

LA DETERMINACIÓN DEL *COGITO* COMO *SUBJECTUM* (Según el análisis kantiano)

M^a del Mar Duró Aleu

La proposición cartesiana "pienso, luego soy" contiene una síntesis, en la que la acción de pensar se une indisolublemente a la realidad de ser; "soy una cosa que piensa" expresa esta unión en función de la sincronía de sus términos, porque es simultáneo al hecho de pensar la unidad de una conciencia que piensa. Esta actualización de la conciencia a través del pensamiento, o de la substancia a través de su atributo, es precisamente lo que define la experiencia del *cogito*. Los distintos modos de pensar se organizan en torno a la identidad de un sujeto a partir de la percepción inmediata de un yo que es *solamente y precisamente una cosa* que piensa. Si partimos de esta primera experiencia de la conciencia como pensamiento, la unidad del "yo pienso" se constituye al mismo tiempo que la unidad de una existencia externa a la que remitimos la diversidad que nuestras representaciones sintetizan, de tal manera que el flujo del pensamiento y de sus distintas modificaciones se canaliza en una única conciencia, pero esta unidad subjetiva no se constituye sin el correlato de una forma objetiva a la que referimos lo diverso representado. Esta síntesis originaria que muestra el *cogito*, en virtud de la cual toda la diversidad representativa se somete a la identidad de una sola conciencia reflexiva, es el fundamento de la representación en general y el principio universal que determina el hecho de "no poder ser de otra manera que como yo lo concibo". La representación es ahora la razón del ser, y el ser es el reflejo de las determinaciones intrínsecas conceptuales. Sin embargo, el *cogito* no sólo establece la unidad del pensamiento, sino la percepción inmediata del sujeto que piensa, sin que esta experiencia quede sometida a la mediación de las formas representativas. Basta con la sincronía entre "pensar" y "ser" para garantizar la estabilidad de un fundamento común y atribuir el acto de pensar a una substancia pensante. Descartes cree que tenemos efectivamente intuición empírica de la condición misma de la representación y que, por lo tanto, el sujeto que piensa se da a sí mismo, originariamente, como objeto de experiencia. Kant, sin embargo, calificará de "ilusión de la razón" el hecho de tomar por conocimiento del objeto lo que es condición subjetiva del pensar. Efectivamente, la apercepción de mí mismo como ser que piensa es la condición real para poder pensar, pero entre la simplicidad de la autoconciencia y su determinación esencial como pensamiento hay una diferencia trascendental, y la forma en la que este principio indeterminado y universal se determina en un yo concreto no depende de la acción del entendimiento, sino de los límites de la sensibilidad. El pensamiento como determinación no es más que una función lógica, —el acto de unir la diversidad de una posible intuición—, pero no nos suministra objeto alguno. Para que el sujeto lógicamente simple de la apercepción se dé como un sujeto de inherencia y determine así su modo de existencia, si es como substancia o como accidente, necesitamos del sentido interno; pero entonces nos encontramos no ya con la simple espontaneidad del pensar sino con la receptividad de un sujeto pasivo, de una conciencia atravesada por el tiempo, de un ser en el mundo.

Si partimos del "yo pienso", cada acto del espíritu, cada uno de sus modos, sólo es real en la medida en que participa de la "naturaleza racional" del *cogito*: "No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: no soy, pues, precisamente hablando, mas que una cosa que piensa, es decir un espíritu, un entendimiento o una razón".¹ Esta experiencia es verdade-

¹ *Médit Mét.*, IIème.

ra porque se liga a la inmediatez de una acción que no depende mas que de sí misma para darse, una acción espontánea; y es real, en la medida en que puede probar por su sola naturaleza la existencia. En el *cogito* no sólo se añade, al hecho de pensar, el ser (es evidente que mientras pienso soy algo), sino que el ser es esencialmente pensante; pensar no sólo es una acción del ser, sino que el pensamiento es una substancia, “la única acción de la que tengo ‘certeza metafísica’; de ninguna otra acción puedo probar mi ‘existencia’ más fuertemente que de ésta”.² Por lo tanto, la experiencia cartesiana resume la actualidad de una relación necesaria entre “pensar” y “existir” y describe, junto a la inmediatez de esta relación, un conocimiento implícito: “...es imposible aprender estas cosas de otro modo que por sí mismo y de no ser persuadido mas que por la propia experiencia y por esta conciencia o por este testimonio interior que cada uno encuentra en sí mismo cuando se somete a un exámen de este tipo”.³ Por una parte, aparece desligada de la memoria y del hábito; obtiene de ello la realidad de una percepción espontánea; pero, por otra, revela únicamente la certeza subjetiva que procura un sentimiento, el conocimiento propio de una experiencia interna. Necesitamos, pues, salir del ámbito subjetivo de la conciencia, si queremos discernir un fundamento objetivo de una construcción fantasmagórica de la imaginación; pensar es, efectivamente, una experiencia inmediata, pero de algo que existe *realmente*. Veamos qué constituye este núcleo de realidad, cuáles son sus auténticos límites y qué consecuencias se derivan de su acción.

