

Libros de Cátedra

Introducción a la filosofía, Argumentación filosófica, Lectura académica

Silvia Solas
Carlos Oller
Luján Ferrari
(coordinadores)

FACULTAD DE
HUMANIDADES

S
sociales


Editorial
de la Universidad
de La Plata



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA Y A LA ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICA

Silvia Solas - Carlos Oller - Luján Ferrari
(coordinadores)



2013

Introducción a la filosofía y a la argumentación filosófica / Alejandra Bertucci ... [et.al.] ; coordinado por Silvia Solas ; Carlos Alejandro Oller ; María Luján Ferrari. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2013.

E-Book.

ISBN 978-950-34-0968-8

1. Introducción a la Filosofía. 2. Argumentación Filosófica. I. Bertucci, Alejandra II. Solas, Silvia , coord. III. Oller, Carlos Alejandro, coord. IV. Ferrari, María Luján , coord.

CDD 101

Fecha de catalogación: 12/06/2013

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP



Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata

47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+54 221 427 3992 / 427 4898

editorial@editorial.unlp.edu.ar

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2013

La Plata, Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-950-34-0968-8

© 2013. UNLP-Edulp

CAPITULO 2

LA SUBJETIVIDAD CARTESIANA

Mónica Menacho

Reseña biográfica y contextualización de la obra de René Descartes

René Descartes nació en La Haya (Turena) Francia, el 31 de marzo de 1596 en el seno de una familia pudiente. A los 10 años ingresó en el colegio *La Flèche* – perteneciente a la orden jesuita y líder intelectual de la Contrarreforma- donde permaneció hasta los 18 años.

Su formación giró en torno al currículo medieval, que consistía en el estudio, dividido en asignaturas como Lógica, Matemática, Física y Metafísica, de los textos de Aristóteles y Santo Tomás. Si bien el interés de los jesuitas por las matemáticas y los descubrimientos científicos permitía que los alumnos accedieran a novedades que escapaban al currículum medieval, la metodología de enseñanza e investigación continuaba dentro de los cánones medievales tradicionales basados en el silogismo. Tal canon constituye unos de los principales blancos de ataque en la crítica que, posteriormente, Descartes presenta a su formación en La Flèche. Con todo, la formación recibida en matemática y la estima que hacía esta ciencia fueran transmitidas en aquella institución nunca dejaron de ejercer influencia en su pensamiento.

Una vez egresado de La Flèche y habiendo obtenido una Licenciatura en Derecho en la Universidad de Poitiers (1616), Descartes dedicó sus años de juventud –gracias a la ausencia de necesidades económicas- a viajar por Europa, ya como parte de los ejércitos del príncipe de Nassau o Maximiliano de Baviera, ya de manera individual pero, como él señalara, siempre con el fin de enriquecer sus experiencias en “el gran libro del mundo”.

La propuesta filosófica cartesiana está profundamente influenciada por los grandes acontecimientos que marcaron el clima intelectual europeo de los

siglos XVI y XVII. La tesis copernicana (s. XVI) sobre el movimiento de la Tierra conmovió, de manera irreversible, los fundamentos del orden astronómico del universo tal como habían sido sostenidos durante la Edad Media. La Tierra, considerada el centro inmóvil de un universo finito y cerrado fue convertida, bajo esta tesis no sólo en un cuerpo celeste móvil sino en un planeta más, y por tanto no más importante que los otros, cuyo movimiento trazaría órbitas alrededor de un nuevo centro: el sol. Paralelamente, en el campo religioso la Reforma propuesta por Lutero en 1521 atacó los fundamentos tradicionales sobre los que se erigía el poder de la Iglesia: la autoridad eclesiástica considerada hasta el momento como la norma de fe, y por tanto, la mediadora legítima entre los fieles y el texto bíblico. Dicha autoridad es cuestionada por Lutero en favor de un principio de autodeterminación religiosa que sólo reconocería, en materia de fe, lo que el creyente identificara como verdadero en su lectura directa de las Escrituras. Tal cuestionamiento de la autoridad eclesiástica no tardó en ser contestado por el movimiento de la Contrarreforma, desencadenándose un debate sobre la posibilidad de establecer una norma o criterio que permitiera reconocer y garantizar legítima e infaliblemente las creencias consideradas verdaderas. La desestabilización de las posiciones tradicionales en materia de religión y astronomía fue acompañada, en un orden científico-práctico por un movimiento en el mismo sentido: el descubrimiento del “Nuevo Mundo” y las nuevas rutas de navegación y comercio, conjuntamente a la invención de nuevos instrumentos científicos de observación y experimentación no sólo conducían a cuestionar la imagen del mundo y los saberes precedentes en la que ésta se sustentaba sino también a los métodos hasta entonces considerados adecuados para acceder su conocimiento.

Así pues, una de las principales preocupaciones de Descartes recae en la posibilidad de hallar un método de conocimiento que permita salir de la situación de incertidumbre generalizada a la que se había llegado al avistar la posibilidad de que todas las creencias consideradas verdaderas hasta entonces fueran, en realidad, falsas. Así, Descartes criticó la filosofía y metodología escolástica basada en el silogismo como herramienta para

acceder al conocimiento por considerar que un método adecuado no sólo debe ser capaz de justificar las verdades ya conocidas sino, fundamentalmente, permitir el acceso a nuevas verdades. Tal es el tenor de la propuesta metodológica que ofrece en su primera obra, *Reglas para la dirección del espíritu*, redactada entre 1620 y 1621.

Luego de haber radicado su residencia en Holanda y retomando su interés por el conocimiento efectivo de la naturaleza redacta, en 1629, *El Mundo o Tratado de la Luz*, donde presenta un sistema del mundo afín al copernicanismo. Tal manuscrito, sin embargo, es retirado de la imprenta por el mismo Descartes al enterarse de la condena decretado por el Santo Oficio hacia Galileo, en 1633, por haber defendido con nuevos fundamentos la tesis copernicana sobre el movimiento de la Tierra. Dicho texto recién se publica 14 años después de la muerte de Descartes. Solo un resumen del mismo aparece en las partes finales de una nueva obra, el *Discurso del Método*, que se publica en francés en 1637 y cuyo esfuerzo central está orientado a precisar las directrices del método bosquejadas en su primer trabajo, ahora bajo la forma de cuatro reglas.

