

RODOLFO ACOGLIA Y FRANCISCO MOFFEY *Itinerario de la verdad en Descartes.*

I.—Ampliamente conocida es la ambigüedad inherente al sistema de Descartes, que evoluciona desde un idealismo inicial, insinuado especialmente en la *Segunda Meditación*, a un realismo final de tipo tradicionalista, explícito en las *Meditaciones* siguientes y en otras obras de este pensador. En base a la primera tendencia, Descartes es considerado como el principal promotor, si no como el iniciador, de la filosofía moderna, de tipo acentuadamente idealista, que lo proclamara el verdadero fundador de la filosofía como ciencia crítica y anhipotética. Conforme a la segunda, su figura aparece un tanto disminuía, al punto que historiadores de la filosofía como Ritter, que ven en ella la única y definitiva posición de Descartes, subestiman al pensador y reducen su importancia y originalidad a la de un simple innovador de detalle del realismo escolástico. Pero un pensamiento tan rico como el cartesiano no podía permanecer tan unilateralmente valorado y hoy se reconoce unánimemente que el filósofo francés asumió y ejemplificó, como etapas de una unitaria meditación, las dos tendencias típicas de la filosofía, que se hallan comprendidas por igual en su sistema y le confieren, bien que una aparente y reprochada ambigüedad, una poderosa fuerza de incitación, en cuanto su coexistencia es el índice de un radical enfrentamiento con las más arduas y espinosas cuestiones metafísicas.

Pero si esta dualidad de tendencias ha sido objeto a veces de exposiciones exhaustivas y brillantes, como la de Grassi —para no citar sino la más concisa y sugestiva— no siempre se ha señalado con el debido rigor las razones que pudieron llevar al filósofo a cumplir la trayectoria sistemática aludida. En general, se ha indicado como motivo determinante el profundo arraigo en Descartes de sus creencias religiosas, que afloran en el sistema a la menor vacilación —e incluso a pesar— de la estricta metódica aplicada. La explicación no deja de ser probable, pero está lejos sin embargo de satisfacer plenamente, no sólo por ser más el resultado de una suposición que de un análisis severo, sino también —lo que guarda mayor importancia— por remitir a un problema mucho más primario: el de si la filosofía responde efectivamente a la general aspiración que la guía, y si tiene el derecho, de constituirse en ciencia sin presupuestos, o si en ella se infiltran, inevitablemente, ineliminables tendencias, creencias e intereses extrarracionales que impregnan la existencia y trastornan de hecho el cabal cumplimiento de aquel obstinado propósito.

Eludiendo tan grave y digresiva cuestión, podemos preguntarnos con todo fundamento, cuáles han sido los motivos puramente filosóficos que originaron ese cambio de tendencias en la filosofía cartesiana, vale decir, por el proceso mental que condujo necesariamente al mismo.

II.—El progresivo paso del idealismo al realismo se efectúa en Descartes con la **sucesiva** afirmación de tres existencias: la de una sustancia pensante, la de Dios y la del mundo externo, que están exigidas a nuestro entender por tres razones principales:

1. *Fundar el criterio de verdad.* Sabemos que Descartes parte de una duda metódica que afecta a todas las formas del conocimiento y a la que únicamente se resiste un principio: el *cogito ergo sum*. Y este enunciado aparece como indubitable porque es límite infranqueable para la voluntad de dudar, ya que la duda implica el pensamiento. Pero el cogito no sólo anula la duda simple sino también la hiperbólica (que problematizaba el criterio de verdad —claridad y distinción— extraído de los conocimientos matemáticos), pues aunque fuese engañado, lo indudable es que, *aun engañosamente, estoy pensando*. El pensar, pues, se impone con tal evidencia y seguridad que la fórmula parece derivar el ser del pensamiento y significar idealísticamente: pienso y en virtud de ello, soy, *soy porque pienso*. Además, como ella traduce dos caracteres lógicos bien discernibles, la claridad y la distinción, notas del criterio de verdad provisoriamente establecido, éste resulta ahora confirmado y garantizado por el pienso, ya que el axiomático cogito las contiene como determinaciones esenciales.