El *cogito* es, formalmente, pensamiento; substancia y modos son, esencialmente, pensamiento. ¿Qué es “pensar”? Para Descartes, todas las acciones que conciernen exclusivamente al espíritu, al entendimiento o a la razón, y todas las especificaciones que se derivan de sus distintas facultades (percepción, recuerdo, imaginación...), así como cada una de sus correspondientes representaciones. Una materia común, el flujo del pensar, junto con sus distintas especificaciones, constituye el núcleo de realidad que Descartes designa como “alma”, “espíritu”, “conciencia”, o “conocimiento”. A esta realidad accedemos mediante la duda, suspendemos metódicamente el mundo objetivo, pero nos apropiamos de la actividad de la conciencia: “Soy, existo: es cierto; pero ¿cuánto tiempo? todo el tiempo que estoy pensando; pues podría suceder que, si cesara de pensar, cesase al mismo tiempo de ser o de existir”. La pregunta cartesiana parte estrictamente de esta experiencia singular y su respuesta añade una certeza en la medida en que se ajusta a los límites que la pregunta fija: “qué soy en tanto que dudo”. El acto de dudar expresa una experiencia, la actualidad viva de la conciencia, y se designa a través de la proposición “ego cogito”. Efectivamente, dirá Descartes, “soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa”. Esta “cosa que piensa” designa, ahora, la razón común en la que convergen todos los actos del espíritu, es decir, la identidad que subsiste tras las distintas especificaciones de conciencia: soy *el mismo* que duda, que entiende, que afirma y niega, que quiere y desea, que imagina y siente;⁴ es decir, el sustrato en el que residen, ligadas, las distintas formas de pensar. Este sustrato común, con sus modos de inherencia, constituye para Descartes una *cosa completa*, esto es, un núcleo independiente y distinto de cualquier otro.⁵ Sabemos que estos dos caracteres definen una substancia: *todo lo que se concibe distinta y plenamente es real, y existe “como un ser por sí”*. Situamos aquí el núcleo del racionalismo, en el que se ligan necesariamente la experiencia

² “Des choses qui ont été objectées contre la seconde Méditation”, en *Object. et Réponses*

³ Eudoxe, en *Recherche de la vérité*.

⁴ *Médt. IIème*.

⁵ 4^{èmes} Réponses.

interna de pensar y la realidad de ser; salir del pensamiento por el pensamiento, hacer del *cogito* un trozo del mundo, tal es el intento. Ahora bien, ¿tenemos efectivamente experiencia inmediata de nuestra naturaleza intrínsecamente racional? La unidad del “yo pienso” como esa materia común que se concibe en sí y por sí y que asegura la consistencia de nuestras representaciones, ¿es, efectivamente, objeto de experiencia? ¿Se nos da actualmente la permanencia de una “substancia”, la identidad de un “sujeto”, la unidad del “yo”? ¿Podemos situar en un mismo plano la condición para poder pensar y lo dado al pensamiento?. Hemos visto que lo dado en la experiencia inmediata son modificaciones o maneras de ser de la substancia. Si el primer principio es el *cogito*, lo dado inmediatamente a la conciencia no es la cosa misma sino la idea, como muy bien advierte Descartes a Cáterus. Y la idea es, esencialmente, representación. Lo *propio* de este modo de ser consiste en presentar una equivalencia entre un quantum de realidad formal y un quantum de realidad objetiva: “la idea representa la esencia de la cosa, a la que si se le añade o disminuye lo que sea, pasa a ser inmediatamente la idea de otra cosa”.⁶ El medio en el que se determina esta relación es lo que designamos como “experiencia” y lo que se da en ella, “objeto”. Por lo tanto, la experiencia no designa un organismo indiferenciado, constituido por una colección de percepciones simples, sino una organización, un sistema de relaciones en el que se define una relación profunda entre la conciencia y el objeto; no una combinación cualquiera de elementos, sino una síntesis en la que se determina, por un lado, el *plano* en el que aparece, la conciencia; y, por otro, la *forma* en la que se da, una forma temporal, que establece la dependencia de sus partes constitutivas (“en sí” designaría, precisamente, independiente del tiempo). La conciencia es el medio en el que se resuelve la síntesis, pero este medio no designa un plano privado, íntimo o circunstancial, sino una estructura universal, determinada por la ley de la razón: “la razón o el sentido es la única cosa que nos hace hombres”.⁷ Descartes describe la experiencia interna precisamente en función del sentido común; “todo el mundo sabe lo que es pensar”, dirá, y dibuja en el plano subjetivo de la conciencia un entramado legal; la subjetividad es, ahora, una naturaleza prescrita por leyes, sometida a ellas, en la que la quiddidad no da solamente el atributo de un sujeto determinado, sino un sujeto determinado. “¿Quién soy yo?”, se pregunta Descartes, “un espíritu, un entendimiento o una razón”, “una substancia cuya esencia o naturaleza sólo es pensar, y que, para ser no necesita de ningún bien, y no depende de ninguna cosa material”.⁸ ¿En qué sentido esta “unidad de naturaleza” constituye la experiencia misma? Para constituir un objeto de experiencia no basta con reunir una variedad sensible, combinarla especialmente y reproducirla; la reproducción de una diversidad es una función necesaria de la imaginación, pero inconsciente; junto a ella, debe darse la representación de esa variedad como un “todo”, es decir, como una unidad que se corresponde con nuestras representaciones y que es distinta de ellas. Ese “todo” es la relación de lo diverso representado a un objeto, es decir, a una unidad que se enfrenta a la unidad de la conciencia. En este caso, la relación pasa a ser “objetiva”, la reproducción deja de ser una función ciega y, siguiendo el análisis Kantiano, “la síntesis creadora de la imaginación coincide con la síntesis de aprehensión del fenómeno”.⁹ El entendimiento, cuando legisla, influye decisivamente en la imaginación, que se deja guiar en su acción del mismo modo que una galea navega dócilmente sobre su cauce después del primer impulso; y así, procura una regla a la

⁶ V émes Réponses, “Des choses qui ont été objectées contre la troisième méditation”.

⁷ *Disc. de la Méth.*, 1 ère partie; *Principes, préface*.

⁸ *Disc. de la Méth.*, 1 ère y 4 ème partie.