La posibilidad de hallar una herramienta que permita el acceso a nuevos y verdaderos conocimientos supone la adquisición previa y segura de alguna verdad que no esté sujeta a dudas, a la luz de la cual dicha verdad resulte asegurada como correcta. La circularidad e insolubilidad de este problema ya habían sido señaladas por los escépticos antiguos. Sin embargo, con la circulación en el s. XVII de la traducción de los textos del escéptico Sexto Empírico, las posiciones escépticas se reactualizaron y propagaron rápidamente por los ámbitos intelectuales europeos afectados, en aquella época, de una tal incertidumbre generalizada. Así, la posibilidad de establecer un fundamento certero para el conocimiento humano comenzó a ser vista como algo muy difícil –sino imposible- de lograr. Quienes, como Descartes, no hallaban satisfactoria la reducción del conocimiento a mera probabilidad no podían, con todo, responder al embate escéptico con cualquier argumento. Debían mostrar que era posible acceder a una verdad que no estuviera sujeta a duda alguna y que, dada su certeza y evidencia, no derivara ni requiriera de una nueva verdad que la justifique. Únicamente una verdad tal podría romper el

círculo vicioso que llevaba al escepticismo a negar toda posibilidad de conocimiento cierto. Así pues, la empresa de establecer una verdad que sirviera de fundamento a todo el conocimiento humano y que, a la vez, sirviera de parámetro para enjuiciar la verdad de nuevas proposiciones fue llevada a cabo por Descartes, por primera vez y de manera sucinta, en su *Discurso del Método* y de manera exhaustiva en sus *Meditaciones Metafísicas*.

A diferencia del *Discurso del Método*, las *Meditaciones Metafísicas* fueron redactadas en latín, pues estaban dirigidas a un público docto. Su primera publicación data de 1641, donde aparecen bajo el título *Meditaciones sobre la filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*.

Las mismas se hallaban acompañadas de una serie de objeciones realizadas - a pedido de Descartes- por diferentes personalidades provenientes del ámbito de la teología y la filosofía (Arnauld, Gassendi, Hobbes etc.) conjuntamente con las respuestas del propio Descartes a tales objeciones. Recién en 1647 aparece la edición francesa de este texto, ya bajo el nombre acotado de *Meditaciones Metafísicas*. Dividida en seis partes para ser leídas día tras día, esta obra sigue el estilo compositivo usual de los ejercicios de meditación propuestos por los jesuitas y, como una suerte de eco del principio luterano de autodeterminación, las mismas -ya desde su composición en 1ra persona- rechazan toda autoridad e intermediario entre el yo y lo que éste pueda captar como verdadero.

A las *Meditaciones* siguió el texto *Principios de Filosofía*, redactado en latín y publicado en Ámsterdam en 1644, en el que Descartes presenta una sistematización de su filosofía a modo de los tradicionales manuales escolásticos. En 1646 redacta *Pasiones del Alma*, escritas en francés para la princesa Elisabeth de Bohemia, con quien Descartes mantuvo un extenso y filosóficamente fructífero intercambio epistolar publicado póstumamente.

La polémica que desatara su doctrina filosófica -prohibida en 1642- condujo a Descartes a aceptar la invitación de la reina Cristina de Suecia a trasladar su residencia a Estocolmo. Allí se radicó en octubre de 1649 y allí murió al año siguiente a causa de una neumonía, a la edad de 54 años.

La subjetividad cartesiana en la Segunda Meditación de Meditaciones Metafísicas

En la Primera Meditación Descartes se había propuesto poner en tela de juicio todas sus antiguas creencias con el fin de averiguar si era posible encontrar alguna verdad certera, esto es, que no esté sujeta a duda alguna. Para ello, ofreció diversos argumentos que apuntan a poner en cuestión la fiabilidad de las fuentes o principios del conocimiento, a saber: los sentidos y la razón. Pero la aplicación de la duda cartesiana tendrá dos rasgos particulares. Por un lado, y como acabamos de señalar, no se aplicará a cada una de las creencias particulares sustentadas por él hasta el momento, sino a las fuentes o principios de las cuales éstas derivan. Por otro lado, no se detendrá en mostrar o constatar la debilidad de las fuentes de nuestro conocimiento (y ganar así sólo una mayor conciencia de nuestra ignorancia pero sin poder salir de ella) sino que decidirá avanzar en la afirmación de que todo cuanto presente algún viso de duda deberá ser tomado como falso. Así pues, en la Segunda Meditación Descartes inicia su reflexión con una reexposición de las consecuencias a las que arribó en la Meditación Primera.

Supongo pues que todas las cosas que veo son falsas; me convengo de que jamás ha existido nada de cuanto mi memoria llena de mentiras me representa; pienso que no tengo sentido alguno, creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de mi espíritu. ¿Qué podría considerarse verdadero, pues? Acaso sólo que no hay nada cierto en el mundo. (Descartes, 1980: 223)

Las consecuencias expuestas en este pasaje se originaron a lo largo de los distintos argumentos planteados por Descartes en su Primera Meditación y, en particular, por el argumento en el que reside el momento hiperbólico (o más extremo) de la duda: el argumento del genio maligno. Pues en efecto, si hay un genio maligno que me engaña en todo (sea esto algo sensorial, v.g. que tengo un cuerpo, o racional, v.g. mis ideas de extensión o figura) y en todo momento, entonces ninguna de mis creencias resulta realmente fiable, aún cuando se presenten a mi mente *como si* fueran verdaderas y aún cuando generen en mí

un cierto sentimiento subjetivo de estar en lo cierto. Así pues finalizaba la “etapa destructiva” de la Meditación Primera.

El cogito

Sin embargo, al retomar estas consecuencias, ya en la Segunda Meditación, Descartes accede a la captación de una verdad que parece escapar a todo motivo de duda:

He llegado a convencerme de que no había absolutamente nada en el mundo, que no había cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno. ¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto, yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo. Pero hay un engañador (ignoro cual) muy poderoso y muy astuto que emplea toda su habilidad en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña. Y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu. (Descartes, 1980: 223-224)

En efecto, el mismo recurso o estrategia de plantear la duda de manera universal e hiperbólica sobre sus creencias conduce a Descartes a captar una verdad, la de su propia existencia, ajena a todo viso de duda.

Nótese que esta primera verdad, a diferencia de la fórmula “pienso luego existo” usada por Descartes en el *Discurso del Método*, es presentada en las *Meditaciones Metafísicas* por primera vez bajo la fórmula “yo soy, yo existo”. Con todo, más adelante y en la misma obra encontraremos pasajes significativos que ligan de manera esencial la existencia al pensamiento de un modo afín a aquella formulación más conocida “pienso, existo” o en latín, *cogito ergo sum*. La historia de la filosofía ha bautizado esta primera verdad hallada por Descartes como *Cogito Cartesiano*.

