

GONÇAL MAYOS

**FUNDAMENTACION
DE LA METAFISICA Y GNOSEOLOGIA
DEL SUJETO EN DESCARTES**

Publicado en
**REVISTA
PENSAMIENTO**

Volumen 53
Número 205

M A D R I D
1 9 9 7

FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA Y GNOSEOLOGIA DEL SUJETO EN DESCARTES

RESUMEN: Se parte de la ambivalente relación en el pensamiento cartesiano entre el yo y Dios para analizar su supremacía metafísica y/o gnoseológica, encarando las cuestiones del verdadero orden del discurso cartesiano, de la naturaleza humana, del papel calificable de finito o infinito del sujeto pensante, del papel jugado por la voluntad en la ruptura y fundamentación cartesiana. Todo ello conduce a la constitución de una compleja filosofía del sujeto que determina la especificidad de la fundamentación cartesiana de filosofía y ciencia e inaugura la idea moderna del sujeto a través de la astuta contraposición entre Dios y el yo.

LA RELACIÓN YO-DIOS Y EL ORDEN ESPECULATIVO

- (1) «Y se presenta a mi espíritu con tanta claridad la idea de un ser completo e independiente (es decir, Dios) al considerar que dudo, o sea, que soy incompleto y dependiente, e igualmente con tanta evidencia concluyo la existencia de Dios y la completa dependencia en que la mía está respecto de El, partiendo de que aquella idea está en mí, o bien de que yo, poseedor de dicha idea, existo, que no creo que el espíritu humano pueda conocer mejor ninguna otra cosa»¹.
- (2) «Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión anteriormente concebida acerca de la suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engáñeme quien pueda, que lo que nunca podrá ser hacer que yo no sea nada, mientras esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy»².

Notemos que los textos que inician nuestro trabajo, en una primera lectura, parecen oponerse. En el primero se presenta el espíritu humano como finito, incompleto y totalmente dependiente de un «ser com-

¹ A.T. IX, 42 - VII, 53. Cito por la traducción de VIDAL PEÑA, Madrid, Alfaguara, 1977, a partir de ahora V. P. y el número de página 45.

² A.T. IX, 28 - VII, 35-6; V. P. 32.

que sin ellos ésta no existiría como tal o, al menos, no tendría ningún sentido para el discurso cartesiano³.

Ahora bien, se podría pensar que esa dependencia mutua o interrelación esencial entre la demostración del *cogito* y la de Dios (con una cierta tensión respecto a cuál es más incondicionado y absoluto) es consecuencia del estilo expositivo escogido por Descartes en las *Meditaciones*: el *ordo cognoscendi* o *inveniendi*. Pero que, en realidad, es más esencial al discurso cartesiano el *ordo essendi* y que, en consecuencia, es primero y más esencial al pensamiento cartesiano el ser supremo e infinito que no la circunstancia de que su idea se dé a un yo o sujeto pensante (en el sentido de substrato, lo subyacente, *hipokeimenon* o *subiectum*).

Además sabemos de momentos en que Descartes expone estas mismas ideas, pero en otro orden⁴, más de acuerdo con racionalistas post-cartesianos como Spinoza o Leibniz. Algo parecido le propone Mersenne al propio Descartes y éste lo lleva a cabo en el famoso apéndice de las segundas respuestas titulado: «*Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica.*»

Resultaría entonces que en ese apéndice Descartes expondría de una manera más rigurosa, siguiendo el modelo geométrico, como hará Spinoza, el mismo contenido que en las *Meditaciones* (en las cuales la exposición es más relajada y menos «científica»). El mismo Descartes sale al paso de tal opinión en los párrafos que presentan ese apéndice⁵. Argumenta «en qué manera he pretendido ya [en las *Meditaciones*] seguir ese método [de los géometras], y cómo intentaré practicarlo a continuación [en el apéndice].»

En el método de los géometras distingue, por una parte, el orden y, por otra, la manera de demostrar. Piensa que respecto al primero no hay distinción, pues «consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores. Pues bien, yo he intentado, en la medida de lo posible, seguir este orden en mis *Meditaciones*» (de las que forman parte los textos con que hemos iniciado esta exposición).

³ Otra cuestión, que no es el momento de tratar aquí y correlacionada con la anterior, es que parece haber en lo dicho un círculo lógico-argumentativo que puede cuestionar su veracidad.

⁴ M. GUERULT: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier-Montaigne, 1953, ha sido quizás el autor que más esfuerzo se ha tomado para argumentar detenidamente el orden analítico-cognoscitivo como el propiamente cartesiano.

⁵ A.T. IX, 121-2 - VII, 155-6; V. P. 125-7.

Es decir, la diferencia en las dos maneras de proceder está sólo en lo que respecta a la «manera de demostrar». Las *Meditaciones* lo harían por «análisis o resolución»⁶ mientras que el apéndice lo hace «por síntesis o composición»⁷. Pues bien, aunque en ningún momento desprecia el valor de la segunda manera, Descartes afirma explícitamente que la primera es la mejor y más rigurosa. Dice: «El análisis muestra el *verdadero camino* por el que una cosa ha sido metódicamente construida⁸, y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas». El único problema de esta manera de demostrar no está en su rigor geométrico o en su veracidad especulativa, sino tan sólo en que «no sirve para convencer a los lectores testarudos y poco atentos»⁹. En cambio, «obtener así el consentimiento del lector, por testarudo que éste sea» no es el problema de la síntesis, a pesar de no ser tan válida para los que juzgan con su propia razón y quieren encontrar o construir radicalmente por sí mismos las razones. Dice contundentemente Descartes: «Mas la síntesis no satisface por entero, *como sí lo hace el análisis* [la *cusiva* es nuestra], a quienes desean aprender: pues no enseña el camino seguido para construir la cosa.»

Incluso afirma que «los antiguos géómetras» no se limitaban al proceder sintético, sino que escondían su proceder analítico «porque le daban tanta importancia que lo guardaban para ellos solos, como un gran secreto». E inmediatamente se decanta totalmente por el proceder analítico: «Por lo que a mí toca, en mis *Meditaciones* he seguido sólo el camino analítico, pues me parecía el más verdadero y el más apto para enseñar.» En especial lo considera como el mejor para lo que toca a «las cuestiones que conciernen a la metafísica, [donde] la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones. Pues aunque por naturaleza no sean menos claras, e incluso lo sean más, que las consideradas por los géómetras, sin embargo, parecen contradecir muchos prejuicios que hemos tomado de los sentidos, y a los que estamos acostumbrados desde la infancia».

Parece claro, pues, que no podemos despreciar fácilmente lo que hemos encontrado en nuestras dos citas iniciales. El método o manera de demostrar que en ellas se usa es, para Descartes, el más verdadero y ri-

⁶ *Ordo inventionis*.

⁷ *Ordo expositionis*.

⁸ Seguimos a VIDAL PEÑA en la traducción, si bien hay que recordar que el término es «inventée» y que enlaza con el «*ordo inventionis*» en geometría. V. P., nota, p. 125.

⁹ Las razones son: «pues si escapa a la atención el más mínimo detalle de ella, sus conclusiones no parecerán necesarias; y no hay costumbre de expresar con cierta amplitud las cosas que son por sí mismas claras [incondicionadas, substantes, independientes, absolutas], aunque de ordinario sean ésas las que más necesiten de advertencia». Como podemos ver, Descartes está explicitando el problema esencial de una filosofía radical respecto al proceder de las ciencias.

guroso posible y, por tanto, tenemos que dar cuenta del círculo que allí parecía explicitarse y la relación exacta entre el ser infinito y el yo finito, poniendo de manifiesto lo que hay en éste o en su proceder que lo constituye como algo independiente y, quizá, como un incondicionado absoluto. Para investigar qué es lo primero incondicionado en el discurso cartesiano y para comprender mejor la relación que guardan el yo pensante y el ser infinito, nos puede ser de gran valor el siguiente texto:

«SOY UN TÉRMINO MEDIO»

«Y en verdad, cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí causa alguna de error o falsedad; mas volviendo luego sobre mí¹⁰, la experiencia me enseña que estoy sujeto¹¹ a infinidad de errores; y, al buscar la causa de ellos, noto que no se presenta sólo a mi espíritu una real y positiva idea de Dios, o sea, de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada¹², o sea, de lo que está infinitamente alejado de toda perfección; y advierto que soy un término medio entre Dios y la nada¹³, es decir, colocado de tal suerte entre el supremo ser y el no ser que, en cuanto el supremo ser me ha creado, nada hallo en mí que pueda llevarme al error, pero, si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada y el no ser —es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo— me veo expuesto a muchísimos defectos y así no es de extrañar que yerre»¹⁴.

En la precedente cita Descartes se pregunta por la posibilidad del error, que es una cuestión acuciante después de haber demostrado la existencia de Dios no engañador. El error, como toda imperfección, no puede ser imputado al ser infinito y perfecto que se acaba de erigir en el garante de nuestro conocimiento. A partir de la cuestión del error Descartes planteará ya lo esencial de la teodicea racionalista, pues así lo exige la introducción en un discurso puramente filosófico-racionalista de Dios como mero garante, como no engañador y obviando progresivamente las características personales típicas del cristianismo¹⁵.

