

## SINGULARIDAD FILOSOFICA DE UNA TRIVIALIDAD LOGICA: EL COGITO COMO 'PROTOENUNCIADO'

Julián Pachó G.  
(Universidad del País Vasco)

### 1. El punto de partida cartesiano y la denuncia kantiana del "escándalo de la filosofía"

La inversión que de la relación más natural entre representación y objeto representado hace el idealismo partiendo del mundo mental para dar razón de la existencia del mundo exterior y de la posibilidad del conocimiento (verdadero) constituye el núcleo de la acusación que Kant formula contra el idealismo como "escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general"<sup>1</sup>. Ciertamente, no sólo puede considerarse un atrevimiento a contrapelo de los hechos epistémicos partir del *enunciado* "Yo pienso" para justificar la existencia del yo. Ya es bien poco natural, aunque precisamente desde Descartes nos lo resulte cada vez más, partir de *enunciados* para tener certeza acerca de *hechos*. Lo natural es tener certezas de hechos (formulados por supuesto en enunciados) y después buscar su justificación mediante (otros) enunciados. Y puede que, pese a él mismo, esta última sea la estrategia seguida por Descartes. Pero, aunque así fuere, persistiría la dificultad. Más que atrevimiento representa un escándalo (o paradoja) partir precisamente del enunciado "Pienso, luego existo" para justificar la existencia del mundo exterior cuando una de las representaciones más problemáticas dentro de la historia humana de la representación, e incluso dentro de la historia explícita de la (re)construcción teórica del mundo, es justamente esta idea de la existencia de sustancias que, como el yo pensante cartesiano, fueren (al menos de *jure*) 'separadas' o independientes de la existencia de la realidad espacio-temporal. Si el problema a debatir es la credibilidad de nuestras representaciones en general y de nuestras representaciones acerca del mundo exterior en particular, parece en principio poco aconsejable comenzar por la que es una de la más discutibles y discutidas, a saber, la representación o idea de una realidad independiente ('sustancia') cuya propiedad esencial sea ser consciente de ser "cosa pensante". Después de todo, el yo pensante es en el entorno cartesiano, como lo había sido antes y lo seguirá siendo después, susceptible de ser interpretado como mera resonancia representacional del conjunto de las sensaciones y representaciones que los objetos externos pudieran suscitar en algunos otros objetos, a saber, los sujetos humanos, que integran igualmente ese mundo. ¿No sería más razonable, más natural, seguir el camino inverso, de los objetos a las sensaciones, y de éstas a las representaciones?

Podrá decirse que nada tiene de extraño que la (re)construcción del mundo se inicie con la afirmación (de la existencia) del sujeto. La construcción teórica del mundo que las *Meditaciones* intentan presupone trivialmente el sujeto que ha puesto primero la duda para luego intentar la (re)construcción más creíble. Y ésta es precisamente la función primaria de la afirmación del yo en la superación de la duda, verificando así aquel principio quasi-trascendental y más genérico de la *Regula VIII* según el cual "*nada puede conocerse antes que el entendimiento mismo, pues de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa*".<sup>2</sup> Sin duda quiere subrayar Descartes que del fenómeno mismo del conocimiento podemos inferir antes que nada la existencia de un sujeto que conoce. No obstante, esta inferencia va a adquirir tanta autonomía como para llegar a constituir el dogma de lo que aquí denominaré la primacía epistémica

<sup>1</sup> KrV, Einleitung, B XXXIX.

<sup>2</sup> Reg. VIII, AT X, 395.22-24.

de la res cogitans. Según este dogma y sus múltiples versiones cartesianas y postcartesianas, el conocimiento (al menos el considerado específico de y por la filosofía moderna) comienza y termina con el conocimiento del universo representacional, se codifique éste como topología de la mente humana en la *Meditaciones* cartesianas o en los *Ensayos* de Locke y de Hume, como *Crítica de la razón pura* en Kant o como *Fenomenología del espíritu* en Hegel.