Como ha señalado el mismo Descartes en respuesta a la objeción planteada en su momento por Pierre Gassendi, no se trata de una verdad a la que se llegue a partir de un proceso deductivo. En efecto, Gassendi objetó que la verdad a la que Descartes había accedido no era más que el producto de una

deducción de tipo silogístico en la que la premisa mayor se encontraba elidida, esto es:

[Todo lo que piensa existe]

Yo pienso

Yo existo

Para comprender la respuesta de Descartes a aquella objeción tal vez sea útil remontarnos a la distinción que él mismo estableciera varios años antes en su obra *Reglas para la dirección del espíritu* (1621) entre dos formas de acceder al conocimiento, a saber: la intuición y la deducción.

<i>Reglas para la dirección del espíritu</i>, Regla III	
Intuición	Deducción
<p>Es uno de los actos del entendimiento por el cual podemos llegar al conocimiento sin temor a caer en el error. Es “aquel concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos”. Que existo, que pienso, que el triángulo está limitado sólo por tres líneas son ejemplos proporcionados por Descartes de lo que conocemos por intuición.</p> <p>Además, se caracteriza por ser la forma mediante la cual accedemos al conocimiento de los primeros</p>	<p>Es otro de los actos del entendimiento por el cual podemos llegar al conocimiento. A diferencia de la intuición, la deducción supone un movimiento o sucesión temporal por la cual el intelecto realiza un pasaje desde los primeros principios intuidos a sus consecuencias (y de cada una de ellas a la siguiente). Así pues, Descartes entiende por deducción “todo lo que es consecuencia necesaria de lo conocido con certeza y/o evidencia”.</p> <p>Tales encadenamientos requieren del uso de la memoria y ofrecen certeza</p>

<p>principios, y en es te sentido se trata de una captación inmediata e infalible del objeto, que p roporciona absoluta certeza y evidencia y que opera como un “golpe de vista” del intelecto, esto es, sin involucrar un m ovimiento o pasaje de un pensamiento a otro en el curso de una sucesión temporal.</p>	<p>pero, considerados en su totalidad, no ofrecen evidencia</p>
--	---

Cuadro 1. Reglas para la dirección del espíritu. Regla III

En efecto, según Descartes la certeza y evidencia que caracteriza a la verdad de su propia existencia manifiestan que la misma ha sido el producto de una captación *intuitiva*. Además, si se tratara de una v erdad conseguida por deducción sería necesario contar entonces con premisas consideradas verdaderas de antemano, de las que poder derivar posteriormente la afirmación de la propia existencia. Pero en es te punto, ¿con qué v erdad o v erdades positivas cuenta Descartes después de la aplicación sistemática de la duda en la Primera Meditación? Si todo lo que hab ía presentado los más mínimos motivos de duda fue considerado como falso, entonces no po demos afirmar que Descartes cuente con alguna verdad positiva que le sirva de suelo para una posterior deducción y menos aún, con una verdad universal del tipo “todo lo que piensa, existe”. Al contrario, luego de la aplicación de la duda en la Primera Meditación todo lo que parece haber es que “no hay nada cierto”. De tal suerte que la certeza de la propia existencia resulta de una captación *intuitiva*, tal verdad que se auto presenta o se auto impone como “contracara” esto es, como un “efecto simple y no deductivo” del estado extremo al que llega la mente en el proceso mismo de vaciamiento de creencias por la aplicación de la duda hiperbólica.

“Que soy, que existo”, es una verdad que no sólo *parece verdadera*, es decir, que no sólo genera en n osotros un s entimiento de c onvicción subjetiva al presentarse en nuestra mente (pues, como ya hemos visto, esto ya sucedía

con nuestra creencia de que “2+2=4” y sin embargo, la sola hipótesis de un genio maligno bastaba para restarle fundamento) sino que es verdadera. Pero ¿en qué sentido decimos que es verdadera?

En este punto es útil atender a algunas aclaraciones. No es que esta verdad no vaya acompañada de un sentimiento de convicción subjetivo en nuestra mente, sino precisamente que tal sentimiento subjetivo de estar en lo cierto presenta aquí la siguiente particularidad: es tal que se impone frente a cualquier hipótesis que propongamos para refutarla. Así, cuando yo capto que existo lo hago de manera inmediata y aun cuando suponga que hay algún factor interno (p.ej. que mi razón es defectuosa) o externo (p.ej. que hay un genio maligno que me engaña) que me conduzcan a un error al creer que existo, ninguno de ellos logra socavar cabalmente la verdad a la que he accedido, pues la posibilidad misma de que algo o alguien me engañe sólo se sustenta y resulta inteligible bajo el supuesto básico de que existo. El filósofo argentino Risieri Frondizi apunta a este rasgo del *cogito cartesiano* bajo la idea de *indubitabilidad lógica* y no meramente *psicológica*. Así pues, sostiene:

No se trata, desde luego, de una indubitabilidad psicológica, que se agota en la propia personalidad; la indubitabilidad lógica, en cambio, nos constriñe a todos por igual y no podemos dudar de lo indubitable sin contradecirnos. El *cogito* es un buen ejemplo de indubitabilidad lógica. Si dudo de todo no puedo dudar de que dudo y, por tanto, existo en tanto ser “dudante” o pensante (R. Frondizi, 1970: 27)

Según Frondizi, tal indubitabilidad lógica dota al *cogito* de un carácter objetivo y de una validez universal, aun cuando su acceso esté siempre limitado al marco de la primera persona.