¹⁰ Sin atender a la relación con la causa divina.

¹¹ Nótese el uso de (*sujet*) como «sujetado», «afectado», «determinado».

¹² Entendida como lo determinante y limitante que hace que sea finito, imperfecto.

¹³ Perfección e imperfección, infinitud y finitud.

¹⁴ A.T. IX, 42 - VII, 53; V. P. 45-6.

¹⁵ M. GUEROULT, *op. cit.*, p. 294, argumentará que se pueden interpretar las tres últimas *Meditaciones* como una «inmensa prueba» tanto de Dios como de su no responsabilidad ante todo lo que en el mundo parece desmentir su papel garantizador.

SERGIO LANDUCCI amplía estas cuestiones en su libro: *La teodicea nell'età cartesiana*, Nápoles, Bibliopolis, 1986.

Pero no es esta cuestión lo que aquí nos interesa, sino la teoría del error desarrollada por Descartes. Dicho con rapidez, el error se genera básicamente por la diferencia que se produce entre la amplitud de la voluntad de afirmación del espíritu humano (que es ilimitada) y la amplitud del conocimiento seguro del entendimiento (que es limitada). Se produce, pues, por precipitación o excesiva ambición de la voluntad de afirmación (de conocimiento, de saber, de verdad) respecto al ámbito de lo cognoscible con rigor. La voluntad ilimitada, llevada de su libertad y podríamos decir *conatus*, quiere afirmar —y lo hace efectivamente— más allá de lo que conoce.

Ciertamente esta doctrina encaja con el objetivo cartesiano (formulado en el subtítulo mismo del prefacio al *Discurso del Método*) de crear un método «para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias» y, anteriormente, para establecer las *Regulae ad directionem ingenii*. Así podemos entender el énfasis (en esta obra inacabada o en las famosas cuatro reglas del método) por el orden, la disposición, la limitación a lo conocido clara y distintamente, la reducción o división gradual, la búsqueda de lo más simple, los constantes recorridos, las enumeraciones ordenadas, la abstención del trabajo superfluo sobre lo que nuestro entendimiento no puede comprender suficientemente bien, el ejercitarse, el recorrer con método, la reflexión sobre las relaciones entre las proposiciones, etc. Todos reconocemos en tales expresiones tropos del modelo de rigor y orden cartesianos.

Ahora bien, mientras Descartes expone esa doctrina del error tan coherente con su pensamiento anterior, introduce algunas consideraciones de gran valor especulativo, que son las que aquí nos interesan. Así dice en la 4.^a *Meditación*¹⁶: «Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza.» Desarrollando esta cuestión años más tarde en *Principia* #35, evita la identificación con la voluntad divina pero mantiene su proximidad, mientras que en cambio la contrapone explícitamente al entendimiento; pues éste es «siempre muy limitado» mientras que «al contrario, la voluntad en cierto sentido puede parecer infinita porque no percibimos en ella nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de esa inmensa que está en Dios y a la cual la nuestra no se puede extender»¹⁷.

Así, en la medida que la voluntad es definida esencialmente como «capacidad de elegir», no es posible concibir en ella un grado superior,

¹⁶ A.T. IX, 45 - VII, 56; V. P. 48.

¹⁷ Siempre que no especificamos lo contrario la traducción es nuestra.

con lo cual resulta que el libre albedrío humano es supremo en su orden. Ello nos tienta (de acuerdo con muchos intérpretes) a aplicarle el término «infinito» (lo cual no vulneraría esa relación de imagen y semejanza entre el yo y el Dios infinito), pero podemos hablar perfectamente de voluntad «ilimitada» o «indefinida» reservando sólo para Dios el término infinitud, porque ello no modifica la importancia que Descartes otorga a la voluntad. Precisamente por esa relevancia es de gran interés valorar hasta qué punto la voluntad (como voluntad teórica o de verdad) constituye y anima al sujeto cognoscente que estamos evaluando. Pues su papel no es sólo negativo como causa del error, sino constituyente y positivo, pues es la condición de posibilidad de su regeneración y autocontrol que ha de culminar, además, en la más rigurosa fundamentación metafísico-gnoseológica.

Recordemos que en *Principia* #37 Descartes afirma «que la principal perfección del hombre es tener un libre arbitrio», el cual permite «actuar por su medio, es decir, libremente; de manera que somos los señores de nuestras acciones»¹⁸. Y pensemos que en la medida que el hombre es privilegiadamente *res cogitans*, los pensamientos y especialmente aquellos que permiten la fundamentación metafísico-gnoseológica son actos esenciales, quizá los más importantes. Vamos a analizar estos actos intentando explicitar sus presupuestos que, como veremos, confluyen en la constitución del sujeto pensante moderno.

Preguntémosnos: ¿Dónde radica y cómo podemos definir lo que ha impulsado al entendimiento o al espíritu humano hacia algo tan alejado de la conciencia natural y tan técnico-especulativo como es la duda hiperbólica y su correspondiente discurso fundamentador? Cabe pensar que sí, por una parte, la voluntad ilimitada de afirmación provoca el error, por otra, todo el discurso cartesiano no sería tal sin una voluntad de saber y de dominio, que es un rasgo esencial del sujeto pensante mo-

¹⁸ Ciertamente la influencia del entendimiento no coarta la ilimitación de la voluntad ni la libertad del sujeto, pues Descartes se muestra fiel a la noción de libertad como reconocimiento de la necesidad, informada por el entendimiento, que tanto podemos encontrar en los estoicos como en SPINOZA o HEGEL. Así, dice DESCARTES (A.T. IX, 47 - VII, 58; V. P. 49): «no pude por menos juzgar que una cosa que yo concebía con tanta claridad era verdadera, y no porque a ello me forzara causa alguna exterior, sino sólo porque de una gran claridad que había en mi entendimiento derivó una fuerte inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad llegué a creer, cuanto menor fue mi indiferencia». Antes había dicho (A.T. IX, 45 - VII, 57; V. P. 48): «al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior... —sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento— tanto más libremente escojo. Y ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran».

derno, puesta al servicio de un proyecto radical y fundamentador de un saber absolutamente indudable.

Resulta de lo anterior que, en la filosofía cartesiana, el yo o el espíritu humano no son tan absolutamente finitos como muchas veces se interpreta (siguiendo muchas citas textuales de Descartes). El yo (pronto definido como sujeto) no es simplemente lo sujetado y lo dependiente y, por eso, superará la prueba del *Deus deceptor*¹⁹. Ciertamente, Descartes está modificando el tratamiento de una dualidad metafísica clave de la tradición cristiano-occidental: creador infinito *versus* creación finita, que determina la necesaria remisión fundamentadora de la segunda a la primera²⁰. Pero, con Descartes, el adoptar el punto de vista del yo comporta una mayor complejidad, porque ante tal transformación especulativa el yo pensante se irá tiñendo de absolutez e, incluso, de infinitud, pasa a ser en gran medida lo sustantivo y absoluto.

Sólo partiendo de lo dicho se entiende la peculiaridad del yo pensante cartesiano (y de los modernos en general), que, por una parte, es definido como explícitamente finito mientras que, por otra, es claramente el pivote especulativo que anima y dirige tal pensamiento: inspirando la duda, descubriéndose a sí mismo como la primera verdad, desvelando su manera de ser como *res cogitans* e, incluso, descubriendo en sí una idea que apunta a más allá de sí: la de infinito.

A pesar de que, como veremos, la finitud caracteriza mucho más al yo entendido como personal o sujeto empírico que no a su papel especulativo como sujeto teórico, también en este sentido el yo cartesiano es un «término medio» entre finitud e infinitud, entre relativo y absoluto. Y la naturaleza compleja de la dualidad de tal «término medio» es una de las tensiones más profundas del cartesianismo, pues es habitante de dos mundos y está abocado a la «paradoja» de que para sentar fundamentos seguros a su saber y a su manera de ser ha de recurrir necesariamente a averiguar sus límites y apuntar a aquello que por definición lo trasciende²¹. Precisamente gran parte de la dificultad de la fundamentación cartesiana de la gnoseología y la metafísica modernas yace en esa «indefinición» de la noción de sujeto y de una filosofía fundamenta-

¹⁹ Tal superación se produce precisamente, no por la comparación con el ser infinito o Dios, sino porque éste es la propia causa. Ciertamente por comparación el yo parece reducirse a la nada, pero, en tanto Dios aparece como su causa, se eleva a signo suyo y parece ponerse en lo teórico, casi a su nivel.

²⁰ Así en la 4.^a *Med.* (A.T. IX, 48 - VII, 60; V. P. 50) afirma: «es propio del entendimiento finito no comprender muchas cosas, y es a su vez propio de un entendimiento creado el ser finito».