Este principio de las *Regulae* es de hecho equipolente de la tan querida tesis cartesiana de que el objeto primero y propio del conocer es el constituido por el sujeto mismo en tanto que cosa pensante y por sus predicados propios, es decir, los contenidos de su conciencia o "pensamientos": el objeto primero y propio del pensamiento es para Descartes el pensamiento mismo<sup>3</sup> —y no la "materia", como había defendido la escolástica medieval, especialmente en la versión tomista del aristotelismo. (Valga decir al paso que toda la filosofía posterior llamada "trascendental" y, por supuesto, también el idealismo llamado "absoluto" acaso no representen sino la sublimación, cuando no la confusión, especulativa de esta trivialidad: ningún conocimiento es independiente del sujeto que conoce; conocer la naturaleza del conocimiento sería ante todo conocer esta dependencia y sus reglas constituyentes.)

Pudiera a partir de ahí pensarse que el "escándalo de la filosofía" tal vez no fuere en realidad tal, pues si bien la existencia del mundo exterior, con sus particularidades, puede ser considerada "materia" de nuestras representaciones, como Kant dice,<sup>4</sup> también es verdad que nuestras representaciones podrían ser falsas; y tanto que no tuvieren materia ninguna. El problema de la existencia del mundo exterior no podría entonces ser resuelto invocando el argumento representacional. El mundo exterior constituye la materia de nuestras representaciones bajo la doble condición de que éstas *existan y no sean totalmente falsas*. El argumento kantiano debe suponer ambas cosas, y, si la primera no sorprende en el marco de una crítica trascendental del conocimiento, tanto más la segunda. (Por cierto: merecería la pena investigar si nuestras representaciones podrían ser totalmente aberrantes respecto del mundo exterior si el mundo existe y si constituye además la materia prima de nuestras representaciones, como Kant sostiene. Pero éste no es aquí, aunque colinde, el problema. No obstante, esas dos condiciones, a saber, que haya representaciones y que no sean totalmente aberrantes en sentido veritativo-realista, no las podemos dar por cumplidas cuando se trata de saber qué credibilidad nos merece nuestro universo representacional en general.)

Afirmar, pues, que el mundo exterior constituye la materia de las representaciones conlleva, en este contexto, una flagrante *petitio principii*. Por el contrario, no se ve cómo pueda problematizarse la existencia del mundo exterior sin afirmar al mismo tiempo la existencia del sujeto intencional —y esto muy especialmente desde la perspectiva trascendental, y no sólo desde la cartesiana—. Ahora bien, ¿cómo fundamentar la existencia del yo en un enunciado lógicamente trivial y sintácticamente equivalente a cualquier otro cuyo sujeto gramatical sea el pronombre personal "yo"?

## 2. Trivialidad lógica del cogito

A las dificultades genéricas evocadas al inicio hay ciertamente que añadir la trivialidad lógica del entimema de primer orden (elisión de la mayor universal) *cogito ergo sum*. Una trivialidad de la que el propio Descartes es consciente: efectivamente, *Pour penser il faut être*, admite Des-

<sup>3</sup> Sobre esta primacía epistémica de la "res cogitans" frente a la res extensa véase J. Pacho: *Ontologie und Erkenntnistheorie (...)* am Beispiel des Cartesianismus, München 1980. p. 23 sqq.

<sup>4</sup> KrV, loc. cit.

cartes. Reconoce además expresamente que la conclusión de la existencia propia no está asegurada por ninguna singularidad extraña o excelsa de la relación lógica entre "Yo pienso" y "Yo existo" o entre la semántica de los términos "pensar" y "existir".

Ahora bien, siendo esto así, no son fáciles de explicar el alboroto y la facundia de la historiografía filosófica en torno a la proposición *cogito ergo sum*, desde sus contemporáneos, como Gassendi, Mersenne o Pollot, hasta nuestros días (incluidos autores de la tradición analítica como Ayer o Hintikka), pasando por Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Husserl...

La pregunta es, pues, ¿qué pudo haber hecho razonable, a los ojos de Descartes, el intento de justificar la existencia del mundo exterior partiendo de un enunciado que es sumamente problemático por diversas y convergentes razones onto-epistémicas y a todas luces trivial desde el punto de vista lógico?