Hasta aquí Descartes hubiese quedado adscripto a un idealismo que vería en el ser el producto inmediato del originario pensar y en éste el principio absoluto que crea en su actividad misma al propio yo. Pero Descartes advierte seguidamente que la fórmula *pienso luego soy* en cuanto superación radical de la duda e interpretada como siendo primero el pensamiento y luego el ser, *sólo es principio de certeza pero no de verdad*. Porque si frente al cogito mi voluntad no puede de ninguna manera sustraerse, si no puede menos que *asentir* categóricamente a él, la verdad del pienso está sin embargo en el sum, dado que “veo —dice Descartes— con toda claridad y distinción, que para pensar se necesita ser”. Así, el pensar revélase de pronto al análisis como no autosuficiente, pues su insuperable facticidad no asegura de su veracidad. Pensar implica siempre actividad pensante y actividad pensante un algo del cual es operación, un algo que la realice. De ahí que el pensamiento, que ha superado la duda no sería pese a todo verdadero, si no lo fundase un ser. *La claridad y la distinción entonces que, como criterios de certeza, son fundadas por el cogito* —por ser las formas del práctico asentimiento de mi voluntad al pienso—, *como criterios de verdad fundan ahora el cogito*; pues el cogito es verdadero por el sum, y el sum sólo por la claridad y la distinción evidencia su íntima conexión al cogito. Además, como el pensar es siempre *mi* pensar, el ser es acá *mi* ser, y el pensar aparece como la forma más inmediata de mi ser, aquella a través de la cual inexorablemente se me revela. De esta suerte, la fórmula pasa a significar ahora *pienso porque soy* y el criterio de verdad a fundar el cogito. Pero por esto mismo también reaparece ahora como subsistente la duda; pues la claridad y la distinción se habían manifestado, hiperbólicamente, como dudosas. Si el cogito en su verdad se apoya en la claridad y la distinción, éstos necesitan entonces de una garantía exterior al cogito mismo; y si la posibilidad de la duda hiperbólica se basaba en la suposición de un Dios engañador, por ello se aplica Descartes a demostrar, mediante los argumentos conocidos, la existencia de un ser absoluto con cuya

perfección sea incompatible el supuesto engaño y que, por consiguiente, en vez de problematizar, garantice el criterio de verdad.

Así, del cogito como certeza obligada para la voluntad (idealismo) pásase al sum, a mi ser, como verdad exigida por el cogito, y del sum a un ser absoluto y trascendente que funda el criterio de su reconocida verdad (realismo).

