

Estudio hermenéutico y análisis interpretativo de nociones fundamentales al planteamiento cartesiano del “*cogito ergo sum*”*

Gregory Darcelin Marcélus SJ

A. Acercamiento al problema

La filosofía es, por definición, el amor y la búsqueda de la sabiduría. Pero, ¿qué es la sabiduría? Es la cosa más deseable del mundo, y sin embargo, aquella en que menos piensan los hombres. Los mejores de ellos se contentan con acumular una erudición que recarga la memoria sin enriquecer el espíritu, o se imaginan que les bastará estudiar tan minuciosamente como les sea posible las propiedades de las cosas para hacer de su pensamiento el uso más perfecto; el filósofo, por lo contrario, ha de interesarse mucho menos en el contenido que en la perfección del espíritu mismo; se esfuerza en adquirir una inteligencia siempre capaz de discernir lo verdadero en el orden teórico y una voluntad siempre capaz de seguir el bien en el orden práctico; ser sabio es haberlos adquirido, filosofar es trabajar en adquirirlos. Siendo esto así, la sabiduría diferirá profundamente de la erudición, en que esta última está totalmente vuelta hacia las cosas, mientras que la primera no reside más que en el pensamiento. Pues bien, para que un pensamiento sea capaz de sacar únicamente de su propio fondo todos los conocimientos útiles al hombre, es necesario que esté en posesión de los primeros principios de que estos principios se deducen. En esta perspectiva de saber manejar las herramientas del arte de filosofar, este capítulo ofrecerá no sólo una explicación analítica de distintos conceptos utilizados por Descartes en la edificación de su filosofía hasta llegar a su máxima expresión del *cogito*

* Capítulo II de la tesis de Licenciatura del autor, Licenciado en Filosofía por la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. El capítulo I fue publicado en el N° XIV de esta revista.

ergo sum, sino también una interpretación personal y adecuada de dicho descubrimiento según las *Meditaciones metafísicas*, de especial consideración filosófica para el autor del presente texto.

En efecto, para constituir la filosofía, es por lo tanto necesario adquirir ante todo el hábito de pensar bien; pero cuando se quiere aplicar el método a objetos sobre los cuales tenemos opiniones ya formadas desde hace mucho tiempo, es necesario además perder el hábito de pensar mal. La duda metódica consistirá pues primeramente en considerar provisionalmente como falsas todas nuestras opiniones pasadas, pero en seguida, y sobretodo, en meditar largamente sobre las razones que podamos tener para ponerlas efectivamente en duda para aclarar y distinguir, desde la intuición originaria. Por ello, se dedica de manera específica este espacio para profundizar en algunas nociones claves tales: duda, claridad y distinción, intuición, sustancia o cosa pensante *res cogitans*, sustancia o cosa extendida *res extensa*, sustancia o cosa infinita *res infinita*, los modos y atributos propios a la razón y el sentido común, las ideas, y finalmente el principio radical *cogito ergo sum*; para la comprensión de la metafísica cartesiana.

1. El sentido de la duda en la filosofía cartesiana

Antes que todo, se trata de un esfuerzo voluntario y prolongado que se impone para destruir nuestra inclinación tradicional a creer en el testimonio de nuestros sentidos, proponiendo una duda metódica, en la medida en que constituye un paso obligado, pero también provisional, para llegar hasta la verdad. El mismo filósofo francés señala en la "Meditación Primera" de las *Meditaciones metafísicas*: "No es que yo imite a los escépticos, que dudan por dudar y hacen gala de siempre estar indecisos, por el contrario, todo mi plan tendía a concederme seguridad y a apartar la tierra y la arena para encontrar la arcilla y la roca". Combatiendo la duda vacía que no ofrece nada, Descartes en sus escritos pone de manifiesto su anhelo de verdad, donde su negación remite a la afirmación, y toda duda a la certeza. Es una duda que dice no a la atadura de la conciencia tradicional, a la vez busca que se perciba el fecundo peso de la hesitación para que surja algo más seguro y auténtico. Pues la duda es una forma de pensamiento, y el pensamiento no se concibe fuera del ser, que queda en consecuencia reafirmado por el acto mismo de dudar. Se usa en Descartes para destacar las exigencias del pensamiento humano, en las que deben inspirarse los demás conocimientos. Puesto que se busca entender el

conocimiento humano a través del examen de todas las verdades para cuyo conocimiento basta la razón humana, lo cual es accesible a todos aquellos que se dedican seriamente al cumplimiento del buen sentido.

Efectivamente, la utilidad de una duda inicial tan amplia es muy grande, porque se considera como propio para despojarnos de toda clase de prejuicios y nos prepara un camino muy fácil para la libertad a nuestro espíritu de la influencia que sobre él ejercen los sentidos. De este modo, una vez conocidas las cosas como verdaderas, es imposible que vuelva a surgir la duda. Lo cual indica que Descartes nunca pensó permanecer en la duda, sino al contrario, le horrorizaba la duda permanente de los escépticos. Sin embargo, la duda como método, en Descartes se revela como punto de partida donde el filósofo ha de arrancar su meditación queriendo poner en claro todo género de supuestos. Lo cual pone en duda la cosa en su íntima esencia y nuestra facultad de juzgar, de donde dependen los posibles principios del pensamiento. Este carácter, que se señala aquí en nuestra interpretación, significa lo siguiente: el pensar comienza con el preguntar, con la duda; la duda misma, sin embargo, es ya expresión de una coacción; ésta como todo lo primero, es originaria, inderivable, no interpretable, por medio de otra cosa cae por ello, sobre nosotros, nosotros la padecemos. No podemos querer la duda. Por otra parte, los fundamentos del dudar no están tampoco ahí antes del surgir de la duda, sino que son señalables sólo en ella y a través de ella. De aquí que la superación de una duda sea la superación de la duda misma.

¿De qué coacción se trata aquí entonces? En la forma del mostrarse de algo que se revela en duda filosófica, se trata de la coacción de una afirmación universal que constituye la esencia del juicio, del pensar. En el filosofar se trata de esta pasión, y sólo a partir de esta experiencia se lleva a cabo el "ver" propio del pensar. Este principio del saber, que se realiza, es lo que en todo el Idealismo es señalado con el carácter inobjetivable; ésta es la particular ininteligibilidad de que habla Schelling (1795) en la investigación de la esencia de lo incondicionado; esto es lo que Fichte (1801) quiere dar a entender cuando escribe que el principio del saber no es lo sabido sino la realización del acato de saber, no lo "visto" sino el acto de ver; finalmente esto es lo que quiere decir Descartes cuando fundamenta la certidumbre del propio existir no en algo sabido, en cuanto un objeto del saber puede ser sólo aparente, sino en el llevar a cabo el acto de pensar.

En este caso, se destaca el valor explícito de método que encierre la duda, en tanto lo probable no es nunca probante, y la búsqueda de la más perfecta certeza envuelve a Descartes en una extraordinaria aventura intelectual. Así Descartes al igual que San Agustín ha elevado la duda al nivel de método, en tanto para uno *si fallor, sum*, constituye una proposición por la que aparece como indubitable la existencia del sujeto que yerre; como para el otro *cogito ergo sum*, establece una estipulación por la que queda asegurada la existencia del yo dubitante; ya que en ambas cláusulas, la evidencia del yo surge del propio acto de dudar, de la reducción del pensamiento de la duda al hecho fundamental y aparentemente innegable que alguien piensa al dudar. En efecto, el acto de pensamiento que me ha permitido asir mi propia existencia es un acto de duda. Pero para saber que dudaba, era necesario que tuviese la idea de lo que faltaba a mi conocimiento para que éste fuese una certeza perfecta; discernía por lo tanto lo imperfecto de lo perfecto; pero para efectuar este discernimiento, era necesario que ante todo que tuviera la idea de lo perfecto.

2. *El significado de la claridad y de la distinción en la filosofía cartesiana*

La claridad es la regla básica del conocimiento, en cuanto la transparencia del “yo” ante sí mismo – y por lo tanto el pensamiento en acto- elimina cualquier duda, en la medida que la intuición constituye su acto fundamental. Se pone el acento en que la claridad y la distinción, y se encuentran fundamentales, en cuanto tales reglas se basan en la certeza adquirida de que nuestro “yo” o la conciencia propia como realidad pensante se presenta con los rasgos de una intuición inmediata o derivada de la pura deducción, en cuanto principios evidentes por sí mismo y que no admiten contradicción en la mente. Aclarar y distinguir, según Descartes, son propios a la facultad de juzgar correctamente y discernir lo verdadero de lo falso, es lo que se llama buen sentido o razón, lo cual es naturalmente igual en todos los hombres, al mismo tiempo que la unidad de los hombres está representada por la razón bien dirigida y desarrollada. Y consecuentemente la certidumbre de mi existencia en tanto “*res cogitans*” no necesita otra cosa que claridad y distinción. Por que todo lo que conozco clara y distintamente como perteneciente a un objeto le pertenece realmente. La realidad objetiva es conceptual o intelectual y una idea es objetivamente real cuando es inteligible, o sea, clara y distinta.

Para explicar mejor lo que significa claridad y distinción en Descartes, es necesario plantearlas en cuanto criterio de verdad. Porque estos caracteres se hallan en la filosofía cartesiana como propiedades del principio de la evidencia, por la cual “claridad” es un conocimiento que está presente y patente al alma atenta, como se llama claro a lo que está presente al ojo contemplador y lo excita con fuerza suficiente. Llama, sin embargo, distinto, a un conocimiento que en su claridad se distingue y deslinda de todos los demás, y en el cual, además partes o elementos del objeto están diferenciadas, como ocurre en los números. Por consiguiente, todo lo que yo conozco clara y distintamente en la misma forma puedo considerarlo verdadero. Sean o no la claridad y la distinción los signos decisivos de lo verdadero, Descartes ha hecho ver la importancia fundamental del problema del criterio de verdad en la teoría del conocimiento. Puesto que sin un patrón objetivo de lo verdadero, no hay medio para evadirse de la incertidumbre.

