

## EL COGITO Y LOS LÍMITES DE LA REFLEXIÓN.

Ramón Rodríguez  
(Universidad Complutense de Madrid)

El programa de una fundamentación absoluta del conocimiento y de la moral parece hoy, a esta época obsesionada por la idea de final, uno de los momentos que definen eso de lo que, confusamente, nos despedimos. Las filosofías del sujeto o del *cogito*, solidarias e inseparables de ese programa, desde Descartes a Husserl, corren la misma suerte y son muchos los pensadores contemporáneos que, en la estela de Nietzsche y Heidegger, siguen haciendo de la crítica masiva a las ideas de sujeto y de fundamentación radical la clave de su ya un tanto cansino trabajo. La racionalidad cartesiana no encuentra ciertamente en la filosofía de estas últimas décadas una acogida comprensiva, sino más bien un hostigamiento permanente. Pero el pensamiento filosófico no está sometido a los mismos ritmos que el ámbito mediático que domina en la cultura contemporánea. El permanente cuestionamiento crítico que es su modo de ser y el suelo veritativo del que se nutre le marcan un *tempo* distinto, aunque nunca ajeno a su medio. De ahí que el surgimiento de nuevos movimientos filosóficos, cuando son verdaderamente tales, lleve siempre el sello de las razones objetivas, provenientes de la cosa de que se trata, y no de la promoción interesada de modas más o menos fugaces. A mi entender, la recuperación lenta a que estamos asistiendo de la subjetividad del individuo, sin atreverme a evaluar aún su profundidad y su fuerza, obedece a necesidades intelectuales y sociales profundas. En cualquier caso, una revisión de esa crítica masiva me parece una tarea necesaria, no por motivos político-morales, aunque también, sino por justicia teórica. Una cierta recuperación de la racionalidad cartesiana, que sin abandonar sus rasgos más decisivos, sea capaz de asumir sus condiciones y por tanto sus límites, es lo que da sentido a esta exposición, que se centra en la reflexión como *medium* de la meditación cartesiana.

Que el pensamiento de Descartes es un ejercicio extraordinario de lucidez reflexiva es cosa manifiesta desde las primeras líneas de las *Meditaciones*. En efecto, las *Meditationes de prima philosophia* se abren con un acto majestuoso de reflexión, pleno de autoconciencia y de un formidable dominio de sí. Este acto de reflexión, que inaugura la filosofía moderna, muestra su soberanía en el inicio mismo de su movimiento, en la previsión que realiza de las condiciones psicológicas de su ejercicio. "Esperé hasta haber alcanzado una edad lo suficientemente madura, que no pudiera esperar otra después que fuera más propia", nos confiesa Descartes, para añadir después que esta espera del adecuado desarrollo de la personalidad se completa con la búsqueda de las circunstancias anímicas y materiales más adecuadas: "ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado y que me he procurado un reposo seguro en una apacible soledad...". Es el individuo Descartes entero, con toda su personalidad psíquica y espiritual, el que resulta gobernado y puesto en disposición por el soberano acto reflexivo que comienza. La libre decisión de una reflexión radical se pone a sí misma como comienzo absoluto precisamente porque nada de lo que le antecede la explica; la vida prerreflexiva en su conjunto, —la personalidad psíquica, el cuerpo, los hábitos y costumbres, la fe religiosa y las demostraciones científicas—, no promueve ni exige la emergencia de un acto de tal radicalidad; la tendencia que le es propia es más bien la opuesta: mantener ceñido a ella el uso de la razón, reclamar para sí un máximo de adhesión, que evite toda conciencia de distancia o de indiferencia; pero es justamente lo contrario, un defecto, un fallo en la trama de opiniones teóricas y prácticas lo que hace surgir la reflexión radical; el *no* poder mantener su pretensión de verdad, el *no* ser siempre lo que

quieren ser, verdaderas o válidas, se revela como algo literalmente insoportable para la conciencia racional que reclaman.

La incerteza, la in-seguridad, correlatos subjetivos de esa incapacidad de las opiniones, son la expresión de un desasosiego que, en su carácter negativo, pone de relieve cuál es el estado "natural" de la razón, la certeza absoluta, cuyo objeto es la verdad pura y simple, la verdad sin más. La autopoición de la razón en el acto radical de reflexión es un encuentro consigo misma en el que la razón toma conciencia de su excepcionalidad, de su imposible asimilación a lo dado. Es esta connaturalidad entre razón-certeza-verdad absoluta el supuesto en que descansa la meditación cartesiana y lo que da sentido a eso que Descartes llama el "nivel de la razón": "en lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores, o por las mismas, cuando las hubiera ajustado al nivel de la razón" (*Discurso*, 2ª parte). La definición indiscutida de la Regla II: "toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente" responde a la misma convicción.