Descartes sostiene que la verdad de la propia existencia constituye el *primer principio* de nuestro conocimiento pues no deriva de nada, sino que se auto presenta y se auto fundamenta. Sostiene también que es una verdad *evidente*, esto es, que se presenta al espíritu de un modo tan *claro y distinto* que no hay motivo para ponerlo en duda. Aquí también caben nuevas aclaraciones. Tiempo más tarde, en *Principios de Filosofía* (1644), Descartes definió la claridad y la distinción del siguiente modo:

Claro (y no oscuro)	Distinto (y no confuso)
<p>Es aquella percepción o idea que está presente y manifiesta a una mente atenta.</p> <p>Por ejemplo, en el momento que tengo un dolor este dolor es algo <i>claro</i>, en tanto que si el dolor desaparece y meramente tengo un recuerdo de él, tendré una idea <i>oscura</i> del mismo.</p>	<p>Es aquella percepción o idea que es tan precisa y está tan separada del resto que no contiene sino lo que es absolutamente claro.</p> <p>Por ejemplo, que “el triángulo es una figura de tres lados” es un conocimiento distinto y a la vez claro, mientras que “el triángulo es una figura” constituye una idea confusa puesto que el concepto de figura comprende más de lo que pertenece específicamente al concepto de triángulo y por tanto podría llevarnos a confundirlo con un cuadrado o cualquier otra figura.¹</p> <p>En el ejemplo del dolor proporcionado por Descartes, éste advierte que se trata de un conocimiento confuso, aun cuando sea claro. Así pues, todas las ideas distintas son para éste necesariamente claras pero no toda idea clara será necesariamente distinta.</p>

Cuadro 2. *Principios de Filosofía* (XX), XLV y XLVI

Los rasgos señalados antes respecto del **cogito** nos permiten comprender por qué para Descartes éste además de ser la primera verdad o principio del conocimiento nos ofrece, simultáneamente, un criterio de verdad.

Si un criterio de verdad es aquella pauta, norma o indicio que nos permite distinguir adecuadamente lo verdadero de lo falso entonces, esta primera certeza tiene la capacidad de operar como criterio de verdad o punto de comparación con otras supuestas verdades que se nos presenten más adelante. Frente a una nueva creencia que se nos presente como pretendidamente verdadera todo lo que habría que hacer es compararla con el *cogito* a fin de evaluar si se ajusta a los rasgos de evidencia, claridad y distinción que caracterizan y garantizan, por así decir, la verdad del *cogito*. Así pues, y atendiendo a lo dicho anteriormente podemos decir que el *cogito* es:

la primera verdad a la que accede Descartes,
se capta por medio de la intuición y por tanto es,
el primer principio de su metafísica,
sus rasgos son la evidencia (claridad y distinción) y, por tanto, ofrece:
el criterio de verdad para distinguir lo verdadero de lo falso
es una certeza objetiva, en el sentido de gozar de *indubitabilidad lógica* para cualquiera que, habiendo realizado tal proceso reflexivo, acceda a él.

Y sin embargo, también podemos decir que:

es subjetivo, en un doble sentido: por un lado, su acceso sólo es posible en el marco de una reflexión en primera persona y por otro, en su contenido, no afirma otra cosa más que mi propia existencia, i. e. no ofrece certeza acerca de la existencia de ninguna otra cosa a excepción de la de aquel que realiza tal proceso reflexivo. Este rasgo se conoce bajo el nombre de *solipsismo*, y volveremos sobre éste de manera más detallada más adelante.
es inmediato, en el sentido de que no ofrece garantía de existencia más allá del momento presente.

La naturaleza del yo

Para comprender los dos últimos rasgos del *cogito cartesiano* señalados en el apartado anterior será necesario que volvamos al texto de Descartes y nos

internemos en su reflexión sobre la naturaleza del yo, la cual se inicia luego del acceso a la primera verdad con el planteo de la pregunta “¿qué soy?”.

Pero no conozco aún bastante claramente lo que soy, yo que estoy cierto de que soy; de modo que, sin embargo, debo tener cuidado de no tomar imprudentemente alguna otra cosa en lugar de mí y de ese modo equivocarme en ese conocimiento que sostengo es más cierto y más evidente que todos lo que he tenido antes. (Descartes, 1980: 224)

La primera de las estrategias usadas por Descartes para responder a esa pregunta consiste en considerar sus antiguas opiniones acerca de sí mismo. La cuestión será evaluar si alguna de las nociones que en el pasado tenía de sí mismo pasan con éxito el criterio de claridad y distinción establecido por el *cogito*.

En un primer término considera (y rechaza) las definiciones provenientes de la tradición aristotélica por las que el yo se define como “hombre” y éste como “animal racional”. El motivo de tal rechazo es que ambos casos se trata de nociones complejas cuyo esclarecimiento conduciría a infinidad de cuestiones más difíciles y aún más complejas. De manera que resuelve desatender a lo aprendido y heredado de la tradición filosófica anterior y “considerar aquí los pensamientos que se me presentaban antes por sí mismos en mi espíritu y que no me eran inspirados sino por mi propia naturaleza (...)” (Descartes, 1980: 224).

En este nuevo camino, Descartes examina, en paralelo, sus antiguas creencias de poseer un cuerpo y un alma. Consideremos lo que el autor dice respecto de la primera: “Consideraba que tenía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de hueso y carne, tal como se presenta en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo” (Descartes, 1980: 224).

Nótese que esta opinión (a) no expresa la creencia de *ser* un cuerpo sino de *poseer* un cuerpo, esto es, el cuerpo es una propiedad de un algo -el yo- y por tanto, no logra definir el yo en tanto no se identifica con éste, y (b) este cuerpo -propiedad del yo- es homologado por un lado, a una máquina y por otro, a un cadáver. En tanto máquina, y en ausencia de una caracterización del término dada aquí por el autor, podemos suponer que el cuerpo es entendido como una suerte de *totalidad* compuesta de partes dispuestas según un orden y capaz de

cumplir una función. En cuanto a su homologación con un cadáver, sólo destacamos la propiedad de ser inanimado que de este modo se atribuye al cuerpo. Así, si se quiere contemplar un cuerpo, no es necesario contemplar un cuerpo vivo, pues todas las propiedades que definen al cuerpo pueden hallarse, sin pérdida alguna, en la observación de un cadáver. De aquí que la motricidad y la capacidad de sentir halladas en él mismo (e incluso en otras cosas corpóreas) deban provenir, presumiblemente y como más adelante veremos, de una realidad diferente del cuerpo, esto es, el alma.

(...) no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar; por el contrario, me sorprendía más bien ver que semejantes facultades se encontraban en algunos cuerpos. (Descartes, 1980: 225)

Llegado a esta instancia, Descartes retoma los argumentos para dudar de los sentidos con el fin de retirar cualquier apariencia de certidumbre a las definiciones del yo en tanto cuerpo. Si los sentidos son engañosos entonces no puedo confiar en ser este cuerpo que siento como mío. Así pues, puedo asumir que no soy este cuerpo ni tengo estas manos y aun así sigo existiendo. Como hemos adelantado, la motricidad, la sensación y el pensamiento conducen a Descartes a considerar una segunda creencia común: la de ser un alma. Veamos.