2. *Fundar el innatismo*.—Descartes ha separado, acorde con todo el pensar moderno y como resultado del riguroso método aplicado, el espíritu de la naturaleza, el sujeto del objeto: ha liberado la subjetividad. Y esto le conduce inevitablemente a un enriquecimiento del ser del sujeto, vale decir, a la tesis de la inneidad del saber, al reconocimiento de que todo lo que el yo posee no procede de la transitiva acción de un ser correspondiente que lo determine, sino que constituye su haber originario, y por lo tanto, el contenido total de la conciencia aparece como proveniente del propio yo que en su actividad crearía las distintas formas del ser. Pero inmediatamente surge una dificultad, porque ciertos contenidos de la conciencia testimonian no proceder de la actividad del sujeto pensante: unos (que Descartes denominará ideas adventicias) por presentarse independientemente de nuestra voluntad, otros (ideas de infinito y perfección) por exceder el poder y la realidad del sujeto. ¿En qué se basa pues el conocimiento potencial del yo si no es en su propia capacidad? Platón, creador del innatismo, lo había fundado —sabemos— en una experiencia pretérita y trascendente; pero Descartes no puede valerse ya de esa explicación metafísica, puesto que el pensamiento moderno ha eliminado definitivamente, en un proceso que se inicia con el Cusano, el mundo de las ideas, y entonces concibe ese innatismo como una donación de un ser absoluto. El único recurso que le quedaba a Descartes para no ceder a un otorgamiento total del saber y no reconocerle origen extrasubjetivo, era afirmar, a la manera de Fichte, una actividad preconsciente e infinita del yo que, al operar inmanente en los yos particulares, creara todos los grados del ser, reconocidos luego en conciencia por cada sujeto individual. Pero como ello hubiese significado la absolutización del yo, y éste se le ha revelado necesitante de un fundamento extraño a sí mismo, tal posibilidad le escapa por completo y concibe entonces el saber como donación. Mas no sólo se ve obligado a aceptar el origen donativo del saber sino que, para no salir de un innatismo estricto, debe concluir a su vez en un iluminismo divino para explicar plenamente el conocer. Pues si éste nos ha sido dado virtualmente ¿quién lo actualiza? Platón que concebía una comunicación efectiva entre el mundo empírico y el espiritual, fundada en una homogeneidad de origen, explicaba el conocer mediante la acción del mundo sensible, que hacía a modo de principio actualizador del mundo subjetivo. El mundo empírico, en efecto, realizado a semejanza del mundo de las ideas, era, aunque imperfecto, *actual* como este último, de ahí que tuviera capacidad para promover el proceso dialéctico de reminiscencia; y el mundo ideal del sujeto poseía *intactas*, aunque oscuras o en potencia, las ideas. Así, en virtud de esta doble insuficiencia, los dos mundos se requerían mutuamente, fundándose en ello la necesidad de la experiencia y del conocimiento como acto que absolutizaba la relatividad de ambas esferas: subjetiva y objetiva. Descartes, que ha roto toda relación con una realidad cuya existencia todavía le parece problemático afirmar, aduce en cambio una luz natural, una especie de razón poética —donación también de un ser absoluto— ue actualiza el contenido potencial de la conciencia.

De esta suerte, si la existencia del *sum* (verdad del cogito) remite a un absoluto trascendente como fundamento, el innato contenido del cogito exige un principio explicativo similar.

3. *Fundar la realidad del pensamiento.*—Pero los pensamientos que residen virtualmente en el sujeto y que su razón actualiza, ¿de qué realidad son pensamientos? Ha ta ahora Descartes no ha tenido necesidad de reconocer un mundo exterior a la conciencia, sino tan sólo un yo substancial y una substancia absoluta que lo funda en su existencia y contenido. De modo que lo primero es aquí la fórmula *pienso luego soy* en sentido realista. Pero esta unidad de ser y pensar que el cogito pone es insuficiente y en rigor encierra una vacuidad y una exigencia. La vacuidad consiste en que la unidad no es aquí todavía verdadera y concreta unidad (conocer) porque no es de pensar y ser, sino de pensar y ser del pensar (de mi pensar). Había que dar, pues, una verdadera consistencia ontológica al contenido del pensar; fundarlo, por consiguiente, no sólo en su principio, sino también en su término, asignarle valor de realidad, hacerle verdadero conocer. Para ello, mi pensar debía ser pensar de un ser que no fuera el mismo pensar; de ahí que el ser real sea en Descartes la exigencia que pone el contenido del cogito, que ponen mis pensamientos para ser reales y verdaderos. Luego, 1) si el pensar, para ser verdadero, exigía el *sum*, un ser precedente al cogito y no procedente de él, vale decir, la anterioridad como prioridad del ser —de mi ser— sobre el pensar en el cogito,

2) el pensamiento (lo que mi pensar piensa) exige la alteridad y separabilidad del ser respecto del pensar para ser pensamiento de la realidad (unidad concreta).