La capacidad de distinguir, nítida, tajantemente, lo verdadero de lo falso es la esencia de la razón, y en la decisión extrema de practicar una absoluta epojé con todo lo recibido toma el sujeto reflexionante conciencia del poder que ello implica. Nada menos que el despegue de toda la vida pre-reflexiva, con la posibilidad universal de objetivarla, sometiéndola a un juicio crítico irrecusable. Que este despegue es antes que nada un supremo testimonio de la libertad que anida en la reflexión, el art. 6 de los *Principia* se encarga de ponerlo de manifiesto: "pero aunque el que nos ha creado fuera todopoderoso y se complaciera en engañarnos, no por ello dejamos de experimentar una libertad tal, que cuantas veces nos plazca, podemos abstenernos de adoptar en nuestra creencia las cosas que no conocemos bien". Pero esa libertad se ejerce en y mediante la objetivación que la reflexión implica: suspendemos las opiniones y nos distanciamos de ellas en la medida en que las destituimos de su identificación con nosotros y las exponemos a la mirada que las escudriña. La copertenencia de libertad y objetivación es la entraña de la meditación cartesiana.

La soberanía del acto inaugural de las *Meditaciones* es un símbolo de lo que, convencionalmente, solemos llamar "el proyecto moderno", el de una razón soberana y crítica, capaz de liberar a todos y cada uno de los individuos humanos de la tiranía de la vida natural y social, proporcionándoles por primera vez la posibilidad de conducir su vida en una armonía que sólo la dirección de una razón autónoma puede lograr. Ahorro todas las referencias actuales a la crisis de ese proyecto, bien conocidas de todos. Quisiera ahora tan sólo medir el alcance del pensamiento cartesiano, en lo que tiene justamente de ejercicio de reflexión, en el sentido estricto —vuelta del sujeto reflexionante sobre sus propias vivencias—, con vistas, no a una des-construcción que lo disuelva en otras instancias impensadas, sino al revés, a mostrar su poder revelativo de momentos prerreflexivos de la subjetividad que no pueden ser ignorados, sino integrados por la reflexión crítica de la modernidad como condiciones de su propio ejercicio. Me centraré para ello en dos puntos que afectan 1) al ámbito objetivo sobre el que recae la reflexión radical y 2) al *cogito* como patentización del propio sujeto reflexionante.

1. El radicalismo de la meditación cartesiana se muestra en el alcance universal de la suspensión de juicio al que la duda sistemática somete el orbe entero de lo accesible al conocimiento humano. Ahora bien, este universo es ante todo el representado por *mis* opiniones. El estilo personal del *Discurso* cartesiano no es un recurso narrativo, sino constitutivo de la forma de pensar que es la meditación reflexiva, destinada a examinar las creencias, científicas

o no, que dan consistencia a lo que yo soy. Que los principios prácticos de conducta, incluidos los estrictamente morales, no pueden dejar de ser objeto de la crítica, es algo de lo que la moral provisional de la tercera parte del *Discurso* da buena prueba. Aunque Descartes ha dejado entrever en varias ocasiones que no se debe aplicar el rigor implacable de la duda dirigida por la certeza a los asuntos de la vida práctica (inicio 4ª parte *Discurso*, prefacio de los *Principia*, art. 3), no es menos cierto que, desde las *Regulae* a los *Principia*, el pensamiento de Descartes está presidido por el ideal de una ciencia universal, de una sabiduría plena, construida sobre fundamentos absolutos y autoevidentes, y que de ese magno edificio es parte integrante y expresión máxima la moral. Recuérdese la imagen del árbol de la filosofía y cómo la última rama, aquella que ofrece el fruto máspreciado y jugoso, es la “más alta y más perfecta moral que, presuponiendo un conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría”. Pero es que, además, la esencial teoría del juicio de la cuarta meditación, basada en la célebre colaboración del entendimiento y la voluntad, no deja dudas de que el juicio práctico también resulta de la presentación por el entendimiento de una situación objetiva para la adhesión de la voluntad: “si yo conociera siempre con claridad lo que es verdadero y *lo que es bueno*, no me tomaría la molestia de deliberar qué juicio y qué elección debería hacer”. Una universal suspensión del juicio, como la que inicia las *Meditaciones* no puede no afectar al juicio práctico, de ahí que la moral provisional, a pesar de no aparecer temáticamente como ingrediente del sistema en las grandes obras posteriores, sea un paso obligado del proyecto cartesiano.

