

LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL *COGITO* CARTESIANO,
SUS DISTINTAS FORMULACIONES EN DESCARTES Y LA
PROBLEMÁTICA DE LA AUTOCONCIENCIA DEL SER POR MEDIO DEL
CONOCIMIENTO INTUITIVO O POR ENTIMEMA

*THE HISTORICAL BACKGROUND OF THE CARTESIAN COGITO, ITS
DIFFERENT FORMULATIONS IN DESCARTES AND THE PROBLEMS OF SELF-
AWARENESS OF BEING THROUGH INTUITIVE KNOWLEDGE OR THROUGH
ENTHYMEME*

JESÚS DEL VALLE CORTÉS
Universidad de Sevilla
jesusdelvalle@us.es

Resumen

El artículo trata sobre los antecedentes históricos del *cogito* cartesiano en san Agustín, Gómez Pereira y Francisco Sánchez, así como las distintas formulaciones de Descartes y trata de dilucidar si el *cogito* es conocimiento intuitivo o entimema.

Palabras clave: Descartes, *cogito*, san Agustín, Gómez Pereira, Francisco Sánchez, entimema.

Abstract

The article deals with the historical background of the Cartesian *cogito* in Saint Augustine, Gómez Pereira and Francisco Sánchez, as well as the different Descartes' formulations, and tries to elucidate whether the *cogito* is intuitive knowledge or enthymeme.

Keywords: Descartes, *cogito*, saint Augustine, Gómez Pereira, Francisco Sánchez, enthymeme.

o. Introducción

En 1637, con la publicación del *Discurso del Método*, como prólogo a su *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, Descartes puso por primera vez ante la luz pública su postulado de mayor calado y difusión: *je pense, donc je suis*.

Posteriormente, en 1641, con la *editio princeps* de las *Meditaciones de la Filosofía Primera*, el *cogito*, ya latinizado, se perfiló aún más, llegando a su máximo desarrollo. Sin embargo, en las *Respuestas a las Objeciones* que se hicieron a sus *Meditaciones*, y en la *Carta de M. Descartes a M. Clerselier*,¹ nuestro autor hará algunas precisiones de importancia acerca de la proposición que nos ocupa. Hay otro escrito cartesiano, publicado póstumamente,² que también hace referencia al *ergo sum*: las *Reglas para la dirección del espíritu*. Más tarde hablaremos de su datación y consecuencias.

La primera parte de este artículo mostrará brevemente los antecedentes históricos del *ergo sum*, concretamente en los cálamos de san Agustín, Gómez Pereira y Francisco Sánchez. Hay otro antecedente en Tomasso Campanella, pero atenderlo supondría exceder los límites espaciales de este artículo. La segunda parte pondrá de relieve las distintas formulaciones del *cogito* que Descartes realizó y las consecuencias primarias derivadas de ellas. La tercera y principal consistirá en analizar si el postulado cartesiano hace referencia a la autoconciencia de la existencia por medio de la evidencia inmediata o con un entimema, y los problemas que se desprenden de una u otra opción, buscándose una solución por medio de la *Carta a Clerselier* y las *Regulae ad directionem ingenii*.

1. Los antecedentes del *cogito*

San Agustín

San Agustín (Tagaste 354- Hipona 430 d.C.), tras su abandono del maniqueísmo y conversión al cristianismo, fue partidario de dos vías para conocer a Dios: la fe y la razón. A veces parecía anteponer el entendimiento a la creencia, como decía en sus *Sermones*: “Así pues, hay parte de verdad en lo que éste dice:³“que yo entienda para creer”, y en lo que yo digo junto al profeta: “Mejor

¹ Fechada el 12 de enero de 1646, pero que no será publicada hasta la primera edición en francés de las *Meditaciones*, en 1647.

² Ámsterdam, 1701.

³Se refiere a un supuesto interlocutor que confiesa a Agustín que tiene que entender para creer, como se desprende del propio sermón, unos párrafos antes.

cree para que entiendas”.⁴ [Los tres] “decimos la verdad; lleguemos a un acuerdo. Por lo tanto, entiende para creer, [y] cree para entender”.⁵ Sin embargo, en su *Tractatus in Johannis Evangelium*, sitúa a la fe por encima del intelecto: *El intelecto, pues, es una recompensa de la fe*.⁶ Todo esto sirva como puesta en antecedentes de un hombre que se debatía en el terreno de la doble verdad. Agustín, con respecto al tema principal que ocupa este artículo, exponía en *De Civitate Dei*, XI, 26, “¿Y qué [sucede] si te engañas? Si me engaño, entonces soy. Puesto que quien no es no puede engañarse, y por eso, si me engaño soy”.⁷ Pero, ¿en qué contexto lo decía?

En el citado lugar, el obispo de Hipona hablaba sobre la Trinidad.⁸ Apostillaba que los cristianos ven en sí mismos una imagen del creador que es la más parecida de todo lo creado, aunque añadía que el ser humano no participa de la *substantia* de Dios. Sólo hay una “teomorfización” del hombre en el sentido más etimológico del término. Pero, anticipándose a una posible réplica acerca de que no hay una imagen real de Dios, añade que en ésta, aunque no se percibe como las cosas externas, a saber, por medio de los sentidos, sucede lo mismo que cuando lo ya percibido está ausente y su imagen es mantenida en la memoria, sin sustrato corpóreo, ya que en ese estadio cognoscitivo no necesitamos de lo sensorio para que algo sea inteligido. Prosigue añadiendo que, a pesar de la imaginación, que es engañosa, estamos persuadidos de la propia existencia, siendo el momento en el que inserta su *ergo sum*.

Agustín constata, con el silogismo que hemos visto poco más arriba, que si se engaña es. No hay solipsismo alguno en su *ergo sum*; existen los entes externos y Dios y la Trinidad, y tiene por válida, aunque con reservas, la *phantasia kataleptiké* estoica, por lo que tampoco hay una duda o escepticismo metódicos. El *cogito* de san Agustín es un *modus ponens* bajo la forma de entimema atípico

⁴ El profeta es Isaías. *Cf.* Is. 7, 9.