²¹ Una de las tareas tradicionales de la filosofía es tratar de encontrar la reconciliación entre estos impulsos en gran parte contradictorios y escindidores, y por tanto definirse respecto al lugar y naturaleza propia del hombre.

da en éste, las cuales todavía se encuentran en un «término medio» por lo que respecta a su constitución. Ahora bien, lo importante es que Descartes planteará rupturísticamente el camino a seguir e, incluso, lo recorrerá en buena parte.

DESCARTES HACIA UNA FILOSOFÍA DEL SUJETO

A lo largo de su pensamiento Descartes va elaborando esa compleja estructura teórica a la vez que intenta resolver la profunda y novedosa problemática así generada. El sujeto aparece, pues, como su presupuesto básico, como el elemento radical que todo lo posibilita y que irá explicitándose progresivamente.

Así se entiende que, a pesar de que Descartes no usa casi nunca el término «subiectus» o «sujet»²² en el sentido que acabará teniendo, podemos decir no obstante que su pensamiento desarrolla una filosofía del sujeto y, precisamente, a partir del conflicto entre finitud e infinitud (finito respecto al Dios infinito, pero con capacidad para autoponerse y desde sí fundamentarse mediante el conocimiento de la existencia no engañadora de éste).

Ya Hegel presenta a Descartes como el filósofo del sujeto y saluda en él los nuevos tiempos: «Descartes arranca, como hará más tarde Fichte —dice Hegel—, del Yo como lo sencillamente cierto; yo sé que algo se representa *en mí*. Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad. Se abandona la premisa de la religión y se busca solamente la prueba y no el contenido absoluto, el cual desaparece ante la subjetividad abstractamente infinita»²³. Es importante notar la última frase, porque Hegel ha visto muy bien esa infinitud del sujeto y si añade «abstractamente» es porque, en el camino filosófico de su explicitación, el pensamiento cartesiano se mueve todavía en el complejo «término medio» de los iniciadores. Por su parte, Heidegger también sabe del camino que queda por recorrer, pero enfatiza que el punto

²² Así, por ejemplo, en la carta del 6-5-1630 a Mersenne aparece el término «sujet» como lo subordinado a la omnipotencia incomprensible divina. Es curioso que ya en la carta del 15-4-1630 Descartes utiliza el término «*sujet*», en el sentido de súbdito. Todavía en el enunciado de *Principia* #38 lo utiliza en relación a los «maîtres»: «que las faltas de los sujetos [*sujets*] pueden normalmente ser atribuidas a otros señores, pero no en absoluto a Dios». Inmediatamente utiliza el término en su sentido negativo de estar «sujetos a errar».

²³ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, V. III, México, F.C.E., p. 260.

esencial se ha jugado ya. Así, en *Die Frage nach dem Ding*²⁴ afirma refiriéndose a Descartes: «si el hombre se convierte en el sujeto primero y propiamente dicho significa que el hombre se constituye en aquel ente en el cual se funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad».

Podemos decir, pues, que la filosofía cartesiana se caracteriza por ser la búsqueda o reducción al foco subjetivo esencial y la construcción del sujeto metafísico-gnoseológico moderno. Tal complejo proceso puede verse a la vez como desvelamiento o explicitación de lo desde siempre implícito en toda posición reflexiva filosófica y como la constitución de una nueva manera de enfrentar el hecho teórico y filosófico. Pues, por una parte, lo que se ha venido en llamar sujeto responde a lo «implícito» al pensamiento cartesiano (incluso a su época y tradición) y es su condición de posibilidad; mientras que por otra parte (sin poder darle todavía la forma acabada que alcanzará sólo más avanzada la Modernidad) es uno de sus mayores «productos» especulativos.

Recopilemos ahora brevemente las razones por las que cabe calificar el pensamiento cartesiano de filosofía del sujeto²⁵.

(1) En primer lugar, por su naturaleza reflexiva que esencialmente lo presupone como *hypokeimenon*²⁶, como lo que está debajo de tal reflexión, como *subiectum*. Efectivamente, toda la meditación cartesiana presupone y apunta al «yo pienso», que es la base esencial de la «implantación de la unidad de pensar=ser» moderna, que Hegel ve como su aportación filosófica, al mismo tiempo que lo considera el primer filósofo del «sujeto pensante». Así, toda *cogitatio* apunta necesariamente al *ego cogito* y éste es lo que mueve la reflexión y lo buscado con ella.

(2) El sujeto pensante será el tema (otro sentido de sujeto, en francés *sujet*) de la filosofía cartesiana porque es aquello que siempre habla y de lo que siempre se habla. Por ello el conocimiento y toda reflexión pasa a ser analizado remitiéndolo al substrato donde se da (*subiectum*) el principio o substancia que lo hace posible, pero entendido ahora especialmente como agente actuante, configurador y validador.

Es decir, ahora la búsqueda del fundamento o lo fundante apuntará a la cuestión del elemento que es señor-juez de todo lo fundado. En tal

²⁴ *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt, 1984. Gesamtausgabe 41.

²⁵ Véase también GONÇAL MAYOS: «El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la Modernidad» en *Pensamiento*, vol. 49 (1993), n. 195, pp. 371-390.

²⁶ JEAN-LUC MARION: *Sur l'ontologie grise de Descartes*, París, J. Vrin, 1981, pp. 180-190, interpreta que incluso las *Regulae*, donde todavía no se explicitan ni encaran las cuestiones de la fundamentación ni del yo, ya remiten sin embargo implícitamente al yo, como primera etapa de una lectura de la historia de la filosofía moderna de corte heideggeriano.

sentido cabe entender la pregunta cartesiana por lo que desde siempre otorgaba el asentimiento, aunque fuera inconsciente y en función de la reverencia a la autoridad. Es decir, aquello que había aceptado creencias que más tarde pondrá en duda y que, tanto en aquella aceptación acrítica como en tal duda, mostraba y proclamaba rotundamente su poder (finito —como veremos— pero totalmente decisivo para la cuestión).

En definitiva, el yo pensante había sido ya señor-juez de sus afirmaciones tanto en su infancia en La Flèche y la «sumisión» a los maestros²⁷ como durante la ruptura con la tradición. Así toma conciencia de sí mismo, de que su prerrogativa e, incluso, esencia es pensar y afirmar. Sólo entonces, desde su recién descubierta autoconciencia teórica, toma las riendas de su acción teórica y niega su asentimiento a cualquier afirmación hasta que haya alcanzado la autofundamentación absoluta. En tal momento el yo se sabe señor-juez de sus afirmaciones y se pone como sujeto, aunque no sabe todavía hasta dónde alcanza su poder.

(3) Con ello se ha puesto ya (e incluso reconocido) como instancia validadora y en función de tal autoposición recabará y exigirá su validez a todo lo dado, todo lo que pretenda tener validez se habrá de someter a su juicio. Pues él es el ámbito de validación por antonomasia.

(4) La cuarta razón es también uno de los problemas contra los que lucha Descartes, pues se encuentra con que el sujeto pensante no está plenamente explicitado y sólo se halla aludido bajo los pronombres personales *je-moi-ego*, provocando la confusión entre la personalidad particular y ese algo mucho más abstracto y originario que es el sujeto teórico²⁸.

²⁷ Incluso en el pensar prerreflexivo el sujeto pensante ya había dado «su crédito» a unas opiniones y, por tanto, ya se había pronunciado implícitamente, ya había dictaminado aunque el dictamen fuera erróneo (es decir, esas opiniones valieron para él, aunque después se demostrasen falsas). Incluso sin darse cuenta de su acto ni de su papel determinante, ese sujeto no explicitado había asentido y, por tanto, actuado con todas las consecuencias como ámbito de validación. Aunque las opiniones vinieran apoyadas por una gran autoridad, era necesario que él las re-validara. Es decir, no sólo de hecho sino también por necesidad lógica, ese sujeto *hypokeimenon* siempre ha actuado, tanto en el momento «dogmático» de aceptación de los saberes heredados como en el «crítico» de cuestionamiento de éstos y de todo saber. Si tenemos esto en cuenta obtenemos otro sentido más lógico y profundo a la narración cartesiana en primera persona. HENRI GOUIER (*La pensée métaphysique de Descartes*, París, J. Vrin, 1969) analiza muy bien esta cuestión en el capítulo «L'enfance abusive», así como el papel de la decisión voluntaria del yo para el inicio del camino teórico con la duda hiperbólica (en el capítulo «Doute méthodique ou négation méthodique»).

²⁸ FERDINAND ALQUIÉ: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, 1966, p. 344, apunta en esta dirección cuando afirma: «El hombre es conocimiento, y su descubrimiento substituye el sujeto concreto y confuso de la acción efectiva por el sujeto esencial y luminoso de las condiciones del conocimiento que toda acción implica, sujeto que no se comprende si no separándose y no se reencuentra si no negándose delante de lo que tiene que conocer. El ser del hombre es el de un pensamiento.» El subrayado es nuestro.

Como ámbito de validación no es simplemente algo más a validar; su estatus es muy diferente; como todo auténtico señor absoluto sólo se somete a la ley que él mismo se da. En definitiva, como ámbito de validación quedará más allá y será la condición de posibilidad de sus actos validadores, será siempre implícito y trascendente. Apuntará, aunque todavía está en ciernes, hacia aquel foco o apercepción trascendental descrito por Kant y a aquel primer principio absoluto pensado por Fichte. Nunca quedará totalmente de la parte de su mundo, nunca será una evidencia entre otras, formará parte siempre de la zona de sombra inevitable que implica todo mirar, todo iluminar, porque es su condición.