Efectivamente, poniéndonos en la piel de Descartes, podemos darnos cuenta del peso del bagaje de la filosofía escolástica con que tenía que cargar, al querer enmendar y elevar la filosofía al nivel de una ciencia universal. Dado que de toda esta carga escolástica había mucho que purificar, tal como las famosas ideas confusas que buscaban determinar cualquier objeto mediante denominaciones extrínsecas. Para ello, Descartes escoge sus instrumentos, a saber: la idea clara para discernir un objeto de otro, o sea; la idea distinta para manifestar las notas de un objeto por las cuales se constituye, o sea se distingue el objeto mediante denominaciones intrínsecas, permitiendo conocer la naturaleza íntima. Por esto, la cuestión de la claridad *clarté* y distinción *distinction* desempeña un papel fundamental en la filosofía cartesiana, en cuanto aparece en sus diferentes obras. Por ejemplo, la primera de las reglas del método *Discours de la méthode*, es la de no admitir nada a menos que se presente a la mente tan clara y distintamente que no haya ocasión de ponerlo en duda, la cual se repite también en “Tercera Meditación”. Las cosas que concebimos muy clara y distintamente –escribe Descartes– son todas ellas verdaderas, refiriéndonos a la “Cuarta Meditación”. En las *Regulae III*, Descartes habla de “intuición clara y evidente”. En el número 45 de la “Primera Parte” de los *Principios de la filosofía*, Descartes hace referencia a “conocimiento claro y distinto”. En este mismo pasaje el filósofo da su propia definición de estos términos tan usados en el conjunto de sus obras: “Llamo claro al conocimiento que se halla presente y manifiesto a un espíritu

atento, como decimos que vemos claramente los objetos cuando, hallándose presentes a nuestros ojos, obran asaz fuertemente sobre ellos, y en cuanto éstos están dispuestos a mirarlos” (p. 150). Y sigue más adelante con toda la especificidad requerida: “Llamo distinto al conocimiento que es tan preciso que y diferente de todos los demás que no abarca en sí sino lo que aparece manifiestamente a quien considera tal conocimiento como es debido” (p.151). Aunque fundada en concepciones escolásticas, la doctrina de Descartes no coincide con ellas. Por eso admite Descartes en el número 46 de los *Principios de la filosofía*, que un conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero no a la inversa. Se puede advertir que los criterios de claridad y distinción en Descartes son no solamente criterios lógicos o criterios epistemológicos, sino también criterios ontológicos. Ello se debe a que Descartes considera que la idea es la cosa misma en tanto que es vista directamente intuita, de modo que la claridad y la distinción en las ideas es a la vez claridad y distinción en las cosas, pues la plena claridad y completa distinción son propiedades del evidente principio que constituye todo criterio de verdad.

Congruentemente, la idea de distinción se contrapone a la idea de unidad, porque desde el punto de vista ontológico, la distinción ha sido tratada con frecuencia como una distinción dentro de la unidad y, por lo tanto, como una diferencia dentro de la identidad. En efecto, se pregunta no solamente qué es el ser distinto de otro, sino también cómo puede conocerse que es distinto. Por ejemplo, había que saber cómo, y en qué medida, la forma era distinta de la materia, aun cuando ambas se refiriesen, en las entidades compuestas cuando menos a la misma entidad. Uno de los problemas fundamentales que la metafísica ha ido arrastrando desde los inicios de la filosofía, pero que no vamos abordar aquí. Puesto que Descartes considera la distinción como real, modal y de razón o pensamiento, por lo cual la distinción consiste en que un ente no es otro, es decir, en la carencia de identidad entre dos o más entes. La distinción es pues definida como no identidad, y a la vez esta última es definida como no distinción. En vista de que estas definiciones son circulares, se ha propuesto a veces comenzar con alguna previa intuición o experiencia o de la unidad o de la distinción. Ahora bien, como tal supuesta intuición o experiencia no serían suficientes para proporcionar una fundamentación lógica o lógico-ontológica de ninguna de las dos ideas. De suerte que la distinción real se halla entre dos o varias sustancias. De la modal hay dos formas: una, la que existe entre el aspecto

y la sustancia de que depende y que diversifica; otra, la que hay entre dos diferentes aspectos de una misma sustancia. Y finalmente, la razón o pensamiento es la que consiste en distinguir entre una sustancia y algunos de sus atributos sin los cuales no puede tenerse de la sustancia un conocimiento distinto, o la que consiste en separar de una misma sustancia dos de tales atributos, pensando en uno sin pensar en el otro.

Podríamos decir, pues, que la noción cartesiana de “idea clara y distinta” comprende a la vez “sentido y referencia”, con tal de entender por ésta última el objeto significado considerado únicamente en la medida en que es significado. Sin duda, la posición de Descartes en este punto suscitaría problemas que llevarían a distinciones que en su época hubiera sido imposible de esperar. Con todo, en descargo de Descartes habrá que notar lo siguiente: cualquier objeto referido queda incluido en la idea en que una idea es clara y distinta presenta su valor de verdad. Podemos decir que Descartes llama justamente “idea clara y distinta” solamente a aquélla en que se haga presente su valor de verdad, por ende su referencia. O sea, Descartes sólo usa “idea clara distinta” para significar sentidos verdaderos, esto es, sentidos cuya comprensión se acompaña de la captación de su referencia. Por lo tanto, la idea clara y distinta remite necesariamente a algún ente, pues no puede estar presente en ella más que lo que efectivamente es.

3. *La importancia de la intuición filosófica en Descartes*

De manera general el concepto “intuición” designa fundamentalmente la visión directa e inmediata que se tiene de cualquier objeto o sujeto en cuanto verdad. Pero, para que haya intuición en ambos casos es necesario que no haya intermediarios que se interpongan en tal visión directa. Ha sido común desde los inicios de la filosofía, o sea en la Antigüedad, y más detenidamente en la Escolástica, contraponer el pensar intuitivo, *noesis*, al pensar discursivo, *dianoia*. Pero en el caso de Descartes, de modo preferencial, se revela dicha contraposición entre la intuición y la deducción. Porque queriendo cortar con la desmesura de silogismos en boga, Descartes considera la intuición como un modo de conocimiento primario fundamental, y subordinan a ella las otras formas de conocimiento o inclusive llega a negar la legitimidad de ellas. Lo cual, según el propósito cartesiano, puso en duda bajo serios cuestionamientos, el planteamiento oficial de Platón y Aristóteles quienes admitieron tanto el pensar intuitivo como el discursivo. Es cierto que Pla-

tón siempre se inclinó a destacar el valor superior del pensar intuitivo y a considerar el pensar discursivo como un auxilio para alcanzar el primero, mientras Aristóteles procuró siempre establecer un equilibrio entre ambos. La intuición puede ser dividida en sensible e inteligible, pero la intuición a la que nos referimos aquí concierne casi siempre la intuición intelectual.

También es importante señalar aquí que la inmediatez juega un papel imprescindible el vocablo intuición designa la comprensión directa e inmediata de una verdad. Pero, el sentido de conocimiento inmediato difiere según se refiera a la esfera psicológica, a la gnoseológica o a la lógica. Por ejemplo, en la esfera psicológica el conocimiento inmediato es el que se da por la aprehensión directa de los datos refiriendo al mundo exterior o al propio sujeto; mientras, en la esfera gnoseológica el conocimiento inmediato es el que se obtiene cuando se supone que no hay especies intermedias o intermediarias entre el objeto y el sujeto cognoscente, y el objeto en cuestión puede ser un objeto sensible o uno inteligible; entre tanto, en la esfera lógica el conocimiento inmediato es el que se tiene de ciertas proposiciones que se supone que son evidentes por sí mismas, a diferencia del conocimiento mediato obtenido por medio del razonamiento o de la inferencia.

Efectivamente, para Descartes, la intuición es un acto único o simple, a diferencia del discurso, que consiste en una serie o sucesión de actos; por eso, como Descartes pone especialmente de manifiesto en la “Tercera Regla” de las *Reglas para la dirección del espíritu*, solamente hay evidencia propiamente dicha en la intuición, que aprehende las naturalezas simples, así como las relaciones inmediatas entre estas naturalezas. De ahí que, según lo resume Gilson (1930) en *Discours de la méthode*, la intuición cartesiana tenga tres propiedades esenciales:

- a) Ser acto de pensamiento puro por oposición a la percepción sensible.
- b) Ser infalible, en tanto que es todavía más simple que la deducción, la cual no es más que la progresión espontánea de la luz natural.
- c) Aplicarse a todo lo que pueda caer bajo un acto simple del pensamiento, es decir primariamente, los juicios del tipo “pienso”, “existo”, “el triángulo sólo tiene tres ángulos, etc., y segundo, las relaciones entre juicios, como $2 + 2 = 3 + 1$, y otros parecidos (p.197).