En efecto, si debe existir para el pensar un ser que sea su objeto, esto es, aquello en virtud de lo cual el pensamiento sea real u objetivo, este ser únicamente podrá estar para Descartes fuera del pensar, a riesgo de que el pensar sea, de lo contrario, tan sólo pensar de sí mismo, vacua unidad. Pero separabilidad implica para él, según vimos, incomunicabilidad y ésta, heterogeneidad de naturaleza. ¿Cuál será pues ese ser intención del pensar? ¿Serán ideas *de Dios* y *en Dios* que el alma piensa (ser eminente, a la manera que luego señaló Berkeley y que sólo exige un espíritu infinito cuyo contenido de conciencia sea la realidad *de* nuestro pensamiento)?

Descartes adopta una solución más coherente. Pues si el ser que el sujeto piensa es un mundo *en Dios*, esto significaría que Dios piensa su mundo *por nosotros*, pero Dios no puede necesitar de nuestro pensamiento. En cambio, nuestro pensamiento de ese ser es *por Dios pero en nosotros*; esto es, que si bien Descartes reconoce el saber como dado por un ser absoluto, concibe sin embargo que debemos desarrollarlo independientemente en nuestra subjetividad. Así, el ser que nuestro pensamiento exige para ser real es un *ser fuera de Dios aunque de Dios*, puesto que no es mi pensamiento quien lo crea. Y si no es ser eminente, deberá por necesidad ser *análogo* a mi pensamiento. Pues la única manera de que un ser sea objeto de mi pensar, no comunicándose con él, es que tenga su correspondiente en el pensar, que esté preadecuado ya al sujeto, que sea el *ser cuya esencia está en mi pensamiento*. La exigencia de un ser para el pensar conduce entonces, por incomunicabilidad, a una ontologización del pensamiento, a la afirmación de que mis ideas son la esencia del ser real, son el ser objetivo del ser actual, o sea, que lleva inevitablemente a la identidad formal de dos substancias diversas (dualismo ontológico) por adecuación preestablecida. Pero a su vez, esta identificación formal pone la exigencia de un principio que la instaure, que no puede ser otro

para Descartes sino la substancia absoluta cuya existencia ha demostrado y en la que debe estar el sentido y fundamento de la unidad entre pensar y ser que el primitivo cogito revelaba insuficientemente.

Sólo en un ente que sea él mismo la unidad de pensar y ser podrá hallarse la segura garantía de que el pensar sea pensar del ser. Y este ente es Dios porque de su concepto se infiere apodóticamente su ser. Dios es el fundamento de la unidad de ser y pensar, de existencia y esencia, porque El es el ser en quien esencia y existencia se dan indisolublemente unidos. Así, el argumento ontológico confirma la unidad; pero a su vez la unidad confirma el argumento; vale decir, la necesidad de reconocer una tercera realidad que sea la unidad de esencia y existencia, confirma la posibilidad de reconocer el ser de Dios por su pensamiento o concepto. Dios, entonces, como unidad verdadera de pensar y ser es la verdad de ambos y de su relación, del conocer.

Así se pasa definitivamente para Descartes de la certeza a la verdad. Ella será ahora la adecuación de la cosa con el intelecto, pero la claridad y la distinción, como su criterio inmanente en el pensamiento, serán el índice de e a adecuación, su reconocimiento.

El itinerario de la reflexión cartesiana ha sido pues:

I. *Fundación del pensar:*

1º Certeza del pensar= el cogito en su innegable inmediatez.

2º Verdad del pensar= el sum.

3º Verdad del sum y del contenido del pensar= Dios.

II. *Fundación del conocer:*

4º Realidad del contenido del pensar (del pensamiento)= esse formaliter.

5º Verdad del pensamiento de la realidad (esse objective)= unidad como pre-  
adecuación de esse formaliter y esse objective.

6º Verdad de la unidad= Dios como unidad inmediata de ser y pensar (esse  
formaliter y esse objective).

7º Claridad y distinción como criterios de esa verdad en el pensamiento.