Consideraba además que me alimentaba, que andaba, que sentía, y pensaba y refería todas estas acciones al alma, pero no me detenía a pensar de ningún modo en lo que era esta alma, o bien, si me detenía, imaginaba que era una cosa extremadamente rara y sutil, como un viento, una llama o un aire muy tenue que estaba insinuado y difundido en mis partes más groseras. (Descartes, 1980: 225)

Ciertamente, Descartes admite aquí que la noción de alma con la que ha contado hasta el momento no es en absoluto clara y, por así decir, que la ha asumido de un modo irreflexivo. Así pues, se propone examinarla ahora críticamente a fin de averiguar si entre los rasgos usualmente atribuidos a ésta alguno le pertenece a él mismo de manera estricta y esencial.

Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay algunos que estén en mí. Los primeros son alimentarme y caminar; pero si es verdad que no

cuerpo, es verdad también que no puedo alimentarme y caminar. Otro es sentir; pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo [...]
Otro es pensar, y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece. Únicamente él no puede ser separado de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto, pero ¿por cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo pienso, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir. (Descartes, 1980: 225- 226)

Puedo asumir que no soy este cuerpo ni tengo estas manos y aun así sigo existiendo. Pero no puedo dejar de pensar y aun así asumir que existo. Así pues, nada resulta esencial al yo excepto el pensar.

Pero notemos aquí un aspecto clave respecto del alcance temporal del *cogito cartesiano* (aspecto que habíamos anticipado en los rasgos enumerados más arriba): la certeza de la propia existencia no sólo se halla aquí ligada esencialmente a la actividad de pensar sino que además tal certeza se mantiene sólo en la medida en que *yo esté pensando en este momento*. Se trata pues, de una certeza cuyo alcance y límite no sólo se ciernen a la interioridad del yo sino también en la pura inmediatez de su actividad, pues, recordemos las palabras finales de Descartes “quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir”.

Sin embargo, luego de constatar que es el pensamiento lo que lo define esencialmente Descartes extrae, de manera inmediata, la siguiente conclusión: “No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues hablando con precisión, más que una cosa que piensa” (Descartes, 1980: 226). Descartes se define entonces a sí mismo (y con ello, a la naturaleza de la subjetividad) como una *cosa que piensa*. Y aquí es necesario que nos detengamos nuevamente para hacer algunas aclaraciones.

Como ya lo hemos aclarado, el texto de las *Meditaciones Metafísicas* fue escrito por Descartes originalmente en latín, y sólo unos años más tarde se realizó la traducción y publicación al francés. En el texto latino, las palabras que Descartes usó para definirse como “cosa que piensa” fueron “*res cogitans*”. Y estas palabras deberían llamar nuestra atención pues no son en absoluto ingenuas. Como todos nosotros sabemos, el lenguaje, las palabras o los términos que usamos poseen una historia, que los liga y compromete de un modo más o menos explícito con una tradición intelectual, epistémica e incluso

social y política que les ha dado origen. ² En este caso, la palabra latina *res* es uno de los términos usados por la tradición aristotélico-escolástica para referirse a la *substancia* (*substantia*). De modo que Descartes, al usar ese término traza un puente y queda por así decir, comprometido, con una determinada concepción filosófica: la concepción filosófica aristotélica de la sustancia. Pero ¿qué es substancia para esa tradición? Y más aun, ¿por qué se le ha reprochado a Descartes que haya asumido tal compromiso, al punto de acusársele de dar aquí un primer “paso en falso” en sus *Meditaciones*? Una primera respuesta y quizá, la más simple de todas, es que Descartes se había propuesto realizar sus *Meditaciones* sin atender más que a lo que se le presentara a su razón (luz natural) como evidente, rechazando explícitamente la asunción de cualquier creencia heredada de su educación filosófica (aristotélico-escolástica) previa. De aquí que el uso de un término como *res* sea visto como una incoherencia en virtud de su rechazo explícito de someter su reflexión al principio de autoridad.

Pero para comprender con mayor profundidad qué es lo que se le reprocha a Descartes es necesario que tomemos aunque más no sea un mínimo conocimiento de qué es lo que significa substancia para la tradición aristotélica: la noción que llega al latín bajo el nombre de *substantia* fue acuñada en Grecia por Aristóteles en el siglo IV a.C. Con ella Aristóteles designaba un concepto que se opone y complementa a la noción de *accidente*. Mientras que con “substancia” se designa aquella realidad que “*está por debajo de*”, que *permanece inalterable a través del cambio* y que *no requiere de otra cosa para existir*, con “accidente” se designan aquellas realidades o cualidades cuya existencia requiere necesariamente del soporte o substrato de una sustancia y que por tanto, carecen de una existencia autónoma.

Descartes, al definir al yo como *cosa que piensa* (*res cogitans*) no retoma las enseñanzas aristotélicas solo de manera indirecta y por así decir, no explícita, sino que más adelante, en sus *Principios de Filosofía* (LI, LII) expone y sistematiza su concepción de la sustancia en términos semejantes a los aristotélicos, al definir sustancia como aquello que “*existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir*”. En este sentido, aclarará

Descartes, la única sustancia que no necesita en absoluto de ninguna otra para existir es Dios. En esta obra, asimismo, Descartes distinguirá a su vez dos tipos de sustancia: la sustancia infinita e increada (Dios) y las sustancias finitas y creadas, esto es, la sustancia pensante o alma (*res cogitans*) y la sustancia extensa o cuerpo (*res extensa*). Mientras que a la primera corresponde el nombre "sustancia" en un sentido estricto a las segundas sólo le cabe en un sentido amplio, pues requieren del concurso divino para existir.