No fue Gassendi, tras la publicación de las *Meditaciones*, sino Pollot quien ya en 1638 había negado toda singularidad y por tanto cualquier prevalencia o relevancia filosóficas del enunciado "Yo pienso" para concluir de él la existencia del yo: no podría generar más certeza que cualquier otro enunciado que contuviera al yo como sujeto; no más, por ejemplo, que el enunciado "Yo respiro", de suerte que "Respiro, luego existo" en nada se diferenciaría de "Pienso, luego existo". Ambos permiten inferir la existencia del yo bajo la asunción implícita de una premisa mayor del tipo "Toda acción presupone la existencia del sujeto de la misma" —o si se quiere, de alguna de sus aplicaciones del tipo "Todo lo que respira existe, yo respiro luego..."; "Todo lo que piensa existe, yo pienso, luego...", o simplemente, como Descartes dice, "*Pour penser il faut être, je pense, donc...*" ¿Cómo responde Descartes a esta objeción, también formulada, y casi en los mismos términos, después por Gassendi?

### 3. El cogito como 'proto-enunciado'

Para entender la respuestas de Descartes a las objeciones de Pollot y Gassendi es necesario recordar un supuesto mínimo de la estrategia metodológica adoptada en las *Meditaciones* y a cuyo servicio se formula justamente la duda. El convencimiento cartesiano de que la mera corrección formal de los argumentos no ofrece garantía ninguna de la verdad es un condicionante esencial de su programa fundamentalista. Es lo que determina la estrategia metodológica de las *Meditaciones* y, en en última instancia, determina las condiciones específicas de el llamado "giro cartesiano". La corrección formal es para Descartes una condición mínima, pero por sí sola estéril. Descartes entiende que la forma, con independencia de los contenidos, es argumentativamente estéril. No niega, por tanto, que el cogito sea, formalmente, deudor de una premisa mayor de ese tipo y, en cualquier caso, del principio general de causalidad ('Todo acontecer presupone una causa del mismo', i.e. 'Nada ocurre sin una causa'). Pero precisa:

(1º) Que tal dependencia, bajo sus supuestos metodológicos, es irrelevante.

(2º) Que lo relevante es saber, desde esos presupuestos, si hay algún caso/enunciado referente a hechos de cuya verdad no quepa dudar, es decir, si hay alguna acción de cuya existencia no pueda dudarse. Porque entonces tampoco se podrá —trivialmente— dudar de la existencia de su sujeto. (El problema es, pues, la verdad de la premisa media de un silogismo 'Darii', no la verdad de la mayor ni la validez de la illatio entre las premisas y la consecuencia.)

(3º) Que el único caso en el que, bajo sus supuestos metodológicos, puede tenerse tal certeza (respecto de la premisa media) es justamente el descrito por el enunciado "Yo pienso".

Puesto que de toda acción dada puede inferirse la existencia de su sujeto, la cuestión que la duda metódica plantea es saber cuándo, en qué caso concreto puede tenerse certeza de que de hecho se da alguna acción. Y la intención de Descartes es mostrar que *hay una sola clase de acciones y un solo caso concreto* dentro de esa clase que, de darse, no puede al mismo tiempo dejar lugar a dudas acerca de que se está dando. La clase de estas acciones es el pensar, tal como Descartes lo entiende, esto es, los hechos mentales *conscientes* —o susceptibles de serlo; como se verá, Descartes tiene también a las ‘sensaciones’ por ‘pensamientos’—. Y el caso concreto dentro de esta clase es el descrito por el enunciado “Yo pienso”. Pero éste no es un caso cualquiera. Es el *único* dentro de su clase que basta para generar certeza. Representa, por añadidura, el *primer* enunciado (o el primer hecho del mundo real) del que, tras la metodología de la duda, cabe tener certeza, afirmar su verdad en términos realistas.

Este doble aspecto (ser el primero y el único hecho/enunciado que tras la duda puede ser tenido por verdadero) constituye el núcleo de lo que más arriba se ha denominado el “dogma de la primacía epistémica de la *res cogitans*”, primacía que la filosofía cartesiana explicita, y a la vez verifica intrasistemáticamente, mostrando la prioridad epistémica del *cogito* frente a cualquier otro enunciado concurrente. Mi intención es ahora elucidar cuál sea la relevancia filosófica de esta prioridad. Pero antes debo mostrar cuál es el argumento cartesiano por el que la cree justificada. Para ello es necesario conocer el argumento que esgrime para refutar la objeción de Pollot y Gassendi.