El sujeto teórico no es tanto un ente concreto —un hombre, esto o aquello—, sino lo que se pone como condición dictaminante y, desde sí misma, dispone que esto es esto y aquello aquello, dice qué es verdad y qué no lo es. Por eso mismo, en tanto que es lo que valida, no puede ser validado a su vez sino a riesgo de un retroceso *ad infinitum*. Como veremos, en este sentido se puede decir que con el argumento del *cogito* más que la demostración de una existencia individual lo que se consigue es la explicitación del acaecer completamente universalizable de ese ámbito teórico de validación y la entronización ontológica del moderno sujeto teórico.

Ahora podemos recuperar más directamente la problemática planteada con nuestras primeras citas y mostrar la enorme potencialidad y actividad efectiva del sujeto teórico en el proceso fundamentador metafísico-gnoseológico. Ahora bien, para ello hemos de superar el inconveniente de la ausencia del uso técnico-específico del término *sujet* o *subiectus*. Además nos distanciamos de las interpretaciones existencialistas (anacrónicas), en este punto de la de Alquié y de las que se centran en el sujeto personal empírico y no en el sujeto teórico abstracto, aunque parezca sugerirlas la centralidad de los pronombres personales je-moi-ego (en especial al remitirse metafóricamente a la narración de la biografía intelectual de Descartes).

Tres tipos de razones nos permiten justificar el uso de los pronombres personales: en primer lugar, en francés la elisión del sujeto gramatical es muy limitada por la misma estructura lingüística. En segundo lugar, hay que tener en cuenta el problema expresivo resultante cuando el sujeto teórico moderno está todavía en constitución. Descartes necesitaba esos pronombres para expresarse, luchando para constituir un discurso adecuado y, por ello, debe sobrellevar las posibles connotaciones indeseadas.

En un orden más especulativo, tal uso se justifica por tratarse de un proceso que necesariamente se inicia individualmente y que sólo en su transcurso manifiesta plenamente su valor arquetípico universalizable. Se trata de permitir que quien siga tal «orden de las razones» sea lleva-

do por éstas a la superación de la conciencia natural. Por ello tiene un sentido metafísico-gnoseológico profundo partir de denominaciones personalizantes a pesar de que pronto pierden su sentido como tales y adquieren un valor mucho más abstracto y filosóficamente técnico.

No olvidemos que es esencial al pensamiento cartesiano que cualquiera pueda aplicar su razón a tal reflexión como si de un experimento mental o de un ejercicio espiritual se tratara. Entonces, si se cumplen las condiciones y no se lo bloquea con prejuicios, el camino cartesiano mostrará su necesidad lógica y racional. El resultado ya no será tan sólo algo válido para mí, para mi yo, sino para todo yo, porque no apuntará a un determinado individuo o a la subjetividad empírico-concreta sino a todo sujeto, a la estructura metafísico-gnoseológica moderna «sujeto de pensamiento».

Por ello, si bien el punto de partida para Descartes no puede ser otro que el yo empírico (no depurado todavía) animado por la búsqueda de una certeza absoluta, éste es y debe ser inmediatamente superado. Entonces se evidencia que aquella aparente narración biográfico-vivencial no tiene otro objetivo que reducir el sujeto empírico de quien se somete a la meditación cartesiana en la dirección del sujeto pensante teórico. La meta es que se constituya como tal, que ponga en juego su ilimitado potencial teórico-validador y que supere la determinación o limitación empírica de su yo personal. Por eso el problema de Descartes es centrarse en lo meramente teórico, explicitar y, así, afianzar el dominio sobre lo teórico de ese sujeto que actúa detrás de la subjetividad empírica²⁹.

CONDICIONES PREVIAS Y ESENCIALES A LA FUNDAMENTACIÓN

Para evaluar la carga teórico-fundamentadora de los momentos biográficos reseñados por Descartes es necesario distinguir los dos papeles y valores que representan. Analicémoslos centrándonos en los momentos del reconocimiento de la falibilidad de todos los saberes y de la crítica a la legitimación por la autoridad. Un papel importante vivencial y heurísticamente es el que se produce efectivamente en su juventud, pero otro de mucho más calado es la teorización posterior de sus razones lógico-especulativas y de la necesidad de partir filosóficamente de ese punto. La experiencia biográfica es esencial para la personalidad empírico-vital, en cambio las razones lógicas lo son para aquél que se pone y actúa como sujeto teórico-filosófico. Naturalmente, nosotros nos cen-

²⁹ Véase G. MAYOS: «El fundamento en Descartes, finitud *versus* infinitud», en *II Congreso Internacional de Ontología. Rationale y Reale*, Donosti-Barcelona del 24-31 de marzo de 1996 (próxima publicación).

tramos en lo segundo; entre otras razones porque las obras cartesianas se llevan a cabo desde este punto de vista, teorizada ya aquella antigua experiencia.

La primera parte del *Discurso del Método* lleva a cabo una memorable recopilación de los saberes típicos del siglo XVII, prodigando lo elogios más de lo que se suele decir, pero llevando a cabo una contundente crítica³⁰. Tal crítica a la tradición y a la autoridad es quizá el tema cartesiano de mayor impacto popular y escolar; por ello sólo señalaremos su papel teórico en la filosofía cartesiana. Baste recordar cuando al comienzo de la primera *Meditación* se dice que «me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y emprender todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.» Evidentemente la importancia de tal decisión estriba en su necesidad lógico-especulativa dada la condición expresada: «establecer algo firme y contante en las ciencias». Por eso, si es un momento esencial de la filosofía cartesiana no lo es tanto por expresar la personalidad idiosincrásica de Descartes, como porque toda filosofía radical que merezca tal nombre tiene lógica y necesariamente que incluir este momento teórico. Lo cual precisamente comporta una primera y esencial autoposición implícita del sujeto como ámbito de validación universal.

El camino de abstracción (también en el sentido de «extraer») del sujeto teórico, es de gran dificultad y así lo hace notar mil veces Descartes. Por ejemplo: «Pero confieso que son precisos largos ejercicios y reiteradas *Meditaciones* para acostumbrarse a mirar todas las cosas por ese ángulo; y creo que en esto consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos que antaño...»³¹. Por ello las *Meditaciones Metafísicas*, como ha enfatizado Henri Gouhier³², se estructuran en dos momentos: el primero y más largo, para conseguir la *assensio* a las razones esgrimidas y un segundo, de recapitulación de las más fuertes, donde se busca la *persuasio* más duradera y profunda, que evite radicalmente la posibilidad de volver atrás³³.

²⁹ A.T. VI, 5ss. Traducción de García Morente en Madrid, Espasa-Calpe, pp. 38 ss. (en adelante citada simplemente Mo. y el número de página).

³⁰ A.T. VI, 26, Mo. 56.

³¹ *Op. cit.*, pp. 41-42 y 91-95.

³² Descartes era muy consciente de la profunda ruptura que su pensamiento implicaba, por tanto, de la gran dificultad por llevar a cabo el tránsito a la nueva perspectiva. En el *Discurso* afirma que necesitó «dedicar buen espacio de tiempo [en concreto nueve años] a prepararme, desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones... y ejercitándome sin cesar en el método que me había prescrito, para afianzarlo mejor en mi espíritu». A.T. VI, 22, Mo. 52. Este es el sentido de sus reclamaciones de la colaboración en el esfuerzo por parte del lector.

Por las dificultades y el peligro de inconstancias o retrocesos el buen desarrollo de tal proceso comporta la esencial necesidad de soledad, de aislamiento, de ejercitarse, de afianzarse en el método (que es camino), de resolverse a mantenerse en la senda iniciada. Pues se busca conseguir que ese sujeto reflexivo que actúa por debajo e implícitamente, ahora tome plenamente las riendas del pensar reflexivo y sólo en función de sí mismo (de su propia razón), convirtiéndose así —*explícitamente*— en el único juez inapelable. Y podemos decir que su *acta de fundación es la negación a dar el asentimiento inconsciente*, que tan fácilmente había concedido con anterioridad. Con la duda sistemática, hipérbolica y radical toma conciencia de su poder y responsabilidad e inicia la búsqueda de sí mismo como sujeto teórico. Por eso ya, previamente al largo proceso de la duda, todo va destinado a poder hacer dejación teórica o abstracción de una gran parte de los elementos de la personalidad y circunstancias empíricas de quien realiza las *Meditaciones*, para forzar el desvelamiento y construcción de otro tipo de sujeto³⁴.