Una confusión eminente que tuvo que enfrentar Descartes ha sido que muchos autores escolásticos habían examinado y estimado la intuición en su estrecha relación con el estudio de la abstracción. Algo bastante común

entre estos filósofos fue distinguir entre la idea intuitiva –o sea, la que es recibida inmediatamente por la presencia real de la cosa conocida– y la idea abstractiva– en que tal recepción no es inmediata. La *intuitio* es por ello una *visio*, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa o bien se siente sentir, y así sucesivamente, al revés de lo que sucede en el acto abstractivo, donde se conoce una cosa por la similitud, como la causa por el efecto. La *intuitio* es considerada a veces como la pura y simple *intelligentia*. También se considera a veces la *intuitio* como una presencia inteligible desde una concepción intelectual. Donde la captación inmediata y no discursiva o mediata de las naturalezas simples se convierte en aprehensión directa de las primeras verdades. Así es como Leibniz concibe la intuición en cuanto modo de acceso a las verdades de razón o, para una mente infinita, a las propias verdades de hecho en tanto que tienen su fundamento en aquéllas y pueden ser abarcadas por medio de una sola mirada intelectual. Y como prueba de ello, se toma como primicia la intuición de mi propia existencia. Puesto que para dudar es preciso que el sujeto piense en ella exista. A nivel existencial primero captamos nuestro existir mediante intuición y luego el de Dios mediante demostración y finalmente el de la sustancia material mediante sensación. Pero a nivel esencial la perfección infinita es anterior a nuestra perfección, en cuanto que la verdad divina es fundamento ontológico de toda verdad.

En realidad, el método cartesiano entraña una primera concepción de la idea y de sus relaciones con el ente, la cual nos muestra en toda su filosofía la dependencia de una doctrina sobre la idea en cuanto es un intermediario entre el pensamiento y el ente. Dado que la idea reproduce la cosa en una realidad distinta, pero, al reproducirla, la hace presente al entendimiento. Entonces, al prescribir un proceso de la razón que va del juicio infundado o prejuicio al juicio evidente o intuición, destacamos en los escritos cartesianos, una concepción de la idea que respondería estrictamente a los requisitos metódicos, purificando cualquier cuestión metafísica. Ahora bien, ¿qué es evidente? Descartes en el “Principio número 22” de su obra *Principios de la filosofía*, responde en base del procedimiento metódico: es todo aquello que se ofrece de modo inmediato al espíritu. Evidente es lo que se presenta, sin intermediarios. Sus notas son la claridad y la distinción. Llamando percepción clara a aquella que está presente y abierta a la mente atenta: como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo

impresionan con bastante fuerza y franqueza. Donde lo claro manifiesta dos notas: el estar de cuerpo presente y el estar patente, es decir, abierto de par en par ante la mente. Claro es lo que está ahí delante y nos sale al encuentro de modo inmediato, igual que el objeto iluminado surge ante el ojo que lo mira. Claro es lo que se abre por sí mismo a la mirada del intelecto. La mente no conjura su presencia; ésta le es impuesta con vigor y franqueza. Así como las cosas conmueven el ojo, y no éste a aquéllas, así también la apertura de lo presente conmueve la mente, y no a la inversa. Mientras la percepción distinta es la que, siendo clara, está de tal modo separada y escindida de todas las demás que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro. Distinto es lo que no tiene en su interior nada oscuro. Distinción es separación de lo oscuro, esto es, lo no patente o latente. O sea, distinción es escisión, delimitación de lo abierto respecto del contorno en que se abre. La distinción añade una nota a la claridad: habla de sus límites y, por lo tanto, de la finitud de lo patente.

Todo ello explica, por qué la intuición es una operación en la que la mente atenta se percata de algo inmediatamente, por sí misma. Como el mismo Descartes nos expone en la "Regla número 14" de sus *Reglas para la dirección del espíritu*: "Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación coherente, sino una concepción de la mente pura y atenta, tan fácil y distinta, que no quede duda alguna respecto de aquello que entendemos; o lo que es lo mismo, una concepción no dudosa de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción" (p. 368).¹ Pues, frente al prejuicio que encubre, la intuición es un acto simple, por el que la mente capta o concibe lo presente; captar lo presente es dejar que la luz de la razón incida en él directamente.

Ciertamente la intuición está referida siempre a lo verdadero, en cuanto no es susceptible de engaño, pues nada se interpone entre ella y lo evidente. Lo cual supone una determinada concepción de la verdad, porque verdad sólo puede ser presencia de algo, de modo inmediato. Lo cual no

¹ Aquí estamos siguiendo la traducción de Mindán por su especial fidelidad al texto original en latín.

es más que otro modo de decir que verdad es característica de lo claro y distinto. Advertir en cada cosa –dice Descartes– lo que sea claro y distinto es reconocer lo que haya en ella de verdadero; y “todo lo que percibimos claramente es verdadero”. La verdad no es, pues diferente a la apertura de lo claro y distinto. Por ello, toda intuición implica necesariamente certeza. Y argumenta Descartes en la duodécima regla: “El entendimiento no puede jamás ser engañado por ninguna experiencia, si intuye con precisión la cosa que funge como objeto” (p. 423). Sin embargo, el asentimiento a la verdad intuita o certeza no depende, en realidad, del entendimiento. Puesto que es la patencia del objeto que fuerza al entendimiento; de suerte que “...todas las veces que percibimos algo claramente, asentimos a ello espontáneamente y de ninguna manera podemos dudar de que sea verdadero”, según está planteado en el número 17 de los mismos *Principios de la filosofía* de Descartes.

Así, la certeza o asentimiento a la verdad no puede separarse de la aprehensión inmediata de lo verdadero. La percepción de lo presente se acompaña espontáneamente del asentimiento y no puede darse sin él. No podemos decir, por lo tanto, que en Descartes la verdad quede reducida al acto de certeza. Martín Heidegger (1950) en *El tiempo de la imagen del mundo* sostiene esta interpretación en tanto insuficiente en este punto (p. 80). Antes bien parece lo contrario; la certeza se da necesariamente, dada la presencia del objeto. Podríamos decir, es un carácter del acto de aprehensión de lo patente; certeza sería la cualidad subjetiva que necesariamente aparece al mostrarse lo verdadero. Entonces, el método tendrá por función acceder a esa mostración de lo verdadero. Por ello, consistirá en el paso del prejuicio a la intuición; pues éste es justamente el camino que conduce a la visión directa de la verdad o falsedad de las opiniones. El descubrimiento de lo claro y lo distinto se identifica, así, con el proceso de verificación de cualquier enunciado recibido, a la luz de lo evidente. Lo cual engendra pautas para la comprensión de la naturaleza del conocimiento y de la mente, en tanto que saber es significar con precisión lo que hay fuera de la mente.

Consiguientemente, la verdad se muestra originalmente en la intuición de las nociones simples que permita llegar a proposiciones complejas verdaderas. De la intuición de las naturalezas simples pasamos a los conocimientos que se funden en ellas, por deducción. Descartes llama así todo procedimiento de inferencia. Pero, al mismo tiempo, Descartes se aparta de las concepciones tradicionales que concebían la deducción en analogía

que permite obtener consecuencias a partir de ciertas premisas, mediante la sola aplicación de reglas puramente formales. Las reglas formales de inferencia no conducen por sí solas a la verdad, porque la verdad implica la aprehensión de la materia, esto es, del contenido de las proposiciones; no enseñan nada nuevo justamente porque no descubren nada, sino reiteran lo inicialmente puesto. La deducción que a Descartes interesa debe versar sobre la verdad de las cosas. La deducción puede verse entonces como un procedimiento de composición, en cuanto única operación por la que podemos componer cosas de cuya verdad tengamos certeza. En este sentido, la deducción no hace intervenir una facultad racional distinta a la simple intuición, tan sólo amplía el conocimiento intuitivo. Porque dicha deducción es una intuición en acción, que deja de estar fija en la presencia de un ente simple, para lanzarse a la aprehensión de un conjunto ordenado constituido por elementos intuitivos. Según aparece en la “Regla Séptima”: “Pues cualesquiera proposiciones que deduzcamos inmediatamente unas de las otras, si su conexión es evidente, quedan reducidas a una verdadera intuición” (p.108). Por ser intuición en movimiento, la deducción supone un proceso temporal; rebasa la evidencia instantánea y tiene que fundarse, de algún modo, en la persistencia de lo percibido en la memoria. Si la duración es indeterminada, la memoria de todo en cuanto sucede remite al espíritu, porque nos acostumbramos a determinar el recuerdo mediante el movimiento de la reflexión hasta la imaginación, por eso ninguna memoria sea exclusiva de la mente.

4. El modo de relación de las ideas y las cosas con la verdad en Descartes

Desde un principio se plantea cualquier idea como todo lo aprehendido por el espíritu al concebir algo, en la medida en que se lo considere en cierta relación de información respecto a él. Puede tratarse de una imagen de la sensación o de la fantasía, o de un concepto sin imagen. Descartes nos explica en una carta escrita a Mersenne (1641) ubicada en las *Obras completas de Descartes*, compiladas por Manuel de la Revilla (1945):

Pues no llamo simplemente idea a las imágenes que están impresas en la fantasía; por el contrario, no las llamo con este nombre en cuanto estén en la fantasía corpórea; sino que llamo

generalmente idea a todo lo que está en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa de cualquier manera que la concibamos (p. 392).

Ya que las ideas claras y distintas son a la intuición de la mente lo que los cuerpos en la luz son a la vista sensible. Hay que señalar en esta óptica que la idea de una teoría de conocimiento basada en una comprensión de los procesos mentales es también producto del período en que le tocó vivir a Descartes, a saber el siglo XVII; y sobre todo su contemporáneo Locke, en quien se refleja la idea de la mente en cuanto entidad en la que ocurren dichos procesos. Las ideas son, pues, de dos clases: imágenes, no consideradas en su carácter corpóreo sino en su carácter de meramente aprehendidas “concebidas”, e ideas del puro espíritu, aprehendidas sin imágenes. Luego, idea es toda cosa pensada en cuanto tiene solamente existencia objetiva² en el entendimiento. Por lo tanto, al manifestarse objetivamente la esencia de algo real, se manifiestan caracteres de la cosa que realmente son inseparables de su existencia formal.