⁹ KANT: *C.R.P.*, “Postulados del pensar empírico”, A-224 (la cita no es textual).

función sensible de la imaginación cuando asocia y reproduce las representaciones, y establece el orden y la regularidad en la naturaleza. Del enlace entre la sensibilidad y el entendimiento surge lo que llamamos "experiencia", no la conexión arbitraria entre lo dado y los principios de la razón, sino la relación regulada de representaciones. Ahora, el *cogito* no sólo es un principio objetivo, porque fundamenta las condiciones en las que aparece el objeto de experiencia, sino determinante, porque establece una ley, la relación necesaria entre la unidad de las representaciones y la unidad del 'yo pienso'. Debe haber algo que permanezca en el tiempo capaz de subsumir la intuición, y debe ser simple e idéntico a sí mismo en diferentes tiempos para que el pensar sea posible. Esto significa la *unidad de la conciencia*, una condición que por sus propiedades escapa a la representación; junto a la actualidad de la experiencia de mí mismo, se da una unidad que acumula y conserva sus distintas vivencias, una unidad que sobrevive a todas sus variaciones y que supone, con respecto a ellas, el principio de permanencia, de simplicidad e identidad. Entonces, aquello que se presenta como el "poder de pensar" en general pasa a ser una substancia que se distingue de la intuición y del concepto: la condición formal es el sujeto que piensa ("moi"), lo intuicionado y lo pensado son correlatos externos del "yo". Por ello, Kant atribuye la *ilusión* de los paralogismos al hecho de tomar por conocimiento del objeto lo que es *condición subjetiva* del pensar.¹⁰ Esta condición subjetiva se muestra a través de una experiencia interna y se expresa en una representación singular; pero lo que se muestra (autoconciencia) no es representación, no hay representación propia de la actividad del sujeto, de su acción más genuina. La corriente de la conciencia es el fondo que comprende de manera inmanente la diversidad de sus determinaciones y ese fondo es insondable, inabordable su actividad desde el pensamiento; sin embargo, sabemos de ella porque somos afectados por su acción. La forma general de la experiencia es ésta: una percepción constituida por un último elemento real al que definimos por su *realidad formal* como un grado intensivo, junto a su representación inscrita en la corriente de la conciencia. Pero el modo en el que se inscriben y asocian las representaciones en la unidad de conciencia es previo al hecho de "pensar algo", y como tal no contiene más que una *relación* entre la unidad del yo y su representación, en la que el sujeto es sujeto pasivo. Efectivamente, dirá Kant, la aprehensión de la diversidad de la conciencia, o experiencia interna, se da a través de una intuición, como afirma Descartes, pero no de una "intuición originaria" sino sensible, porque no nos procura la interioridad del sujeto, o del objeto, sino tan sólo el *modo* en el que el sujeto aparece a sí mismo, que no es como cosa en sí, según su ser interno, sino como *relación*, sometido por tanto a las formas representativas. El *sentido* es un 'a priori' en el sujeto, una condición, pero no responde a su actividad espontánea sino a su capacidad para ser afectado. Sin embargo, este carácter receptivo de la sensibilidad, que no es objeto de deducción, sino que mediatiza de suyo la experiencia, en Descartes viene marcado por la "creencia": "la apercepción de nosotros mismos como 'cosas que piensan' es una noción primera porque no deriva de ningún silogismo del tipo que obligue a concluir la existencia del pensamiento sino, al contrario, del hecho de que siente en sí mismo que no puede suceder que piense si no existe".¹¹ En este caso, la experiencia interna se fundamenta en una *certeza subjetiva*, el sentimiento de que para pensar es preciso ser. Estamos determinados a pensar y a querer, pero también a sentir y a creer, y son estos dos caracteres los que fundamentan esta certeza: "Siempre que concebimos claramente una verdad, nos vemos llevados naturalmente a creerla. Y si esta creencia es tan fuerte que no hallamos ninguna razón para

¹⁰ KANT, C.R.P., Paralogismos

¹¹ DESC., *Object. et Rép.*, II èmes Object.

dudar de ella, nada más hay que buscar: tenemos, con respecto a esto, toda la certeza que razonablemente se puede desear".¹² La evidencia del *cogito* exige la actualidad de una experiencia desligada de la memoria y del razonamiento y determinada, en cambio, por la simplicidad y la espontaneidad de la intuición. Se fundamenta, precisamente, en la conciencia inmediata de "un espíritu puro y atento" al que se le ofrece, sin mediación, la *materia* misma de este ser que piensa. *Lo que se da* inmediatamente es, para Descartes, pensamiento, el fondo solidario en el que convergen todos los actos del espíritu: entender, querer, imaginar, sentir... Este fundamento común, basado en la universalidad de la razón como "naturaleza humana", se define, en primer lugar, como una *potencia*, la potencia por la que conocemos las cosas, una fuerza distinta del cuerpo, puramente espiritual, que puede aliarse al sentido común, a la memoria, a la imaginación... Equivale a *lo real* de todo ser, algo indiferenciado, la materia general determinable por una facultad: "En todos los casos, esta fuerza que conoce es unas veces pasiva y otras activa, imita tanto el sello como la cera." Se trata de una única *potencia de juzgar*, la misma en cada individuo, incluso los espíritus más ambiciosos están satisfechos con la que tienen, ironiza Descartes, pero necesita no sólo de un buen método sino de su buena aplicación para distribuirse; sin reglas, la "luz natural" no basta para orientarse por el pensamiento.¹³ Detengámonos aquí. Tenemos, de momento, una experiencia *singular*, el sentimiento interior, espontáneo e inmediato de una naturaleza intelectual común que expresa el *cogito*. Esta experiencia encierra una verdad que no es circunstancial y, de hecho, se inserta en el marco de la realidad más cotidiana: para dudar de que estoy sentado frente al fuego, en bata y con estos papeles en la mano debo engañarme a mí mismo y sustraerme al sentido común. Y, en verdad, esto no pasa. La proposición del *cogito* es originaria pero se apoya en el hábito y la costumbre, es singular aunque se resuelve en una experiencia común. Puede resultar paradójica la reunión de dos requisitos tan dispares, la fugacidad de una percepción que destaca sobre el fondo regular de nuestra vida, pero si recordamos el *principio* tal vez encontremos una cierta ambigüedad en él. En el punto de partida, la duda nos garantiza que mientras dudamos somos "algo", pero el hecho mismo de dudar revela, *al mismo tiempo*, una imperfección en nuestra naturaleza, "pues yo veía claramente que era una mayor perfección conocer que dudar"¹⁴ y, por lo tanto, a la certeza subjetiva del *cogito* se añade la imposibilidad de que seamos nosotros nuestro propio fundamento. La determinación de la conciencia como el flujo del pensamiento y sus distintas modificaciones (*cogito/cogitatio*) no garantiza la estabilidad del *cogito* como principio, a no ser que pensemos la naturaleza de esta relación por analogía con el entendimiento divino. Establecemos entonces una alianza implícita entre el principio racional y el principio moral: la certeza subjetiva no puede separarse de la determinación de nuestra naturaleza como razón, y este principio no designa una realidad privada o circunstancial, sino la ley, lo objetivo, la determinación del pensamiento esencialmente como representación. "Representar" no sólo es enfrentar a la conciencia un objeto con unas características ajenas a las del puro pensar; lo dado a la conciencia no es exclusivamente el juego de nuestras facultades, sino la *actualización* de una relación *necesaria*. Un "objeto de experiencia" es una asociación de percepciones, pero una asociación regulada por la ley del entendimiento; algo subsiste "fuera de nosotros" no como cosa en sí, sino como dato de nuestra percepción y la percepción, dirá Kant, es en primer lugar la repre-