Pues bien, en la definición y constitución de un yo teórico, *cuya presencia es, como hemos dicho, a la vez omnipresente y elidida por su misma constante presuposición*³⁵, desempeña un papel clave la moral provisional³⁶. Ella es necesaria para que el naciente sujeto pueda poner en juego toda su ilimitada potencialidad teórica, se desconecte y evite la confusión con lo vital o socio-colectivo. Aquí radica el significado propeúutico-gnoseológico de la moral provisional, que representa la concesión al sujeto empírico —como dice Descartes— de un cómodo «hábitculo»³⁷, mientras dura la gran des-construcción cartesiana.

El resultado es tanto dejar al margen del proceso teórico radical al sujeto empírico (que debe enfrentarse con los problemas de todo mortal),

³⁴ La profundidad de tal proceso podemos sólo intuirlo por la dificultad que todos los poscartesianos tenemos para comprender profundamente la posición de los precartesianos y de la constitución cartesiana misma. Ello se comprende porque, una vez llevado a cabo ese proceso, ciertamente «aparece» el sujeto pensante como el aflorar espontáneo de algo preexistente y hasta ahora velado. Se obvia inevitablemente entonces que, sin ese proceso especulativo constituyente, tal sujeto no hubiera nunca «aparecido» y que, por tanto, su desvelamiento es también y correlativamente su construcción.

³⁵ Pues se trata de un poner que oculta (da por su-puesta) su prioridad por eso es un «pre-su-poner».

³⁶ NICOLAS GRIMALDI: «La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes» en N. Grimaldi & J-L. Marion (eds), *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350e. anniversaire du Discours de la Méthode*, París, PUF, 1987, pp. 303-319, enfatiza la importancia de la moral provisional en el desarrollo del pensamiento cartesiano. Esta representaría la afloración de una «experiencia de nuestra libertad» que reclamaría «elucidar el fundamento metafísico de esta libertad absoluta que la moral provisional venía de descubrirle [a Descartes], incluso aunque no la buscara».

³⁷ A.T. VI,22, Mo. 53.

como la auto-posición del sujeto teórico. Como no es de aquél de lo que se trata ni es tampoco quien radicalmente lleva a cabo la reflexión, se busca asegurar que no se vea afectado por la intemperie teórica que se va a provocar. Por una parte, el individuo no puede verse desatendido de criterios de acción, pero además se debe evitar su intromisión falseadora en el riguroso proceso metafísico-gnoseológico iniciado. Queda claro, pues, que el ámbito potenciado es plenamente «otro» de cualquier tipo de ámbito psicológico-vital (en todo caso sus consecuencias para éste se verán más adelante) ahora lo esencial es lo puramente metafísico-gnoseológico. El yo que hace las *Meditaciones* es otro muy diferente del empírico y, por ello, la necesidad de darse una moral provisional es la otra cara de la moneda de la duda radical e hiperbólica³⁸. La contraposición es clara³⁹:

1. Si por un lado se propone la aceptación de lo dado (aceptar las leyes, costumbres, religión de cada lugar), por el otro se trata de poner en cuestión lo dado (opiniones, saberes, autoridad) y esa crítica debe dirigirse a los fundamentos mismos.
2. Así, mientras la moral provisional se basa en asimilar lo probable a lo verdadero, el proceso de duda lo asimila a lo falso; en lugar de actuar «como si fuesen opiniones segurísimas» se trata de actuar «como si» fuesen falsas.
3. La primera subordina el yo a lo dado («antes vencerme a mí mismo que a la fortuna»), mientras que en la segunda se convertirá en lo fijo, absoluto e incuestionado, en el criterio que ha de prevalecer. Por tanto, en la primera el yo se pone como limitado y determinado, mientras que en la segunda el yo se pone como ilimitado y como lo determinante.
4. En la moral provisional hay una concesión a ceder el dominio a lo externo, a dejarse «sujetar», a permanecer súbdito (*sujet*), que es lo contrario de lo que se pretende obtener con el orden de las razones del discurso: constituirse y explicitarse como sujeto (lo

³⁸ Creemos que nuestra posición es compatible con la de JEAN-MARIE BEYSSADE (*La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, París, Flammarion, 1979) cuando distingue (p. 356) la «búsqueda de la verdad y la conducta de la vida» como «dos dominios [que] se separan, donde las relaciones del tiempo y de la verdad son inversas». La distinción radical de estos dos dominios, que nos parece rotunda en Descartes, no entra en contradicción con que el tiempo propio de la metafísica mantenga una cierta dualidad entre el «tiempo natural del espíritu» y el «tiempo de la ciencia» (véase, *id.*, pp. 5-9).

³⁹ La escisión que plantea la moral provisional sólo es posible si ya actúa y se presupone el sujeto teórico.

contrario de sujetado) y como señor-juez, someter todo lo externo o lo dado a la validación racional interna⁴⁰.

Pero, lógicamente, la duda hiperbólico-radical y la moral provisional son dos caras de la misma moneda y así se entiende que ya la misma «conclusión» de la última apunte a la reafirmación de la vía teórica: «En fin, como conclusión de esta moral, ocurrióseme considerar, una por una, las diferentes ocupaciones a que los hombres dedican su vida, para procurar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que *no podía hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad*, según el método que me había prescrito»⁴¹ (la cursiva es nuestra).

LA DETERMINACIÓN DEL SUJETO SUBYACENTE EN LA FUNDAMENTACIÓN

Aún más claramente, el sujeto teórico está ya actuando cuando se desarrolla el proceso de la duda hiperbólico-radical, y la aplica a los sentidos, a la memoria y a la imaginación. Como ya dice Hegel⁴², la duda «representa evidentemente un comienzo absoluto» y «Descartes hace, pues, de este levantamiento de todas las determinaciones mismas el postulado primordial de la filosofía». Aparece la posibilidad de llevar a cabo una *epojé* universal de una manera voluntaria e, incluso, en contra del uso «normal»⁴³ de las facultades cognoscitivas. Ya aquí encontramos lo que Hegel⁴⁴ llama «el impulso de la libertad» y que caracteriza la gran fuerza metafísico-cognoscitiva del sujeto moderno que se pone como juez de las evidencias y las somete a su inquisición.

Ello comporta también la capacidad de negar el propio asentimiento incluso a la evidencia más directa, lo que se tiene delante (*Gegen-stand, ob-iectum*). Recordemos que el mismo Descartes reconoce que las evidencias mismas no son frágiles (son lo que son, lo que hay, lo que los

⁴⁰ Se trata, pues, de dos maneras de enfrentar la cuestión que podemos comparar con la oposición fichteana entre ponerse como realista y como idealista, o bien la dialéctica de siervo-señor en la *Fenomenología del espíritu*: en el primer caso, como siervo esforzado que prima su supervivencia y adaptación (que salva la vida mediante la sumisión); en el segundo caso, prima una radicalidad apriorística como arrojado señor, que se juega la vida a todo o nada.

⁴¹ A.T. VI, 27; Mo. 56-7.

⁴² *Op. cit.*, p. 257.

⁴³ Incluso «natural».

⁴⁴ *Op. cit.*, 258.

sentidos y el entendimiento tienen y entienden). En tal sentido no pueden ser falsas, pues sólo son el signo de sí mismas. Su negación, en cambio, es externa a ellas y sólo puede provenir de la potencia del sujeto teórico enraizada en la voluntad de verdad. Se trata de provocar, como dice Jean Luc Marion, la contra-dicción (decir otro o contra) que necesita la verdad para ser reconocida.

En *Principia* #6 Descartes habla de «libre arbitre» y de «liberté» que permite «abstenernos de recibir en nuestra creencia aquellas cosas que no conocemos bien y así impedirnos de ser engañados alguna vez». Ya la primera regla del método cartesiano (llamada de evidencia) se formula como la voluntad de resistencia de ese sujeto implícito a no aceptar nada que no se le muestre ante él (exclusivamente)⁴⁵ como evidente e indudable.

En el comentario de *Principia* #39 nos dice: «es tan evidente que tenemos una voluntad libre⁴⁶, que puede dar su consentimiento o no darlo cuando le parece» y así —dice—: «Hemos tenido de ello una prueba muy clara, pues, al mismo tiempo que dudamos de todo y que suponemos incluso que quien nos ha creado empleaba su poder de todas las maneras posibles para engañarnos, nos apercebimos [de la existencia] en nosotros de una libertad tan grande que podemos impedirnos creer aquello que no conocemos aún perfectamente bien.»

Perfectamente separados los ámbitos práctico-vital y teórico-gnoseológico, Descartes puede someter sin peligro el yo empírico a la compleja «tecnología especulativa» de la duda más radical e hiperbólica. Llega a extenderla al uso mismo del entendimiento y de lo que éste percibe como claro y distinto a partir de la argumentación de los paralogismos (razonamientos aparentemente correctos pero en realidad erróneos) y del sueño (donde pueden aparecer de manera muy vívida e incluso clara y distinta cosas absurdas y falsas).

Es importante notar que aquí ya no se trata de que el entendimiento, desde sus evidencias claras y distintas, cuestione las más imprecisas de los sentidos, la memoria o la imaginación; sino que aquí es el entendimiento mismo lo cuestionado. Vemos, pues, que el sujeto como ámbito de validación se pone como más absoluto y radical que el mismo entendimiento⁴⁷.