La moral provisional es un trozo extraordinario del pensamiento cartesiano. Magnífica expresión del buen sentido, y de una lúcida e irónica experiencia de la vida, constituye un ejercicio luminoso de reflexión radical, lugar privilegiado donde contemplar el poder del sujeto reflexionante sobre el universo de sus creencias. La idea misma de una moral provisional es extraordinaria; se trata de vivir, al menos durante una etapa de la vida, haciendo nuestros unos principios, de los que sin embargo nos sentimos distanciados, sustrayéndoles así nuestra plena adhesión consciente. La meditación que establece este código de conducta está animada por un doble movimiento: la suspensión absoluta de todos los principios y normas de conducta provenientes de la vida natural y la posterior recuperación de algunos de ellos, tras pasar por el filtro de la racionalidad. En ambos momentos podemos encontrar algo así como un límite que la vida prerreflexiva impone al imperio de la reflexión en marcha.

a) ¿Qué es lo que la duda radical cuestiona en las opiniones y principios morales? ¿Qué es lo que de ellos resulta suspendido? Sin duda su validez objetiva, esto es, la pretensión que les es propia de reclamar la adhesión de nuestra voluntad racional. Desposeídos de su vigencia sobre mí por el acto libre de la reflexión, el sujeto se dispone a adoptar otros nuevos, para lo que necesita la labor crítica de ajustarlos al nivel de la razón. Mientras se realiza el trabajo analítico, la reflexión extrae de sí unas normas de conducta que no se revelan aún como incontrovertibles e indudables, de ahí su provisionalidad, pero que sirven de guía para el enjuiciamiento de las opiniones y costumbres de la vida natural, ahora objetivada y distanciada de mí. En la labor de explicar y dar una mínima fundamentación racional al precepto de la primera regla de seguir las opiniones más moderadas y alejadas de todo exceso, propias de las personas más sensatas, señala Descartes que para ello es necesario, claro está, saber cuáles son. Lo cual exige fijarse “más bien en lo que hacen que en lo que dicen, no sólo porque dada la corrupción de nuestras costumbres hay pocas personas que consientan en decir lo que creen, sino también porque muchas otras lo ignoran; pues por ser actos distintos del pensamiento, creer una cosa y saber que en ella se cree, suelen estos actos existir el uno sin el otro”. Esta diferencia

se me antoja de una importancia decisiva, pues saca a la luz el abismo que separa la creencia ejecutiva de la acción del saber reflexivo que sobre ella podamos poseer. Lo interesante de la distinción es que Descartes reconoce la posibilidad de una ignorancia de los principios reales de nuestros actos, que, o bien se desconocen por completo, o bien emergen a la conciencia en la forma de una falsa estimación. Obsérvese bien que no se trata de la conocida experiencia de “virtudes públicas, vicios privados”, que supone la inadecuación *consciente* de lo que se estima bueno y lo que realmente se vive, sino de que, supuesta una fundamental sinceridad consigo mismo, el sujeto cree estar asumiendo un principio que, sin embargo, no es el operativo, o no lo es íntegramente (pues una absoluta ignorancia de la máxima de la acción no cabe: siempre se cree entender lo que se hace). Sólo un espectador, parece decir Descartes, puede deducir de la conducta ajena la norma efectiva y ello, naturalmente, sin plena certeza. Ahora bien, es claro que la reflexión no puede meter en el paréntesis de la duda más que aquello que es una posición de la conciencia, aquello que ésta advierte como constitutivo del acto reflejado. La objetivación reflexiva opera sobre el objeto intencional y la conciencia concomitante de la vivencia primitiva, pero si elementos operativos no entran en esa estructura, resulta imposible que la reflexión los saque a la luz. ¿No significa esta necesidad de leer *en otros* las normas morales efectivas un reconocimiento de que la subjetividad está constituida también por un ancho mundo de opiniones y de creencias, vigentes en ella, que no resultan accesibles a una reflexión que tiene por objeto la cogitatio como campo de donación absoluta? Y si ello es así, ¿no necesitaría la racionalidad cartesiana, el gran proyecto moderno, completarse con una reflexión, de la que la certeza incontrovertible no puede ser ya la guía, que se dirija justamente a buscar ese paradójico modo de aparecer de lo que no aparece? —de lo que no aparece, se entiende, a esa forma de reflexión.

