

PENSAMIENTO Y EXISTENCIA

LA MEDITACIÓN cartesiana conduce a una teoría metafísica cuyo fundamento se expresa en una breve palabra latina —*cogito*— que será el tema principal de estas reflexiones.

Cogito ergo sum, escribió Descartes en el *Discurso del Método* y pudiera decirse que sus *Meditaciones de Prima Philosophia* son una explicación de esa idea. La metafísica de Descartes se reduce, dice Gilson¹, a un análisis del *cogito* que descubre tres nociones: el pensamiento, Dios, y las cosas, cuya existencia se trata, respectivamente, de probar.

En la metafísica cartesiana centrada en el *cogito* se reconoce la matriz de la filosofía moderna: Fichte, Hegel y Husserl la proclaman como primera fuente de la filosofía trascendental; Descartes, ha dicho Gueroult², es el punto de partida de la filosofía analítica y reflexiva, del iluminismo, del movimiento surgido alrededor de la Enciclopedia, del positivismo y de la filosofía del espíritu científico; en Spinoza, Malebranche o Leibniz, como en la *Crítica de la Razón Pura*, en la *Teoría de la Ciencia* o en las *Ideas* acerca de una Fenomenología, el *cogito* quedará, para valernos de una imagen cartesiana, como la marca que el artesano deja en su obra. Del denso y lacónico libro de las *Meditaciones* sale, pues, el río de canales múltiples de la filosofía moderna.

El contenido del *cogito* parece de suma sencillez: ¿cómo pudiera yo pensar, si no existo, si soy nada? Luego, es indudable que si pienso existo. Sobre este fundamento, Descartes, como Arquímedes, se propone hacer descansar el universo de la ciencia.

Este pensador genial, prototipo del más puro intelectual europeo, que fuera Descartes, dueño de un conocimiento profundo tanto de la matemática como de la naturaleza y de las humanidades clásicas, que consagró su vida a la investigación de la verdad, propuso, pues, como objetivo de la filosofía, la búsqueda de un fundamento inconcuso para la ciencia, y vino a encontrar éste en la sencilla verdad de que existo, cosa que descubro, simplemente, porque pienso. La filosofía moderna y la ciencia, en el sentido cartesiano, hallarán su último fundamento en algo que para expresarse requiere apenas de aquella breve palabra —*cogito*— que se reduce a otra más simple: existo.

¹ Gilson. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Vrin. Paris 1951, pág. 204.

² Gueroult. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier. Paris 1953, t. II, pág. 306.

La existencia y el pensamiento, he aquí los pilares de esta filosofía. La llamada teoría del *cogito* se apoya en ellos, establece entre ellos una determinada relación, y esto es lo que nos proponemos analizar.

1. La reflexión cartesiana se ve conducida a la afirmación de la propia existencia, que asumirá, en esta filosofía, un sentido fundamental. En dos pasajes de la primera *Meditación*, Descartes reitera su voluntad de descubrir ese fundamento de la ciencia y cualifica sus caracteres: debe ser “firme”, “constante” y “seguro”. Ciertamente caeríamos en un equívoco si quisiéramos trasponer a la noción cartesiana el contenido que asignamos hoy al concepto de ciencia. Lo que para Descartes significa la ciencia hemos de investigarlo en el contexto de su pensamiento.

En los *Cartesii Cogitationes Privatae*, extractados por Leibniz en París, se leen algunos fragmentos juveniles en los que, bajo el título *Considérations Générales sur les Sciences*, se expresa lo que para Hamelin³ constituye un anticipo de la Regla primera:

“Hoy por hoy las ciencias se hallan enmascaradas. Cuando acertemos a quitarles la máscara que las cubre, se mostrarán en toda su belleza. Podrá apreciarse igualmente, entonces, el nexa que las liga”. Y, al margen de otros fragmentos titulados *Olympica* deja escrito Descartes un célebre pasaje que alude a un momento de significación decisiva en orden a lo que averiguamos: “El 10 de noviembre de 1619, como estuviera lleno de entusiasmo y hallara los fundamentos de la admirable ciencia . . .” nada más se lee en la transcripción que viene de Leibniz. El pasaje alude a un conocido episodio —el sueño de Descartes— que tuvo los caracteres de una mística y memorable experiencia. Descartes ve súbitamente abierto su camino y su vida se organiza ajustada con devoto rigor a lo que intuye como su propio destino. Su preocupación inicial aparece determinada por el *nexa* entre las ciencias y por los *fundamentos* de una ciencia a la que califica de admirable.

En las *Reglas para la Dirección del Espíritu*, que forman su primera obra, aunque la dejara inédita, “todas las ciencias no son otra cosa, sino la sabiduría humana que permanece siempre una y la misma, por diferentes que sean los objetos a los cuales se aplica, y que no recibe de esos objetos más cambio que la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina” (Regla 1). Las ciencias están, pues, ligadas y en recíproca dependencia, son una y la misma. La variedad de objetos no las diversifica

³ Hamelin. *El sistema de Descartes* (traducción al castellano), Losada. Buenos Aires, 1949, pág. 50.

esencialmente. Y lo que constituye la esencial unidad de las ciencias es que, en lo más íntimo, son una “sabiduría” que Descartes parece identificar con la naturaleza racional del hombre, con lo que llama la “luz natural de la razón”, que es “sabiduría humana”, “sabiduría universal”, “buen sentido”.

La ciencia, primordialmente llamada a incrementar la luz natural de la razón, tiene caracteres matemáticos. Pero la estimación de lo que la matemática significa en el pensamiento de Descartes ha de ser bien ponderada. No se trata del sentido ordinario, que corresponde a la aritmética y geometría clásicas. Descartes habla de matemáticas como han podido hacerlo Platón y Leibniz, de una manera filosófica, y da a la noción el sentido general de “ciencia”, más precisamente, de “método”.

