

Alberto Wagner de Reyna

La certeza en Descartes

S U M A R I O

La problemática de la verdad. Las dos intuiciones primeras del cogito. Raíz fenomenológica y metafísica de la certeza. Conclusión.

La problemática de Aristóteles referente a la verdad gira alrededor de lo *verdadero*; verdaderas son —aunque no siempre— las cosas y las palabras, y veraces son —a veces— también los hombres. 'Αληθεία, la descubierta, es el concepto que escudriña el Estagirata, y que primaria y fundamentalmente conviene a las *cosas*, en cuanto descubiertas. 'Αληθεία, en tesis general, se refiere al “objeto” del conocimiento.

La investigación tomista se pregunta ante todo por lo que es la *verdad*, por aquello que constituye la verdad, ese concepto —lógico— en vista del cual algo puede ser verdadero. La *veritas* se muestra como *adaequatio rei et intellectus* (1). La verdad no radica desde el punto de vista lógico, fundamentalmente, en la cosa sino en una relación que enlaza cosa e intelecto, en la “correlación de sujeto y objeto”.

En Descartes es supuesto el concepto tomista de verdad (adecuación entre el intelecto —las ideas— y las cosas) y ni siquiera se discute. El problema cartesiano es: ¿Cuándo hay verdad? ¿Cómo puedo saber si hay verdad? ¿En qué estriba la certeza de la verdad? Se trata aquí de los “criterios de verdad”. Lo que se busca es precisar la *certitudo*, la certeza, que no es la verdad misma sino el modo en que la verdad se acredita como tal. La *certitudo* —para Descartes— no es empero un simple concomitante psicológico de la verdad, sino una calidad lógica que hay que determinar. Como veremos es esta calidad de orden “subjetivo”, y precisamente por eso podrá jugar un papel tan fundamental en la filosofía cartesiana.

La pregunta por la verdad se ha desplazado de lo “objetivo” a lo “subjetivo” —cambiando así de centro de gravedad— en la línea Aristóteles - Sto. Tomás - Descartes.

(1) Div. Thom. Aq. De ver. XI Quaest 1, art. 1.

Nos proponemos mostrar aquí el lugar en que la problemática de la verdad incide en la especulación de Descartes, y su singularísima y muchas veces ignorada importancia.

El punto de partida de toda la filosofía cartesiana —una vez hecha la *tabula rasa* por la duda metódica— es el “*Cogito, ergo sum*”. Se ha discutido si se trata aquí de un entimema, que supone la premisa mayor “Todo aquel que piensa existe” o de una intuición en que, al pensar, el hombre se da cuenta de su existencia, del hecho de ser. En mi opinión tal discusión no tiene sentido, pues —lógicamente— no cabe la menor duda que el “*Cogito, ergo sum*” supone dicha premisa, que por lo tanto es anterior a la conclusión “*sum*”. Pero de otro lado es —*existencialmente*— la conciencia de ser una primera noción, preontológica, que se conoce antes de la premisa supuesta. Esto se puede coordinar diciendo, con Descartes (1), que la premisa presupuesta está implícitamente en el “entimema” pero que no por eso se sabe explícita y expresamente que la precede. En realidad se trata aquí de dos dimensiones diversas: una es la *lógica* que se refiere a la concatenación de proposiciones y en ella la conclusión “*sum*” deriva de la mayor “Todo aquel que piensa existe” y de la menor “Yo pienso”. La otra es la dimensión *existencial*, en que la cosa por sí notoria —mi existencia— es conocida por simple intuición de la mente (2). Se trata aquí del darse cuenta de la existencia, *en* el acto del pensar (y no podría ser en otro). La existencia capta uno de los eslabones del raciocinio, pero no en virtud del raciocinio mismo —es decir por estar demostrado deductivamente— sino gracias a su propia notoriedad para la mente. Después la reflexión —como en este caso— puede determinar cuál es el lugar del eslabón lógico dentro de la cadena de conceptos racionalmente ordenada.

Ahora bien, la cognición “pienso luego existo” es —para Descartes— la primera y más cierta de todas. “*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat*” (3).