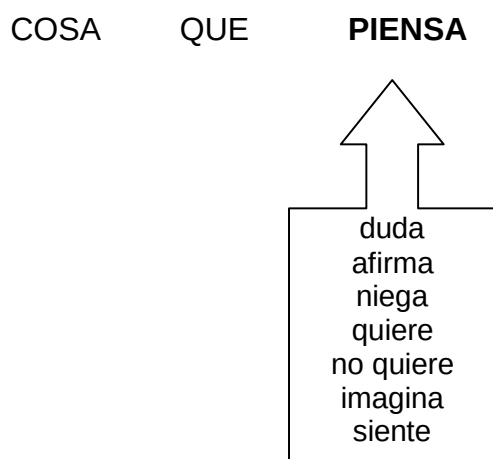
Así entonces, cuando Descartes se define a sí mismo como *res cogitans* (cosa que piensa), lo que está haciendo es admitir que el yo (a) es una sustancia cuyo atributo esencial es el pensamiento (y no la extensión o corporeidad) y, por lo tanto, (b) está confiriendo a ese yo así definido un grado de permanencia, estabilidad e inalterabilidad a lo largo del tiempo que no parece seguirse -y más aún, parece entrar en contradicción- con la inmediatez que, según hemos visto, caracterizaba a la certeza del *cogito*. En otros términos, la certeza del *cogito*, tal como había sido captada por Descartes, era una certeza anclada en un estricto presente: sé que existo en tanto estoy pensando ahora, pero no puedo afirmar que existiré mañana o que existí ayer. Si luego me defino como una *cosa* o *sustancia* que piensa, entonces estoy suponiendo que mi existencia posee una permanencia en el tiempo que parece exceder los límites de la evidencia captada en el *cogito*. Por supuesto, siempre puede responderse que para Descartes el pensamiento es un atributo *esencial* de esta *sustancia* o *res*, de modo que de no darse éste la sustancia dejará de ser lo que era. Pero si esto es así, ¿qué es entonces esa sustancia y en qué consiste aquello que tiene de permanente? Objeciones semejantes a ésta encontraremos, más adelante, en el filósofo David Hume, el cual elabora una crítica empirista hacia las nociones de *sustancia* y *yo* sostenidas por la metafísica tradicional, de la que Descartes es un exponente. La discusión filosófica en torno a éste tópico ha sido abordada por filósofos e historiadores de la filosofía con el nombre de *problema de la reificación, cosificación o substancialización del yo*, y la misma se halla estrechamente ligada, hasta nuestros días, al problema de la identidad personal.

En suma, podemos sostener entonces que Descartes definió la naturaleza del yo no sólo en términos de sustancia sino que además produjo una identificación del yo con una instancia sustancial de tipo *intelectual* y no corporal.

Los modos del pensar

“Pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente” (Descartes, 1980: 227).

Una vez que Descartes se ha definido como una *cosa que piensa*, las acciones de *dudar*, *concebir*, *afirmar*, *negar*, *querer*, *no querer* pero incluso también aquellas ligadas peculiarmente al cuerpo como *imaginar* y *sentir* pasan a constituir modalidades del pensamiento. Así pues, ninguna de ellas agota de manera exclusiva la potencialidad del pensar, pero todas ellas son formas o modos que la actividad de pensar puede adoptar.



Cuadro 3. *Las modalidades del pensar*

Resulta claro que actividades como el dudar o el afirmar y negar sean modalidades del pensar. Sin embargo, podría parecer más oscuro cómo el imaginar y, sobre todo, el sentir, puedan reducirse para Descartes a meros modos del pensamiento, más aun si tenemos en cuenta que el cuerpo resulta,

según las habituales opiniones, un medio necesario para obtener cualquier sensación. Descartes es consciente de que aquella reducción puede generar ciertas resistencias frente a las opiniones comunes y dedica un párrafo extenso a fin de explicitarla, defenderla y aclarar su sentido:

Y también tengo ciertamente la potencia de imaginar, pues, aunque pueda suceder (como he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas; sin embargo, esta potencia de imaginar no deja de existir en mí, y forma parte de mi pensamiento. En fin, yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que estas apariencias son falsas y que yo duermo. Lo concedo; sin embargo, por lo menos, es muy cierto que me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar. (Descartes, 1980: 228)

De aquí entonces podemos extraer varias cosas. En primer lugar que todas las actividades que, según las opiniones comunes, atañen al cuerpo no sólo pueden sino que *deben* –a la luz del *cogito*- ser reducidas a modos del pensamiento. En segundo lugar y teniendo en cuenta lo anterior, veremos que cualquiera de las modalidades del pensar servirá a Descartes para evidenciar su propia existencia y, por así decir, restituir la captación intuitiva del *cogito*: si dudo o afirmo algo, es que es *yo pensando* y en la medida en que es *yo pensando*, soy o existo. Al respecto, notemos que esto no sucede si la actividad que tomamos en consideración no es una modalidad del pensar. Tal como lo ha destacado Descartes en otra parte, “respiro luego existo”, por ejemplo, no sería una legítima versión del *cogito*, puesto que respirar no es un modo del pensar sino un modo de lo corpóreo. Sin embargo, si reducimos, como sugiere Descartes, esa actividad en un modo del pensar entonces sí permitirá restituir nuestra evidencia del *cogito*: “pienso (o siento, o afirmo, o imagino) que respiro luego existo”. Pero del pasaje anterior también podemos extraer otra enseñanza, en este caso vinculada al grado de veracidad de *lo pensado*. Consideremos el siguiente cuadro:

Cosa/substancia	Atributo esencial	Contenido pensado
YO	PIENSO	X
		que “2+2= 4”.
		que veo un grupo de personas en frente mío.

Cuadro 4. Los contenidos del pensamiento y su veracidad

¿Qué podemos afirmar con certeza acerca de lo anterior? Pues bien, el *cogito*, en tanto certeza indudable, nos permite negar la hipótesis *fuerte* del genio maligno, esto es, la conjetura de que haya un agente externo que me engaña *en todo y en todo momento* haciéndome creer lo que en realidad no lo es verdadero. Pues en efecto, con el *cogito* lo que aparece ante el sujeto que reflexiona es que hay algo – su propia existencia- que no sólo *parece* evidente y cierto sino que es evidente y cierto. Sin embargo, el *cogito* por sí mismo no logra extender su certeza más allá de la propia existencia del yo. De modo que cuando pienso (y afirmo) que “2+2=4” en realidad no tengo certeza de no estar en un error, aun cuando esta proposición *me parezca* evidente. Notemos que *parecer* (verdadero) y ser (verdadero) solo coinciden en el caso del cogito, pero no en el resto de los contenidos pensados. Para obtener la garantía de veracidad Descartes necesitará hacer dos cosas más: por una parte, demostrar que Dios existe y por otra, que es veraz y no es engañador. Pero esta tarea la realizará recién en las Meditaciones Tercera, Cuarta y Quinta. Lo que nos importa ahora es detenernos en lo siguiente: el *cogito* nos da certeza de nuestra propia existencia siempre que pensemos en algo, pero no nos da certeza acerca del contenido pensado. Así, puedo pensar en cuestiones de índole racional o intelectual como que “2+2=4” o de índole material o corporal como que veo personas en frente mío, que tengo un cuerpo, que “siento que esta voz que es cucho es emitida por mí”, y sin embargo, ninguno de tales contenidos pensados posee certeza en sí mismo. Puedo sostener que *me*

parecen verdaderos pero no puedo afirmar que efectivamente lo sean. Lo único certero de todos ellos es que, sea que me equivoque o no, los estoy pensando y es sólo en tanto que *contenidos pensados* aquí y ahora que son ciertos.