⁵ “...Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: “Intellegam ut credam”, et ego qui dico, Sicut dicit Propheta: “Immo crede ut intellegas”, verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas”. *Op. Cit. Sermón* 43. 9.

⁶ “Intellectus, enim, merces est fidei”. *Op. Cit.*, XXIX, 6.

⁷ “Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor.” *Loc. Cit.*

⁸ San Agustín nació, como vimos, en 354 d.C., 29 años después de celebrarse el Concilio de Nicea, en el que la Trinidad quedaba asentada como dogma de fe. El gran perdedor de dicho Concilio fue Arrio (256-336), quien defendía que Cristo, al haber sido creado por Dios, no podía ser ni el propio Dios ni consustancial con Él; según Arrio no hay, pues, Trinidad.

de segundo orden, pues primero estableció la conclusión (*si me engaño, entonces soy*), luego la mayor (*quien no es no puede engañarse*) y repitió la conclusión, (*y por eso, si me engaño soy*) omitiendo la menor: *me engaño*. La intencionalidad del *cogito* agustiniano no es demostrar, como un fin en sí mismo, la certeza de la propia existencia, sino que resulta ser un subproducto del aludido argumento de la imagen de Dios en el hombre.

En el mismo capítulo de *De Civitate Dei*, Agustín escribe una precisión acerca de su *cogito*: “Porque, puesto que si me engaño soy, ¿de qué forma me puedo engañar sobre ser, cuando es cierto que soy si me equivoco? La consecuencia, por el contrario, es que como fuese yo quien se engañase, aunque me engañase, sin lugar a dudas, en el hecho de conocer que me conozco no me engañaré. Del mismo modo que conozco que soy, también conozco esto mismo: que me conozco”.⁹

En esta nueva formulación de su *cogito*, Agustín está llegando a una consecuencia: del hecho de engañarse se deduce la existencia y, una vez dilucidada ésta hay conocimiento de uno mismo, y por ello uno mismo conoce que se conoce, aunque a esta certeza se llegue desde la equivocación. Volveremos a hablar de esta nueva forma del *cogito* agustiniano en Gómez Pereira.

El problema que subyace en la exposición agustiniana es que, si la imagen conservada en la memoria de lo que en otro momento llegó por medio de la imaginación sensoria, no precisa de la presencia actual del sujeto de conocimiento ante el sujeto cognoscente, entonces necesario sería que la imagen que tiene el hombre de Dios hubiese llegado en otro momento a su imaginación por medio de la percepción directa. Sería, por supuesto, a través de la revelación a los profetas y a Jesucristo, llegada a nosotros por medio de las Escrituras, y retenida en nuestra memoria. Esto supone una aceptación del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* pero, en el caso de la imagen de Dios, de manera indirecta; a través de terceros. Esto, como es notorio, se sitúa en los antípodas del muy posterior postulado cartesiano sobre las ideas innatas. De hecho, en el *Discurso del método*, Descartes indica que “los filósofos tienen como máxima en las escuelas que no hay nada en el entendimiento que no haya estado

⁹ “Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me”. *Loc. Cit.*

primeramente en los sentidos, donde, sin embargo, es cierto que las ideas de Dios y del alma no han estado nunca. Y me parece que quienes quieren usar su imaginación para comprenderlas hacen lo mismo que si para oír los sonidos, o sentir los olores, se quisiesen servir de sus ojos”.¹⁰

Hay otra analogía entre el *cogito* agustiniano y la formulación cartesiana en la que hace aparición el Genio maligno; se trata de llegar a la autoconciencia de la existencia por medio de equivocarse, o de ser engañado. En efecto, mientras que a san Agustín le preguntan los académicos ¿y qué sucede si te engañas?, en Descartes es el Genio quien utiliza toda su industria para engañarle. En el primer caso, la certeza de la existencia llega por la posibilidad de equivocación agente, y en el segundo por la de equivocación paciente. Pero en ambos casos, dicha certeza se obtiene, ¡oh dilema!, por medio del engaño.

Gómez Pereira

Gómez Pereira (Medina del Campo 1500- ca. 1568) sólo publicó dos obras: *Antoniana Margarita y Novaeque veraeque medicinae*,¹¹ de las cuales la primera es la que nos incumbe y, especialmente, su capítulo intitulado *De immortalitate animorum*. Pereira no sólo se anticipó a Descartes en su postulado del *cogito*, sino también en su teoría de los *animales-máquina*, como se desprende del *Antoniana*.¹² Pierre Daniel Huet, en su *Censura philosophiae cartesianae*,¹³ le

¹⁰ *Op. Cit., editio princeps*, p. 38.

¹¹ Medina del Campo, 1554 y 1558, respectivamente.

¹² Según Descartes, tanto el movimiento de los brutos, como que estos hagan algunas cosas mejor que los humanos, se explica del mismo modo que los movimientos mecánicos de un reloj, que con sus resortes mueve las manecillas y mide el tiempo mejor que el propio hombre (“De façon que ce qu’ils font mieux que nous, ne prouue pas qu’ils ont de l’esprit..., ...ainsi qu’on voit qu’un horologe (sic), qui n’est composé que de rouës & de ressorts, peut conter les heures, & mesurer le tems (sic), plus iustement que nous avec toute nostre prudence”), *Discours*, p. 59. Para Pereira, el movimiento de los brutos ante agentes externos (huir de un lobo, acercarse un cordero a su madre para ser amamantado), no procede de tener capacidad sensoria ni cognitiva, sino del simple instinto natural, siendo dicho instinto *...facultatem aliquam, ac proprietatem, quae agno, & matri insita est, ut ferro, & magneti trahenti idem, & ferro, & altero magneti abigenti...* “alguna facultad o propiedad que está en el cordero y en su madre –como en el hierro y el imán que lo atrae, o en el hierro y otro mineral que se rechazan... *Op. Cit.*, p. 6 (edición de 1749); trad. de J. L. Barreiro y C. Souto.