Tal es la doctrina de la regla cuarta. Según en ella se expresa, los mortales tienen una curiosidad ciega y, a semejanza de quienes ardiendo en el deseo de encontrar un tesoro recorren locamente todos los caminos buscando el que algún viajero pudiera haber perdido, así andan en la ciencia. Pero el estudio desordenado turba la luz natural y enceguece el espíritu. Y quienes acostumbran andar, así, en tinieblas, disminuyen la agudeza de su mirada y no podrán soportar la plena luz, como le ocurre —recordémoslo— al esclavo en el mito de la caverna.

En el espíritu humano hay algo de divino, se dice también en la regla cuarta, y ahí han sido echadas las primeras semillas del pensamiento que producen fruto espontáneo. Tales frutos primeramente se desarrollan en la matemática por la simplicidad de su objeto; lo cual mueve a considerar la matemática como el camino conducente a otras ciencias. En lo tocante a números y figuras la matemática pone ante los ojos algunas verdades provenientes de determinados principios. Pero en este conocimiento matemático hay una doble deficiencia: no hace ver claramente al espíritu “pourquoi il en est ainsi, et comment s’était faite l’invention”. Es vano, entonces, ocuparse de números vacíos y figuras imaginarias, dedicándose a demostraciones superficiales que se encuentran más por azar que por método y se dirigen a los ojos y a la imaginación más que al entendimiento. Estas son las que Descartes llama “matemáticas vulgares” y “ordinarias”. No obstante, en ellas hay como la envoltura de otra ciencia que contiene los “primeros rudimentos de la razón humana” y cuyo desarrollo permite “extraer las verdades de cualquiera cosa”. Descartes denomina ésta ciencia “matemática universal”. Ella se ocupa sólo de lo que atañe al orden y a la medida. No se aplica, pues, a ninguna materia en particular. El orden y la medida puede ser buscado

en los astros, en los sonidos, tanto como en los números y figuras y, en consecuencia, la astronomía, la música, la óptica, o la mecánica, bien pueden ser miradas como partes de la matemática. “La ruda y simple antigüedad”, dice Descartes, supo preferir la virtud al placer y lo honesto a lo útil, gracias también a la fuerza de esas “primeras semillas de verdad depositadas por la naturaleza en el espíritu humano”. Lo ético, pues, entra en el ámbito universal del saber de envoltura matemática. “Todo el método, dirá la regla quinta, consiste en el orden y disposición de las cosas hacia las cuales es necesario dirigir la mirada del espíritu para descubrir alguna verdad”.

Ahora bien, hay dos fuentes de la ciencia en la filosofía cartesiana: la intuición y la deducción. Y el método se regula por ellas. Por esa “mirada que nace de la sola luz de la razón” como “concepción firme de un espíritu puro y atento”, que es la intuición. Y, por “el movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa” que constituye la deducción (Regla III). Las restantes operaciones dialécticas resultarán inútiles: “nada puede agregarse a la pura luz de la razón que de alguna manera no la oscurezcan” (Regla IV).

De lo cual concluimos: el método que dirige el espíritu a la verdad está en el orden y medida de la matemática universal, que es el nexo de la ciencia. La ciencia así establecida es para Descartes una sabiduría que constituye la intrínseca perfección de la naturaleza espiritual. Ella se manifiesta en el esplendor de la luz de la inteligencia.

2. En los años que van entre las *Reglas* y el *Discurso*, Descartes procurará poner su método en ejecución, aplicándolo, en particular a la física en su *Tratado sobre El Mundo. El Discurso del Método* y los ensayos de los que el *Discurso* es prefacio, aspiran sólo a dar un testimonio parcial de este método.

En una carta dirigida a Mersenne el año 1636, Descartes le anuncia el título general que se propone dar a la obra que será su filosofía: “Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección”. El título confirma lo que recién concluíamos: se trata de una “ciencia universal” cuya finalidad propia es la perfección de la naturaleza. En el subtítulo de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, Descartes explica: “donde las más curiosas materias que el autor haya podido escoger para dar prueba de la ciencia universal que él propone, se explican de tal suerte, que aquellos que no han

⁴ Gilson. Id., pág. 42.

estudiado las pueden entender". Es decir, la ciencia universal lo es, también, en el sentido de ser accesible a todos y de constituir una sabiduría humana común.

En definitiva el título de la edición de Jean Maire, de Leyden, será: "Discurso del Método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Seguido de la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría que son ensayos de este método".

Pero alrededor del año 1630, hay constancia de que empiezan a germinar también los elementos de la metafísica cartesiana de la cual el *Discurso* ofrece un esbozo. En carta a Mersenne de abril de 1630 y en otra de 25 de noviembre del mismo año, alude a las que serán las *Meditaciones* como a un "pequeño tratado de metafísica".

En la carta de abril dice a Mersenne, a propósito de determinada cuestión que éste le planteara, que dicha cuestión no tiene carácter teológico puesto que no depende de la revelación, y que "es más bien metafísica y debe ser examinada por la razón humana. Ahora bien —agrega Descartes y téngase presente que lo hace el año 1630— yo estimo que todos aquellos a quienes Dios ha dado el uso de esta razón, están obligados a emplearla principalmente para tratar de conocerle y conocerse a sí mismos. Es por ahí que he tratado de comenzar mis estudios y quisiera decirle que no habría sabido jamás encontrar los fundamentos de la física si no los hubiera buscado por esta vía".

En el contenido de la metafísica se advierte, de inmediato, la temática agustiniana de los *Soliloquios* —el alma y Dios— antecedente esencial del *cogito*, reafirmada en el Prólogo de las *Meditaciones* a los Decanos y Doctores de la sacra Facultad de Teología de París: "siempre he estimado que estas dos cuestiones, de Dios y del alma, eran las principales entre las que deben ser demostradas más bien por las razones de la filosofía que de la teología". Pero se advierte, a la vez, lo que Descartes mismo, y Pascal más tarde, pusieron de relieve acerca del sentido de las *Meditaciones*: la inserción de esa temática en un contexto nuevo caracterizado por la idea de "fundamento": fundamento de la ciencia o de la física, como decían los escritos primeros, la primera *Meditación* o el pasaje citado de la carta a Mersenne y fundamento de la metafísica, según expresa el preámbulo del *Discurso*: "razones por las cuales prueba la existencia de Dios y del alma humana que son los *fundamentos* de su metafísica".

