo tanto, puedo confiar en mis capacidades racionales; 3) puedo conocer la lógica y la matemática; 4) la vida no es toda un sueño. No se sigue que en cada ocasión pueda distinguir entre el estado de vigilia y el del sueño; 5) que existe un mundo exterior; 6) puedo obtener conocimiento mediante la información que me proveen los sentidos. Puedo confiar en los sentidos. Me engañan a veces, soy falible, pero no me engañan siempre pues esto sería equivalente en términos prácticos a la existencia del genio maligno. Los sentidos engañosos serían el genio maligno. Mi cuerpo sería el genio maligno. Descartes estaría preservando la demonización tradicional del cuerpo: *Tener el demonio a flor de piel*.

Conclusión

En la epistemología contemporánea se rechazan usualmente las exigencias de Descartes al conocimiento como indubitable y certero. Se puede criticar duramente la posición de Descartes, pero es indudable que su concepción de la mente como transparente en sí misma y ocupada primeramente en pensar, ha ejercido una enorme influencia aún hoy en las discusiones sobre la mente. Es, precisamente, esta concepción cartesiana de la mente la que Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* procede duramente a atacar.

Muchas de las interrogantes planteadas por Descartes quedan abiertas porque él es brillante, bien sugestivo, y nos hace pensar en muchas consecuencias posibles de sus principales tesis filosóficas. Como vimos, por ejemplo, la forma en que Descartes expresa el cogito parecería insinuar que no es el acto de pensar el que nos da existencia (o conocimiento sobre la misma) sino el acto de nombrar. No es tanto pensar como adjudicarle a la acción de pensar el nombre *pienso*. No es hasta que el sujeto se inserta en el lenguaje que cobra consciencia de su existencia. De hecho, lo que caracteriza al loco y al que sueña, según Freud, es que no pueden organizar su lenguaje^[9]. El loco delira y el que sueña se equivoca de nombre, le pone a las cosas el nombre que no es. El cogito es su propia formulación y, por lo tanto, es lenguaje.

Peter Markie se pregunta:

Should we just decide that Descartes is wildly inconsistent, or, more charitably, that his brilliance causes him to see several ways to explain the certainty of his thought and existence, his openmindedness keeps him from being able to choose between them, and his charity makes him leave the choice to us? I think not.^[10]

Me pregunto: ¿Por qué no? Por un lado, nos encontramos con el cogito como la verdad básica, indubitable, fundamento de todo nuestro conocimiento de acuerdo a Descartes; por otro lado, Descartes lo expresa de distintas maneras en su obra, y no está claro si estas formulaciones son equivalentes o sinónimas. ¿Por qué lo que Markie rechaza no puede ser la explicación, si es lo que los textos cartesianos están evidenciando? ¿Por qué el creador de la duda metódica no puede estar en duda, aún con respecto al cogito? Después de todo, en la filosofía, la duda es más importante que la certeza. Desgraciadamente, en la historia de la filosofía, se han domesticado a grandes filósofos, se allanan sus filosofías, como es el caso de Descartes y Platón, entre muchos otros.

Lo que he querido hacer en este artículo es puntualizar las distintas formulaciones del cogito que nos hacen pensar que su

estátus lógico no es algo tan sencillo de determinar. A través de la obra de Descartes se percibe una inestabilidad en la formulación del cogito, inestabilidad a la cual no se le ha permitido rendir su más pleno fruto. Hay que advertir que esta inestabilidad no es un problema de traducción sino que las formulaciones en los textos originales de Descartes, ya sean en latín o francés, no son las mismas. Unos intérpretes prefieren unas formulaciones del cogito a otras. Descartes mismo, en la formulación del cogito en la segunda meditación, utiliza *soy* en vez de *pienso*; utiliza *yo soy*, *yo existo* dando la impresión de tratar a los conceptos *soy*, *existo* como una sinonimia enfática, *machacona*. Por lo tanto, parecería una sinonimia *pienso, soy, y existo* sin jerarquía lógica o temporal.

Recordemos que Descartes considera que el cogito es una afirmación, no un argumento. Pero la cuestión no es tan sencilla. O quizás lo es. Sugiero como solución: ¡*Piensoy!*

[Regresar al inicio](#)

Notas

[1] Descartes, René, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Tecnos, (2002), primera y segunda meditación, pp. 147-164. [Regresar](#)

[2] Dubois, J. y R. Lagane, *Dictionarie de la langue francaise classique*. Paris: Librairie Classique Eugène Belin, 2e édition revue et corrigée, 1960, p. 163. [Regresar](#)

[3] Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Juan Manuel Navarro Cordón, trad., Madrid, Alianza Editorial, 1996. Descartes escribe primero las Reglas en latín alrededor del año 1628 pero son publicadas póstumamente por primera vez en 1684. Las Reglas fueron redactadas antes del Discurso y de las Meditaciones. [Regresar](#)

[4] Descartes, René, *Principios de la Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1995. [Regresar](#)

[5] Cottingham, John, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, Vol. II, p. 100; la traducción del pasaje es nuestra. [Regresar](#)

[6] Descartes abunda sobre la fuente del error humano en la cuarta meditación, pp. 182-91. [Regresar](#)

[7] Cottingham, 1999, pp. 66-73. [Regresar](#)

[8] Descartes, R., *Principios de la filosofía*, p. 26. [Regresar](#)

[9] Freud, S., *Obras Completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1994. [Regresar](#)

[10] Cottingham, John, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 153. [Regresar](#)

[Regresar al inicio](#)

Bibliografía

Cottingham, John, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Cottingham, John, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Descartes, René, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Tecnos, 2002.

Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Juan Manuel Navarro Cordón, trad., Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Descartes, René, *Principios de la Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Dubois, J. y R. Lagane, *Dictionarie de la langue francaise classique*, Paris: Librairie Classique Eugène Belin, 2e édition revue et corrigée, 1960.

Freud, S., *Obras Completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1994.

Katz, J., *Cogitations*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1988.

Kramer, Heinrich & James Sprender, *The Malleus Maleficarum*, Montague Summers (trans.), New York: Dover Publications, Inc., 1971.

Rosenthal, D. M., (1991), *The Nature of Mind*. Oxford University Press, Oxford.

Williams, B., (1996), *Descartes: El proyecto de la investigación pura*, Jesús Antonio Coll Mármol, trad., Ediciones Cátedra, S. A., Madrid.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trads.), Barcelona: Editorial Critica, 2002.

[Regresar al inicio](#)