b) Pero es la segunda máxima la que nos lleva a pensar sobre todo en la inabarcabilidad de la vida prerreflexiva por la reflexión radical cartesiana [“mi segunda máxima fue la de ser lo más firme y resuelto que pudiese en mis acciones y seguir con tanta constancia en las opiniones menos dudosas, una vez resuelto a ello, como si fueran muy seguras”]. Cumplida la epojé sobre las costumbres y principios prácticos, éstos dejan, al menos mientras la actitud reflexiva se mantiene, de estar incorporados a mí, para pasar a ser objetos de una consideración que los escudriña en busca de una evidencia objetiva, que funde racionalmente su *vis obligandi*. Convertidos en mera pretensión, afectados de un coeficiente de irrealidad, el hueco que dejan no puede no ser llenado. Para intentar colmar el vacío, el acto reflexivo no tiene otra instancia a que recurrir que a sí mismo, a su naturaleza de razón práctica. Pues efectivamente, la reflexión radical es un acto de la razón práctica, de una voluntad racional que decide no determinarse por otros principios que los que porten el sello de la apodicticidad y, mientras tanto, abstenerse de todo pronunciamiento. Como razón práctica que es, la reflexión sabe que no puede no querer y que no puede no querer según principios. Si bien el abstenerse de todo pronunciamiento no se substraerá a esta condición, pues es una determinación reglada de la voluntad, no resulta posible ejecutarla permanentemente. ¿Por qué? El texto de Descartes nos habla de que “muchas veces las acciones de la vida no admiten demora”, idea que repite igualmente en los *Principia*, y por ello se impone adoptar alguna decisión. La urgencia de la vida ¿aparece aquí como una inoportuna interrupción del curso tranquilo de la meditación, algo así como un molesto ruido exterior, al que hay que atender para poder continuar? Yo creo que no, que el pensamiento de Descartes es más profundo. La irrupción de esa vida, afectada por el coeficiente de duda, que entra a borbotones en la reflexión, no es un mundo exterior al que no se ha podido cerrar del todo la puerta, sino algo que forma parte del horizonte de la propia

reflexión. Determinarse según principios es siempre proyectar un campo de posibilidades de acción y lo que la reflexión experimenta en la imposibilidad de mantener una absoluta suspensión de juicio práctico es que el horizonte que la abstención abre no es una nihilización absoluta de lo dado, sino que en él se incluyen posibilidades positivas que no puede no asumir. El horizonte del mundo, como conjunto abierto de posibilidades determinadas, es también el horizonte de la reflexión radical. Lo cual significa que la reflexión no es nunca un comienzo absoluto, sino que tiene un pasado, justamente aquél que anticipa esas acciones inexcusables, y que en el *Discurso* transparece como la urgencia de la vida. Por eso dirá Descartes que la razón que nos determina a emprenderlas, aun cuando no dispongamos de una evidencia plena, es verdadera [“debemos, sin embargo, decidimos por algunas y considerarlas después, en cuanto referidas a la práctica, no como dudosas, sino como muy verdaderas y ciertas, ya que lo es la razón que nos ha determinado a seguir las”]. La acogida de lo verosímil por la moral reflexiva es la consecuencia necesaria de esta presencia del mundo, que precede como horizonte al acto filosófico de la reflexión y que no obedece al propósito de esa razón que se pone a sí misma como certeza; de ahí su apremio y su contingencia.

Incapaz de sacar de sí un principio práctico material, una norma determinada de conducta válida, que sustituya las opiniones caídas, la reflexión extrae una metamáxima puramente formal, pues no otra cosa es la segunda regla provisional, que es una perfecta expresión de su calidad de razón práctica, ya que no contiene más que la resolución firme de una voluntad que no puede no determinarse y que por ello hace suyo lo verosímil y lo probable. La inconmensurabilidad entre lo que la posición reflexiva inicial establecía como el nivel de la razón —la certeza incontrovertible—, y la asunción por la misma razón reflexiva de normas de conducta sólo probables no es el ejercicio cínico de una razón que asume con decisión un papel en el que no cree, sino el reconocimiento de la racionalidad *posible* para un sujeto reflexionante que se sabe, como actor de su vida, limitado.