Nótese en primer lugar que tal objeción no afecta al proceso de superación de la duda, es decir, a la generación del *cogito* expuesto en la *Segunda Meditación*, sino a la pretendida singularidad o prioridad del *cogito*. Y ésta es la razón por la que, en lo que sigue, mi análisis no se centrará en la génesis expresa del *cogito* en el texto de las *Meditaciones*. Aquí Descartes invita sólo al lector a ‘meditar’, a recorrer con él el camino (la experiencia) mental en el que el enunciado aparece (: que me engañe cuanto quiera; mientras dude, i.e. si *yo pienso* que tal vez me engaña, entonces existo). Porque cuando aparezca ese enunciado, el lector no tendrá más remedio que repetir la experiencia mental de asumir la verdad de que existe, verdad o hecho que le es evidente en esa experiencia mental. Pero éstos son los hechos epistémicos, hechos que Descartes se limita a describir o, mejor, a provocar describiéndolos. En las *Meditaciones* apenas utiliza Descartes recursos metalingüísticos; al menos no para *justificar* la verdad del *cogito*. Por eso recorro a los textos en los que Descartes aborda la verdad del *cogito* bajo el registro metalingüístico de la justificación. Y esto ocurre fundamentalmente en las respuestas a las objeciones de Pollot y Gassendi.

El núcleo de la respuesta de Descartes a Pollot, en carta para Pollot dirigida a Renieri en abril o mayo de 1638, se encuentra en estas líneas:

Lorsqu'on dit: *Je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vrai, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût, si on n'existait, on conclut fort bien; à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit vint celle de notre existence (...). Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là: Je respire, donc je suis, sinon: Je pense, donc je suis. Et si l'on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions desquelles nous pouvions ainsi conclure notre existence reviennent à cela même.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> A Renieri pour Pollot (respuesta a carta de Pollot), abril o mayo de 1638 según AM II, 236 ss. En AT aparece datada en marzo. Aquí se reproduce el texto de AT II, 37.26 hasta 38.13a. El subrayado con mayúsculas es mío.

Éste es, en la forma como en el fondo, un texto poco cartesiano; en cualquier caso mucho más ‘kantiano’ que ‘cartesiano’. Y no parece que ello sea casual.

La alternativa propuesta por Pollot “Yo respiro luego existo” no puede, según Descartes, garantizar la verdad de la propia existencia. La razón es muy simple: la premisa particular “Yo respiro” puede ser falsa. La propuesta de Pollot es sólo concluyente bajo una condición no verificable: en el supuesto de que sea el caso de que efectivamente yo respiro; entonces, trivialmente, es también verdad que yo existo. Todo el problema es, pues, saber si “Yo respiro” (como cualquier otro enunciado análogo, tal que “Yo ando”, propuesto por Gassendi) es o no verdadero. Las condiciones de la duda metódica obligan a suspender el juicio sobre él. Por el contrario, subraya Descartes casi paradójicamente, puedo obtener la verdad de la existencia del yo a partir del enunciado “Yo respiro” *si hago abstracción de su verdad o falsedad* y lo considero simplemente como mero enunciado, lo que para Descartes es lo mismo que considerarlo como un acto intencional y, por tanto, mental y, por tanto, consciente. Considerar “Yo respiro” como enunciado o juicio, como un hecho representacional, equivale a admitir el hecho representacional descrito por “Yo pienso (que) ‘Yo respiro’”. De esta suerte, el enunciado “Yo respiro” se convierte en objeto directo del enunciado “Yo pienso”. Obsérvese que bajo esta condición no se considera el hecho de respirar, sino el hecho de pensar que se respira (*cette pensée de respirer*). Y bajo esta condición, el enunciado “Yo respiro” —mejor: la toma de conciencia del enunciado “Yo respiro”—, aun cuando éste fuere falso, presupone la verdad del enunciado “Yo pienso”. El enunciado “Respiro, luego existo” es entonces reducible al enunciado “Pienso (que respiro o cualquier otra cosa), luego existo”. Con palabras del propio Descartes: “*Ce n’est autre chose à dire en ce sens-là: Je respire, donc je suis, sinon: Je pense, donc je suis*”. Es más, como el propio Descartes concluye, “*si l’on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions (...) reviennent à cela même*”.