3. ¿Cuál es la vía para la determinación de dicho fundamento? Tal investigación propiamente se desarrolla en la primera de las *Meditaciones*.

El sentido de la oportunidad madura, el rol de la decisión personal, las adecuadas circunstancias de vida que requiere, el nombre mismo de la obra —*Meditaciones*— y otros muchos elementos análogos, contribuyen a dar, en particular a esta Meditación, el carácter de un ejercicio espiritual en el que el agustinismo, y más próximamente la mística agustiniana de estirpe neoplatónica del Cardenal de Bérulle y la ascética de Ignacio de Loyola, dan el temple a la voluntad del pensador. En la primera *Meditación*, ha dicho Gilson, hay no sólo una teoría que debe comprenderse, sino la práctica de un ejercicio.

Se trata, en efecto, explica Descartes en esta *Meditación*, de una “tarea difícil”, de un “penoso esfuerzo” que “a lo menos una vez en la vida debe emprenderse seriamente”. En forma deliberada aguardará “una edad tan madura que no pueda esperar otra más apropiada”. Su espíritu está, ahora, “libre de todo cuidado”; dispone del “seguro reposo” y de la “soledad apacible” que tan tenazmente buscó y mantuvo. Sería una “falta” dejar pasar todavía el tiempo en deliberaciones. Es hora de “obrar”, de acometer la tarea. Pero dicha tarea sólo consiste en un hacer consigo mismo. Debe deshacerse de sus antiguas opiniones —obsérvese este motivo central de la ascética: el desasimiento— para luego rehacer, desde su fundamento, ¿qué cosa?, el edificio de la ciencia —nuevamente las imágenes de la mística: el fundamento, el “grund”, el edificio, el castillo, la morada interior.

Aquel desasimiento pudiera con rigor quedar expresado en el lema cartesiano de estirpe platónico: *abducere mentem a sensibus*, desasir el espíritu de los sentidos, supuesto de la distinción entre el alma y el cuerpo que Descartes se propone demostrar, según reza el subtítulo de las *Meditaciones*.

Es decir, la vía de investigación del fundamento será una nueva dimensión del “método” en la acepción de las Reglas. La existencia personal está ahora comprometida. Por eso el tono autobiográfico de las obras metafísicas de Descartes no proviene del género literario en que están escritas, sino de ser la experiencia personal y la vida en pleno las que dan sentido a una meditación de *prima philosophia*. Ya no basta la matemática como método y son más bien las disciplinas ascético-místicas de la vida del espíritu las que servirán de modelo. En la primera *Meditación* la ciencia misma como método de conocimiento cierto está en cuestión. Esto envuelve la pregunta metafísica por su fundamento. La respuesta será dada por la teoría del *cogito*.

4. Los caracteres del fundamento de la ciencia se van a determinar en dos pasajes concordantes dentro de la misma *Meditación* primera: ha de ser “firme” y “constante”, dice el primer pasaje; “constante” y “seguro” dice el segundo pasaje.

En una nota consignada en sus *Apuntes sobre el Pensamiento, su Teurgia y su Demiurgia*, comenta Ortega y Gasset el Discurso Rectoral de Hans Freiherr von Soden. *¿Was ist Wahrheit?* del año 1927 y dice: “El sustantivo *émunah-amen* es la forma verbal con que se dice “verdad” en hebreo, viene de un tema cuyo significado primario es “lo firme”, “lo seguro”, pero referido, sobre todo, al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una promesa. Esto implica su orientación hacia el futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se *cumplirá*. De aquí el significado del sustantivo *émunah*: confianza. Que de “confianza” pase el vocablo a significar “verdad” revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el *ser*, la *naturaleza*, sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo *ser* —ἐπέκειντα Τῆς οὐσίας— dirá Platón, que mediatiza y nulifica a éste. Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles obligado a emplear para decir lo “sustancial” de una cosa, por tanto el más auténtico *ser*, es su extravagante término —un término que es toda una frase, la cual debe ser entendida como un nombre— “Τὸ Τί ἦν εἶναι”, “ser una cosa lo que era”. El ser es para el griego un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay *ahora* —el presente— es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo ahora, no era antes: lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también *ahora*, por tanto también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y esta es lo que es ahora, porque lo *era* ya *antes*, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un *antes*, un próteron. Por eso es principio, arché, antigüedad”.

Toda esta gama de ideas viene, como anillo al dedo, a la exégesis de la primera *Meditación*. Se trata de la verdad. Los rasgos de la idea de “verdad” expresada en el hebreo *émunah*, lo “firme” y “lo seguro”, son literalmente, como hemos visto, los rasgos que Descartes asigna al fundamento de la ciencia. Tal seguridad y firmeza corresponden a un orden personal: es la confianza en el amigo, la confianza en que una promesa nos será cumplida, diríamos, la fe como fiducia. Esto implica una proyección al futuro en el cual debe cumplirse y, por lo tanto, un

permanecer a lo largo del tiempo. Hay, pues, una permanencia del ser, que *es* ahora lo que *era* antes. Esta forma de constancia, Aristóteles la denominó, sustancia. La sustancia en la metafísica de Descartes se halla primordialmente en el fundamento de la ciencia y, por eso, éste no sólo ha de ser firme y seguro, sino también “constante”.