⁴⁵ No sirve, por tanto, el reconocimiento de una autoridad o jerarquía que permite delegar la toma de decisión y el juicio racional.

⁴⁶ *El apartado 39 de los Principia* lleva como título: «Que la libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba, por la sola experiencia que tenemos de ella.»

⁴⁷ Notemos que la finitud del entendimiento nunca será negada, incluso después habiendo mediado la garantía divina.

Pero incluso tal proceso se radicaliza más artificialmente aún, cuando no sólo cuestiona el uso incorrecto del entendimiento sino que plantea unas hipótesis que imposibilitan absolutamente su uso correcto o su fiabilidad. Ya antes se había «fingido» para radicalizar la crítica; en el Discurso dice: «*resolví fingir [feindre] que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños*»⁴⁸. Ello apoya aún más la intervención determinante del sujeto pensante, que ahora introduce las «ficciones» del *genius malignus* y el *Deus deceptor*, para poder abarcar sin residuo todo el yo y el «espíritu humano» en general. Vidal Peña, citando a Gustavo Bueno, llega al extremo de considerar tales hipótesis como la posibilidad de que la conciencia del yo estuviera «envuelta por la del otro»⁴⁹ que hiciera que siempre se engañase.

Descartes dice que con tales hipótesis se «persuade» y hace indefinido en el tiempo el asentimiento a los argumentos en favor de la duda; se trata, pues, de un expediente para apoyar ilimitadamente la capacidad de negar del sujeto pensante. Por eso más tarde las relativizará diciendo que tales «*motivos de duda, que sólo dependen de dicha opinión [Deus deceptor], son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos*»⁵⁰. Pensemos, al respecto, que hasta la demostración del Dios no engañador, el yo es, sin discusión, el único motor de la meditación, el único legitimador de ésta y el juez último de toda validez, certeza o verdad. En función de las hipótesis del *genius malignus-Deus deceptor* el yo puede equivocarse (incluso siempre), pero continúa siendo quien libremente lleva a cabo las *Meditaciones* y por el momento la única instancia de validez. Ni el *genius* ni el *Deus* no juzgan nada, ni afirman nada, pues son una mera hipótesis forjada por el yo pensante en función de sus intereses.

El mismo Descartes reconoce que tal proceso es artificial y tremendamente raro para una conciencia natural y, por eso, le permiten superarla filosóficamente. De esta forma (*con tales procesos*) Descartes va construyendo y explicitando al sujeto teórico, que es el presupuesto metafísico-gnoseológico esencial de su pensamiento, diferenciándolo sistemáticamente de cualquier sujeto empírico.

Un elemento tan esencial como lo presupuesto que pone en marcha la duda hiperbólica es aquello que la detiene. La mayoría de los críticos de su época y posteriores acusan a Descartes de haberla puesto en marcha con tanta arbitrariedad como la ha detenido. A algunos creyentes como Pascal (pero Arnauld también avisa sutilmente a Descartes y éste le

⁴⁸ Justo antes del *cogito*. A.T. VI,32; Mo. 62. La cursiva es nuestra.

⁴⁹ *Op. cit.*, V. P. XXVIII-XXIX.

⁵⁰ A.T. IX, 28 - VII, 36; V. P. 32.

sigue el consejo suavizando su argumentación) les disgusta tanto su «utilización» de Dios como la vanagloria de poder superar, aunque sea en un único y muy concreto instante, su voluntad si éste quisiera engañarle. Por otra parte, los escépticos, Gassendi y Hobbes le criticarán el forzado final de la duda una vez ha sido desatada.

Ese momento tan decisivo para Descartes y que lo distingue radicalmente de un escéptico⁵¹ viene determinado por una nueva intervención del sujeto pensante, quien reconoce en la necesidad de su propia existencia la primera certeza indudable (esto es: la satisfacción primera y plena de su exigencia de certeza). La indudabilidad, que culmina con pleno éxito la operación teórica artificial emprendida, se manifiesta con expresiones paradigmáticas como: «no poder sino aceptar» (al respecto es esencial la famosa Carta a Regius) o «no poder sino prorrumpir en»... etc. Se ha culminado y cumplido el proceso y Hegel (criticando cualquier interpretación escéptica de Descartes) lo ve perfectamente cuando dice: «Pero lo que prevalece en la conciencia es la finalidad de llegar a algo objetivo y no el momento de lo subjetivo, el que ese algo sea establecido, conocido y probado por mí»⁵².

Es decir, la voluntad de verdad típica de la Modernidad y de Descartes aunque se base sobre la noción de sujeto se caracteriza por rechazar lo que podría parecer inevitable: el subjetivismo o el solipsismo. Así en Descartes, aunque se pone el sujeto como ámbito necesario para que haya verdad, nunca se cae en un polo meramente subjetivo-particular que disuelve la posibilidad de una verdad objetiva. Así, por una parte, reduce la verdad a certeza, a la evidencia ante sí, pues no acepta otro criterio de verdad (como la autoridad, por ejemplo). Es decir, define lo verdadero como lo indudable, con lo cual ya no considera la verdad como preexistente e independiente al sujeto cognoscente, sino en tanto que se revalida ante y por él. Por otra parte, no poder dudar implica tanto reconocer que no se tiene otro criterio veritativo como atender a la necesidad de la cosa (*Sache*, el tema o cuestión a discutir).

Por eso Descartes dice⁵³: «Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma —a saber, de la existencia de Dios— la que determina a mi pensamiento para que pien-

⁵¹ En el *Discurso del método* dice que la afirmación del *cogito* «era tan firme y estaba tan bien asegurada, que no podían quebrantarla las más extravagantes suposiciones de los escépticos» AT. VI, 32; Mo. 62. Sobre la relación de Descartes con los escépticos, véase R. H. POPKIN: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, F.C.E., 1983.

⁵² *Op. cit.*, 258.

⁵³ AT. IX, 53 - VII, 67; V. P. 56.

se esto. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas.» Ciertamente *la limitación del entendimiento ante aquello que satisface su propio criterio o aquello necesario para su funcionamiento es la esencia última de la razón humana*. Por eso, no se cae en el escepticismo total, pues en última instancia hay algo que no se puede negar, de lo que no se puede dudar, y no porque no se quiera, sino porque no (se) puede. Así pues, la razón humana es tal porque debe plegarse a la necesidad de la cosa y a sus propias determinaciones ontológico-gnoseológicas. Hablando en hegeliano diríamos que las determinaciones no son ajenas sino, al contrario, esenciales a la libertad y al conocimiento, e implican reconocer la objetividad de la cosa, la verdad.

En definitiva, tengo en mí (como entendimiento o razón y no meramente individual) una legalidad que me obliga, que yo soy, que las cosas son en mí. Por tanto en esas verdades o en esos límites es donde se hermanan mi manera de ser con la manera de ser de las cosas o temas mismos. Aquí la pretensión de verdad del sujeto encuentra su cumplimiento precisamente porque se le impone y reconoce gozosamente la evidencia de la cosa, del tema, de esa verdad. Descartes no podía sino reconocer tal verdad, pues la autoposición misma como sujeto no se realiza negando la necesidad de la cosa, pues sólo así alcanza lo que buscaba y un saber radicalmente fundamentado. El *cogito* pone de manifiesto, precisamente y entre otras cosas, la condición del sujeto (voluntad de saber) como el presupuesto esencial de la duda. Dice Descartes: «puesto que dudaba, era».

Ahora bien, el yo pensante como voluntad de verdad determina hasta tal punto la duda hiperbólica que, incluso, se había reservado un último recurso. Pues a la capacidad de negar (es decir, una *epojé* de todos los contenidos, abriendo a partir de ella la posibilidad de cuestionarlos) se le añade el poder llevar a cabo también una *epojé* de todo juicio, bloqueando la capacidad de juzgar y suspendiéndolos. Es decir, en último extremo y cuando no superan sus condiciones, puede negarse a ser soporte como *subiectus* de unas *cogitationes*. Al final de la Cuarta Meditación y pasando balance a las posibilidades del yo, dice: «si bien no me ha dado [Dios] la virtud de no errar, mediante el primero de los medios que he citado, que es el de darme un conocimiento claro y evidente de todas las cosas sobre las que puedo deliberar, al menos ha dejado en mi poder el otro medio: conservar firmemente la resolución de no dar nunca mi juicio acerca de cosas cuya verdad no me sea claramente conocida»⁵⁴.

⁵⁴ A.T. IX, 49 - VII, 61; V. P. 51.

El sujeto aparece, por tanto, también como señor de las afirmaciones y juicios; controla su capacidad de afirmar y puede negarse a ello incluso ante la evidencia más directa, lo que se tiene delante (el objeto, *Gegenstand*, *obiectum*). Se trata, pues, de reservarse todo el dominio al menos como un rehusar el juicio si no se cumple el criterio de evidencia que se ha autopuesto.