¹³ París, 1689.

recriminó *post mortem* haber plagiado a Pereira, entre otros, con su teoría de los animales máquina.¹⁴

Aunque Descartes negó rotundamente haber leído a Pereira,¹⁵ sus anticipaciones en estos dos asuntos clave, que serán ochenta y tres años después desarrollados por Descartes en el *Discours de la méthode*, son al menos sospechosas. En el citado *De immortalitate animorum* del *Antoniana*, Pereira expone su *ergo sum* de la siguiente manera: *...nosco me aliquid noscere, & quicquid noscit est, ergo ego sum*,¹⁶ a saber: *conozco conocer algo, y quien conoce es, luego yo soy*. Debemos indicar que, en la única traslación española hasta la fecha, editada por la Universidad de Santiago de Compostela, los traductores escriben: *yo sé que conozco algo, luego existo*.¹⁷ Dichos traductores, pues, han suprimido la premisa mayor. Téngase en cuenta esto en su lectura, ya que la traducción de ese pasaje no es fiel, pues convierte en entimema de primer orden un silogismo completo del tipo *modus ponens*.

Lo primero que se presenta ante nuestra mente es que Pereira está formulando su *cogito* basándose en el *nosco*, al igual que san Agustín en su segunda formulación, con lo que probablemente el antecedente del *ergo sum* de Pereira sea el *De Civitate Dei*. De modo parecido, Tomasso Campanella tomará otra exposición del *De Civitate*, parafraseándola aunque la inserte en cursivas: las tres cosas más ciertas que tenemos son que somos, que sabemos y que queremos, y no hay duda ni falsedad en ello y sabemos que somos, y amamos a nuestro ser y saber.¹⁸ Será la única alusión a Campanella en este artículo por el motivo antes dicho.

¹⁴ “At nemo doctrinam hanc vel tradidit apertius, vel fusius propugnavit, quam Gometius Pereira, qui in Antoniana sua Margarita, perfractis Lycei, in quo eductus fuerat, repagulis, & ingenii sui libertati obsecutus, novum hoc Hispaniae paradoxum, aliaque multa proposuit. Venit ex Lyceo pervulgata haec argumentatio, quam in Meditationibus suis usurpavit Cartesius...” *Op. Cit.*, pp. 208-209.

¹⁵ Descartes, en epístola enviada a Marin Mersenne el 23 de junio de 1641, le indicaba: *No he leído el Antoniana Margarita, ni creo tener gran deseo de verlo...*, *Oeuvres de Descartes*. Adam y Tannery, t. III, p. 386.

¹⁶ *Op. Cit.* p. 277b.

¹⁷ *Ed. Cit.*, p. 277b.

¹⁸ “...ex iam dictis notum est, idque etiam contra Academicos conuincit Augustinus in XI de civit. Dei, cap. 24, 25, 26. ubi certissima esse, inquit, haec tria nobis, videlicet, nos Esse, Scire & Velle. Nam, inquit, nos esse novimus absque dubio & falsitate, ac nostrum esse diligimus: ac

Pero, ¿En qué contexto se produce el *ergo sum* pereirano? Está intentando demostrar cuándo el alma es consciente de sí misma, y cuándo no. Para Pereira, el conocimiento que tiene el alma de sí misma es intuitivo, y no percibe nada, estando como dormida, si no es afectada por los objetos exteriores y con el concurso de los sentidos, o de los sentidos interiores mediante las imágenes impresas en la memoria.¹⁹ Es, pues, condición *sine qua non* para que el alma se conozca a sí misma, que haya un conocimiento previo de algo externo a ella,²⁰ y de ahí que, siete líneas más abajo, escriba su formulación del *ergo sum*.

A nuestro juicio, resulta ineludible subrayar el hecho de que Descartes, en la *meditatio secunda*, indique que sólo existe mientras piense y, con ello, esté diciendo algo que presente cierta analogía (de nuevo) a lo aludido por Pereira de que el alma sólo tiene noticia de sí misma cuando es afectada por lo externo o lo interno.²¹

Del mismo modo, el ejemplo de la cera, que es usado por Descartes en la *meditatio secunda*, también aparece en *Antoniana Margarita*.²² Ya son tres argumentos de Pereira que se anticiparon a los Descartes en más de ochenta años.

nosse: & in his tribus nulla nos falsit as verisimilis turbat, si quidem circa illa objecta erramus, quorum notitiam habemus es illorum speciebus, aut motibus illatis ab ipsis: qui cum similes sint aliis, possunt nos decipere, ut unum pro alio accipiamus, vel quia non totaliter repraesentant. At nostri Esse, nostrique Scire, nostrique Velle, nulla est species aut motio fantastica, sed praesentia perennis". Campanella, *Universalis philosophia seu metaphysicarum, editio princeps*, p. 32a.

¹⁹ "Porro si memores estis eorum, quae parum supra legistis, anima dum corpus hoc corruptibile informat, nihil percipit, nisi ab extrinsecis objectis exterius, vel a phantasmatis interius afficiatur ad affectionem organorum exteriorum, aut interiorum, alias nempe Semper sopitam, & veluti somno oppressam esse eventos docent". *Ant. Marg.*, p. 277a.

²⁰ "Unde notio aliqua rei extrinsecae praecessura necessario erit cognitionem animae seipsam noscentis". *Ibid.*

²¹ "Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione ut illico totus esse desinerem". *Segunda Meditación*, p. 21 de *editio princeps*.

²² "Y, admitido esto, decimos que no se ha de temer el que el alma sea mortal por ninguna de estas mutaciones, ya que éstas, si se producen, cuando acaecen en el alma, que preexiste y es sujeto de las mismas, resulta que el alma permanece inmóvil -como, por ejemplo, cuando la cera pasa de blanca a negra, no por eso es menos cera que antes. Y si toma una forma redonda a partir de una cuadrada, o si de ser blanda se endurece, o de ser caliente se enfría, la cera permanece siendo cera -ni más ni menos que antes". *Ant. Marg.*, p. 235.