¹² *Op. cit.*, II êmes. Réponses.

¹³ *Regulae*, III, IV y XII; *Object. et Rép.*, IIIêmes Object, Réponse au 2 ême; A Mersenne, 16 Oct. 1639.

¹⁴ DESC., *Disc. Mèth.*, IV ême partie.

sentación de la realidad.¹⁵ Por lo tanto, entre el ser del objeto y el ser del sujeto media tan sólo un proceso de *reconocimiento*, en el que las distintas facultades son modos de una actividad que propende a ese fin. El reconocimiento es la forma general de la representación y parte de un presupuesto moral, o de una imagen dogmática del pensamiento, por la cual el pensamiento se alía a la verdad, el sentido común al buen sentido: el pensamiento *quiere* lo verdadero, la buena voluntad se une a una naturaleza recta. Prueba de ello son las “marcas” que atraviesan el espíritu, en el que la verdad ha plantado sus semillas; las ideas innatas son “semences de vérité” que establecen una necesidad intrínseca en el pensamiento, le prescriben y le someten a la ley racional, al método, a la buena aplicación... De la certeza subjetiva, como experiencia inmediata de la conciencia y sus modificaciones, nos deslizamos *naturalmente* hacia la *certeza objetiva*, en la que el cogito es, junto al dato inmediato de la conciencia, una naturaleza determinada, el pensamiento “resuelto” a la verdad; y esta certeza garantiza no sólo la realidad de los contenidos de conciencia, de sus ideas, sino el *valor* de su naturaleza representativa. En este caso, la experiencia deja de ser una pura dimensión temporal, la actualidad viva del pensar, para ser la construcción racional de la objetividad.

II. La experiencia

A través de la percepción se ponen en relación la experiencia (interna) y la existencia (externa) siempre que se dé, al mismo tiempo, conciencia de la percepción. Leibniz criticó a Descartes, precisamente, el hecho de obviar las percepciones asignificantes, es decir, aquéllas que no son inmediatamente conscientes. Cualquier acto del espíritu, entendido éste como “entendimiento” o “razón”, es una percepción; cualquier sentimiento, imaginación o idea son maneras diferentes de *apercebir*.¹⁶ La percepción es la forma primaria de la experiencia, porque a través de ella se nos da el yo, la conciencia y todas sus representaciones, junto con la percepción misma de la conciencia que percibe. La experiencia se constituiría en esta separación entre la percepción entretendida con el mundo natural, porque es percepción de un individuo con un cuerpo que pertenece al mundo y porque todas sus percepciones pertenecen también al mundo y, junto a ello, la experiencia misma de esta percepción como perteneciente a la corriente de la conciencia esencialmente, una instancia que se constituye *enfrentada* al ser percibido. El *cogito* revela esta escisión esencial entre un yo *modal*, que disfruta de una existencia sensible, natural, con sus diversas especificaciones de conciencia, y un yo indeterminado y universal, que Husserl define como “el río de la conciencia”, la vida pura, abierta e infinita de la conciencia. Este yo *substantial* es el “fondo” de los diferentes actos de conciencia, que se despliegan según sus modos propios; el yo-concreto es fruto de cada una de las relaciones determinadas de la conciencia con algo del mundo, y se resuelve en los diferentes modos especiales en que es el yo. El yo-puro, por otra parte, fundamento immanente del yo empírico, quedaría vacío de componentes esenciales, en sí y por sí indescriptible, sin un contenido desplegable. Como límite, un punto sin extensión, al que el horizonte lógico no llega, definiría al individuo.¹⁷ El concepto de *realidad formal* correspondería a este reducto indefinible, pensado como un grado intensivo que coexiste en un magma de intensidades y que se actualiza de modo instantáneo. El tiempo de la actualidad es el instante y la actualidad del pensamiento se ofrece a través de la percepción: cuando me pienso a mí mismo experimento, por un lado, un núcleo de realidad irreductible; es

¹⁵ KANT, C.R.P.: Realismo empírico e idealismo trascendental, pp.344 y ss.

¹⁶ Principes, I,32.

¹⁷ Ver, a propósito, Kant: C.R.P., pp.540.