Aquella disquisición sobre la verdad que de la confianza en la persona lleva a la sustancia, finalmente sitúa en el horizonte de una ontología neoplatónica de carácter voluntarista: más allá de todo ser, trascendiendo toda esencia —según el motivo platónico del pensamiento de Plotino y del neoplatonismo— hay una voluntad que afianza, asegura, mantiene. En la metafísica cartesiana veremos figurar la verdad firme y segura vinculada a la sustancia mediante una decisiva función que juega la voluntad. Verdad, sustancia, voluntad van a girar en el núcleo de esta metafísica que es el *cogito*.

5. Lo que pudiera constituir una primacía de la voluntad aparece explícita en dos teorías cartesianas. La primera de ellas —que es donde mejor queda de relieve la suprema trascendencia de la voluntad de Dios— constituye como el plasma germinativo de la metafísica de Descartes; Alquíé ha visto en ella lo más fundamental del cartesianismo: es la teoría de la creación de las verdades eternas, que Descartes principalmente formula en su correspondencia con Mersenne, del año 1630.

Dios establece leyes en la naturaleza como un rey en su reino, y de la manera cómo éste las imprime en el corazón de sus súbditos, las leyes de la naturaleza, o verdades eternas, están *mentibus nostris ingenitae*, innatas en nuestro espíritu. Ellas dependen de Dios como cualquiera creatura. Suponerlas independientes equivale a concebir a Dios como a un Júpiter o a un Saturno. Sería blasfemia decir que la verdad de algo pueda preceder al conocimiento de Dios. Hay que decir, pues, que esas leyes son verdaderas y posibles porque Dios las conoce y no que Dios las conozca en tanto sean verdaderas y posibles. Sin embargo, las leyes y verdades de la naturaleza son eternas e inmutables porque Dios es eterno e inmutable y, en Dios, el querer, el entender y el crear son lo mismo, sin que ninguna de estas operaciones preceda o pueda distinguirse de otra *ne quidem ratione*, ni siquiera según razón.

La segunda teoría cartesiana que reafirma este voluntarismo, es la teoría de la verdad y el error formulada en la cuarta *Meditación*. La voluntad del hombre es infinita. Formalmente considerada, no menor que la de Dios. En ella reconozco mejor la imagen y semejanza de Dios

que hay en mí. Ahora bien, el juicio es obra tanto del entendimiento como de la voluntad y el error proviene de que siendo la voluntad más extensa que el entendimiento, no se contiene en sus límites y se extiende a cosas que el entendimiento no entiende. Entonces el hombre yerra o peca.

6. Pues bien, este voluntarismo cuyo antecedente agustiniano y escotista ha sido investigado y cuya formulación es tan neta en las teorías del juicio y del error y de la creación de verdades eternas, actúa decisivamente ya en la teoría de la duda desarrollada en la *Meditación* primera.

La duda tiene una función catártica. De manera pasiva e indiscriminada recibe el hombre desde su infancia toda suerte de opiniones, muchas de ellas falsas. No cabe perseguirlas individualmente en una indefinida cacería. La crítica ha de situarse a nivel de los principios, esto es, de las fuentes del conocimiento que son las facultades cognoscitivas, básicamente los sentidos y la razón. Es la postura gnoseológica de los empiristas ingleses y de Kant. Una argumentación que entrelaza la imagen ordinaria de los sentidos, con la imagen del delirio, la imagen del arte y la imagen del sueño, conduce a reconocer la precariedad del testimonio de los sentidos o de la imaginación. Hasta aquí, sin embargo, Descartes no habría ido más allá de Platón. No obstante, la conmoción de la duda es más radical y pone en juego dos hipótesis metafísicas: la duda se hace hiperbólica, por una parte, y se apoya en el genio maligno, por otra. La idea de un Dios engañador, rechazada como hipótesis en la primera *Meditación* y cuya falsedad demostrará la *Meditación* tercera, suscita la hipótesis de un genio maligno. Sobre esta hipótesis, el desasimiento de la inteligencia puede llegar a ser radical con el reconocimiento de la incertidumbre que hay en las verdades matemáticas y en los productos de la razón pura.

El hombre ha quedado, tal es el motivo con que se inicia la segunda *Meditación*, sin apoyo ninguno, en un mar de dudas, sin conseguir ni tocar el fondo ni sobrenadar en la superficie. Pero en esta ascésis de la inteligencia, en este oscuro mar, o noche, se toca, finalmente, la sustancia segura. Puedo estar en lo falso, puedo estar en el engaño, puedo estar en la duda, cualquiera sea el caso: yo existo.

La duda hiperbólica se destruye a sí misma: deja de ser duda para ser negación de lo incierto que porta dialécticamente en su seno la afirmación de lo cierto. El genio maligno invoca en el hombre un poder infinito radicado en su voluntad de conocimiento envuelta en la duda

y, en definitiva, remite a una certeza en la que el hombre —como Adán y como Fausto, quizás— se afirma a sí mismo, pero con firmeza, seguridad y constancia.

La primera *Meditación* culmina en unas breves líneas bajo cuyos rasgos divisase, una vez más, la escena de la caverna platónica. El conocimiento de la verdad aparece figurado en un conflicto de luz y tiniebla, de libertad heroica y esclavitud complaciente. Es la contraposición pendular que anima la dialéctica filosófica: “mundo sensible” y “mundo inteligible” (Platón), “diversión” y “conversión” (San Agustín, Pascal), “autenticidad” e “inautenticidad” (Heidegger). En síntesis, la primera *Meditación* nos deja situados en la dialéctica de la filosofía cuya dinámica, en el pensamiento de Descartes, es una metafísica voluntad de certeza.

7. Pero ¿qué sentido tiene este singular voluntarismo cartesiano? Entendido a la luz de una antropología que se limite a reproducir tradicionales categorías psicológicas, “voluntarismo” parece llevar implícita la afirmación de una facultad de lo voluntario, en desmedro de otra facultad en la cual estarían las potencias de la razón; de donde, en nuestro caso, resultaría el irracionalismo alojado en el pensamiento de quien, por otra parte, es considerado como el padre del racionalismo. Tal manera de pensar conduce, además, a una serie de pseudoparadojas, que se cree advertir en la filosofía de Descartes, entre la omnipotencia de Dios y su bondad, entre la indiferencia de la voluntad y la sumisión al bien, y otras análogas.