Antes de exponer que es porque sabe que conoce algo, Pereira ha prevenido al lector de que el conocimiento de la propia existencia es intuitivo y, por ello, el silogismo que propone es mera aclaración. Su *ergo sum* no es algo casual, ni un subproducto de otro razonamiento principal, sino una digresión necesaria para expresar que el alma no siempre tiene noticia de sí misma.

Recapitulando, podemos concluir que, en el *ergo sum* pereirano es un silogismo completo del tipo *modus ponens*, pero no supone la existencia propia sino por intuición. Dicho *ergo sum* no conlleva solipsismo, pues no hay conocimiento sin la noticia previa de los sentidos externos o internos, y es un argumento necesario para explicar que el alma humana no siempre tiene noticia de sí misma.

Francisco Sánchez

Sánchez (Tuy 1551- Toulouse 1623), a través de su obra *Quod nihil scitur*, publicada en 1581, cuyo prólogo fue redactado en 1576, es otro posible antecedente del cartesianismo.

En dicha obra Sánchez escribe: “Entonces me encerré dentro de mí mismo y poniéndolo todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás, empecé a examinar las cosas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, tomándolos como punto de partida para la contemplación de los demás, y cuanto más pensaba más dudaba: nunca pude adquirir conocimiento perfecto”.²³

Pretender una analogía entre *cogito, ergo sum* y *quo magis cogito magis dubito*, es un completo despropósito, toda vez que el tudense no dedujo la autoconciencia del ser con su frase, sino que su razonamiento es el que sigue: por mucho que piense, se reafirma en su duda, mientras que Descartes consigue su primer principio epistemológico con el *cogito* en las *Meditaciones*, que no en el *Discurso*, como veremos. La frase de Sánchez no es, pues, un *protocogito*. Lo que sí puede ser plausible es que resulte ser un antecedente del pensamiento

²³ “Ad me proinde memet ipsum retuli; omniaque in dubium revocans, ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi: qui verus est sciendi modus. Resolvebam usque ad extrema principia. Inde initium contemplationes facies, quo magis cogito magis dubito: nil perfecte complecti possum. Quod nihil scitur, editio princeps”, Prefacio al lector, primer folio no paginado. La traducción que insertamos es la primera realizada en lengua castellana, ed. Gil-Blas, pp. XIXV.

cartesiano, tanto en el *Discours* como en las *Meditationes*, en lo referente a la duda metódica, toda vez que Sánchez tiene, además de similitudes de estilo con las *Meditationes* de Descartes, un parecido sentido teleológico e incluso metodológico. En efecto, Sánchez, en su afán por buscar la verdad, *se encerró dentro de sí mismo*, mientras que Descartes, con la misma intención, escribe en el *Discours* que llevaba retirado ocho años (en Holanda) y había podido *vivir tan solitario y retirado como en los desiertos más lejanos*.²⁴ En las *Meditationes*, abunda diciendo que liberó su espíritu *de toda preocupación*, y se procuró *una clama segura en tranquila soledad*.²⁵ El tudense, en su retiro interior, lo puso *todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás*, y Descartes, en el *Discours*, como se verá más adelante, tomará por falso todo aquello en lo que pueda imaginar la existencia de la menor duda y rechazará las razones que antes tomaba por demostrativas. En las *Meditationes* promete aplicarse *destruyendo todas* [sus antiguas opiniones].²⁶

Hay otra analogía entre el tudense y Descartes en cuanto al nominalismo. Se trata de cuando el primero está hablando acerca de los universales: “Dices que tú defines esta cosa que es el hombre con esta definición: animal racional mortal. Niego. Pues dudo nuevamente de la palabra animal, de la racional y de la otra”.²⁷ Por su parte, en la *meditatio secunda*, Descartes escribe: “¿Qué es lo que antes yo pensaba ser? Por supuesto, un hombre. ¿Pero qué es un hombre? ¿Acaso un animal racional? No, ya que después habría que saber qué es animal y qué es racional, y una sola cuestión nos llevaría a muchas otras más complicadas...”²⁸ Sin embargo, aunque Descartes rehúse definir los conceptos “animal” y “racional”, no tendrá embarazo alguno, pocas líneas después, concretando su propia esencia como *res cogitans*.

Pero también hay grandes diferencias entre los planteamientos de ambos:

El primero es que Sánchez, aunque se retire dentro de sí mismo, no niega la existencia de los cuerpos, tanto la del propio como la de los seres exteriores. No hay pues, solipsismo alguno. Lo que niega es el conocimiento de la sustancia por medio de la definición, sea la de ente, sea cualquiera otra, apelando a un

²⁴ *Op. Cit.*, p. 32.

²⁵ *Meditatio prima*, p. 8.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Op. Cit.*, p. 2; *Trad. Cit.*, p. 10.

²⁸ *Loc. Cit.* p. 19.

nominalismo metafísico; ni el ente ni su sustancia son su definición. Para el tudense, aunque no lo exprese así, *substantia est nomina, non res*.

El segundo viene dado por el hecho de que Sánchez apele a validez de la información sensorial,²⁹ mientras que Descartes se sitúa en el polo opuesto al decir en la *meditatio prima* que los sentidos son engañosos, por lo que no podemos fiarnos de ellos y hay que desechar su información para llegar al punto de partida arquimediano que busca.