Tenemos pues así dos intuiciones liminares en la especulación de Cartesio:

1. Pienso, luego existo (= la conciencia del propio ser);

(1) Descartes. *Entretien avec Burman*, Boivin & Cie, Paris, 1937, pág. 7.

(2) *Ib.*

(3) Descartes. *Principia Philosophiae*, Paris, I. VIII-X.

2. Esta intuición es la primera y más cierta de todas (= la certeza de la conciencia del propio ser).

Son dos intuiciones de diverso orden, pero que se dan en una sola. La primera (pienso, luego existo) se refiere a una cosa (*res cogitans*); la segunda a la intuición de esta cosa. La simultaneidad de ambas no es tropiezo, pues según Descartes el espíritu puede concebir más de una cosa a la vez (1). Pero la segunda intuición no es algo sobreañadido o accesorio desde el punto filosófico: sólo porque el “*cogito, ergo sum*” es certísimo —es decir porque tenemos la segunda intuición— puede ser la primera intuición la base de toda la especulación cartesiana.

Pero ¿sabemos acaso lo que es la certeza? Para darnos cuenta que la intuición de la existencia es certísima es sin duda menester que sepamos lo que es la certeza. La segunda intuición —la intuición de la máxima certeza de la intuición de la existencia— implica tener una idea de la certeza. Y así es en efecto: ella es una noción simplísima (2), una idea innata (3).

Para continuar investigando, una vez dado el primer paso del “*cogito, ergo sum*”, es necesario saber qué cogitaciones son verdaderas, esto es, que, cogitaciones se nos presentan como *ciertas*, pues a medida que avancemos ya no serán certísimas como la primera: ya no tendremos la intuición de su certeza. Se hace menester aclarar en qué consiste la certeza, cuáles son sus características. Sólo cuando este punto esté resuelto será posible salir de la prisión metódica de la mente (en que estamos encerrados por ser más cierta que el cuerpo), sólo entonces será posible construir la Filosofía.

Y es un hecho que Descartes quiere salir de la conciencia pura (para hablar con Husserl). No conociendo una posición “transcendental” —como es el caso de la Fenomenología— se halla ante la disyuntiva: o el solipsismo o una salida hacia más allá de la mente. A la ponencia inicial —yo existo: en cuanto mente— se añade una aspiración: escapar al solipsismo, la urgencia de llegar a esta nueva ponencia: “Algo que es no yo existe”. Es menester echar un puente hacia afuera.

En la *Segunda Meditación* se ha dilucidado el paso primero la existencia del yo (de las *res cogitans* que soy yo) es indubitable; nada puede

(1) Descartes. *Entretien avec Burman*, pág. 11.

(2) Descartes. *Pr. Phil.* Paris, I. X.

(3) Descartes. *Meditationes de Prima Philosophia*. Ed. princeps. Paris, 1641, pág.

ser conocido con mayor evidencia y facilidad que la propia mente. Pero ¿cómo salir del ámbito mental del yo? La respuesta es conocida: ¡mediante un *Deus ex machina!* Con la existencia de Dios resuelve Descartes el problema. Mas aquí está el punto crucial, el nudo gordiano, que tiene que ser desatado para vencer al solipsismo: poco se habría entonces ganado destruyendo el edificio filosófico con la duda metódica, para presentar como botín de la certeza absoluta esta única sentencia: mi yo existe como una cosa pensante.

El paso hacia afuera es dado por un argumento "ontológico" de la existencia de Dios: Descartes comprueba que tiene la idea de Dios; ésta tiene mayor "realidad objetiva" que la que él —Descartes— o cualquier otro ente que no sea Dios mismo pueda darle. Luego proviene de Dios, cuya existencia transcendente queda así probada.

Supongamos que se acepte este argumento —esbozado aquí sólo en sus líneas más generales—, quedaría sin embargo una doble cuestión previa, que lo enlaza con la probanza ya producida. Es esta: ¿Cómo es la idea que tengo de Dios? ¿Cómo sé que toda "realidad objetiva" reclama como causa de una realidad "eminente, formal o actual" por lo menos igual? (1).