Nada más pobre, sin embargo, que una metafísica que se arme con los ladrillos de otra ciencia. No es por una prolongación, ciertamente ilegítima, de la psicología, la física, o la matemática, que se llega a la metafísica. Ante tales casos lo más justo es hacer como Kant: negar su posibilidad. El deslinde claro entre las ciencias viene a ser como la conciencia de ellas mismas y la última ley del pensamiento, en cada forma de saber, ha de ser la originalidad. Los elementos de una filosofía deben ser comprendidos desde ella, originalmente, de ahí que no se pueda dar por sabido lo que sean “inteligencia” y “voluntad” y con arreglo a tal prejuicio juzgar su concurrencia en la filosofía de Descartes.

En el *cogito*, la acción de la voluntad es judicativa: despojándose de todo prejuicio, de toda opinión, de todo conocimiento incierto, afirma sólo aquello que se presenta a la inteligencia con evidencia plena. Desde fuera el acto puede ser descrito conforme al análisis de sus elementos y

distinguirse la operación de la inteligencia de la acción de la voluntad. En su ejecución la esencia del *cogito* es simple y descubre nada más que la existencia. Pero la existencia firme, segura, y constante que es la existencia como verdad. En este acto mi pensamiento no es distinto de mi ser. La figura del hombre se dibuja en él, unificando “razón y “voluntad”. Lo que es constante y seguro tiene una estructura personal. Quien existe es el hombre o, lo que en la filosofía de Descartes es el “espíritu”, el “alma”, el “intelecto”, la “cosa que piensa”. No se afirma, entonces, ni la voluntad, ni la razón, ni la una contra la otra, sino la unidad del ser humano. En el *cogito* la voluntad se contiene en los límites de la razón, puesto que, según la doctrina de la cuarta *Meditación*, en la demasia de la voluntad surge el error y aquí estamos, en cambio, en la verdad más cierta.

La metafísica de Descartes conduce, pues, a lo que Alquié ha llamado el descubrimiento metafísico del hombre (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. P. U. F. Paris, 1950). El sentido del voluntarismo cartesiano será, entonces, abrir lo que llamaríamos la vía de investigación del fundamento. Pero la interpretación de Alquié paga tributo a la suerte que corre el pensamiento de Descartes en la filosofía moderna.

En su evolución e interpretaciones ulteriores el cartesianismo queda, en efecto, desgarrado. Su contenido conviértese o bien en una ontología racional puramente deductiva, despojada del nervio de la intuición, o bien en un materialismo mecanicista, heredero de la física mutilada de su fundamento. Entonces, aquel conocimiento del hombre parece quedar expulsado de la metafísica y de la ciencia y ser patrimonio, como piensan Alquié y cierto existencialismo, de la angustia, la paradoja y otras experiencias catastróficas o inefables. El sentido de la intuición cartesiana empieza, entonces, a borrarse.

8. El descubrimiento esencial del hombre en la metafísica de Descartes estará, conforme la doctrina de las *Reglas* y el *Discurso*, en la línea de la “ciencia”, que perfecciona la luz natural del espíritu humano. Pero la “ciencia” en las *Meditaciones* se proyecta hacia su fundamento en una “con-ciencia” que es el *cogito*. ¿Por qué esta proyección metafísica de la “ciencia” a la “con-ciencia”? ¿Qué significa la con-ciencia vivida en el *cogito*?

Una interpretación generalizada ve en el *cogito* el principio de un idealismo subjetivista. En tal sentido parece inclinarse la crítica de Heidegger.

“Toda la metafísica moderna, Nietzsche inclusive, dice Heidegger⁵, se mantiene dentro de la interpretación del ente y de la verdad encauzada por Descartes”. En tal interpretación el ente se entiende como *sub-jectum* en el sentido de una subjetividad privilegiada que sería la conciencia. Y la verdad se entiende como adecuación del objeto al sujeto de manera que la verdad no es ya intelegir lo presente, al modo griego, sino re-presentar objetivamente lo o-puesto, es decir, como ob-jeto. Esta concepción del ente y la verdad, afirma Heidegger⁶ proviene de la pretensión del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. La re-presentación de ob-jetos se hará, entonces, mediante un “cálculo”, esto es, mediante un conocimiento exacto de tipo matemático, con el cual de antemano y permanentemente se quiere garantizar el estar cierto de lo re-presentado. Así, el hombre, libre del vínculo con la verdad revelada, estatuye desde sí mismo la verdad. La postura metafísica de Descartes, agrega Heidegger, se apoya en la metafísica platónico-aristotélica, de manera que “Descartes es únicamente superable por la superación de aquello que él mismo ha fundado, por la superación de la metafísica moderna, y esto quiere decir simultáneamente metafísica occidental”⁷.

En la crítica de Heidegger es posible distinguir tres instancias diversas. Por una parte, la afirmación del *sub-jectum* como fundamento metafísico. Por otra parte, la interpretación subjetivista de éste: la subjetividad como conciencia. Finalmente, esa “pretensión del hombre” que convertiría al *sub-jectum* en conciencia preeminente, esto es, el criterio de verdad, la búsqueda de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, que hemos llamado voluntad de certeza. La interpretación heideggeriana aproxima Descartes a Nietzsche: la “voluntad de poderío” sería una variación de la búsqueda cartesiana de un conocimiento cierto. Nietzsche vendría a consumir la metafísica de Descartes.

Pese a lo que Husserl deja entrever en el Epílogo a las *Ideas, Sein und Zeit* se mantiene fiel al sentido profundo de la fenomenología: “la ontología sólo es posible como fenomenología”, dice la Introducción a *Sein und Zeit* y más adelante agrega: “las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por Husserl”.