2. Las distintas formulaciones del *cogito* cartesiano

El *Discurso del método*

La primera exposición pública del *cogito* cartesiano se produjo en el *Discurso del método*, 1637, a poco de comenzar su cuarta parte.³⁰ A pesar de los antecedentes históricos ya expresados, Descartes, en las primeras líneas, parece estar poniendo de relieve lo novedoso de lo que va a expresar y, por ende, apropiarse del descubrimiento: “No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice, pues son tan metafísicas y poco comunes que quizás no serán del gusto de todo el mundo”.³¹ Allí expresa que, cuando comenzó a buscar un método para encontrar la verdad, tomó como falso *todo en lo que pudiese imaginar la menor duda*, con la esperanza de que, tras esa criba, finalmente quedase algo *que fuese completamente indubitable*. Rechazó igualmente la información sensorial porque los sentidos *a veces nos engañan*, y quiso *suponer* que las cosas no son tal y como ellos nos informan. Del mismo modo, negó las razones que antes tenía por demostrativas porque, si los hombres se equivocan incluso en cuestiones simples de geometría, cometiendo paralogismos, a él le podría suceder lo mismo. Pensó que, como cuando soñamos creemos que es cierto lo que sentimos, siendo falso, sería conveniente fingir que todas las informaciones que había en su espíritu no eran sino ilusiones de sus sueños.³² En

²⁹ “No entiendes a todo el hombre, que es algo magno, craso y perceptible por el sentido, y lo divides en tan pequeñas partes, que escapan al sentido, el más seguro de todos los jueces, para indagarlas con la razón falaz y oscura”. *Quod nihil.*, p. 2. *Trad. Cit.*, p. 13.

³⁰ *Op. Cit.*, p. 33

³¹ *Ibid.*, p. 32.

³² *Ibid.*, p. 33.

ese momento se percató, al pensar que todo era falso, de que era necesario que él, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando esta verdad, *ie pense, donc ie suis*, vio que era algo que ni las alocadas argumentaciones de los escépticos podían tumbar, y que suponía el principio de la filosofía que buscaba.³³

Como podía fingir que carecía de cuerpo, que no existía el mundo ni lugar alguno en el que se encontrase y no por ello lograba simular que él mismo no fuese, toda vez que estaba dudando acerca de lo citado,³⁴ y como podía mantener la certeza de su ser en ausencia de cualquier otra cosa (el mundo, el cuerpo...), conoció que era *una sustancia de la que toda la esencia o naturaleza no era sino la de pensar* y que no tenía necesidad de cuerpo ni sustrato material, identificando su yo con *el alma por la que soy lo que soy*, estableciendo que ésta es algo completamente distinto del cuerpo y que no desaparece cuando éste lo haga.³⁵ Preguntándose qué es lo que hace verdadera a una proposición como la que ha descubierto, ve que al *ie pense donc ie suis* (repite la primera formulación en p. 34), le asegura su veracidad el hecho de ver *muy claramente que para pensar es necesario ser*, y toma como regla general que las cosas que percibimos muy clara y distintamente son todas verdaderas. Esta regla es el pilar del conocimiento que buscaba en el *Discours*, no el *cogito*, puesto que éste se apoya en la regla de la claridad y distinción.

Hemos de destacar que Descartes formula por primera vez el *cogito* en su lengua materna y, aunque su conocimiento de latín era muy extenso, al escribir *ie pense, donc ie suis*, estaba planteando justo lo que quería decir, a saber, *pienso, luego soy*, ya que utiliza el verbo *estre* y no *exister*, coexistiendo las dos formas lingüísticas citadas en sus tiempos. En *Le Dictionnaire de l'Académie Française* de 1694, la acepción de *estre*, forma en la que se escribía el verbo *être* en el siglo XVII y en la que el propio Descartes lo escribe en infinitivo en la página 32 del *Discurso*, coexiste con *exister*. De haber sido su intención, habría escrito *je pense, donc j'existe*. Volveremos a hablar de esto.

Así pues, los supuestos del *cogito* en el *Discours* son:

- 1) Tener por falso todo en lo que se pueda imaginar alguna duda.
- 2) La información sensorial es engañosa.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* pp. 33-34.

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

3) Las razones demostrativas no tienen valor alguno porque se cometen errores y paralogismos.

4) Puede fingir que está soñando y, por ende, que todo lo que se aloja en su espíritu es falso.

5) Después de formular el *je suis*, puede simular que carece de cuerpo, que no existe cuerpo alguno y que tampoco hay mundo y no por ello deja de poder reafirmarse en que él es.

6) La fuerza del *je pense, donc je suis*, reside en la claridad y distinción que hay en el hecho de que para pensar es necesario ser.

En el *Discours*, el *cogito* es completamente solipsista. Nada hay aparte de su pensamiento, pues ha negado el mundo, su propio cuerpo, las razones demostrativas, y aún no ha hecho mención alguna de Dios. Pero esto tendrá cambios significativos en las *Meditaciones*.

Las *Meditaciones metafísicas*

Las *Meditaciones de prima philosophia* se publicaron por primera vez en 1641, cuatro años después del *Discurso del método*, y en aquéllas se repite el planteamiento de la duda metódica y del *cogito*, si bien con matices dignos de mención.

Descartes, en la *meditatio prima*, reitera lo ya publicado en el *Discours*: como la razón nos persuade de que “no hay que dar menos crédito a las [cosas] no completamente ciertas que a las inciertas e indudablemente falsas, me será suficiente rechazarlas todas si encuentro en cada una algún motivo de duda”.³⁶ Del mismo modo, vuelve a atacar a los sentidos,³⁷ y reitera la posibilidad de estar soñando.³⁸ También vuelve a poner en entredicho la existencia de su propio cuerpo, e incluso la propia naturaleza corpórea y la extensión,³⁹ así como la validez de las razones demostrativas, ejemplificadas en la física, la astronomía, la medicina y el resto de ciencias que se aplican a las naturalezas compuestas.⁴⁰

Sin embargo, hay un elemento diferenciador y nuevo en las *Meditaciones* con respecto al *Discurso*. En la *primera meditación*, tras poner en duda lo referido en

³⁶ *Op. Cit.*, p. 8

³⁷ *Ibid.*, p. 9.

³⁸ *Ibid.*, p. 10.

³⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

el párrafo anterior, Descartes se pregunta si Dios podría haber procedido de modo que no existan realmente el mundo, las cosas extensas, la figura, e incluso que haya querido que se engañe en cuestiones aritméticas o geométricas y que en realidad nada sea, o no sea así, añadiendo que, si Dios es suprema bondad, es posible que no haya querido que se engañe y, *sin embargo, esto último no se puede decir*.⁴¹ Esta peligrosa suposición, para un hombre de su tiempo, hace posiblemente que Descartes introduzca la figura de un ser que exonere a Dios, al menos, de ser el agente directo del engaño. Al final de la *meditatio prima*, supuso la presencia del Genio maligno que aplicaba *toda su industria para engañarle*,⁴² y ya sentada esta base, se encuentra en condiciones de presentar, en la *meditatio secunda*, la primera formulación del *cogito* en las *Meditationes*.

En efecto, al decir que está persuadido de la inexistencia del mundo, del cielo, la tierra, del espíritu y los cuerpos, ¿acaso está también persuadido de que él mismo tampoco existe? *Al contrario: ciertamente, yo sería si estuviese persuadido de algo*.⁴³

Vamos a detenernos un momento en esta segunda formulación del *cogito*, primera de las *Meditationes*. Aquí, tal y como está formulado, el *cogito* es solipsista, por más que haya presupuesto a Dios y/o a un Genio engañador, toda vez que ninguno de los dos interviene aún, al menos directamente, en el acto de poder concluir su existencia por medio de estar persuadido de que nada existe y del hecho de pensarlo. Sin embargo, escasas líneas más abajo, el *cogito* cambia de rumbo, produciéndose la tercera formulación.

En esta tercera, el Genio, que antes era un mero supuesto inactivo, pasa a ser activo, dando por cierto que es muy astuto y que pone todo su empeño en engañarle, *pero no hay duda de que yo soy si me engaña*.⁴⁴ Ya no hay solipsismo, toda vez que el descubrimiento de sí mismo, de su ser, viene dado por la acción engañadora del Genio.

La cuarta formulación, que se encuentra pocas líneas *infra*, no es una formulación en sí, sino una repetición de la conclusión: la proposición *yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera*.⁴⁵

⁴¹ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁴² *Ibid.*, p.15.

⁴³ *Meditatio secunda*, p. 18.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

En esta cuarta forma del *cogito* hay dos diferencias, o más bien matices con respecto a las anteriores. En las pretéritas, Descartes ha usado o el verbo *être* o el *esse*, mientras que ahora escribe *ego sum, ego existo*.⁴⁶ Ahora sí está declarando claramente su existencia, no sólo la verdad de su ser, aunque el ser en acto suponga la existencia, y este matiz debe ser considerado sobre lo que postulamos más arriba, con respecto al *Discours*, de la intención de Descartes de usar el verbo ser. La segunda diferencia es que ahora no está utilizando conclusivas como *donc* o *ergo*.

Pero hay una quinta y última formulación del *cogito* en las *Meditaciones*, y esta vez provoca secuelas que veremos inmediatamente. Finalizando la *meditatio secunda*, ya establecido el ejemplo de la cera (anticipado por Pereira), Descartes establece: “ya que si juzgo que existe la cera a partir de que la veo, ciertamente se establece con mucha más evidencia, a partir del mismo hecho de que la veo, que existo yo mismo”,⁴⁷ y vuelve a ejemplificar esta formulación con el sentido del tacto: “de manera similar, si juzgo que la cera es a partir de que la toque, sucederá lo mismo, es decir, que yo soy”.⁴⁸ Pero ¿cómo puede Descartes hacer su quinta formulación apoyándose en ver y tocar la cera, cuando aún no ha demostrado la existencia de los cuerpos, que no vendrá hasta la *sexta meditación*, considerándose todavía mero espíritu *sine corpore*? Ni siquiera ha demostrado la existencia de Dios, y no lo hará hasta la *tercera meditación*, quien será garante de que existen los cuerpos exteriores por su bondad y por la claridad y distinción con que se perciban. Aquí no hay tampoco solipsismo, pues la autoconciencia del ser tiene como condición necesaria la existencia de, al menos, un cuerpo exterior, la cera. Además, su postulado se dirige contra su propio fingimiento, aún permanente en la *segunda meditación*, de que el mismo Descartes es sólo espíritu carente de cuerpo; nada puede ver o tocar.

Bien es cierto que, en las *Respuestas a las Quintas objeciones*, Descartes contestará a Pierre Gassendi que no se trata del hecho de que carezca de cuerpo y que por ello no pueda tocar, ni de que no exista la cera, sino de que puede *pensar* que está viendo o tocando la cera, y partiendo de ese pensamiento de

⁴⁶ Esta cuarta forma será repetida en p. 21.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁸ *Ibid.*

estar tocándola o viéndola obtiene igualmente la deducción de su existencia en ausencia de soporte físico, tanto propio como externo.⁴⁹

A partir de ahora, Descartes se preocupa en las *Meditaciones* de qué es, de su *quidditas*, así como de la existencia de Dios, de la naturaleza del error, de la validez de las ciencias de los simples y de la existencia de los cuerpos externos, por lo que ya nos salimos del ámbito de este artículo, que se centra en la autoconciencia del ser. Pasemos, pues, a la tercera parte para llegar a una conclusión acerca de si el *cogito* es conocimiento intuitivo o entimema.

3. El cogito cartesiano. ¿Conocimiento intuitivo o entimema?

Como vimos en el *Discurso*, Descartes formula por primera vez su *cogito* mediante la proposición *je pense, donc je suis*. Justo antes dice textualmente: “Pero inmediatamente me di cuenta de que, mientras quería pensar así que todo era falso, era necesariamente preciso que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa”.⁵⁰ Si eliminamos el pronombre personal *yo* de dicha frase, así como el pretérito de los verbos pensar y ser, quedaría como sigue: *es necesariamente preciso que quien piensa, sea alguna cosa*. En el *Discours*, pues, la formulación del *cogito* no es siquiera un entimema, sino un silogismo completo del tipo *modus ponens* que ha sido desformalizado y llevado al lenguaje discursivo. Y vuelve a exponer esa mayor en la p. 34, cuando repite su *je pense, donc je suis*, escribiendo que dicha afirmación tiene asegurada su veracidad, no por sí misma, sino en el hecho de ver *muy claramente que para pensar es necesario ser*. Esta vez no hay necesidad de eliminar pronombres personales ni cambiar tiempos verbales para localizar la mayor. Sin embargo, y partiendo de esto, la conclusión cartesiana se centra más en que lo que se le muestre clara y distintamente es siempre verdadero, declarando que ha encontrado el primer principio firme que buscaba en su filosofía. Nos reafirmamos, pues, en que el *cogito* del *Discours* es un silogismo completo llevado al plano de la *explanatio*.