ésta cualidad intensiva de lo real lo que aparece, propiamente, en la percepción. Pero, junto a la inmediatez de la cogitatio, la reflexión asegura todo un campo de inactualidad: el espíritu es pensamiento que dura... La forma general de la experiencia es ésta: una percepción constituida por un último elemento real al que definimos como un grado intensivo, junto a su representación inscrita en la corriente de la conciencia. Aún tratándose de una percepción simple, el *cogito* encierra una "síntesis originaria" entre la conciencia, como pensamiento que fluye, y algo (cogitatum) como correlato. Decimos de ella que es fundacional, u originaria, porque no resulta de una construcción genética, según la sucesión progresiva y ordenada de representaciones singulares, sino que está supuesta como el *fundamento de la representación* y, en este sentido, es un a priori y un universal. Sin embargo, tener experiencia de mi representación de las cosas externas no resuelve todavía si hay o no *fuera de mí* algo que corresponda a dicha representación. ¿Cómo saber que no se trata de una pura invención, fruto de mi imaginación, sino de una experiencia ligada a un *sentido*? La experiencia interna se fundamenta en una evidencia actual, la conciencia inmediata de mí mismo como ser que piensa; *lo que se da* inmediatamente, la materia de este ser que piensa es, para Descartes, pensamiento, la razón común en la que convergen todos los actos del espíritu (entender, querer, imaginar, sentir...) Hay un fundamento común, basado en la universalidad de la razón como "naturaleza humana", que se define, en primer lugar, como la *potencia* por la que conocemos las cosas, una fuerza distinta del cuerpo, puramente espiritual, que puede aliarse al sentido común, a la imaginación, a la memoria... Equivaldría a *lo real* de todo ser, algo indiferenciado, la materia general determinable por las facultades: "Dans tous les cas cette force qui connaît et parfois passive et parfois active, et c'est tantôt le cachet et tantôt la cire qu'elle imite".¹⁸ Tenemos, por tanto, una misma "potencia de juzgar" en todo sujeto, nadie desea tener más de la que tiene, dice Descartes, pero se precisa no sólo de un buen método, sino de una buena aplicación para corregir el espíritu. Sin reglas, la "luz natural" no basta para orientarse por el pensamiento.¹⁹ En definitiva, el sentimiento interior, espontáneo e inmediato de una naturaleza intelectual común que expresa el *cogito*, viene determinado por un acto de la voluntad que nos induce a eliminar de esta percepción todo lo que no sea "claro" y "distinto". Sólo así me conozco a mí mismo como ser que piensa, tengo la evidencia y la actualidad de una experiencia y hago de ello el principio absoluto del conocimiento de mi existencia. Como afirma Descartes, el conocimiento de la existencia de mí mismo, "así, precisamente tomada", no depende del conocimiento de las demás cosas sino tan sólo del conocimiento de mí mismo como ser que piensa.²⁰ Esta experiencia reuniría, junto a la percepción de la existencia de mí mismo y de la conciencia que percibe, la aplicación de unas normas dirigidas según el buen sentido. La naturaleza humana es esencialmente racional y la racionalidad se alía con la verdad; todas las facultades son modos de una actividad que tiende por naturaleza a ese fin: el entendimiento *quiere* lo verdadero. Prueba de ello, son las "marcas" que atraviesan el espíritu, en el que la verdad ha plantado sus semillas: las ideas innatas son "semences de vérité" que establecen una necesidad intrínseca en el pensamiento, estar prescrito y sometido a la ley racional, una ley que guiada por un buen método se hará explícita. Pero junto a esta buena voluntad que determina la naturaleza recta del pensamiento, hay algo que es pasivo en la certeza, y es el hecho mismo de que la certeza es un sentimiento. Estamos determinados a pensar y a querer, pero también a sentir y a creer, y son estos dos caracteres los que

¹⁸ *Regulae*, XII. - *IIIèmes Objections*, Réponse au seconde object.

¹⁹ *Regulae*, IV y A Mersenne, 16 Oct. 1639

²⁰ *Medit. metaf.* IIª y IIIèmes Object.. cit. por Hobbes en la seconde object.

fundamentan la certeza: "aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage: nous avons touchant cela toute la certitude que se peut raisonnablement souhaiter."²¹ Por lo tanto, según mi naturaleza determinada racionalmente, no sería *lógico* dudar de la certeza como esa tendencia al reconocimiento; de lo contrario, si introducimos la duda metafísica acerca del valor de los contenidos de conciencia, estamos dudando de la naturaleza de la conciencia, puesto que es, esencialmente, representativa, y la representación indica el acto de presentar a la conciencia un objeto con unas determinaciones distintas a las del puro pensar. La certeza que nos lleva a creer en la existencia de esa realidad distinta que se enfrenta a la conciencia desborda, como vemos, la certeza subjetiva del *cogito*. La autoconciencia como percepción de mí mismo es inmediata, pero la unidad que pervive tras los distintos actos de conciencia es, esencialmente, temporalidad: el pensamiento es una acción y todas nuestras acciones *pasan* en el tiempo. Por ello, en cuanto a su naturaleza el pensamiento es inextenso, pero en cuanto a su duración, dirá Descartes, el pensamiento es extenso y divisible.²² La continuidad de la conciencia es la propiedad de perseverar en el pensamiento mismo y asegura la construcción de una unidad objetiva, unidad que resulta del enlace de las distintas representaciones en una única conciencia, de tal manera que estas diferentes variantes se relacionan entre sí no como partes adosadas unas a otras, sino según una relación intrínseca a la corriente de la conciencia.