Por un lado, es menester subrayar que la noción de sustancia en la filosofía cartesiana equivale a cualquier cosa que existe de tal manera que no requiere más que de sí misma para existir. Mientras la noción de atributo corresponde a cuanto conocemos que le ha sido otorgado a una cosa por naturaleza, ya sea un modo que pueda cambiarse, ya sea su esencia misma absolutamente inmutable. Pero, los distintos modos se relacionan con atributos no esenciales de la sustancia, puesto que por naturaleza pueden cambiar y aquellos que nunca cambian pertenecen a la esencia de alguna cosa. Luego, el término sustancia no es unívoco sino análogo aplicado a Dios y a otros seres. En cuanto cada sustancia tiene un atributo principal que constituye su esencia o naturaleza. El atributo principal, del cual todos los demás dependen de él, es suficiente y necesario para conocer a la sustancia.

2 La existencia objetiva es la apertura, en que todo ente se muestra, en los límites en que se muestra, adquiriendo una significación que elimina su oposición a una existencia extramental. O sea, el ser abierto del ente no puede considerarse como una relación que se añada a él; su ser no consiste en ser algo o en relación a algo; el ente es justamente en cuanto abierto.

3 Esta nota hace referencia a: René Descartes, *Oeuvres*, París: ed. Ch. Adam (A.) y P. Tan-

También el término sustancia se predica en un sentido unívoco de las cosas creadas. Ya que los atributos principales son inseparables de las sustancias que son atributos.

Por otro lado, hay que fijarse mucho en el manejo de las ideas en Descartes. Porque en un primer momento, considera la idea en tanto que acto mental afirmando que tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, y el yo no reconoce entre ellas ninguna diferencia o desigualdad, sino todas le parecen proceder de sí de una misma manera. Luego, la idea en cuanto representativa de las cosas señala que al considerarse como imágenes que representan una cosa y otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Entonces, la verdad es una propiedad de la idea en cuanto es representativa de las cosas cuando se considera a las ideas solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden ser falsas. Así, pues, sólo quedan los juicios, en los cuales debemos tener mucho cuidado de no errar en cuanto conllevan múltiples ideas: unas son adventicias, porque provienen de la experiencia externa; otras ficticias provenientes de nuestra imaginación y voluntad; y las privilegiadas son innatas en tanto el entendimiento las posee por naturaleza. Provenientes de Dios y depositadas en nosotros al nacer, es la razón que nos permite descubrir principios conceptuales evidentes, mediante el buen uso de los conceptos innatos tales como: el pensamiento de Dios, los principios lógicos, el concepto de sustancia y causa, de extensión y número, etc., en cuanto éstos son los fundamentos posibles del conocimiento científico del universo, a diferencia de los contenidos de la experiencia sensible, cuyos conceptos nunca están exentos de confusión.

Descartes decía al comienzo de sus *Principios de la filosofía* que, como nacemos siendo niños, recibimos una serie de ideas sobre las cosas que no hemos pensado nosotros y de cuya certeza no estamos seguros; y que por eso hay que ponerlo en duda, siquiera una vez en la vida. Descartes palpaba este hecho que acabamos de apuntar; pero, como buen racionalista, encontraba que lo malo de esas interpretaciones era el ser recibidas, por tanto no producidas originariamente por el sujeto que las piensa, y apelaba de ellas a otras interpretaciones, estrictamente racionales y evidentes: las famosas ideas claras y distintas que ya hablamos; y en una frase decisiva resumiendo su filosofía entera, solía agregar que la idea es la cosa misma, concebida: *l'idée c'est la chose même conçue*. Es ilusorio todo intento de adanismo; a la

altura de estas páginas resulta ya totalmente evidente, por tanto, no podemos pensar en ningún contacto con la realidad sin que se interponga entre ella y nosotros todo un repertorio de ideas y creencias, de interpretaciones, en suma unas recibidas y otras producidas por nuestra reacción personal. No podemos prescindir de las interpretaciones, no podemos anularlas; al revés, tenemos que tomarlas en consideración y dar razón de ellas; tenemos que conocerlas como lo que son, es decir, como interpretaciones; y entonces, automáticamente, dejamos de confundir con la realidad a que se refieren y quedan puestas en su lugar adecuado. Como nos lo precisa con mucha agudeza, Antonio Gallo SJ (2002) en su texto *Ver de verdad*:

... a la afirmación de la verdad como resultado final de un riguroso proceso de análisis racional... cabe aceptar el *pensando existo* de Descartes y todas las verdades de este tipo, en cuanto se trata siempre de verdades ideales que pertenecen al mundo mental y de las entidades expresadas por la conciencia. Estas verdades son analíticas y poseen, en sí, la evidencia de su verdad; por tanto, generan la certeza de que son reales, son entidades, una realidad mental, las cuales definen actos y vivencias... (p. 281).

En efecto, a la nuda realidad solo se llega, desnudándola, despojándola de su revestimiento y cobertura; y ahora empezamos a entender por qué la verdad ha sido entendida tradicionalmente como un descubrimiento, como un desvelar las cosas. Porque las cosas están cubiertas por esa pátina de interpretaciones que hemos mencionado antes, y así vividas y manejadas usualmente por los hombres, situándose desde el punto de vista de la verdad. Como lo primero que el hombre considera y descubre son las cosas, éstas le parecen por lo pronto estar ahí, estar puestas, y las toma como plenamente reales, como la realidad misma; por eso han sido llamadas *res*, y a su modo de ser se lo ha denominado realidad. Las cosas como realidad primaria e independiente de mí han sido el primer hallazgo intelectual del hombre. Pero hay un momento en que el hombre, después de haberse descubierto a sí mismo, después de haber encontrado su yo, cae en la cuenta de que, en primer lugar, puedo hablar de esas cosas gracias a que las encuentro, es decir, a que las encuentro yo, a que están conmigo o para mí, y aparte de mí no sé nada de ellas, ni siquiera que existan; y en segundo lugar, esas cosas que hallo en torno mío son cambiantes, vienen y

van, llegan a ser y se destruyen; no son por tanto necesarias. Al darse cuenta de esto, coincidiendo con Descartes, se piensa que, lejos de ser las cosas independientes, y yo una más entre ellas, son para mí, y además innecesarias: la realidad primaria soy yo, yo solo. Ya que el yo, con su conciencia, se da en plena evidencia de su ser y de los plexos de conciencia. A este nivel, ya podemos acercarnos a la especificidad de las cosas o sustancias tales señaladas en el planteamiento cartesiano:

a) La cosa o sustancia pensante (*res cogitans*)

En este punto, se plantea que el hombre es una realidad pensante, y es muy consciente del hecho fundamental que representa la lógica de la claridad y distinción. De esta manera conquista una certeza inquebrantable, la primera e irrenunciable, porque está relacionada con la propia existencia, la cual, en la medida que es pensante, resulta clara y distinta. Al notar que en la afirmación “pienso, luego soy” no hay nada que se asegure que se está diciendo la verdad, a no ser el que ve clarísimamente que para pensar es preciso existir. Entonces, juzgó Descartes que podía tomar como regla general el que las cosas que concebimos muy claras y distintas son verdaderas en todos los casos. O sea, con Descartes, la filosofía deja de ser la ciencia del ser para transformarse en doctrina del conocimiento. Tal conocimiento es compuesto de dos elementos: el pensamiento como actividad y las ideas que piensa el yo. El pensamiento es lo único que no puede separarse de mí, en tanto que el atributo del espíritu es el pensar, en esto se manifiesta su esencia; nunca está por lo tanto, sin pensar. Así, de la naturaleza del espíritu humano dice Descartes (1951):

Yo no soy, pues hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón... y una cosa que piensa es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también, imagina y siente (p. 60).

Por esto, es que Descartes entiende por *modos o accidentes* aquellas propiedades de las sustancias que presuponen la existencia de los atributos. El sentir, el querer el anhelar, el imaginar, el juzgar, son “modos del pensamiento”.

Antes que nada, como ya indicamos, el problema metafísico, o sea, la pregunta por el ente como ente, no es dejado ya en suspenso, sino pre-

guntará por el ente en cuanto se manifiesta en la forma del saber, y por esta razón, la investigación es predeterminada desde un comienzo en una dirección muy precisa. Es necesario recordar aquí que, con el problema del “*eidos*” de la forma de la imagen de las cosas, los griegos justamente no predeterminaron originariamente la investigación en la dirección de una forma del manifestarse. Señalar este hecho es de mayor importancia, pues a través de él podemos comprender cómo la filosofía cartesiana, en tanto que nace en oposición al surgir originario del problema metafísico tal como lo encontramos en la Antigüedad, no conserva el fundamental contrafuerte en suspenso de la pregunta metafísica. Por ejemplo, en Sócrates el rescate de la verdad ha sido mediante el método mayéutico, con la seguridad de que la verdad existe pero escondida en el interior del hombre. La función de la filosofía consistirá en sacar a luz esta verdad en razón del diálogo investigativo, que termina en la definición de los conceptos. Los cuales existen en la mente pero, a través de su definición, aparecen en la realidad y revelan una verdad consistente para todos. Sólo identificando el problema del ser con el de su manifestarse podemos proponer la investigación del ser de una manera no predeterminada; en efecto, en esta forma no preguntaremos por un ente determinado de ante mano, sino que a partir del modo como algo se muestra llegaremos a la determinación de su ser.