La segunda formulación del *cogito*, primera en las *Meditaciones*, era: *ciertamente, yo sería si estuviese persuadido de algo*. Justo antes ha dicho que está persuadido de que no existen los cuerpos, ni el mundo, ni el cielo, por lo que esta forma de exponer la certeza de su ser es ahora entimema de primer orden,

⁴⁹ *Ibid.*, p. 512.

⁵⁰ *Discours*, p. 33.

también discursivo, pues se omite la mayor. Y en la tercera formulación sucede prácticamente lo mismo, diciendo que *no hay duda de que yo soy si me engaña*. En este caso cambia la mayor omitida: antes era, “quien está persuadido de algo es”, y ahora “quien es engañado es”. Pasemos a las formulaciones cuarta y quinta.

La cuarta, cuyo tenor literal es la proposición *yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera*, no puede ser catalogada como razonamiento silogístico de ningún tipo, sino que se adentra en el terreno de las aseveraciones, pues trata únicamente de reafirmarse en una conclusión, sea discursiva o formal. Vista separadamente, esta sí podría ser una afirmación de que el conocimiento de uno mismo es intuitivo y de que, por ello, no necesita explicación.

La quinta y última, con sus dos formas (ver y tocar la cera), supone una variante con respecto a las anteriores: *ya que si juzgo que existe la cera a partir de que la veo, ciertamente se establece con mucha más evidencia, a partir del mismo hecho de que la veo, que existo yo mismo*.

Esta última formulación está también desformalizada. Se trata de dos entimemas de primer orden que no pueden componer un polisilogismo ni un sorites por carecer de nexo unitivo entre ellos, si bien en el plano discursivo es un argumento perfectamente sostenible.

Llegando a este punto, vemos que la primera formulación del *cogito* es un silogismo completo desformalizado, la segunda y tercera entimemas de primer orden, la cuarta una afirmación no silogística que sí podría referirse al conocimiento intuitivo, y la quinta dos entimemas de primer orden desformalizados que no conforman un polisilogismo o un sorites. No podemos, pues, a la vista de estos resultados, llegar a una conclusión acerca del *ergo sum* como intuición o entimema. Buscaremos en otros escritos.

La Carta a Clerselier.

Como ya se ha indicado, la carta a Clerselier se escribió en enero de 1646, y nos interesa de ella, para nuestra búsqueda, sólo un párrafo. El pasaje se encuentra en la página 596 de la edición francesa de las *Meditaciones*. En él, Descartes se queja de que *el autor de las Instancias*,⁵¹ a saber, Gassendi,⁵² al decir

⁵¹ La *Disquisitio metaphysica* de Pierre Gassendi, 1644.

⁵² Autor también de las *Objectiones quintae*.

“yo pienso, luego soy, pretenda que yo suponga esta mayor: aquello que piensa, es; y así, que yo ya la haya abrazado, o prejuizado. Con lo que abusa de nuevo de la palabra prejuicio; pues, aunque puede darse tal nombre a esa proposición, cuando es pronunciada sin atención,⁵³ y se crea que es verdadera solamente por causa de que se recuerda haberla juzgado así antes, sin embargo no se puede decir que sea un prejuicio cuando se la examina, a causa de que se muestra tan evidentemente al entendimiento que éste no puede dejar de creerla, quizás incluso aunque fuese la primera vez en su vida que piense en ella, y por consiguiente no tenga en ella ningún prejuicio”.⁵⁴ La alusión al conocimiento intuitivo e inmediato es clara, pero es de señalar que Descartes escribió la *Carta* cerca de cinco años después de la publicación de la primera edición de las *Meditaciones*, y casi dos después de imprimirse la *Disquisitio metaphysica* de Gassendi. Tuvo tiempo más que suficiente para preparar la respuesta y eludir la acusación de tener un prejuicio, cuando anunció que se desembarazó de ellos en las dos primeras *meditaciones*, y no podemos dar por concluyente la explicación de que no existía una premisa mayor en su *mens*: Descartes no concedió un solo argumento de las siete *Objeciones* a las *Meditaciones*, así como tampoco a las dos que se le plantearon tras escribir el *Discurso*, que aparecieron contestadas en el *prefacio al lector* de las *Meditaciones*. Tendremos que buscar más y en otro lado.

Las Reglas para la dirección del espíritu

Como ya se indicó, las *Regulae* fueron publicadas en latín en 1701, ya pues fallecido Descartes, pero eso no indica que fuesen escritas en el último periodo de su vida. Se encontraron inconclusas entre sus papeles el 14 de febrero de 1950, a saber, tres días después de su deceso. Los estudios al respecto indican que, muy probablemente, fuesen compuestas en 1628, tal y como indican, entre otros, John Cottingham y Francisco de Paula Samaranch.⁵⁵ De ser cierta esta datación, nos

⁵³ En la carta publicada en 1647 hay una errata: *prefere* en vez de *profere* (prefiere; profiere o pronuncia, respectivamente).

⁵⁴ Loc. Cit.