III. Representación

La forma de la experiencia es una síntesis entre la conciencia reflexiva y su representación. Esta conciencia reflexiva es el resultado de determinar el sujeto esencialmente como pensamiento. En este atributo principal se distinguen todos los diversos modos del pensar: el sentimiento, la percepción, el recuerdo, la imaginación...y a través de ellos la especificación propia de la conciencia en distintas representaciones. Es una certeza que coexisten pensamientos variados y que van ligados a un "yo" que los piensa; este "yo" es sólo la conciencia de cada representación, pero el "yo pienso" establece un nuevo grado de conciencia en la conciencia, la conciencia reflexiva, la capacidad de tener conciencia de sí mismo como pensamiento. En este reflejarse a sí mismo, en el que la conciencia es al mismo tiempo *determinada* como pensamiento y *determinante*, porque es el pensar mismo, descubre Descartes la síntesis que constituye al sujeto. Sin embargo, para que el pensamiento como determinación no sea una mera atribución lógica, sino una determinación en la existencia, Descartes apela a la experiencia más inmediata: *todo el mundo sabe lo que es pensar*, la actividad más común, lo más experimentable... Es una determinación "evidente" de la conciencia y "vale" en la medida en que es una experiencia, es decir, algo percibido, enjuiciado, valorado, etc. No cabe buscar un fundamento más allá frente a la evidencia de nuestra "naturaleza racional". La subjetividad se descubre a través de una nota esencial, "la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes",²³ "Subjetivo" se presenta desligado de cualquier elemento privado que designe el ser más íntimo, lo más contingente, los gustos más personales. "Subjetivo" designa esa conformidad a leyes que hace posible lo objetivo; el individuo sometido a la acción del pensamiento descubre en su naturaleza el entramado de lo legal, la naturaleza prescrita por leyes, sometida a ellas. El *cogi-*

²¹ *Secondes Réponses*, p.379.

²² *Entretiens avec Burmann*.

²³ *Disc. Metaf.*, 1ª parte, tb. Principes, préface.

to apunta directamente a la quiddidad y, como señalaba Aristóteles, la quiddidad no da solamente el atributo de un sujeto determinado, sino un sujeto determinado.²⁴ ¿Qué es o quién es este sujeto? “¿Quién soy yo?”, se pregunta Descartes; “une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser, et qui, pour être, n’a besoin d’aucun bien, ni ne dépend d’aucune chose matérielle”.²⁵ Analicemos el contenido de esta primera afirmación. ¿Qué nos ofrece la experiencia cartesiana? Podemos considerar la experiencia como un “principio”, —y entonces lo dado se constituiría independientemente de un sujeto, como un organismo indiferenciado, un cuerpo mecánico, constituido por una *colección* de percepciones distintas que no dependen de la representación—; en este caso, la experiencia designaría el flujo de lo sensible sin el correlato de un sujeto; o bien, podemos ver en la experiencia un *sistema* de relaciones, en el que las relaciones no son independientes de lo dado. En este caso, no se trata únicamente de que los elementos que la constituyen estén combinados de una cierta manera, sino de que sean el resultado de una *síntesis*, es decir, organizados según una estructura en la que sus partes constitutivas no pueden pensarse independientemente. El *cogito* es, en Descartes, la primera experiencia, o la forma de la experiencia en general, y es el resultado de una síntesis entre la conciencia y su representación; junto a la conciencia constituida como unidad dotada de representación, se da lo representado en ella como su correlato objetivo. Esto significa que, en primer lugar, no hay experiencia sin sujeto y, por otra parte, la experiencia es el resultado de una síntesis entre la conciencia y lo representado por ella. La experiencia es ahora el medio en el que se dan objetos, y este medio no es lo indiferenciado, sino el dominio de la representación, en el que lo dado no son percepciones distintas o subsistentes, cosas en sí, sino modificaciones o maneras de ser de la substancia. Por lo tanto, para determinar el objeto de experiencia debemos recurrir a las condiciones que lo hacen posible, es decir, al modo en que puede aparecer y ser representado; no buscamos una propiedad cualquiera del objeto, sino aquello que hace al objeto aparecer y constituye una experiencia. ¿Qué es lo *propio* de este objeto de experiencia? La pregunta se dirige no al objeto mismo, sino a su fundamento (o, en términos heideggerianos, al *ser* del objeto). Sobrepasando el objeto, accedemos al sujeto, entramos en el dominio de la subjetividad. Hemos visto en ella una estructura sometida a la ley racional; sólo así se puede dar razón del objeto. En la experiencia cartesiana, lo dado no subsiste independientemente del sujeto, sino que resume la actualidad de una relación; algo subsiste “fuera de nosotros” no como cosa en sí, sino como dato de nuestra percepción, y la percepción, dirá Kant, es en primer lugar la representación de la realidad.²⁶ “Representación” significa la presencia en la conciencia de una realidad ajena al pensamiento, aunque sometida a las condiciones que hacen posible su aparecer. Esto no supone que lo dado a la conciencia sea exclusivamente el juego de las facultades, de la imaginación sobre todo; lo dado es, fundamentalmente, la *actualización* de una relación, y hay en esto la pasividad implícita de un *sentido*. A Cáterus le extraña la vía cartesiana porque no aplica el principio causal a objetos sensibles, sino a unos entes cuya realidad no es actual. Las tres ideas del *cogito*, —la idea de Dios, la idea de pensamiento y la idea de extensión— remiten a objetos cuya realidad debe probarse, pero el peso de la prueba no recae en la substancialidad de la cosa, sino en el ser objetivo de la idea. La especificidad de esta aplicación reside en conceder a la representación una realidad suficiente para soportar el principio según el cual “todo tiene una causa” y “toda causa contiene al menos tanta perfección

²⁴ *Metafísica*, 4.

²⁵ *Disc.*, *Mét.*, 1ª y 4ª parte, Pr., 1, 51 y 53; *Médt. mét.*, 2ème, etc.