Hasta ahora, la intuición que tengo de mi pensamiento, no me ha permitido todavía afirmar la existencia de un ser que no sea yo mismo. Pues bien, hay una verdad, y una sola, que satisfaga estas exigencias, es la de que yo pienso, y que, en la medida en que pienso, soy. Esta afirmación es la primera de todas, pues piense lo que piense, pienso y por consiguiente no importa cuál de mis otras afirmaciones la presupone. Pero es ésta al mismo tiempo evidente, porque es imposible ponerla en duda sin que el acto mismo por el cual se la pone en duda no sirva para demostrarla: para dudar que pienso es necesario que piense, por lo tanto que exista. Así, de la duda más radical brota la primera evidencia: dudo luego soy. Queda por saber qué soy. En virtud del método matemático, no tengo derecho a atribuir a un ser más que lo que la idea clara y distinta de este ser contiene evidentemente. Pues bien, no aprehendo mi propia existencia más que en el acto de mi pensamiento; lo que equivale a decir que soy una naturaleza únicamente pensante *res cogitans*, no sólo que se sirve del pensamiento, sino que más bien lo produce. Al mismo tiempo, descubro la distinción real del

alma y del cuerpo; pues mientras que no sé ni siquiera si verdaderamente existen cuerpos, ni si tengo uno o no, sé ya que existo como sustancia pensante, por consiguiente también que la existencia del pensamiento es realmente independiente de la del cuerpo. Además, otra certeza implícitamente contenida en la de mi existencia, es la de la naturaleza de la verdad. Sé que existo porque lo veo claramente y distintamente: sé pues por esto mismo qué es lo que hace que una cosa sea verdadera, y tengo el derecho de afirmar inmediatamente que todas las cosas que concebimos claramente y distintamente son verdaderas. En este punto, el método nos prohíbe probar la existencia del mundo exterior partiendo de otra cosa que no sea el contenido de nuestro pensamiento. Pues bien, de la idea misma de la extensión, no podríamos concluir nada tocante a su existencia, pues no se trata aquí de una idea como la idea de Dios, y nada nos prohíbe concebir la extensión como no existente.

b) La cosa o sustancia infinita (*res infinita*)

Es importante decir de una vez que Descartes en todo su esfuerzo no se atrevió a dudar de Dios. Esto lo comparte con Spinoza y Leibniz, quienes conciben a Dios no sólo como el primer principio de todo en cuanto existe, sino a la vez lo único “incausado” y suficiente “*per se et in se*”. Ya que se piensa en el infinito, es preciso que exista. La presencia inmediata del ser indeterminado condiciona toda determinación. Porque Dios está por encima de todos los seres particulares, incluye tanto las perfecciones de la materia “sin ser material”, como las de los espíritus creados. Así, la noción de creación, abolida por Spinoza a favor de la universal y necesaria expansión del ser, asegura, en Malebranche y Leibniz, junto con Descartes, la trascendencia de Dios con respecto a un universo contingente. Se trata al mismo tiempo, de una herencia de la escolástica, en su defensa de la supremacía fundamental del ser, por lo tanto, de Dios, que nos es más íntimo que nosotros mismos. Descartes no considera la idea de Dios en el sentido tradicional de esencias o de arquetipos de lo real, sino como presencias reales ante la conciencia, por lo tanto como formas mentales resultan indudables, porque tengo de ellas una percepción inmediata por la cual representan una realidad distinta a mí. Bajo el nombre de Dios entendemos una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente. Lo cual encuentra su brío en la intuición ontológica que constituye y posibilita el cartesianismo.

En efecto, quien niega a Dios creador, por ello mismo se considera productor de sí mismo, lo cual es contradictorio a la realidad. Porque siendo así, me habría concedido todas las perfecciones que encuentro en la idea de Dios, por lo tanto sólo puede tener como causa adecuada a un ser infinito a Dios. O sea, Dios mismo ha sembrado en el hombre la idea de lo Infinito.

Para efectuar el discernimiento capaz de depurar lo imperfecto de lo perfecto, es imprescindible preguntarse: ¿de dónde me podría venir esta idea de perfección? Siendo clara y distinta, es algo, y aunque la idea de un objeto no tenga el mismo grado de realidad que su objeto, no se puede, sin embargo, sostener que no sea nada. Aquí se conserva la famosa causa final de Aristóteles, y también anticipa al principio de razón suficiente de Leibniz. Siendo algo, debe, como todo lo que existe, depender del principio de causalidad: nada existe sin causa; o también: no hay más en el efecto que en su causa; fórmula idéntica a la precedente, puesto que lo que habría de más en el efecto que en su causa resultaría que no tendría causa. Hay por lo tanto que descubrir una causa de nuestra idea de lo perfecto que no contenga tanta realidad como lo que representa esta idea; no puedo ser esta causa, puesto que he aprehendido mi existencia en un acto de duda, que es una imperfección; sólo un ser perfecto él mismo puede ser esta causa, y como Dios es el nombre con el cual se designa un ser perfecto, es evidente que Dios existe. Decíamos primero: dudo, luego soy; podemos añadir en lo sucesivo: dudo, luego Dios existe. Porque es necesario detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. En la medida que no puede suceder hasta lo infinito que una idea produzca otra idea. Ya que la realidad que considero en mis ideas es sólo objetiva, o sea, es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de esas ideas.

Esta prueba, observándola con detenimiento, no es simplemente la demostración de que existe un autor de nuestra naturaleza, pues otras pruebas bastarían quizá para demostrarnos su existencia, sino que es al mismo tiempo la prueba de que el autor de nuestra naturaleza es Dios, pues nos demuestra la perfección de este autor en la infinitud de sus atributos en cuanto *res infinita*. Ahora bien, este punto es de graves consecuencias, porque disipa a la vez que la sospecha de la duda metódica había echado sobre el valor de nuestro razonamiento. El hombre puede creerse inepto para asir

la verdad mientras no sabe que Dios existe, pues ignora en efecto si el autor de su naturaleza es un genio malhechor o engañador. Al mismo tiempo, es pertinente subrayar aquí, en un primer momento, que Descartes heredó de la escolástica sus famosas pruebas de la existencia de Dios. Sobretudo el indudable argumento ontológico el cual todos saben que se originó de San Anselmo. Y también, la patente prueba de la limitación de los hombres como seres finitos, para poseer por sí mismos la idea de lo infinito, se sabe que es de Santo Tomás de Aquino, prestado de Platón, en su argumentación de los grados de perfección, para demostrar la existencia de Dios. De aquí se deduce que: la causa no puede tener menos realidad o perfección que el efecto. He aquí el residuo de la escolástica que le hace admitir ciertas “ideas innatas”. En segundo lugar, es también importante subrayar que Descartes en cierto modo volvió a plantear el *cogito* Agustiniano, en cuanto fue el primero en señalar que si *fallor sum*, si dudo soy. La diferencia consiste en que en San Agustín en última instancia se revela Dios, mientras que en Descartes el *cogito* revela al hombre o, mejor dicho, las exigencias que deben caracterizar su pensamiento y sus conquistas intelectuales. Habría, según los críticos, en la intuición cartesiana de la idea de infinito, un lazo indestructible, a la vez distintivo y unitario, con lo trascendente. Lo cual destaca una postura racionalista haciendo de la razón la fuente única del saber.

c) La cosa o sustancia extendida (*res extensa*)

Descartes, habiendo sido instruido en la tradición de la Escolástica, en su planteamiento entendió por el concepto de cosa extensa una correspondencia al de todo ente corpóreo. Ya que el atributo del cuerpo es la extensión, pues sin ella no es posible cuerpo alguno. El concepto de cosa en sí se distingue del de ente sólo por una distinción de razón “raciocinante”. Porque la existencia es una determinación que puede distinguirse de la esencia por obra del pensamiento, pero no está separada de ella en ningún ente real que considere el pensamiento: entre esencia y existencia hay una mera distinción de razón. A veces se considera que las cosas son las entidades individuales, y en particular las existencias materiales individuales. Es preciso mencionar esto, pues el concepto de cosa en tanto que uno de los modos del ente tiene mayor extensión que el concepto de cosa material. Puesto que para Descartes la idea clara y distinta es inseparable de la cosa significada. Más aún, es la cosa misma en la medida en que no se considera

en sí, sino como término de referencia. En donde la cosa designada en cuanto objeto se muestra en su extensión como mera presencia. La distinción entre la cosa presente en idea y la cosa formalmente existente no consiste, pues, en su esencia; ya que no se trata propiamente de dos cosas distintas; estriba en su modo de existencia: la misma esencia puede, por un lado, abrirse a la mirada del entendimiento; por el otro, ser en sí, con independencia de éste. Mas si lo presente no es un mero ente de razón, la misma cosa tal como se presenta es realmente inseparable de su modo de existir con independencia del entendimiento.

Entonces las cosas se consideran en cuanto existen formalmente, el pensamiento en cuanto forma parte de esas cosas. Sin embargo, podemos sostener que con la herencia medieval de ligar el concepto de cosa con el de sustancia que se revela también en Descartes, la cosa en cierta manera se hace idea y la idea se hace cosa. Algo parecido al sistema de Spinoza, quien considera que las cosas propiamente dichas no son más que ideas de un entendimiento infinito, puesto que la única cosa real es la sustancia. Pero las cosas no pierden nada de su esencia al transformarse en ideas, y puede afirmarse que en el absoluto no hay transformación, sino identidad, y por eso la serie de las ideas es al mismo tiempo la serie misma de las cosas, y nos basta poseer la primera serie para poseer la segunda. Lo cual no impide de ningún modo que el mundo de las cosas sensibles se distinga radicalmente del mundo de las esencias, pero cada ser sensible corresponde a una esencia eterna.