La moral provisional de la reflexión es, pues dudoso que sea, efectivamente, provisional. A la espera de la certeza absoluta que no llega, no puede por menos que hacer suyos los principios que el apremio de la vida le impone. Pero a la vez, no pudiendo poner ella misma el principio evidente requerido, su búsqueda en el mundo preexistente de la vida natural no puede más que fracasar, porque las certezas que allí se encuentran se disuelven ante la mirada objetiva de la reflexión; ninguna certeza de la vida moral puede convertirse en la certeza objetiva absoluta que la reflexión exige. Que Descartes no haya escrito nunca la moral perfecta a la que aspiraba, es un síntoma no despreciable. La posterior reaparición de las reglas del *Discurso* en la obra última de Descartes, especialmente en las cartas a la princesa Elisabeth, es un indicio aún más fuerte [Cfr. carta del 4 de agosto de 1645]. En la carta a Cristina de Suecia de 20 de noviembre de 1647 se lee lo siguiente “no veo que sea posible disponer mejor (de la voluntad) que si se tiene siempre una firme y constante resolución de hacer exactamente todas las cosas que se juzgue que son las mejores y emplear todas las fuerzas del espíritu en conocerlas bien. En esto solo consisten todas las virtudes; esto solo es lo que, hablando propiamente, merece la alabanza o la gloria; en fin, de esto solo resulta el más grande y el más sólido contento de la vida. Así, estimo que es en esto en lo que consiste el soberano Bien” (A.T., V, 83) ¿ No es una confesión del carácter definitivo de la moral provisional el que justamente la resolución firme de la voluntad, a que alude la segunda máxima, sea el núcleo esencial de la virtud y del bien al que el hombre puede aspirar?

2. Si la marcha de la meditación cartesiana es esencialmente reflexiva, como vengo diciendo, es claro que el encuentro del sujeto meditante consigo mismo ha de tener lugar en

el seno de la propia reflexión, lo que equivale a decir que el punto culminante del pensamiento cartesiano, el *cogito, ergo sum*, se cumple en un acto expreso de reflexión. Una interpretación reflexiva del cogito es obligada, por la propia estructura del *Discurso* cartesiano y la experiencia de la racionalidad que en él se recoge. El pensamiento fenomenológico, la corriente más cercana al estilo cartesiano, así lo ha considerado, y ya sea para reforzar y depurar la posición cartesiana (Husserl), como para deconstruirla en su oculta posición metafísica (Heidegger), la interpretación reflexiva dirige la valoración filosófica de la irrupción de la subjetividad moderna por obra de Descartes.

Pero para examinar si el *cogito* es un rendimiento de la reflexión o un saber pre-reflexivo, es preciso volver a traer a colación la íntima e indisoluble relación que en el *Discurso* cartesiano existe entre certeza y evidencia. La decisión que comanda toda la marcha del pensamiento es la posición de la certeza absoluta como el ingrediente determinante de la razón, cosa que en sí misma no es obvia, como la muestra la razonabilidad de lo verosímil en el campo práctico. Que esta emergencia de la certeza como condición *a priori* es obra de la reflexión salta a la vista con sólo reparar en que la certeza es, frente a la verdad, el momento subjetivo del saber, y sólo su objetivación reflexiva puede situarla en ese primer plano. La certeza, como condición inexcusable del saber, responde, utilizando una significativa expresión de Heidegger, a una preocupación por el conocimiento conocido (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), a la búsqueda de una garantía del grado de perfección de nuestro saber. Pero, a su vez la certeza, en cuanto es perseguida como el elemento que da sentido a la fundación de una ciencia, es certeza de algo, esto es, recae sobre algún tipo de objetividad que, en la conciencia cierta, viene a ser conocida sin residuo. Por ello la certeza es certeza científica, porque, además de asegurar la calidad del conocimiento, hay un campo de objetos que resulta íntegramente comprendido por el saber cierto.