El pensamiento de Heidegger guarda los caracteres de lo que en cada tiempo ha sido el progreso del filosofar: un a-hondamiento, un re-planteo,

⁵ Heidegger. *Holzwege*. V. Klostermann. Frankfurt am Main 1950, pág. 80.

⁶ Heidegger. Id., pág. 98.

⁷ Heidegger. Id., pág. 92.

una re-visión. Y porque Heidegger replantea la fenomenología su propio pensamiento arraigará en algún sentido en las *Meditaciones de Prima Philosophia*. El *Dasein* es tributario del *cogito* y por eso la filosofía de Heidegger puede esclarecer el sentido ontológico de la teoría cartesiana. Su crítica, entonces, va a constituir típicamente lo que Heidegger llama “destrucción de la historia de la ontología”⁸, que replantea la metafísica de Descartes sometiéndola a exigencias contemporáneas, a las cuales el pensador clásico, porque lo es, sabe responder.

En *Sein und Zeit*, Heidegger⁹ propone una preeminencia múltiple del *Dasein*. Dicha preeminencia es, en primer lugar, óntica, en el sentido de ser, el *Dasein*, un ser determinado por la existencia tal que su “comprensión del ser” es “determinación de ser” del *Dasein* mismo. Es, luego, ontológica, en tanto con igual originalidad es inherente al *Dasein* la comprensión del ser de todos los entes. Por último, hay en el *Dasein* la condición de posibilidad de todas las ontologías. Ahora bien, los rasgos que Heidegger destaca en la metafísica cartesiana: la “sustancia”, en tanto determinación fundamental y permanente; la “conciencia”, en tanto comprensión del ser determinante de sí misma, y una “conciencia trascendental”, en tanto sujeto de condiciones de posibilidad, están asumidos por el *Dasein* heideggeriano. Por eso el peso de la crítica de Heidegger a la metafísica de Descartes, en rigor no cae ni sobre la “sustancia”, ni sobre la “conciencia” como tales, pues en tal caso igualmente recaería sobre el *Dasein*. Esto es, si la crítica se dirige contra el bloque de la metafísica cartesiana, el fundamento mismo de la ontología prevista en *Sein und Zeit* —posición inicial de Heidegger que él mismo considera en plena vigencia— estaría vitalmente amagada, y pudiera preguntarse con igual derecho por qué la ontología proyectada desde ahí no queda igualmente viciada del subjetivismo que se atribuye a la metafísica de Descartes y por qué no vendrá a quedar inscrita, ella también, en la línea declinante de la metafísica que va de Sócrates a Aristóteles y de Descartes a Nietzsche.

El orden de las instancias que comprende la crítica de Heidegger se invierte si queremos determinar su lógica. En efecto, el blanco sobre el cual la crítica primero incide es la certeza. Heidegger recusará la “ciencia” cartesiana, el sentido matemático de un orden y certidumbre del saber, y la “lógica” del logos socrático-platónico, en el cual la verdad es adecuación de sujeto y objeto. A partir de aquí la crítica de Heidegger

⁸ Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1960, pág. 19.

Heidegger. Id., pág. 13.

irradiará a las otras instancias: de la crítica a la “verdad” cartesiana proviene la crítica a la “sustancia” y a la “conciencia”. En la interpretación de Heidegger, de la libertad del hombre brota la necesidad de certeza que en la *conciencia* se convalida a sí misma como *sustancia*. Esta es un sujeto de conocimiento para quien conocer es re-presentar objetos, traer y retrotraer al ente frente a sí y dejarle yaciendo como o-puesto y, en consecuencia, susceptible de ejercer sobre él como actitudes cognoscitivas el cálculo y el dominio. Sujeto y objeto, ente y cognoscente, se miden recíprocamente y el pensar cae así en lo que Heidegger ha llamado un olvido del ser. Tal concepción del ente y la verdad serían, sencillamente, las de la metafísica.

Una de las direcciones más claramente desenvueltas en la filosofía de Heidegger es su concepción de la verdad. Al saber lógico de la metafísica y de la ciencia matemática cartesiana, Heidegger opone un pensar esencial que denomina poetizar. La teoría de la verdad, entonces, dejará de establecer relaciones de adecuación entre un “sujeto” y un “objeto” y consistirá en el simple descubrimiento del ser.

Podemos, entonces, preguntarnos: ¿existe, acaso, contradicción entre la lógica y el poetizar, entre la matemática como método del orden y la medida en la “ciencia” cartesiana y el pensar esencial que poéticamente descubre la verdad, o bien hay otras relaciones entre estos modos de saber que coordinan la “ciencia” y el “poetizar”? Si la intuición de esencias, en el sentido de Husserl, remite a una ontología que el mismo Husserl reconoció en la metafísica de Descartes hasta considerar la fenomenología como un neo-cartesianismo (*Meditaciones Cartesianas*, Introducción 1), ¿no podría decirse, igualmente, que las bases ontológicas de una poetización esencial puestas en *Sein und Zeit*, constituyen una re-visión y un re-planteo de la ontología de Descartes? En orden a tales cuestiones limitémonos, ahora, a considerar el fundamento de la ontología cartesiana.

9. El *Dasein* de *Sein und Zeit* ónticamente se determina como “existencia”, su “esencia” está en su “existencia” (Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz”¹⁰). Tal “existencia” se halla singularizada, según Heidegger, justamente por no constituir lo que el llama un “Vorhandensein” sino un “Dasein”, con lo cual Heidegger quiere decir que su “qué es”, su “esencia” es “ser”, de donde provienen el carácter y pre-

¹⁰Heidegger. Id., pág. 42.

eminencia ontológicos del *Dasein*: la comprensión de su existencia es comprensión del ser de todos los entes.