El solipsismo

Lo dicho anteriormente nos permite ahora explicar y darle un nombre a uno de los rasgos del *cogito* que había quedado sin explicar previamente. En el apartado anterior explicamos que el *cogito*, en tanto evidencia simple e intuitiva posee un alcance temporal que lo constriñe a la inmediatez. Ahora, además, nos encontramos frente un rasgo que también está referido al alcance del *cogito*, pero en este caso ya no alude a una dimensión temporal. Este nuevo rasgo consiste en el carácter *solipsista* de la certeza aportada por el *cogito*. La palabra *solipsismo* proviene de los términos latinos “*solus*” e “*ipse*”, esto es, *yo solo*. Esto quiere decir ni más ni menos que sólo me permite estar cierto de mi propia existencia y de ninguna otra cosa más. Así, para expresarlo en los términos del cuadro precedente, el *cogito* no me da certeza de la veracidad de ninguno de los contenidos pensados, esto es, no me deja saber si mis ideas y operaciones matemáticas son ciertas y tampoco si tengo un cuerpo, si existen otros sujetos como yo, ni, de manera más general, si existe verdaderamente un mundo.

El argumento del trozo de cera

Casi al finalizar la Meditación Segunda Descartes ofrece un argumento –el argumento del trozo de cera- contra la opinión común según la cual (1) las cosas corpóreas son conocidas por nosotros mediante los sentidos y (2) que nuestro conocimiento de ellas es más fácil y más directo que el conocimiento de nuestra propia existencia. Tal opinión es una creencia profundamente arraigada en todos nosotros y, en tanto el filósofo es también un hombre como

cualquier otro, Descartes mismo confiesa que tal opinión se halla arraigada también en sus propias creencias ordinarias, aun cuando la reflexión filosófica le haya ofrecido muestras de lo contrario:

Pero, sin embargo, me parece todavía, y no puedo dejar de creer, que las cosas corpóreas, cuyas imágenes se forman en mi pensamiento y que caen bajo los sentidos, no sean más distintamente conocidas que esa parte de mi mismo, no sé cuál, que no cae bajo mi imaginación [...] Pero veo muy bien de qué se trata: mi espíritu se complace en extravariarse y no se puede contener dentro de los justos límites de la verdad. (Descartes, 1980: 228)

Así pues, Descartes toma la resolución de dar lugar y, por así decir, prestar credibilidad momentánea a aquellas opiniones con el fin de poder examinarlas filosóficamente y discernir en ellas lo que hay de oscuro y de claro: “Aflojémosle [al espíritu] una vez, pues, las riendas, para que tirándolas después suave y oportunamente podamos dirigirlo y conducirlo más fácilmente” (Descartes, 1980: 228).

He aquí el argumento:

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser extraída de la colmena: no ha perdido aun la dulzura de la miel que contenía, conserva todavía el perfume de las flores de que fue hecho, su color, su figura, su tamaño, son manifiestos; es duro, es frío, puede ser tocado y si se lo golpea produce cierto sonido. En fin, se encuentra en él todo aquello que puede hacer conocer distintamente un cuerpo. (Descartes, 1980: 229)

Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: los restos de sabor se disipan, el perfume se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se lo puede tocar, y aunque se lo golpee no producirá ningún sonido. ¿Subsiste la misma cera después de este cambio? Es preciso confesar que subsiste y nadie puede negarlo. ¿Qué es lo que se conocía, pues, con tanta distinción de este pedazo de cera? Por cierto, no puede ser nada de lo que he observado por medio de los sentidos, porque todas las cosas percibidas por el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído han cambiado. (Ibídem)

En efecto, si las propiedades sensoriales del trozo de cera cambian después de que éste fue colocado en el fuego, nuestro reconocimiento de que lo que hay allí es la misma cera no puede fundarse en una captación sensorial. Si juzgáramos por la información que los sentidos nos ofrecen deberíamos sostener que el trozo original de cera ha desaparecido, y sin embargo sostenemos que sigue allí, enfrente de nosotros. Así pues, la pregunta que se formulará Descartes es doble: ¿qué es lo que conocíamos de aquel trozo de

cera que nos permite reconocerlo aun cuando sus propiedades sensoriales han cambiado y mediante qué facultad lo hacemos?

Quizá fuera lo que ahora pienso, a saber, que la cera no era, ni esta dulzura de la miel, ni este agradable perfume de las flores, ni esta blancura [...] Considerémoslo atentamente, y alejando todo lo que de manera alguna pertenece a la cera, veamos lo que queda. Por cierto no queda más que algo extenso, flexible y mudable. (Descartes, 1980: 229)

Después del fuego lo que queda no es más que algo extenso, flexible y mudable, y es esa cera en tanto *sustancia extensa (res extensa)*, cuya extensión es capaz de aumentar en la medida que el calor aumente la que conocíamos y reconocemos ahora. Pero, mediante qué facultad reconocemos la cera en tanto sustancia extensa. Resulta claro, por lo dicho anteriormente, que no es por los sentidos; pero ¿qué hay de la facultad de la imaginación?

¿Acaso no imagino que esta cera siendo redonda es capaz de volverse cuadrada, y pasar del cuadrado a una figura triangular? No, por cierto, no es esto, puesto que la concibo capaz de recibir infinidad de cambios semejantes y no podría, sin embargo, recorrer esta infinidad por medio de mi imaginación y, por consiguiente, este concepto que tengo de la cera no se verifica por medio de la facultad de imaginar. (Descartes, 1980: 229-230)

En efecto, no sólo aquella extensión que captamos de la cera y nos permite reconocerla más allá de los cambios no es producto de una captación sensorial sino que tampoco es producto de nuestra facultad –siempre limitada y ligada al cuerpo según Descartes- de imaginar. Aquella extensión, de la que poco y nada sabemos más allá de su permanencia y con todo, infinita mutabilidad, sólo pudo haber sido captada por nosotros por medio del entendimiento, la razón o, en otros términos, por una inspección del espíritu:

Pero, ¿qué es esta cera que no puede ser concebida sino por el entendimiento o el espíritu? Por cierto es la misma que veo, toco, imagino, y la misma que conocía desde el principio; pero lo que hay que advertir es que su percepción, o bien en la acción por medio de la cual se la percibe, no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y no lo ha sido jamás, aunque antes pareciera serlo así, sino solamente una inspección del espíritu (Descartes, 1980: 230)

Entonces, nuevamente, ¿qué es ese trozo de cera y, en general, qué son las cosas materiales o corporales para Descartes? En nuestra vida cotidiana las

cosas corporales siguen presentándose a nuestra mente de la misma forma, esto es, seguimos “viendo” las mismas cosas, sólo que la reflexión filosófica muestra que esa presentación no accede a la mente por la sensación ni por la imaginación sino sólo por la razón y se traduce, en una captación clara y distinta, en pura extensión.