²⁶ *C.R.P.*: Realismo empírico e idealismo trascendental, pp.344 y ss.

como su efecto". Para analizar este "todo" hay que considerar la posición de la que se parte: si el primer principio es el *cogito*, lo inmediatamente dado no es la cosa sino la idea, pero la idea *determinada*.²⁷ Todo aquello que es concebido inmediatamente por el espíritu, las ideas o los modos del pensamiento, remite no sólo a la unidad del pensar como su realidad formal, sino a la unidad del objeto como su realidad objetiva. Materialmente, la idea es indiferente de las demás ideas; su variedad y su determinación es un efecto que deriva de la capacidad representativa de la conciencia, es decir, de construir la síntesis de una variedad sensible enfrentada a la unidad del pensar. Esta es una propiedad original a la conciencia, y la condición primera del conocimiento de objetos; pero, al mismo tiempo, las diversas potencialidades del pensamiento sólo se constituyen en unidad cuando encuentran la correspondencia de una realidad objetiva. Podemos pensar esta unidad dotada de representación como una magnitud, una magnitud intensiva, sin relación de partes extra partes, cuya variedad se traduce en un grado de realidad. Ahora bien, representar un objeto significa, por otra parte, determinar una existencia sensible, procurarle un espacio y un tiempo dados, establecer un campo de relaciones reales, en el que unos elementos excluyan a otros, se sucedan entre sí, etc. En este momento, lo que era una pura determinación lógica entre lo determinable y la determinación se convierte en una relación efectiva, actual, real; la síntesis entre el sujeto y el predicado se produce porque estos elementos se reúnen en el espacio y en el tiempo. Lo real, por lo tanto, depende de una síntesis percibida, de una síntesis *por relación a nosotros*, de tal manera que esta relación pasa a ser constituyente. Pero "lo dado" en la relación es, ahora, esencialmente una magnitud, un quantum, la unidad de composición de una diversidad homogénea. Lo que constituiría toda magnitud sería una relación en la que no hay partes simples, un "continuo". Lo que se da en la representación es, como unidad, un quantum y, en cuanto tal, es siempre un continuo.²⁸ Podemos afirmar con claridad que el principio de la experiencia de objetos es la continuidad, una propiedad que establece relaciones recíprocas entre sus elementos: algo cambia por relación a algo que varía..., algo es idéntico por relación a algo diferente..., hay interior por relación a un exterior..., hay un antes porque hay un después, etc. Definir lo dado en la experiencia esencialmente como una magnitud es introducir un principio ambiguo en la naturaleza, desdibujar los límites estrictos entre los principios del pensamiento y las cualidades de la naturaleza, insertar la perspectiva en la conciencia. Es por ello que la filosofía moderna ha reconocido en la imaginación una facultad que no está dirigida exclusivamente a la función reproductiva, es decir, a aquéllos actos que son más fruto del hábito y la costumbre que del entendimiento. La facultad que realiza la síntesis, reduce lo diverso a magnitud y determina así la afinidad de los fenómenos en la existencia es la imaginación productiva cuando regula cómo debe verse algo en general. Su síntesis no es, en este sentido, meramente *determinable*, sino determinante, porque determina a priori la sensibilidad en función del principio de continuidad.²⁹

²⁷ 1ª y 2ª Respuestas.

²⁸ ant, A-171; ver tb. Desc., *Regulae* XII: "La idea de 'figura' expresa todas las diferencias de las cosas sensibles. Inclusive el grado intensivo, propio de las cualidades secundarias —'una cosa más o menos blanca', 'un sonido más o menos agudo'...— se reduce a una magnitud extensa: no podemos determinar exactamente si este más o menos es en proporción doble o triple, salvo por una cierta analogía con la extensión de un cuerpo figurado." Ver tb. *Regulae*, XIV.

²⁹ Kant, B-152 y 212.

EL "COGITO" CARTESIANO: ESCISIÓN ÓNTICA DE LA ONTOLOGÍA

Àlex Verdés i Ribas
(IES "Olorda", Sant Feliu de Llobregat, Barcelona)

Las consideraciones de Canals Vidal sobre el "cogito" cartesiano giran en torno a lo que llamamos "escisión óntica de la ontología". O sea, la proyección del pensamiento crítico sobre "sí mismo", interpretado según el postulado intuicionista, interfiere la comprensión de la mismidad pensante por su ser espiritual. Esta escisión entre ser y pensamiento se desarrolla en una triple tendencia: como "sujeto", como "idea" y como "esencia".

La escisión del sujeto

Aparentemente, el "cogito" cartesiano es modelo de una inmediatez intuitiva de orden entitativo que impone la perspectiva dominante de la génesis del idealismo en la "quaestio de ponte". Si recordamos la fase "analítica" de invención del "cogito" expuesta en las *Meditaciones metafísicas*, esta concluye con la subordinación del pensamiento de sí mismo como existente a la voluntad crítica radical de afirmaciones necesarias en el rechazo a lo falso de lo probable mediante la figura del genio maligno: "*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo*" (MM II, AT, VII, 25). La afirmación de la existencia de uno mismo sería necesariamente verdadera porque en esto que la pienso en el ejercicio de la voluntad crítica radical contra mí mismo, más intensa se hace la presencia de mi existencia. Esta es la dimensión óntica del cogito que considera Canals en *Cuestiones de fundamentación*: "*La mismidad consciente de la res cogitans lleva en sí el testimonio indubitable de la presencia e identidad por la que el yo es consciente de su existir por la transparencia y subsistencia en sí del pensar en acto*" (Op cit., EU, Barcelona, 1981, p. 120). En el registro crítico radical reiterado mediante la figura del genio maligno, el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí: "*cogitatio est, haec sola a me divelli nequit*" (MM II, AT, VII, 27). Pero la conclusión de la incorporeidad del pensamiento en el tiempo teórico de la negación de todo lo probable, implicaría que la certeza crítica de las cosas corporales requiriese todavía de una mediación argumentativa a partir de su ser pensado. La preeminencia ónticamente intuitiva de la autoconciencia pensante parece implicar la "quaestio de ponte", pero esto sería así porque la Ontología de la autoconciencia cartesiana no hace del ser inmaterial el fundamento de la asimilación al todo de lo real, sino que se interpreta por analogía a las cosas físicas. Según Canals, tal sería el presupuesto que generaría el "idealismo empírico": "*En este modo de ver la naturaleza del sujeto cognoscente se aplican paradójicamente al mismo las determinaciones entitativas características de los entes naturales que aparecen a la sensibilidad*" (Ibid). Podríamos precisar que este "naturalismo" implicaría el conocimiento de sí mismo en cuanto "sujeto" del que no tenemos conocimiento inmediato sino en cuanto "supuesto" de sus accidentes: "*certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum, sive ullum accidens, sine substantia cui insit. Cum autem ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quod sit subjectum quorundam actuum*" (III Res. AT-VII-175).