En la reducción al «esencial» y «mínimo» substrato (ámbito de la validación) que es el sujeto teórico, se constata que éste ya estaba presupuesto en su pensar. Por ello, no es extraño que termine aflorando el sujeto y, coherentemente, como sólo pensamiento o dueño de su pensar, pues nada más tiene aquí nada que ver⁵⁵. Este es quien se dirige a investigar diversos objetos o modos suyos y, siempre, reservándose el supremo y soberano derecho de negarse a dar su asentimiento a todo lo que no cumpla el criterio de verdad que unilateralmente exige (pues nunca lo negocia) o que él es. Al final de la primera Meditación dice Descartes: «permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, *al menos está en mí el poder de suspender el juicio*»⁵⁶.

Resulta, pues, que, aunque se constatará fidedignamente la incapacidad para ponerse más allá de cualquier posibilidad de error y la duda se cerrara sobre sí misma, fracasando por tanto el proyecto fundamentador, no por ello resultaría coartado el dominio del sujeto pensante, pues aún se mantendría como juez y señor de sus afirmaciones. El ha sido el impulsor de la búsqueda de una verdad apodíctica y, en la medida que siempre puede negarse a afirmar, no deja nunca de ser sujeto con todas las implicaciones señaladas, aunque fracasase su intento. Podemos ver que el ejercicio de la libertad de juzgar o no, de dar su asentimiento o no a una evidencia (que ha estado en la base misma del periplo reflexivo), no ha sido ni puede ser en absoluto cuestionada. El error inevitable podría obligar a no afirmar nunca, pero el juicio (también en el sentido judicial), la evaluación y la decisión teórica ya se han celebrado. Es importante notar que para lo dicho no es necesario negar la finitud del yo o del sujeto pensante, pues siempre es señor metafísico-gnoseológico de sus aseveraciones. El *genius malignus* podría hacer que siempre se engañase, pero no podría sustituirlo como sujeto pensante, como evaluador de las evidencias y señor de sus aseveraciones.

Resulta, pues, que la voluntad de saber del sujeto es por partida triple lo que lo acerca a la infinitud y lo constituye en el sujeto moderno

⁵⁵ O, mejor dicho, todo lo demás vendrá dado por añadidura a partir de ese elemento irreductible.

⁵⁶ A.T. IX, 17 - VII, 22; V. P. 21. La cursiva es nuestra.

(donde cada vez más dejará de ser un «término medio» y pasará a ser sin ambages lo absoluto-determinante): puede elegir afirmar sobre cualquier cosa y errar, puede elegir negarse a ejercer tal afirmación e, incluso, puede poner en práctica un extraño y artificial recurso, que es dudar de todo⁵⁷ para poder así encontrar lo indudable.

NECESIDAD ESPECULATIVA DEL REFUERZO MUTUO:

COGITO - DIOS NO ENGAÑADOR

Hemos analizado los principales papeles metafísico-gnoseológicos del sujeto en el pensamiento cartesiano. Hemos visto que es su presupuesto esencial, a la vez que algo muy diferente de la subjetividad empírica de alguien en concreto. Se trata, en cambio, de un sujeto teórico, en la medida en que su ámbito es la teoría y la fundamentación metafísico-gnoseológica. Por ello, subyace a toda enunciación o pensamiento y se manifiesta en la medida en que se autoconstituye como el ámbito de validación universal (de todo sin excepción).

Así resulta que el espíritu humano, que exceptuando las consideraciones mencionadas respecto a la voluntad, se define en todo momento como finito y en clara contraposición a la infinitud divina, manifiesta la intervención de ese sujeto que, no obstante, actúa en gran medida como lo incondicionado y lo absoluto. Por ello, no se le puede aplicar unívocamente ni la noción de finito (en tanto que no es un ente comparable a los otros entes finitos) ni infinito (pues tal término queda reservado con exclusividad al infinito perfecto en acto y en todos los aspectos: Dios).

Ahora bien, es importante notar cómo el *cogito* (es decir, la autoconfirmación del sujeto pensante como tal) se formula superando la hipótesis del *Deus deceptor* o su suavización el *genius malignus*. Tal primera verdad es en consecuencia un principio o una evidencia indudable más radical (en el orden cartesiano de las razones, como hemos visto, esencialmente analítico) que la demostración de la existencia de Dios. Pues ésta es una verdad posterior en tal orden y, además, sólo es en la medida en que se da para el sujeto pensante y éste la reconoce como tal verdad. Ello explica también la aparente paradoja de que Descartes afirme tantas veces que las verdades matemáticas claras y distintas han sido puestas en cuestión, es decir, han caído bajo la duda hiperbólica y, en

⁵⁷ Incluso cabría preguntarse si la famosa presencia en sí de la idea de infinito no es tan sólo una antigua opinión, sino también señal de la potencialidad o pretensión infinita como voluntad que caracteriza al yo cartesiano.

cambio, la claridad y distinción del *cogito* no. Este es la primera verdad y ello aunque no sea más claro y distinto que aquéllas (cuya claridad y distinción sólo se manifiesta en la medida que son para el sujeto).

La prioridad metafísico-gnoseológica del *cogito* se basa, en primer lugar, en ser la única identidad reflexiva entre el contenido de las ideas y el substrato pensante para el que y dentro del que son. Como ya dice Hegel⁵⁸, la duda alcanza «todo lo que de nosotros difiere», no en tanto que contenido concreto, sino como substrato o ámbito donde se dan las evidencias (sólo más adelante el yo pensante será definido por Descartes como substancia). En segundo lugar, tal identidad es necesariamente la primera verdad en el orden analítico, que, como hemos visto, es el más riguroso y verdadero. Así, dice Descartes en *Principia* #7 que el *cogito* es la proposición «primera y más cierta que se presenta a quien conduce ordenadamente sus pensamientos.»

El mismo planteamiento cartesiano obligaba a ello, pues, precisamente, la afloración del sujeto comporta que las verdades se transformen en evidencias en y para una *res cogitans*. Entonces son una «presencia en», algo que remite a un substrato quizá preexistente o quizás simplemente resaltado por el darse de tal presencia. Es lógico en consecuencia que la duda sólo tenga límite al llegar a tal presupuesto, cuando el pensamiento (la duda lo es) se ha proyectado sobre sí mismo y está sólo consigo mismo. Sólo entonces desaparece toda posibilidad de duda (porque ya no cabe más abstracción) ante la condición universal y necesaria de todo contenido de pensamiento: su darse en un pensamiento substrato (que con el tiempo se llamará sujeto). En conclusión, sólo atendiendo e inquiriendo por tal substrato se dará la identidad-límite «porque el Yo es este algo simple e idéntico consigo mismo»⁵⁹.

De esta manera el sujeto pensante implícito y subyacente a toda la reflexión ha encontrado en sí mismo la primera verdad, pues es él quien ejerce la duda. En el *cogito* resulta plenamente explícito que el mismo ejercicio de la duda, incluyendo la proyección de la hipótesis del *Deus deceptor*, no tiene sentido sino presuponiendo eso mismo que, aparentemente, resultaba cuestionado, la acción del yo pensante. Como ámbito de validación debe existir para que se dé y sea posible la duda o el error. Pues errar implica dar el propio asentimiento. Y, dentro de las coordenadas ontológico-metafísicas cartesianas, todo acto (aunque simple-

⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 257 y 260.

⁵⁹ HEGEL, *op. cit.*, p. 261. Descartes retendrá de esta verdad la forma de la prueba: ser una certeza que excluye la duda y evidencia tanto su claridad y distinción como su referencia esencial al substrato pensante. El pensamiento se remite a sí mismo y da con sus condiciones de posibilidad (lo que no puede dejar de pensar, Prin. &7).

mente sea el dar el propio asentimiento) presupone un agente, substrato o sujeto. Así pues, el engaño sólo puede ejercerse mediante la acción y el poder propio del engañado, es, pues, una «co-acción» y, sin éstos, no habría engaño ni engañado. Es decir, la *mentis inspectio*⁶⁰, que como tal es indudable, remite a la potencia del yo, que es finito y falible, pero que llegado al extremo de lo incondicionado puede decir que es y que no puede ser que no sea en tanto que piensa, esto es actúa y ejerce como sujeto pensante⁶¹.

Ahora bien, esa absolutez del *cogito* o del sujeto pensante no puede ser trivialmente identificada con otros planteamientos posteriores como los de Kant o Fichte. Respecto con este último el mismo Hegel marca la distancia afirmando que se trata de una absolutez implícita y «no plenamente reflexionada». Ahora bien, para justificar tal diferencia debemos hablar, aunque sea brevemente, de qué es lo que impide que el *cogito* sea el principio absoluto de *La doctrina de la ciencia* fichteana.

(1) En primer lugar, hay la diferencia (la hemos desarrollado en otro escrito) de la entificación final del sujeto pensante cartesiano, definido como *res cogitans* con posterioridad al *cogito* y que, incluso, llegará a legitimar facultades y enlaces objetivos que apuntan al ente general «espíritu humano». (2) En segundo lugar, está la vinculación esencial del sujeto cartesiano con su capacidad de abstención enunciativa (aflora precisamente mediante la duda) más que por una autoposición absoluta y creativo-positiva (ese mundo que «emerge simultáneamente» «con el ser libre, autoconsciente»⁶² según afirman los tres amigos de Tübingen). (3) En tercer lugar, el yo del *cogito* no es *causa sui*, no es creador desde la nada y depende para existir de la creación y conservación divina.