Hay ideas —como por ejemplo la de frío y calor (2)— que no precisan la cosa que representan, y por lo tanto pueden representar lo que no existe. Ellas proporcionan una base inadecuada para cualquier saber. ¿No será la idea de Dios una de ellas? ¿Qué garantiza lo contrario? ¿Y qué garantiza el valor probatorio de una argumentación como ésta? Como se ve, mientras no surja aquí una garantía, un "criterio de verdad" que nos diga cuándo hay certeza y cuándo no, en estas cogitaciones que no son primeras y certísimas —cuya certeza no tenemos por intuición, evidencia— quedará interrumpido el hilo probatorio: no habrá manera de salir de la cárcel de la mente, de esa cárcel metódica en que Descartes se ha recluso voluntariamente.

Dice Descartes: "Estoy cierto de que soy cosa pensante. ¿Sé por lo tanto ya lo que se requiere para tener certeza de alguna cosa? Pues bien, en esta primera cogitación no hay nada sino la clara y distinta percepción de aquello que afirmo. Esto, sin embargo, no me bastaría para estar cierto de la verdad de una cosa si pudiera alguna vez acontecer que algo que así clara y distintamente percibo fuera falso. Y con esto me parece que

(1) Ib. págs. 41-42.

(2) Ib. pág. 46.

puedo estatuir por regla general que es verdadero todo aquello que muy clara y distintamente percibo” (1).

¿Qué nos dice este párrafo?

1. El “*Cogito, ergo sum*” certísimo tiene una forma nueva, que suprime el carácter de silogismo trunco y subraya el intuitivo: “soy cosa pensante”.

2. Esta intuición, como sabemos, es cierta, por excelencia.

3. La certeza de ella sólo puede consistir en las dos características que tiene: claridad y distinción.

4. Se descarta la posibilidad de que la experiencia —lo que pudiera “acontecer”— sea capaz de contradecir este postulado, pues Cartesio lo establece como regla general.

¿Qué significa esto? La determinación de la certeza como claridad y distinción se basa en una nueva intuición, una intuición esencial (de tipo fenomenológico), pues se realiza en vista de un único caso: la primera cogitación “soy cosa pensante”. La experiencia no puede contradecir esta intuición, pues está en otro plano.

5. La regla general es: De todo aquello que muy clara y distintamente concibo, estoy cierto de que es verdad (*esse verum - me certum de veritate esse*).

Descartes intuye qué es “cosa pensante”. *En* esta intuición intuye que se trata de algo certísimo. Y *en* esta segunda intuición intuye en qué consiste la certeza. Tenemos pues así una cadena de tres intuiciones (de las cuales la primera se dirige al *noema* y las otras dos a la *noesis*) en un único *acto*: la intuición de la existencia propia, la intuición de la certeza de ella, y la intuición de que certeza —en general— es claridad y distinción.

La determinación de la certeza como claridad y distinción no se deduce, ni menos aun se induce a partir de varios casos, sino se intuye, y a base de la única intuición esencial se establece la regla general. Descartes nos da después una explicación metafísica del porqué de este proceder eidético: la regla general está “impresa” en nuestra mente, pues cada vez que percibimos algo clara y distintamente no podemos dudar de ello (2). Esto último —que nada tiene que ver con el método empleado para hallar la regla general— nos explica por qué nunca la experiencia

(1) Ib. pág. 33. Una declaración semejante se encuentra también en la IV parte del *Discours de la Méthode*.

(2) Descartes. *Pr. Phil.* Paris, I. XLIII-.

puede refutarla: es formalmente imposible que pensemos algo clara y distintamente y lo consideremos falso.

¿Y qué quiere decir Descartes con “claro” y “distinto”?

Una percepción para ser clara debe ser presente y manifiesta (patente, abierta). Hay aquí una reminiscencia aristotélica: la percepción clara tiene algo presente, y este algo presente se da manifiestamente (ἀ — λ η θ έ ς). Un ejemplo: vemos claramente cuando aquello que vemos impresiona el ojo fuerte y notoriamente (1).

Para que una percepción sea distinta son menester dos condiciones: 1º que por ella se diferencie lo percibido de cualquier otra cosa; 2º de modo que sólo contenga en sí datos claros. Se echa de ver que la distinción supone la claridad (2).