Esto último nos permite percatarnos de algo más, a saber, el sentido bajo el cual podemos decir que la reflexión filosófica de Descartes es racionalista: si bien en el marco de la Segunda Meditación sólo podemos afirmar que las cosas corporales existen, en sentido estricto, como contenidos pensados y no de manera independiente del pensamiento (pues esto sólo será demostrado por Descartes en su Sexta y última meditación), con todo, el examen filosófico del trozo de cera nos revela que, en general y en su estructura profunda o racional, las cosas materiales o corporales no son más que extensión, esto es, algo sólo concebible por el entendimiento.

El carácter más originario y previo de la certeza de la propia existencia

Finalmente, Descartes concluye su Segunda Meditación volviendo al punto de partida del *cogito*, pero en este caso para mostrar, bajo el fondo de su anterior consideración de la naturaleza de lo corporal, su carácter más originario y previo o, según sus palabras “siempre más fácil de conocer” que cualquier otra cosa, esto es, siempre presupuesto y realizado cada vez que pensamos en algo:

¿Qué afirmaré, digo, de mí, que parezco concebir con tanta claridad y distinción ese pedazo de cera? ¿No me conozco a mi mismo, no solamente con mucha más verdad y certeza, sino aun con mucha más distinción y claridad? Pues si juzgo que la cera es o existe, porque la veo, por cierto se sigue mucho más evidentemente de que soy o de que yo mismo existo, porque la veo. Pues puede suceder que lo que veo no sea efectivamente cera; puede también suceder que no tenga incluso ojos para ver nada; pero no puede suceder que cuando veo, o (lo que ya no distingo) cuando pienso que veo, yo, que pienso, no sea alguna cosa. (Descartes, 1980: 232)

En suma, si lo que conocemos -hasta ahora- de los cuerpos no es más que lo que concebimos por el pensamiento, y si toda vez que pensamos algo, cualquiera sea eso pensado, es la intuición de nuestra propia existencia la que se reafirma, se comprende que Descartes cierre su Meditación Segunda sosteniendo que "(...) conozco evidentemente que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu" (Descartes, 1980: 232-233).

Actividades

1. Reconstruya el modo en que Descartes arriba a su primera certeza en la Segunda Meditación.
2. ¿En qué consistió la objeción que P. Gassendi realizó a Descartes en relación al cogito?
3. La primera verdad alcanzada por Descartes ¿es el resultado de un razonamiento deductivo como sostuvo P. Gassendi o constituye una captación intuitiva? Fundamente atendiendo a las diferencias que Descartes establece entre una forma de conocimiento y otra en *Reglas para la dirección del Espíritu*.
4. ¿Cuáles son los rasgos que caracterizan al cogito? Enúncielos y explíquelos.
5. Relea el siguiente pasaje de la Segunda Meditación:

Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero, por ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir. No admito nada que o sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa. (Descartes, 1980: 226)

- (a) explique por qué allí se produce un "salto" argumentativo conocido como *sustancialización o cosificación del yo*.
- (b) realice un cuadro sinóptico que contenga la definición de *sustancia* ofrecida por Descartes en *Principios de Filosofía* así como su distinción entre sustancias infinita y finita.

6. Cuando Descartes se define como *cosa que piensa*, ¿qué dos rasgos generales resultan admitidos por el autor acerca de la naturaleza del yo (y la subjetividad)?
7. Compare las siguientes afirmaciones y determine cuál de ellas constituye, según Descartes, una correcta reformulación del *cogito*. Fundamente.
- (a) “camino luego existo”
- (b) “pienso que camino luego existo”
8. Reconstruya el argumento del trozo de cera y responda:
- (a) ¿qué es lo que reconocemos en el trozo de cera que nos permite afirmar que ésta es la misma antes y después de la acción del fuego?
- (b) ¿mediante qué facultad captamos, según Descartes, la mismidad de la cera?
- (c) la noción de *extensión* a la que se arriba mediante el análisis del trozo de cera, ¿a cuántos objetos, en general, podría extrapolarse adecuadamente?
- (d) ¿por qué el pensamiento en el trozo de cera (o en cualquier otro contenido de pensamiento) presupone y revela la verdad de mi propia existencia?

Notas

¹ El ejemplo del triángulo no pertenece a Descartes. Ha sido presentado por Adolfo Carpio en *sus Principios de Filosofía* (1995) Glauco, Buenos Aires. Cap. VII.

² En nuestro país y en nuestros días podemos hallar un ejemplo claro de esto en dos “descripciones” rivales acerca de la última dictadura militar, pues hay quienes se refieren a aquel período como “la época de la subversión” y quienes se refieren al mismo periodo como “la época del terrorismo de estado”. Independientemente de que el hablante particular sea absolutamente consciente de la elección de las palabras que ha hecho, es claro que en cada caso las palabras usadas responden a una determinada visión y valoración de la historia reciente de nuestro país, y por ese motivo, el hablante –quiera o no-

queda comprometido con alguna de tales visiones según los términos en los que se haya expresado.

Bibliografía

Fuentes

Descartes, R., (1980) *Meditaciones Metafísicas*, en *Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980. Trad. E. de Olazo y T. Zwanck

——— (1980) *Reglas para la dirección del Espíritu*, en *Obras Escogidas*, *Op. Cit.*

——— (1980) *Principios de Filosofía*, en *Obras Escogidas*, *Op. Cit.*

Secundaria

Beck, L (1965) *The Metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford.

Carpio, A., (1995) *Principios de Filosofía*, Glauco, Bs. As., (2da edición).

Cottingham, J. (ed.) (1986) *Descartes*, FFYL-UNAM, México, 1995. Trad. L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha, M. Rudoy.

Ferrater Mora, (1994) *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona.

Fronzizi, R., (1970) “Estudio Preliminar” en *Descartes*, Centro editor de América Latina, Bs. As.

Hamelin, O., (1949) *El sistema de Descartes*, Losada, Bs. As.

Popkin, R. (1983) *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México.

Wilson, M., (1990) *Descartes*