⁵⁵ Cottingham escribe en la introducción general de *Descartes, Selected philosophical writings*, folio primero, no paginado: “It [Las Reglas] written in Latin, probably in 1628 or a few years earlier, but was never completed, and was not published during Descartes’ lifetime” (“Se escribieron en latín, probablemente en 1628 o unos años antes, pero nunca se completaron y no se publicaron

encontraríamos ante una obra nueve años anterior al *Discurso* y con que Descartes contaba, al escribirla, alrededor de 32 años. Pero pasemos al asunto que nos ocupa. En la *regla tercera* escribe: “Entiendo por “intuición”, no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta claridad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos..., ...De esta manera todo el mundo puede ver por intuición que él existe, que piensa, que un triángulo está limitado sólo por tres líneas, un cuerpo esférico por una superficie, y otros hechos semejantes que son mucho más numerosos de lo que la gran mayoría advierte, a consecuencia del desdén que experimentan en volver su inteligencia hacia cosas tan fáciles”.⁵⁶

4. Conclusiones

De este modo, Descartes entendía, sobre 1628, y en cualquier caso mucho antes del *Discurso* y las *Meditaciones*, que su propia existencia se evidenciaba por medio de la intuición inmediata clara y distinta, de lo que se deriva que su *cogito* no necesitaba de silogismo o entimema alguno, sino que fue la forma discursiva que usó para expresar la evidencia inmediata e intuitiva de la autoconciencia del ser. Ahora sí podemos dar por válida su explicación a Clerselier.

Ya nos ha quedado claro que Descartes tiene noticia de su existencia por medio de una evidencia inmediata que se presenta de forma intuitiva en su pensamiento. Pero sin duda lo expresa, en algunos de los casos, bajo la forma de entimema, quizás para una mejor comprensión discursiva, excepción hecha de cuando realiza la cuarta formulación del *cogito*: *yo soy, yo existo*, es decir, cuando elimina las partículas conclusivas *donc* o *ergo* y la premisa menor.

Como Descartes hablaba en términos intuitivos, subyace el problema de por qué introdujo al Genio Maligno que le engañaba en lo que creía percibir y sentir, e incluso la inexistencia de los cuerpos, cuando estos últimos se perciben

durante la vida de Descartes”). Samaranch, en la introducción de su traducción de las *Reglas*, tras analizar las dataciones de Charpentier, J. Millet, Jungmann y J. Sirven, establece que “hay que reconocer que las razones que se dan a favor de la fecha de 1628 para la redacción de las Reglas tienen su fuerza, aun cuando no sean decisivas”. *Op. Cit.*, p. 136. Charles Adam, en la edición aún considerada canónica de las obras completas de Descartes (*Oeuvres de Descartes*, XII, vols.) nada dice acerca del año de composición en su introducción a las *Regulae* (tomo X, pp. 351-357).

⁵⁶ *Op. & Loc. Cit.* Traducción de Samaranch, pp. 153-154.

intuitivamente en la *Regla tercera*. A criterio nuestro, el Genio fue insertado para poder colegir su existencia por medio del engaño, y una vez establecida su propia existencia en ausencia de cuerpo propio y entes externos (excepto el Genio), demostrar que el alma es separable e independiente del cuerpo, así como la existencia de Dios a través de una idea que tiene de Él que no le pudo llegar del exterior. El problema del *cogito* es que Descartes, tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*, se desposeyó de todo: principios, nociones (recordemos que, desde su posición en la *segunda meditación*, no podía contestar a qué es ser animal y racional), cuerpos y mundo, cuando en 1628 ya sabía intuitivamente que muchas de esas cosas eran ciertas, y todo ello posiblemente porque ya tenía preestablecido por la fe que el alma es separable e incorruptible, y que Dios existe, y no podía demostrarlo sino desde el puro pensamiento.

Sin lugar a dudas, Descartes supuso un antes y un después en la historia de la filosofía, y de la ciencia. Fue, entre otras muchas cosas, el punto de partida del subjetivismo solipsista que conducirá finalmente al idealismo hegeliano en lo relativo a la relación entre sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento. Fue el abandono de la realidad ya dada, en la que el yo era sujeto paciente, sustituida por el yo como sujeto agente de lo que le acontece.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTIN, S. *Contra academicos libri tres*. www.augustinus.it.
- AGUSTIN, S. *De Civitate Dei contra paganos libri vigintiduo*. www.augustinus.it
- AGUSTIN, S. *In Evangelium Ioannis tractatus centum vigintiquatuor*. www.augustinus.it.
- AGUSTIN, S. *Sermones*. www.augustinus.it
- BLANCHET, L. *Les Antécédents historiques du je pense lors je suis*. París. Felix Alcan. 1920.
- CAMPANELLA, T. *Universalis philosophia seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata*. París. Langlois. 1638.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode (editio princeps)*. Leiden. Jan Maire. 1637.
- DESCARTES, R. *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*. Traducciones de A. Rodríguez Huéscar y F. P. Samaranch. Barcelona. Orbis. 1983.

DESCARTES, R. *Les Méditations métaphysiques de René Descartes*. Traducción del Duque de Luynes y Claude Clerselier. París. Jean Camusat. 1647.

DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid. Alfaguara. 1977.

DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*. París. Michel Soly. 1641.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Edición de Ch. Adam y P. Tannery. XII volúmenes. París. Leopold Cerf. 1897-1910.

DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii*. Leipzig. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1907.

DESCARTES, R. *Selected philosophical writings*. Trad. J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch. Cambridge. Cambridge University Press. 1988.

HUET, P.D. *Censura philosophiae cartesianae*. París. D. Horthemels. 1689.

ISAÍAS. Libro de Isaías. *La Sagrada Biblia*. Trad. F. Torres Amat. Barcelona. Edicomunicación. 1987.

PEREIRA, G. *Antoniana margarita*. Bilingüe, facsímil de la edición de 1749. Trad. de J. L. Barreiro y C. Souto. Oviedo. Universidad de Santiago de C. y Fundación Gustavo Bueno. 2000.

SANCHEZ, F. *Que nada se sabe*. Primera traducción castellana prologada por Menéndez Pelayo (no consta traductor). Madrid. Gil-Blas Renacimiento. Ca. 1920.

SANCHEZ, F. *Quod nihil scitur (editio princeps)*. Lyon. A. Gryphium. 1581.