La escisión de la idea

Hasta aquí Canals no parece sino moverse en la línea heideggeriana de *Ser y tiempo*. Pero en su posterior obra *Sobre la esencia del conocimiento* retoma la cuestión precisamente acentuando el desfocamiento de Heidegger en su *Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana*

del mundo. Para Heidegger, el fundamento ontológico de la determinación del "mundo" como extensión consiste en que la certeza matemática cumple con la esencia ejemplar gnoseológica de la intuición "bajo el imperio no quebrantado de la ontología tradicional", que en *Ser y tiempo* Heidegger interpreta por el constante "ser ante los ojos". Esta constancia daría la preeminencia a los objetos matemáticos en detrimento de los entes intramundanos, captados según Heidegger por la otra forma de intuición que sería la sensación. Pero, tal como advierte Canals, la intuición según Descartes no se define por el constante "ser ante los ojos" sino por ser "*non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur*" (RDI, III, AT-X-369). "*sin previa referencia alguna a una realidad distinta de la propia mente pensante*" (*Sobre la esencia del conocimiento* PPU, Barcelona, 1987, p. 155) El propio Descartes explicita que las condiciones de la intuición son "*simel & non successive intelligatur*" "*propositio clare & distincte*" (RDI, XI, AT-X-407). Canals podrá concluir, pues, que "*la interpretación heideggeriana de la intuición cartesiana se manifiesta en su conjunto desorientada. Descartes empuja el intuicionismo en una dirección en la que —en oposición a las doctrinas escolásticas— la noticia intuitiva pierde su referencia a lo existencial y contingente*" (SEC, p. 143, nota 26). En ese caso, el cogito como modelo de certeza intuitiva no consistiría en su inmediatez entitativa sino en la simultaneidad conceptual de los términos de su proposición. Cabe observar, no obstante, que la interpretación de Heidegger es coherente con la tendencia de Descartes a interpretar el uso de la intuición a semejanza de la visión "*ex ipsa oculorum*" (RDI, IX, AT-X-400). La interpretación visual de la esencia del conocimiento verdadero como intuición conceptual es suficientemente sugerente como para comprender que Descartes tienda a interpretar la autopresencia del ser pensante como "idea del alma": "*Car n'estant, comme j'ai démontré, qu'une chose qui pense, il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de nostre Ame, comme d'une chose capables de penser à tout ce que nous pensons*" (*A Mersenne*, VII, 1641, AT-III-393-394). La equivocidad cartesiana de la noción de idea "*pro omni eo quod immediate a mente percipitur*" (III Res. AT-VII-181), pero que también se caracteriza "*quod res est objective in intellectu*" (MM III, AT-VII-41), anticiparía la confusión entre la autoconciencia existencial y su objetividad inteligible, que conduciría directamente al núcleo de la crítica humeana: el conocimiento del yo personal debería consistir en la idea de una impresión.

La escisión de la esencia

Con todo, Canals se centra en el hecho de que la fase sintética resolutive del "cogito" revela la novedad del concepto cartesiano de la intuición que determinará el encubrimiento originario del ser del "cogito", no por la línea del intuicionismo entitativo naturalista o eidético psicologista sino esencial-logicista. En las *Meditaciones metafísicas* la ejemplaridad criteriológica del "cogito" se toma en cuanto "*sum certus me esse rem cogitantem*" y se aplica "*ut de aliqua re sim certus*", para esto no se requiera otra cosa que "*clara quaedam & distincta perceptio ejus affirmit*" (MM III, AT-VII-35). En el *Discurso del método* se determina en orden a la certeza de una "proposición", de tal modo que lo así considerado como primera verdad es el "pienso, luego existo", en lo cual no hay otra cosa que asegure la verdad "*sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être*" (DM, IV, AT-VI-33). Y en los *Principios de filosofía* la solidez del cogito se mantiene en que "*repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quod cogitat, non existere*" (PPh, I, 7, AT-VIII-A-7). Mientras que en otros pasajes Descartes reconoce que de los preconocimientos inmediatos requeridos en el cogito se está suficientemente persuadido por "*propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in*

se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur" (RV, AT-X-524), en los *Principios de Filosofía* se consideran como "*simplicissimae notiones, & quae solae nullius rei existentis notitiam praebent*" (PPh, I, 10, AT-VIII-A-8). La exégesis de Canals se orienta a partir de la serie de ejemplos de intuición definida en las "Regulae" en que Descartes asimila la autoconciencia pensante y de sí como existente con verdades de razón matemáticas: "*Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie*" (RDE, III, AT-X-368). "*La inmediatez íntima de la conciencia existencial del sujeto existente y operante es puesta como si perteneciese a la línea objetiva de algo no dudosamente concebido*" (SEC, p.155). "*En la formulación cartesiana no se patentiza la certeza indubitable de mi existencia percibida al ser yo consciente en acto*" (SEC, pág. 347) "*puesta en el mismo plano que las evidencias de la coherencia necesaria de las esencias*" (Ibid). Este "esencialismo" del cogito es el que conduciría a buscar la "seguridad" de su juicio existencial en una relación analítica tal como que "para pensar hay que ser". Así el cogito será blanco de la crítica kantiana, que le atribuiría "*a Descartes algo así como una prueba ontológica en que no se atribuye por necesidad esencial la existencia al ente de perfección infinita, sino precisamente a la naturaleza pensante, al alma o yo humano*" (SEC, pág. 347). El intuicionismo esencialista conducirá a imponer como "carácter propiamente cartesiano" del cogito, no la inmediatez íntima de la autoconciencia existencial en cuanto pensante, sino del pensamiento de sí como el ser necesario. Podríamos precisar, como la del ser pensado en cuanto inmediato indeterminado de que parte la *Lógica* de Hegel.