Con estos datos, el raciocinio de Descartes puede seguir ahora fácilmente: la idea de Dios es clarísima y distintísima, clara y distintamente también veo la validez del argumento sobre la “realidad objetiva”, de suerte que la doble cuestión previa queda favorablemente resuelta. La idea de Dios es por lo tanto verdadera, y se debe a una causa externa a mi mente, que sólo puede ser Dios (3).

Con ello se resuelve el nudo gordiano: fuera del hombre que piensa existe Dios: el filósofo ha salido de la conciencia pura a la realidad extra-anímica; gracias a la idea de Dios puede ahora reconstruir la Filosofía.

El establecimiento de la certeza (sc. de la verdad) como claridad y distinción, partiendo de la claridad y distinción del “*Cogito, ergo sum*” (*sum certus me esse rem cogitantem*) se puede llamar la raíz fenomenológica de ella. Tiene la certeza también una segunda raíz, metódicamente posterior, pero ontológicamente anterior, una raíz metafísica, que se refiere principalmente al valor de la certeza, e indirectamente a sus características (criterios de verdad). Como expresa Descartes en diversos lugares (4), dados los supuestos:

1. Dios es perfectísimo;
2. La falacia es una imperfección;
3. Dios, creador, nos ha dado una facultad de juzgar y asentir;

Se tiene que concluir, que la certeza adquirida gracias al recto uso de ésta, ha de ser indubitable y mostrar la verdad. Podríamos continuar

(1) Ib. XLV.

(2) Ib.

(3) Descartes. *Meditationes de Prima Philosophia*, págs. 44, sgts.

(4) v. g. *Pr. Phil.* Paris I-XLIII. *Medit.* págs. 60-61.

diciendo: cuando percibimos clara y distintamente asentimos inmediatamente a lo percibido, luego es propio de nuestra estructura mental tener certeza cuando hay claridad y distinción. Como nuestras facultades mentales están garantizadas por Dios, es evidente que la claridad y distinción son criterios inconmovibles de verdad. Dios garantiza la certeza y sus condiciones, y a través de ésta las cosas exteriores cuyas ideas percibimos claras y distintamente.

Pero metódicamente la existencia de Dios está garantizada por la certeza pues tenemos de él una idea clara y distinta. Hay aquí un círculo *in probando*. A Burman por lo menos le parece que sí. Sin embargo dice Descartes:

“Je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, que a cause que Dieu est ou existe; et nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement et fort distinctement” (1). Indudablemente que la raíz fenomenológica —la intuición— de la certeza como claridad y distinción sirve para fundamentar la metafísica, y que ésta —la perfección de Dios— abona la fenomenológica. Pero también hay que considerar que ambas raíces están en planos diversos, comparables a las dos dimensiones —lógica y existencial— que mostramos al tratar del “*Cogito, ergo sum*”.

Desde el punto de vista del método cartesiano no cabe duda sobre cuál de las raíces prima: lo esencial es la intuición de lo que es la certeza y su valor, pues gracias a ella logramos salir de la mente.

En resumen podemos decir:

1. El “*Cogito, ergo sum*” implica tres intuiciones de capital importancia en la construcción de la filosofía cartesiana: la primera es material (relativa a la propia existencia), la segunda es formal —pero especial— (relativa a la certeza de la propia existencia), la tercera es formal —pero general— (relativa a la esencia de la certeza);

2. Cada una de estas tres intuiciones incide en un progreso “deductivo” que puede ser establecido *a posteriori*: silogismo para la primera intuición; aplicación de la noción simplísima de certeza en la segunda; garantía por Dios en la tercera, y

(1) Descartes. *Entretien avec Burman*, pág. 9.

3. La triple intuición cartesiana es metodológicamente encubierta *a posteriori*, de suerte que sistemáticamente no aparecen en su carácter *eidético*. Al abandonarse la conciencia pura, se trata de justificar “desde fuera” el punto de partida fenomenológico ocultándose así la triple raíz intuitiva de la filosofía cartesiana.

ALBERTO WAGNER DE REYNA.