Finalmente, Descartes inmediatamente después del *cogito* argumenta que tal proposición «es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu»⁶³. Y poco después comenta: «Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir»⁶⁴. Es decir, introduce una condición que se ha de satisfacer necesariamente para que el *cogito* sea y se mantenga con todo rigor especulativo como la primera y gran verdad. Y esa condición

⁶⁰ A.T. IX, 24 - VII, 31; V. P. 29.

⁶¹ Toda inspección implica un asentimiento de «la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu» —como dice DESCARTES—, aunque lo que la inspección dictamine sea falso o citóneo.

⁶² CH. JAMME & H. SCHNEIDER: *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Suhrkamp, 1984, p. II.

⁶³ A.T. IX, 19 - VII, 25; V. P. 24.

⁶⁴ A.T. IX, 21 - VII, 27; V. P. 25.

tiene una naturaleza temporal, pues se refiere a la actualización estricta del pensamiento o enunciación, «lo que no puede ser es que cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada»⁶⁵ tantas veces y mientras la pronuncio.

Es decir, la evidencia absoluta de tal verdad no es la del yo fichteano, ni tan siquiera tiene la consistencia lógico-trascendental de la apercepción trascendental kantiana. Muy al contrario, *tal verdad caduca con el acto en que a la vez se ejerce y valida*. Igual que el sujeto pensante cartesiano no es plenamente substante en su existencia y necesita de una causa. Descartes dice: «y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve»⁶⁶.

Pero volvamos al *cogito*. En cierta medida tiene razón Jaakko Hintikka⁶⁷ al decir que es un enunciado «performativo»; es decir: cuando se pronuncia realiza (instaura, dictamina) eso mismo que enuncia. Tiene un cierto papel performativo, pero inevitablemente pierde toda garantía especulativa un instante después; el mismo enunciador no puede estar ya seguro de que alguna vez lo ha enunciado si no lo reitera y así sucesivamente. Por eso sólo es plenamente válido en el momento en que se piensa y necesita de la garantía del Dios no engañador. Podemos ver, pues, que el *cogito* es algo más que el aperebirse de un contenido concreto (por esencial que sea), es sobre todo la instauración lógica de un fundamento metafísico-teorético. Se trata tanto de la autoposición del sujeto naciente como del reconocimiento (con todas sus implicaciones) de que en todo momento ha estado presupuesto, que nada del discurso (tal como ha sido planteado desde el principio) tiene sentido si no se presupone. Convengamos que sin el darse del sujeto pensante el discurso cartesiano ya no tiene sentido. Se trata en tal caso de otro discurso apartado de la fundamentación radical en la dirección del pensamiento, de la *res cogitans*.

Pero a pesar de lo dicho continúa siendo cierto que se trata de una evidencia y de una existencia temporalmente limitada y, por ello, necesita esencialmente de la garantía del Dios infinito y no engañador. Paralelamente éste se demostrará por la presencia en el yo de la idea de infi-

⁶⁵ A.T. IX, 25 - VII, 32; V. P. 30.

⁶⁶ A.T. IX, 38 - VII, 48; V. P. 41.

⁶⁷ «Cogito ergo sum: inference or performance», en *Philosophical Review*, n. 71, 1962, pp. 3-32. También es accesible en su recopilación *Knowledge and the know*, Dordrecht, Reidel, 1974, y en versión francesa en *Philosophie*, n. 6, mayo 1985, pp. 21-51.

nitud y perfección. Vemos, pues, que correlativamente, el argumento llamado ontológico de la V Med. no tendría validez dentro del *discurrere* cartesiano si no hay presupuesto un sujeto que re-valide esa identidad de esencia y existencia. En definitiva, para que haya «argumento» ontológico y para que tal «verdad» valga como certeza clara e indudable para el yo es necesario que haya discurso, conciencia o presencia de una esencia o su idea.

Resulta claro, pues, que la fundamentación metafísico-gnoseológico cartesiana se juega en dos tiempos y en dos argumentaciones íntimamente relacionadas: *cogito* y Dios no engañador. Lo absoluto e incondicionado en su discurso es la referencia mutua de esos dos componentes. Por una parte, sólo a partir de la manera cartesiana de plantear el problema, el yo finito, abocado aparentemente (como tantos en su época o en la actualidad proclaman) al solipsismo, atiende a la idea de la infinitud del creador de su ser⁶⁸ y, por otra, no se autoaniquila ante tal pensamiento. A diferencia de la herencia agustiniano-ockhamista más espiritualista, de Pascal o de los místicos, lo resiste reivindicando la necesaria determinación del sujeto pensante sobre todo lo que ha de valer como verdad, convirtiéndose, por tanto, en un paso necesario hacia el sujeto moderno plenamente constituido.

*La fuerza y el punto absoluto-incondicionado del discurso cartesiano surge de la íntima correlación de yo pensante y Dios infinito*⁶⁹ y por eso quizá el descubrimiento clave de las *Meditaciones* (respecto del *Discurso*) es la toma de conciencia de que el sujeto sólo aflora con plena consecuencia especulativa cuando la duda se extrema hiperbólicamente enfrentándole a una hipotética infinitud contraria (*Deus deceptor*). Así, en el comienzo de la cuarta *Meditación* resume Descartes lo conseguido hasta ese momento: «Y se presenta a mi espíritu con tanta claridad la idea de un ser completo e independiente (es decir, Dios) al considerar que dudo, o sea, que soy incompleto y dependiente, e igualmente con

⁶⁸ Podríamos decir, quizá, inspirándonos en PASCAL: SU SUJETO.

⁶⁹ JEAN-LUC MARION: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, París, PUF, 1981, pp. 22-23, sostiene que «el fundamento pasa del ego a Dios. O más exactamente, oscila del uno al otro, pues —que Dios culmine el fundamento— no impide al ego de ejercer la “*lieutenance*”». Así aparece la cuestión del fundamento con toda su fuerza: «de aquí la dualidad de dos fundamentos igualmente posibles y alternativamente reales, el ego y Dios». También en *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, París, PUF, 1986, argumenta muy bien esta compleja dualidad que relaciona con una metafísica del yo frente a una metafísica de la causa. A su juicio esa dualidad provoca la «ambivalencia de una onto-teo-logía redoblada» (p. 372) y, así complicándola, manifiesta su esencia y límites.

tanta evidencia concluyo la existencia de Dios y la completa dependencia en que la mía está respecto de El, partiendo de que aquella idea está en mí, o bien de que yo, poseedor de dicha idea, existo»⁷⁰.

Resulta, pues, que la finitud del sujeto pensante es la condición de posibilidad de la demostración del infinito no engañoso, mientras que *la posibilidad de un infinito engañoso es lo que hace aflorar al sujeto y poner en evidencia la absoluta que va ganando como principio de todo sistema*. Entonces, a pesar de enfrentarse aunque sea hipotéticamente con lo infinito y desde la finitud, alcanza su confirmación: «Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo»⁷¹. Aquí Descartes encuentra una primera verdad, es cierto, pero con ella un criterio de verdad y también la determinación que los acompaña: que se den en acto para un yo pensante (el cual es el ámbito de validación que la duda presupone).

Por otra parte, inmediatamente se da cuenta de la limitación-finitud implícita en tal momento culminante, que no ha alcanzado la substantialidad completa que, tal vez, anhelaba. *Precisamente porque no se trata de una verdad objetiva y eterna sino de la certeza de ésta para un sujeto finito, resulta que tal certeza caduca o decae con el instante, mientras que una verdad independiente jamás podría decaer*⁷². Continúa: «De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu*» (la cursiva última es nuestra).

Podemos ver, pues, que a diferencia de Fichte o Kant, Descartes necesita de la dualidad y correlación entre *cogito* y Dios no engañoso, que conforman en conjunto lo absoluto incondicionado pero determinante de su sistema. Con ello se manifiesta, ciertamente, la tensión en que se movía su pensamiento y que él supo reflexionar con gran fidelidad y coherencia. Descartes ha descubierto o explicitado al sujeto pensante que se autopone como el ámbito validador universal, pero ciertamente no estamos ante la *Tathandlung* de Fichte. Descartes no puede partir de ese sólo principio aunque dé un paso importante para que la Modernidad pueda ir por tal camino. Pero para él la polaridad, la dualidad de princi-

⁷⁰ A.T. IX, 42 - VII, 53; V. P. 45.

⁷¹ A.T. IX, 19 - VII, 25; V. P. 24.

⁷² Así, la certeza de y en el ámbito de validación sólo es tal en acto y, por tanto, no tiene sentido cuando deja de ser actual.

pios esenciales: *cogito* — Dios no engañador es irreductible el uno al otro, aunque prácticamente toda la modernidad posterior le critique precisamente que se mantenga en esa tensión irresoluble. Pero allí yace precisamente la especificidad cartesiana.

C/ París, 140
08036 Barcelona.

GONÇAL MAYOS
Universidad de Barcelona