La diferencia entre cosa real y la idea no parecía consistir en su contenido esencial, sino en su modo de existencia, dado que la esencia de la cosa puede ser abstraída de su existencia formal y pasar a ser objetivamente idea. En efecto, Descartes nos previene contra el error de no distinguir suficientemente entre las cosas que existen fuera de nuestro pensamiento y las ideas de las cosas que existen en nuestro pensamiento. Al considerar la existencia de la idea en el pensamiento, entre la cosa y su idea debe haber una distinción real. Cuando entendemos por “esencia de la cosa” en lo que existe objetivamente en el entendimiento, y por “existencia la cosa” lo mismo en cuanto existe fuera del entendimiento, resulta manifiesto que estas concepciones se distinguen ampliamente. Etienne Gilson (1947) nos ha recordado que la noción de “ente objetivo” o de “existencia objetiva”, tomada en un primer momento de Suárez, producirá la expresión de “realidad objetiva” en Descartes. Porque si un ente es objetivo, su ser consiste en ser abierto al entendimiento y no

puede considerarse en él nada que pertenezca a la existencia formal. Por lo contrario, si un ente es considerado en cuanto real, su ser no consiste ya en la apertura al entendimiento, sino en un modo de existir con independencia de éste. Siguiendo los argumentos de Gilson (1947), mientras en la Escolástica, el ente objetivo no es un ente real sino un ente de razón; no es menester, pues, una causa especial para dar razón de él; en el cartesianismo, el ente objetivo es un ente menor que el ente actual de la cosa, pero es, sin embargo, un ente real y requiere, por consiguiente, una causa de su existencia.

Conjuntamente, la *res extensa*, o sustancia corpórea, se desvela en la cosmovisión cartesiana bajo dos requisitos imprescindibles, a saber, la materia y el movimiento. Pues, la materia o sustancia de los cuerpos es inerte y se define como pura extensión. Tal como la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituyendo la naturaleza de la sustancia corpórea. Mientras, el movimiento, en cuanto es acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro, determina una simple variación de la posición de los cuerpos, sin nada dinámico por dentro. Luego, todos los cuerpos que están en movimiento continúan moviéndose hasta que su movimiento es detenido por otros cuerpos (principio de inercia). Pues todo cuerpo en movimiento tiende a continuarlo en línea recta y si se encuentra con otro cuerpo tiene menos fuerza para continuar en su dirección inicial pero, si tiene más fuerza, arrastra consigo al otro cuerpo. Sin embargo, Dios es la causa primera del movimiento que lo ha introducido en la materia inerte. La cantidad de movimiento de todos los cuerpos del universo es constante. Por ende, lo que toca a las ideas de las cosas corporales se consta que no se dan en ellas muy poca claridad y distinción, precisamente a causa del movimiento que les exige siempre el cambio de situación. Y están sometidos a cierta subjetividad, en tanto que varían de parecer según afecto a diferentes sujetos.

De manera categórica, la imagen que podemos formarnos de la extensión no es tampoco una prueba suficiente de la existencia de los cuerpos; sin duda, el modo más simple de darse cuenta de ello sería suponer que tenemos un cuerpo, al que nuestra alma puede de cierta forma aplicarse, para considerarlo y sacar de él esta imagen; pero nada prueba en absoluto que el pensamiento, tomado aparte, sea esencialmente incapaz de imaginar extensión, y por consiguiente también nada prueba que esta extensión exista. Quedan las sensaciones de color, de calor, de peso, etc., que son igualmente pensamientos, y cuya presencia en nuestra alma debemos explicar por consi-

guiente. A diferencia de la idea y de la imagen que tenemos de extensión, las sensaciones son confusas y oscuras, desprovistas de todo contenido inteligible. Pues bien, el pensamiento, tomado aparte, no debería contener nada que no fuera inteligible, claro y distinto; para que halla en ella algo oscuro y confuso, es necesario que su sustancia se encuentre alterada por una sustancia extraña, y hasta que esté bastante íntimamente unida a esta sustancia para que la naturaleza de su propio contenido se encuentre modificado hasta tal punto. La existencia de sensaciones que nacen en el alma prueba por lo tanto que el alma está sustancialmente unida a un cuerpo, y consecuentemente también que este cuerpo existe. Pero una vez probada la existencia del cuerpo al que está unida, el alma se ve obligada a admitir la existencia de otros cuerpos, que obran sobre el suyo, y cuya acción sufre por su intermedio; por lo tanto el mundo exterior existe.

d) La razón y el sentido común en Descartes

La teoría cartesiana de la génesis de las ideas sensibles es bastante sencilla y está apegada a conceptos tradicionales. Considera los sentidos externos como impresionados por los cuerpos; la impresión es luego recibida por el sentido común, sin que medie un cambio de locación en ella. Es decir, el concepto de razón en Descartes conserva su sentido tradicional de facultad atribuida al hombre y por medio del cual se le ha distinguido de los demás miembros de la serie animal. Pero Descartes no se contenta con esta definición del hombre como un animal racional, sino busca profundizar, precisando esta facultad como la capacidad de alcanzar conocimiento de lo universal, o de lo necesario, de ascender hasta el reino de las ideas, sea como esencias o valores. La razón en cuanto la característica más clara que despabila el pensamiento cartesiano, se manifiesta en la autorreflexión adquirida por el pensar humano y el sentido de su independencia respecto al mundo externo. Esta conciencia o mejor dicho, este juicio o poder darse cuenta, significa entre otras cosas, un punto de partida basada en la autorreflexión y un intento de explicitación de cuanto el pensar humano encierra en ser-puesto-en-acto. Lo cual ha visto en el giro cartesiano una invitación a la interioridad y una apertura al ser objetivo y a la verdad primera, que se dona a la evidencia del espíritu atento y sincero.

El comienzo del *Discurso del método* proclama, para introducirnos en el problema de su buen uso, la universalidad del buen sentido o razón. Ya que no es suficiente tener buen sentido, sino que lo principal es aplicarlo

bien. En conformidad con lo que nos dice Descartes en la “Octava Regla” de las *Reglas para la dirección del espíritu*: “La potencia de bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso debe ser regulada por el método. De igual modo que el herrero se sirve de lo que encuentra, piedra y guijarros, para fabricar sus primeros instrumentos”. Asimismo, la razón, en cuanto única fuente de conocimiento válido y caracterizada por la objetividad interpersonal, la evidencia intelectual, la exactitud deductiva, la necesidad y la universalidad, ha de constituirse en la herramienta fundamental en la indagación filosófica. Pues las ideas que producen conocimiento objetivo son innatas, y por ende gozan de un valor apriorístico. La evidencia intelectual es tomada como criterio de verdad, ya que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas.

En esta óptica, el nuevo impulso dado al sentido común significa una actitud general del espíritu por la que no adhiere sino a aquello que se muestra como verdad en la evidencia. Implica, por tanto, una honestidad fundamental en la búsqueda de lo verdadero. No prejuzga ni elimina a *priori* ninguna realidad que pueda revelarse a la mente. Pero pide que lo intrínsecamente contradictorio sea descartado y que no se apresure el juicio sobre aquello que no se ha visto claramente. La exigencia de evidencia no implica necesariamente la negación de alguna luz que supere la luz natural de la razón; pero sí que su ámbito no se vea identificado con el de la sabiduría humana. De esta actitud filosófica por la que se defiende la absoluta supremacía de la razón sobre toda la realidad, se establece la fuerza de la verdad en la coherencia interna del conocimiento, en cuanto producto de la actividad constructiva de la mente, o, en el mejor de los casos, una suerte de emanación del espíritu destinada a ser fagocitada por la razón en su proceso histórico.

En efecto, para entender todo el funcionamiento de la razón y del sentido común en la propuesta de Descartes, es importante relacionarlo con otros ámbitos constituyentes de todo individuo. Pues, el entendimiento en cuanto parte integrante de este conjunto, está en base de la propia facultad de todo pensamiento que sopesa la razón. Aun cuando el oficio propio del entendimiento es el de percibir ideas, sin su asociación a la razón y el sentido común, no se podría jamás llegar a generar juicios. También, es necesario recurrir a la voluntad en cuanto otra facultad de igual importancia. Porque

todo juicio supone ideas que el entendimiento percibe, y una voluntad que las afirma o las niega; cuando la voluntad no afirma más que lo que el entendimiento percibe con evidencia, no puede haber error; por lo contrario, hay siempre error cuando la voluntad afirma o niega lo que el entendimiento no percibe claramente y distintamente. En tal caso, razonar es integrar en uno sola y misma actividad diversas facultades del ser humano, teniendo como fundamento que este acto no es algo exterior al pensamiento mismo, sino que está en él; el pensamiento no corresponde a un ente independiente de él, ni tampoco es forma de un contenido distinto sino que es un manifestarse donde están presentes la razón, el sentido común y la demás potencias o facultades mentales.

e) El significado del *cogito ergo sum, je pense, donc je suis*, “al pensar soy”

Quiriendo arrojar un poco de luz sobre esta tesis fundamental de la filosofía cartesiana, en nuestra labor le concedemos antes que todo la voz a los propios textos de Descartes, con toda la importancia que merece, para luego ofrecer algunas aclaraciones oportunas. En el *Discurso del método* escribe Descartes:

Y observando que esta verdad: “yo pienso, luego existo”; *je pense, donc je suis*; en el texto latino: *ego cogito, ergo sum sive existo*, era tan firme y estaba tan bien asegurada, que no podía quebrantarla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba (IV; A. T, VI 32).³

En las *Meditaciones metafísicas* escribe:

De modo que después de haber pensado bien en ello, y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir y tener por constante que esta proposición *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu (II; A. T, VII 25).

nery (T.), 12 vol, 1956. Y las citas referidas a esta edición señalan, en cada caso, el número del Tomo en caracteres romanos, seguido del número de la página en caracteres arábigos.