De ordinario se estima, en cambio, que en la concepción cartesiana el *cogito* significa solamente que la “razón” se conoce a sí misma y sobre tal conocimiento acuña un axioma que permite edificar un “orden de razones”. El contenido y función del *cogito* serían análogos a los de los principios lógicos de manera que el *cogito* pudiera quizás ser propuesto como una variante del principio de identidad.

El *cogito*, no obstante, constituye el núcleo de la ontología cartesiana y más que el axioma de un sistema de razones, es lo que Alquié denominara, una “experiencia ontológica”¹¹. Pero ¿en qué está su significación ontológica? El sentido ontológico de la teoría del *cogito* se aclara si se ilumina otro ángulo del pensamiento cartesiano integrándose la doctrina de las *Meditaciones* con aquella contenida en las *Reglas*, los *Principios* y la correspondencia con Mersenne e Isabel de Bohemia, acerca de las “verdades eternas”.

Descartes denomina también las verdades eternas, “ideas innatas”, “simples”, primitivas”, “comunes”. Se trata de una noción de remoto origen estoico, ampliamente conocida en la escolástica, de la cual se sirven Santo Tomás y San Buenaventura y que, según las investigaciones de Gilson y Koyré, es uno de los más claros vínculos de Descartes con el agustinismo y el neoplatonismo. El entronque de Descartes en San Agustín no está pues tan sólo en la formulación del *cogito*, pero también en el rol de la “duda” y de la “voluntad”, en la concepción de la filosofía como conocimiento del alma y de Dios y en esta doctrina de las ideas innatas.

Por primera vez aparecen las ideas innatas en la literatura latina, dice Koyré, en un texto de Cicerón y vinculadas al *lumen naturale*. La doctrina de las *Reglas* acerca de la luz natural de la razón y sus semillas innatas de verdad se desarrolla, como puede advertirse, sobre un trasfondo tradicional.

Pues bien, las ideas tienen, en la filosofía de Descartes, una bivalencia. Por una parte, las ideas dicen relación al pensamiento, son “formas de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de las cuales los conocemos” (Apéndice a las Segundas Objeciones). Por otra parte las ideas dicen relación a la cosa representada, son la idea-imagen, la idea-cuadro, la idea en tanto realidad objetiva correspondiente a una realidad formal, de la tercera *Meditación*.

¹¹ Cahiers du Royaumont. Descartes.

En otras palabras, la relación pensamiento-idea en la filosofía de Descartes no podemos entenderla conforme al estatuto que adquieren las Ideas platónicas, que gozaron de independencia y autonomía, al incorporarse a la mente de Dios en la filosofía de San Agustín. No juega en la relación pensamiento-idea un esquema de continente-contenido como el que nos sirve para hablar del agua *en el vaso*. Si hubiéramos de acudir a un esquema para sensibilizar dicha relación pudiéramos representarla en la figura del tornillo y su espiral. Esta no es más que el relieve agudo del eje del tornillo mediante el cual penetra y se estabiliza. Así, las ideas innatas, dice Descartes en sus *Notae in Programma*, no son “alguna cosa diferente de la facultad que tenemos de pensar”. Ellas han sido puestas por Dios en nuestra naturaleza de la misma manera en que nos hizo inteligentes. El pensamiento naturalmente tiene “ideas” como elementos de su propia contextura. Tiene, así la idea de “pensamiento”, la idea de “ser”, la idea de “Dios”. Tiene, asimismo, lo que en las *Reglas* Descartes llama “vínculos” entre ideas simples (Regla XII) como los principios lógicos o los axiomas matemáticos. Finalmente, tiene, de este modo también, la idea de que para pensar es necesario ser, vale decir, la fórmula misma del *cogito* (*Principios* 10).

Pero, por el mero tener ideas, la inteligencia no sale de sí y permanece en la subjetividad y, en consecuencia, bajo el imperio del genio maligno en cuanto a la verdad de sus conocimientos. El plan de las *Meditaciones* está animado, en cambio, por la intención de trascender la estructura subjetiva de la razón y sus “opiniones”.

Los *Principios de la Filosofía* establecen por qué no basta el orden puro de la razón y, al hacerlo, contraponen lo que la metafísica persigue. La insuficiencia de las ideas, dicen, proviene de que “por sí mismas no nos dan a conocer ninguna cosa que exista” (*Principios* párrafo 10).

Las ideas son el relieve natural de la inteligencia. Es la facultad de un sujeto mediante la cual éste puede forjar un orden hipotético-deductivo. Entonces, “si Sócrates dice que él duda de todo, se sigue necesariamente que él comprende a lo menos que duda y que sabe y, por consiguiente, que puede haber alguna cosa verdadera o falsa” (Regla XII). Necesariamente también se siguen consecuencias como las siguientes: “yo soy, luego Dios existe” (Regla XII), “yo comprendo, luego tengo un espíritu distinto del cuerpo” (Regla XII), “para pensar es necesario ser” (*Principios* 10).

Dichas nociones, sin embargo, como meros enlaces lógicamente necesarios tienen una validez que la *Meditación* primera deja en suspenso.

La verdad innata de las “ideas” naturalmente cognoscibles y la certeza de la “ciencia” de estructura lógico-matemática, plantea la necesidad de un fundamento metafísico: la verdad debe dar a conocer lo que existe.

La empresa de la duda como método metafísico se dirige a despojar a la inteligencia de todo “subjetivismo”, de todo “prejuicio”, de todo fácil apoyo en lo que tiene primeramente a mano: las opiniones de los sentidos o de la pura razón aunque estén revestidas de la certeza precaria de la matemática. Ese ejercicio metódico purifica, en el sentido platónico. Y, al hacerlo, potencia los resortes que posibilitan otra experiencia capaz de fundar y restaurar el orden de la ciencia.