Esta reducibilidad (epistémico-fáctica, no formal) de cualquier enunciado al “Yo pienso” es una idea recurrente en los textos cartesianos. Descartes la aplica explícitamente en el conocido ejemplo de la cera, donde se lee:

Nam, si iudicio ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam... cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre.<sup>6</sup>

Obviamente, las sensaciones son para Descartes ‘pensamientos’. La razón estriba en que, según Descartes, no pueden darse sensaciones sin que a la vez se de conciencia de ellas. Ahora bien, tener conciencia de una sensación o de cualquier otra cosa es tener una imagen mental de ello, es decir, pensarlo. Por eso, lo de menos desde la estrategia cartesiana es que sea ‘yo’ el sujeto gramatical del enunciado que se tome como premisa para inferir la existencia del yo. Tampoco tiene relevancia la verdad o la falsedad del enunciado. Relevante es para Descartes que cualquier enunciado permite, qua enunciado, inferir la existencia del yo si (y sólo si) soy yo quien hace de tal enunciado objeto de pensamiento, esto es, si soy yo el sujeto del acto intencional en que consiste la manipulación mental de ese enunciado.

Ésta es la idea plasmada en las *Sic. Responsiones* (Respuestas a las Objeciones de P. Gassendi) a propósito del enunciado, propuesto por Gassendi, “*ambulo, ergo sum*”. La respuesta de Descartes es:

<sup>6</sup> AT VII, 33.6b-14a; el subrayado en mayúsculas es mío. Cfr. J. Pacho: “über einige erkenntnistheoretische Schwierigkeiten des klassischen Rationalismus. Überlegungen anhand eines Cartesianischen Beispiels”, en *Zeitschrift f. philosophische Forschung*, 38 (1984), 561-581.

Non licet inferre, exempli causa: ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa (...) Adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferram existentia mentis quae hoc putat.<sup>7</sup>

Sin duda entiende Descartes en este contexto que nos ocupa el “Yo pienso... [algo, cualquier cosa]” como un enunciado cuyo contenido (*noema*) designa la forma epistémica (no gramático-formal) elemental o primaria del juicio entendido ante todo como acto intencional de pensar algo (*noesis*); como el juicio que describe la forma más elemental o general de juzgar, a saber, pensar. Ciertamente, para Descartes todo juicio es un pensamiento, aunque no es claro si todo pensamiento es un juicio.<sup>8</sup> Claro es que no todo juicio designa la forma elemental de juzgar o pensar y que no todo juicio que designa la forma elemental de juzgar (pretendientes podrían ser “X piensa” o “Se piensa”, como pretenderán Kant y después Reichenbach respectivamente) permiten obtener la certeza de que efectivamente se está dando un juicio, se está pensando. “Yo pienso” es para Descartes el único enunciado que cumple estos dos requisitos y, por ello mismo, la verdad de este enunciado puede inferirse de la consideración de cualquier otro, verdadero o falso. En este doble sentido el enunciado “Yo pienso” representa en suma para Descartes una especie de *Proto-enunciado*, es decir, un enunciado que designaría con verdad la forma epistémica elemental de juzgar de forma autoreferente. Y en tal doble sentido, fáctico-transcendental, puede el *cogito* ser considerarse como un *proto-juicio*.

Kant había dicho algo parecido al afirmar del “Yo pienso” que es como el “vehículo” elemental de toda posible representación, la descripción del acto intencional que “acompaña [a cada representación] como su vehículo”.<sup>9</sup> Pero son más las diferencias que las semejanzas entre las concepciones kantiana y cartesiana del *cogito*. Estas diferencias serían empero esclarecedoras a la hora de determinar lo propio de la concepción cartesiana.

---

<sup>7</sup> AT VII, 352. 11 sqq.; el subrayado en mayúscula es mío.

<sup>8</sup> No obstante, el concepto de “idea”, sobre todo aplicado a las “ideas eternas” es a veces para Descartes equivalente a un juicio; una veces a un juicio sobre principios onto-epistemológicos generales, como el de causalidad; otras veces como juicios de existencia (idea de “Dios” o idea del “yo”); otras veces como equivalente a juicios esenciales (: todas las ideas innatas son para Descartes verdaderas en el sentido de que su significado designa la propiedades esenciales de los objetos a los que refieren: así, si F es una idea innata, hay un objeto X designado correctamente por F; F es verdadero en el sentido de “X es (esencialmente) F”).

<sup>9</sup> KrV, A 348.