Y en los *Principios de la filosofía* indica que:

...no obstante todas las suposiciones más extravagantes, no podríamos dejar de creer que esta conclusión: *Yo pienso, luego existo*, no sea verdadera, y, por consiguiente, la primera y más cierta que se presenta a quien conduce ordenadamente sus pensamientos (I 7; A. T, VIII 7).

Ahora vamos a proceder al análisis del *ego cogito ergo sum*, a partir de una postura crítica del significado o sentido de los diferentes elementos que componen esta afirmación. Es menester, señalar una vez más que aquí no se va a dialogar o discutir este principio cartesiano (lo cual corresponde al próximo capítulo), tan sólo se propone un humilde esfuerzo por explicar dicha enunciación que formuló Descartes en su descubrimiento. El mismo Descartes sostiene que no se trata de la conclusión de un silogismo, porque no es lógicamente necesario el conocimiento de una proposición general para el conocimiento de *ego cogito ergo sum*, "yo pienso yo soy". La verdad de esta proposición no depende de aquélla. La verdad de *cogito sum* se funda en un acto de intuición; es pues una verdad de experiencia. En la segunda respuesta del autor a las objeciones contra las *Meditaciones metafísicas*, Descartes insiste en ello; "...este conocimiento no es obra de vuestro razonamiento...; vuestro espíritu lo ve, lo siente, lo maneja" (*la voit, la sent, la manœuvre*) (AT, V, 138). Lo que se instituye es una existencia concreta ligada al acto de pensar.

Sin embargo, en su *Coloquio con Burman*, Descartes parece sostener lo contrario. Antes de esta conclusión, "pienso luego soy", puede conocerse esta premisa mayor: todo el que piensa es; porque, según el orden de las cosas mismas, es anterior a mi conclusión y mi conclusión se apoya en ella. Así, en los *Principios de la filosofía*, dice el autor que: "Esa proposición precede, porque siempre la presupone implícitamente; mas no por eso conozco siempre expresa y explícitamente que esa proposición preceda, ni la conozco antes de mi conclusión; porque sólo atiendo a lo que en mí experimento, esto es, pienso luego soy, no atiendo a esa noción general: todo lo que piensa es; en efecto, no separamos esas proposiciones generales de las particulares, sino que ellas consideramos en ellas" (A. T, V, 147). Aquí Descartes parece sostener que la premisa mayor sí precede a la conclusión lógicamente, aunque no psicológicamente. Pues bien, sustenta que la premisa mayor está implícita en la conclusión singular y le sirve de apoyo;

aunque, de hecho no tenemos necesidad de fijarnos primero en ella para pasar luego a la conclusión; nos basta con atender a ésta para comprender su verdad. Igual que, de hecho, no necesitamos tener presente la proposición general “todo hombre es mortal”, para estar convencidos de la verdad de “Sócrates ha muerto”. Pero entonces la razón para rechazar el silogismo sería puramente fáctica: psicológicamente, no necesitamos representarnos una proposición antes que la otra; lógicamente, la una precede a la otra y la funda. Con todo, notemos una coincidencia entre los dos textos: *ego cogito ergo sum* es una verdad fundada en acto de experiencia, o sea en lo que en mí experimento; mientras que la verdad de la premisa mayor es puramente formal. Aun cuando Descartes admite las ideas innatas como necesariamente provenientes de la razón y no derivadas de los sentidos, ni tampoco hereditarias.

En efecto, estas dificultades al distinguir la evidencia en el que el *ego cogito* individual fáctico se da a sí mismo y la evidencia en que le son dadas sus estructuras eidéticas universales. En verdad, *ego cogito ergo sum* no puede formar parte de un silogismo, en cuanto la experiencia de sí mismo en que el *ego* está presente para sí mismo, por así decirlo, sólo ofrece un núcleo experimentado adecuadamente, a saber, el “presente viviente”; más allá de éste se extiende un horizonte general indeterminado, según muestra Husserl (1997) en las *Meditaciones cartesianas* (parágrafo 32). Así, pues, dado que no puede captar adecuadamente en su plena unidad el heracliteano fluir de la vida fáctica de la conciencia, bien puede decirse que está absolutamente firme cuál es el ser real de la base en sí primera del conocimiento, pero no lo que determina más detalladamente su ser. Aquí sucede lo contrario que en el caso de la experiencia de las cosas espaciales. Estas son dadas como regla unitaria de sus múltiples perspectivas; son determinables unívocamente en su respectivo contenido; pero son esencialmente inadecuadas en su dualidad, respecto a la certidumbre de su existencia. La conciencia por el contrario, se da como indubitable en su existencia, pero por principio inadecuadamente respecto de su determinación. Justamente, para inferir *ego sum* de *ego cogito*, no es de ningún modo necesaria una proposición general que funja con premisa mayor. Sólo lo sería si la verdad de la proposición *ego cogito* no implicara ni presupusiera, por sí misma, la aserción de existencia de su sujeto, sólo en caso de que *ego sum* introdujera un predicado no afirmado en *ego cogito*, sería necesaria un

proposición general, que estableciera la dependencia entre lo predicado en *ego cogito* y lo predicado en *ego sum*.

En otras palabras: para que la forma de deducción silogística fuese aplicable a nuestro caso, es menester suponer que *ego sum* añade al sujeto lógico de *ego cogito* un nuevo predicado, que sólo puede derivarse de él por intermedio de otra proposición. Pero entonces habría que considerar erróneamente “existencia” como un predicado, lo cual arrojaría toda la suposición anterior. Ya Kant había mostrado que “existencia” no puede fungir lógicamente como predicado, y la lógica moderna parece haberle concedido razón, con argumentos más precisos. Por ejemplo, Russell señaló que la noción de “existencia” no puede funcionar como constituyente o componente de una proposición; sólo tiene por función indicar que una función proposicional es verdadera por lo menos en un caso. Por medio de la variación eidética, es decir por la libre posibilidad de variación del propio *ego fáctico*, se puede alcanzar el *eidós ego* y con ello evidencias adecuadas. No es necesario insistir, por lo demás, en el hecho de que el *ego* al que llegamos tras la reducción no es algo que puede presentarse como tema en el mundo, dado que todo lo mundanal –y con ello el propio ser anímico, el yo en sentido habitual– precisamente cobra sentido de las “funciones”, de las efectuaciones de la conciencia.

En realidad, habiendo demostrado que *cogito ergo sum* no puede reducirse a un silogismo, se hace legítimo inferir directamente *sum* de *cogito*, mediante algún otro principio lógico tal como la deducción intuitiva. Porque según el sentido que le damos al *cogito*, se rechaza la posibilidad de considerar *cogito* como una proposición meramente predicativa en que se afirma la conveniencia de un predicado a un sujeto, sin poner la existencia de ese sujeto; mientras se acoge la consideración del *cogito* como una aserción verdadera, que no sólo afirma el enlace entre un sujeto y un predicado, sino también la existencia de una situación objetiva que le corresponde. En efecto, en el primer caso descartado, se considera que *cogito* no afirma la existencia de algo a lo que yo se refiera, sino que se limita a atribuir el predicado de *cogitare* a un sujeto lógico sobre cuya existencia no se pronuncia. Puesto que de la mera predicación de una propiedad a un sujeto no puede, por ninguna regla formal, deducirse la existencia de un sujeto. Luego, la existencia del sujeto de una proposición predicativa no está lógicamente incluida en la predicación, ni puede derivarse de ella. Entre tanto, en el segundo caso

admitido, consideramos *cogito*, ya no como mera predicación de un atributo a un sujeto, cuya existencia no se afirma, sino como una aserción verdadera, es decir, como un juicio que afirma que esa relación predicativa se refiere efectivamente a una situación objetiva. Ahora no sólo se afirma el enlace entre sujeto y predicado de la proposición, sino también se dice que éste es verdadero, es decir, que tiene referencia.

Ahora bien, recordemos que para Descartes *cogito* es una de las ideas simples a que llega el proceso de análisis, cuya comprensión clara y distinta sólo se efectúa en la experiencia inmediata de la cosa significada. Como toda idea clara y distinta es verdadera; por lo tanto, en ella se hace presente el objeto o relación objetiva a que la oración *cogito* se refiere. Al pronunciar esta oración, no nos limitamos a expresar una simple relación de predicación; *cogito* es ya una aserción de la presencia de un objeto intuitivo. Pues todo enunciado que se limite a narrar lo presente en las ideas claras y distintas es un aserto verdadero. Luego *cogito* afirma que hay algo presente como su término de referencia. Si *sum* puede de algún modo derivarse de *cogito* es porque éste tiene el sentido de una aserción verdadera. Descartes rechaza, de hecho, la posibilidad de inferir “yo soy” de “yo ando” o “yo respiro”, porque estas dos oraciones no expresan ideas claras y distintas, es decir no son aserciones verdaderas. Notemos que la existencia no se puede inferir de una idea como “respiro”, porque ésta no se intuye como verdadera, esto es, porque no se acompaña de la presencia de la cosa a que se refiere. En cambio la existencia sí podría derivarse de una idea en la medida en que fuera clara y distinta, es decir, verdadera.