Se trata de conocer lo que existe. Hace falta una experiencia que sea constatación del ser. Pues bien, esto es lo que ofrece el *cogito* cartesiano y por eso lo llamamos una experiencia ontológica. El paso dado en la segunda *Meditación*, usando una expresión heideggeriana, es un “salto” desde el pensamiento a la existencia. Solo así el pensamiento puede asumir el estatuto ontológico de sustancia, que de suyo, como mera razón subjetiva, no tenía. De ahí que la afirmación de que para pensar es necesario ser, permaneciera como pura idea y no llegara a afirmar el ser de alguna cosa que exista, sino la idea de ser. La idea de ser ciertamente se acuña en el ser, pero una vez acuñada entra, como una moneda, a un proceso de circulación múltiple en donde podrá funcionar como cópula lógica, como verbo o como sustantivo y en donde el sentido de la experiencia originaria podrá desgastarse y desvanecerse, hasta llegar a ser aquella noción común, el más universal y vacío de todos los conceptos.

El *cogito* constata la existencia como “ser”, ontológicamente. Esta originaria experiencia establece la posición en la realidad del ser que piensa y, por lo tanto, la existencia sustancial que le hace ser una “res cogitans”.

La llamada cuestión del “puente” que permitiera pasar del presunto idealismo del *cogito* a la realidad del mundo, la cual sería patrimonio natural de los realistas, paso que se haría bajo garantía de la veracidad divina y por una especie de deducción trascendental implica considerar a Descartes algo así como un epígono de Kant. Y peor que un epígono de Kant, pues en la hipótesis se desconoce a Descartes como antecedente de Kant y sus epígonos. Dicho paso en verdad se verifica mucho antes, en el *cogito* mismo, que permite, en consecuencia, fundar, a gusto de cada cual, el idealismo o el realismo.

El fundamento de la ciencia que Descartes persigue como la cuestión metafísica, constituye por estas razones una conciencia que primordialmente está en la existencia humana esclarecida por la experiencia onto-

lógica del *cogito*. Ciencia y con-ciencia, ser y verdad del ser, se aunan en la verdad de la existencia aprehendida como principio ontológico en el *cogito ergo sum* y desenvuelta en las *Meditationes de Prima Philosophia*.

10. La metafísica, según Aristóteles, es ciencia del ser, y como tal parece arrancar del pensamiento de Parménides acerca del pensar y el ser: “la relación entre el pensamiento y el ser pone en movimiento toda la reflexión de Occidente”, dice Heidegger¹², al iniciar su estudio sobre Parménides, y en el curso del mismo agrega que la palabra enigma de Parménides no es ni “pensamiento”, ni “ser”, sino la partícula que los liga, que se acostumbra a traducir del griego en la fórmula “uno y el mismo”: uno y lo mismo son el pensar y el ser.

Aristóteles dice, por otra parte, en su tratado sobre *El Alma* que el acto de lo sensible y la sensibilidad en acto son “uno y lo mismo”¹³ e igual identidad establece entre el acto del pensamiento teórico y lo conocido¹⁴, de manera que la ciencia resulta idéntica a su objeto inteligible y la sensibilidad al objeto sensible. En el fondo está la teoría aristotélica según la cual el alma es, en algún sentido, todos los seres¹⁵.

¿Qué significa esta unidad y mismidad entre el pensamiento y el ser que vemos planteada en el origen de la metafísica? En la metafísica cartesiana significan la identidad del pensamiento y la existencia contenida en el *cogito* o, en otras palabras, el *cogito* como experiencia ontológica.

Cuando Descartes dice, “pienso luego existo”, no deduce la existencia del pensamiento, según claramente lo expresara él mismo. Cuando en las *Meditaciones* agrega: “yo existo”: “es necesariamente verdadero todas las veces que lo pronuncio o que lo concibo en mi espíritu” y luego, “esto es cierto, pero, ¿cuánto tiempo?, a saber, todo el tiempo que yo pienso; porque pudiera ser que si yo cesara de pensar, cesara al mismo tiempo de existir”, Descartes no está expresando una pura simultaneidad temporal del pensamiento y la existencia sino una co-pertenencia que en el *cogito* llega a identificación. Uno y el mismo son el pensamiento y la existencia en el *cogito*. Hay identidad entre la existencia y su concepción originaria. Aquí está el fundamento primero de la ciencia y el principio de la metafísica.

Por otra parte en esta experiencia el hombre se sitúa en su propia

¹² Heidegger. *Vortraege und Aufsätze*. ¹⁴ Aristóteles. *de Anima* 431b. 16. Gunther Neske Pfulligen, 1954, pág. 231. ¹⁵ Aristóteles. *de Anima* 431b. 21.

¹³ Aristóteles. *de Anima* 425b. 25.

existencia como “res cogitans”, esto es, como “espíritu”, “alma” “intelecto” o “razón” (*res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*). Pero a la vez, y no menos primordialmente, en el orden de lo real, de lo que verdaderamente existe.

Ahora bien, el hombre ocupa en el cosmos un “lugar intermedio entre Dios y la nada” (*Meditación* cuarta), pero la idea que tiene de sí mismo, que le permite definir este lugar y que en el *cogito* se expresa, está posibilitada por la idea que tiene de Dios porque hay “más realidad en la sustancia infinita que en la finita”, de manera que “tengo primero en mí la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo” (*Meditación* tercera). La doctrina de la tercera *Meditación* establece, en fin, que el hombre no existiría ni sabría de sí si Dios no existiera como creador de su existencia.

La metafísica de Descartes fundada en el *cogito*, como la metafísica de Aristóteles¹⁸ es, pues, una onto-teología. Pero en la sexta *Meditación* y ya en la “alegoría” del trozo de cera de la segunda *Meditación*, también el cuerpo y el mundo figuran en el *cogito* de modo que pudiera decirse que la metafísica cartesiana es, asimismo, una onto-cosmología.

Las *Meditaciones* no hacen sino desenvolver y fijar en sus rasgos esenciales los contenidos ontológicamente implícitos en la identidad intelectual-existencial del *cogito*.

¹⁸ Aristóteles. *Metafísica* 1026^a. 15-20).