De manera decisiva, no podría alegarse críticamente hablando, desde luego, que si concedemos sentido a “*x*” deberíamos también conceder que *x* existe, en razón de que *x* sólo tendría sentido si el objeto a que se refiere existe. Aunque el sentido de un nombre lógico como *x* consista en tener un uso referencial, de ahí no se sigue que carezca de sentido si aquello a que se refiere no existe; cualquier objeto de una predicación puede fungir lógicamente como tal, independientemente de que el objeto a que se refiera exista. Así entonces, no podemos decir que *cogito* implique *sum*, sino que lo presupone. Podríamos suponer que *cogito ergo sum* expresa una inferencia fundada en una relación de presuposición pero, en realidad, la relación de presuposición actuaría como supuesto de un lenguaje determinado; estableciera que al formular cualquier proposición de forma “*x*” aceptamos

la existencia es algo designado por x . En otros términos, podríamos hablar con Cahiers de Royaumont (1962) en la *Certidumbre del cogito* de un “presupuesto existencial”, en donde todo el lenguaje en el cual la afirmación de un juicio predicativo diera por supuesto una designación de existencia de la referencia del sujeto del juicio. *Cogito* es usado por Descartes como un juicio semejante. Sin embargo, hemos de notar que es posible desarrollar un sistema lógico sin el presupuesto existencia. En él podría derivarse la existencia de x a partir de la forma de x ; esto basta para mostrar que ese paso no es una inferencia lógica, sino que se funda en un supuesto determinado por el uso de los signos.

En definitiva, al igual que dice Luis Villoro (1965) en *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, *cogito ergo sum* no expresa, en verdad, una inferencia, sino el paso puramente verbal de una aserción verdadera a la posición existencial del sujeto de aserción” (p.77). Si *cogito* es una aserción verdadera, su sujeto lógico está ya usado para referirse a algo existente; entonces, puede traducirse por *ego sum cogitans* (yo soy pensante), en donde *sum* tiene sentido existencial y no sólo predicativo. *Cogito ergo sum* presenta el aspecto verbal de una inferencia porque la misma aserción se expresa en dos maneras diferentes: en *cogito* bajo la forma de una proposición predicativa, en que se atribuye un predicado a un sujeto considerado como existente, en *sum*, bajo la forma de un juicio en que se prescinde de ese predicado y sólo se pone su sujeto como existente. Se trata, pues, del paso de una exposición predicativa acerca de algo existente, a la mera aserción de la existencia de ese algo. El *ergo* expresa este paso. Mas no podemos decir que exprese una inferencia; pues no establece una relación entre dos proposiciones sino entre dos oraciones, en que la primera expresa una proposición verdadera y la segunda hace explícito el sentido en que es usado el sujeto lógico de la misma proposición. Algunas expresiones de Descartes indican que llegó a sospechar que *sum* estaba presupuesto en la verdad de *cogito*. Así podría interpretarse la siguiente frase: “No hay nada en este enunciado “pienso luego existo” que me asegure que digo la verdad, sino veo muy claramente que para pensar hay que existir” (A. T, VI, 33,17). Pero Descartes no llega a descubrir una relación de presuposición como fundamento de “pienso luego existo”, porque piensa en términos de la relación entre dos ideas claras y distintas. En verdad, se trata de la relación entre una idea clara y distinta *cogito* y su carácter presentativo de ente *sum*.

Así, la relación entre “pensar” y “ser” es entre un predicado y la posición de existencia de su sujeto, o, si se quiere, entre una idea y su referencia. No se trataría, pues, de un razonamiento sino de la aprehensión de una relación necesaria entre pensar y ser. M. Gueroult (1953) en *Descartes selon l'ordre des raisons* destaca esta relación de precedencia *sum* respecto de *cogito*: *Ce que Descartes aperçoit clairement en lui même –escribe– c'est sans doute qu'il pense, mais surtout l'impossibilité de penser sans être*: “Lo que Descartes percibe claramente en sí mismo: es sin duda que piensa, pero sobretudo la imposibilidad de pensar sin ser ” (p.309)⁴. Que *cogito* presuponga *sum* resulta evidente desde el momento en que me percato de que es una idea clara y distinta. Pues ya vimos que, para Descartes, toda idea clara y distinta es verdadera y comprende, por ello, su referencia. No puede comprender claramente *cogito* si no está ahí algo ente. El juicio de existencia está presupuesto, así, en la aserción de cualquier idea clara y distinta. En suma, *cogito ergo sum* no forma parte de un silogismo en que se hubiera sobreentendida una premisa general. Pero tampoco expresa una inferencia lógica entre dos proposiciones. Expresa una sola aserción, *sum cogitans* (soy pensante), en que se indica la presencia de algo como pensamiento. Es, en realidad un enunciado que narra una sola experiencia: la del ente como pensamiento. Porque Descartes quiere destacar que el primer conocimiento verdadero es un juicio de existencia, la posición de algo ente. Ya que el máximo filósofo francés a veces presenta la afirmación de la propia existencia como una verdad simple, inmediatamente intuitiva, y no como una conclusión. Se trata de una sola proposición en que el pensamiento se pone como existente. El primer conocimiento queda, así reducido a la afirmación de existencia de un ente pensante sin más, que es el *ego*.

B. Síntesis del capítulo

En este capítulo hemos estudiado de manera específica los elementos fundamentales de la filosofía cartesiana con la finalidad de acceder a una

⁴ Esta traducción es una versión libre del autor de la presente tesis, quien teniendo como idioma nativo al francés ha decidido trabajar directamente con los textos traducidos del latín al francés (versión francesa revisada por el propio Descartes y publicada por Editorial Sergent Bauchant, París).

mejor comprensión de la misma. Así, hemos partido desde un inicio, por aclarar el sentido de la “duda” como modo de filosofar en Descartes, porque entendiendo que todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo una vez en la vida e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas; se trata, pues de decidirse al comienzo radical en la absoluta pobreza de conocimiento. Pues la “duda” es una forma de pensamiento, y el pensamiento no se concibe fuera del ser, que queda en consecuencia reafirmado por el acto mismo de dudar.

Luego, seguimos con poner mucha atención en el significado de la “claridad y distinción” en la filosofía cartesiana, en cuanto cualquier objeto referido queda incluido en la idea clara y distinta porque ésta se concibe siempre como verdadera; ya que en la medida en que una idea es clara y distinta presenta su valor de verdad. Justamente Descartes llama “idea clara y distinta” solamente a aquélla en que se haga presente su valor de verdad, su referencia por ende.

Después, hemos señalado la importancia del papel de la “intuición” dentro del modo de filosofar cartesiano, en tanto hace énfasis en la apertura que ofrece a la indagación filosófica. Pues, en la mentalidad cartesiana, intuición es la operación en que la mente atenta se percata de algo inmediatamente, por sí misma.

A continuación, hemos tratado el “modo de relación de las ideas y las cosas” con la verdad en la concepción cartesiana, en cuanto en esta relación se revela el acto mismo del entendimiento por el cual se concibe una cosa o la noción común de una cosa, y al mismo tiempo sería la cosa misma considerada como objeto del entendimiento. La cosa, por lo tanto, se hace idea y la idea se hace cosa, puesto que la única cosa real es la sustancia. Pero las cosas no pierden nada de su esencia al transformarse en ideas, y puede afirmarse en absoluto no hay transformación, sino identidad, y por eso la serie de las ideas es también la serie misma de las cosas. Y en este mismo orden, evaluada necesaria una explicación de los distintos modos de concebir las sustancias o cosas o *res* en el pensamiento cartesiano. Empezando por la cosa pensante o *res cogitans* en cuanto núcleo de todo pensamiento, seguido de la cosa infinita o *res infinita* en cuanto fundamento de toda realidad sustancial, y finalmente, la cosa extensa o *res extensa* en cuanto realidad material de todo lo que existe.

Pero, nuestra principal tarea a lo largo de este capítulo segundo era el de llegar hasta la máxima conclusión de Descartes *ego cogito ergo sum*, queriendo arrojar algunas luces sobre esta expresión que constituye el cimiento de toda la filosofía cartesiana. En la cual el *cogito* es la evidencia primaria, que no debe interpretarse como un mero acto intelectual, sino como un “poseer en la conciencia”. O sea, afirmando que “yo soy una cosa pensante” con completa independencia de la coincidencia del pensar con la situación objetiva y aun de la propia existencia de tal situación. Ahora bien, en el siguiente capítulo se abordará, con mucha apertura y espíritu crítico, algunas objeciones dignas de consideraciones que le han hecho a Descartes con respecto a su metafísica y su procedimiento. Para ello, se dejará hablar a los mismo textos de réplicas y las mismas respuestas del propio Descartes, para poder, al mismo tiempo entablar una especie de discusión, o mejor dicho, de diálogo entre los diferentes autores que han sido seleccionados de antemano por su aporte al estudio de Descartes, los cuales ofrecen importantes argumentos que favorecen al esclarecimiento del proyecto que nos proponemos en esta labor de tesis, a saber, “cómo se identifica el pensar con el ser”. En esta misma perspectiva de la evidencia, en donde se engloba el más amplio sentido de una experiencia de algo que es y que es de tal manera, o sea, justamente, un verlo en sí mismo con la mirada del espíritu. Este modo de pensar difiere de la intuición pura únicamente en cuanto la mente, cuando comprende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y considera alguna de las ideas que están en ella misma.