En este sentido, creo que puede decirse que la certeza teledirige y precede a la evidencia, y no al revés. Es la exigencia de indubitabilidad radical, inmodificable, propia de la certeza cartesianamente pensada, lo que pone en movimiento la búsqueda de aquel acto del espíritu que se adecue a ella y la realice; la evidencia, esto es, la patentización de la cosa desde ella misma, es medida y tasada por la certeza. En ninguna parte se ve tan claramente la dependencia de la evidencia respecto de la certeza como en aquél pasaje de la tercera meditación donde Descartes, después de haber hallado la vivencia del cogito, desgaja la claridad y distinción presentes en ella y las establece como criterio de certeza. Sin embargo, inmediatamente, no puede dejar de reconocer que esos mismos caracteres se encuentran en otras vivencias de objeto diferente, hasta el punto de decir: "cada vez que me vuelvo hacia las cosas que creo concebir muy claramente, estoy tan persuadido por ellas, que por mí mismo me dejo arrebatar por estas palabras: engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá es hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que  $2+3$  sean algo distinto de  $5$ , ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo". En el interior de la evidencia, los caracteres fenomenológicos del acto son idénticos, en la vivencia del *cogito* y en la vivencia de una proposición matemática como  $2+3=5$ : la misma claridad, la misma distinción, la misma necesidad en el ser-así del objeto. En tanto la conciencia está concentrada en lo que aparece y su ser necesario, el *cogito* no tiene ningún privilegio. La perplejidad, que Descartes plasma en el texto, producida por la diferencia de perspectivas que ofrecen la consideración de la hipótesis del *deus deceptor* y la mirada a lo que se muestra en la evidencia es harto significativa;

es la proyección sobre la evidencia de un pensamiento ajeno a ella (la posibilidad de una universal conciencia fingidora) lo que conduce a una discriminación entre el *cogito* y las evidencias matemáticas. No son, pues, los rasgos propios de la evidencia los que deciden, sino el prerequisite de la indubitabilidad radical, condición de la ciencia. La ligazón necesaria entre certeza y evidencia, incluso la sinonimia entre ambas, que a veces encontramos insinuada por el propio Descartes, es sólo aparente. En rigor la certeza es una postulación filosófica inicial, un ideal predeterminado de saber científico; la evidencia, por el contrario, es una realidad de la vida consciente. De la criba de ésta por aquélla surge el *cogito*.

Esta situación, repito, es decisiva para enjuiciar la interpretación reflexiva del *cogito*. Pues la reflexión cartesiana no es la inocua vuelta de una vivencia sobre otra, sino una mirada reflexiva cargada de un ideal constructivo de ciencia del que es inseparable.

Todo *cogito* es *cogito me cogitare*. La afirmación de Heidegger puede servirnos como expresión del carácter eminentemente reflexivo del *cogito*. Si la meditación sobre la duda ha roto la creencia de la conciencia ingenua en la realidad de los objetos a los que se vuelca y por tanto la verdad de sus afirmaciones sobre ellos (la duda hiperbólica del *deus deceptor* significa la descalificación de la evidencia de las objetividades matemáticas), la certeza posible sólo puede encontrarse en la autopercepción del pensamiento, en el hecho de la realidad del pensamiento para sí mismo. Y este es el problema: ¿es esa autopercepción reflexión, flexión, movimiento del pensamiento hacia sí mismo? ¿O se trata más bien de una inmediatez tal que no hay una separación intencional entre el primer pienso como nóesis y el segundo como nóema?

La interpretación del *cogito* como un acto de reflexión descansa, a mi entender, en que en él se destaca y aparece claramente el universal "darse cuenta de" (a la vez de la cosa y de sí mismo) en que consiste el pensamiento. Todo ver algo es saber que se ve y el ego *cogito* pone de relieve ese momento de saberse, que permanece incólume, intocable, incluso en el seno de una ficción universal. Por ello es posible subsumir, bajo la idea de pensamiento, todos los actos de las distintas facultades —entender, imaginar, querer, sentir— porque todas ellas tienen el mismo denominador común: *animadvertere*, darse cuenta. Ahora bien, esa puesta a la luz es posible solo por la reflexión, porque en un nuevo acto el pensar objetiva el darse cuenta de y lo ve como esencialmente homogéneo consigo mismo. Esta homogeneidad es capital, pues si el sujeto reflexionante que tiene ahora la certeza que expresa el *cogito*, no supiera con evidencia que la duda, que antes tenía y que ahora resulta objetivada, no fuera una *cogitatio* como la actual reflexiva, la evidencia incontrovertible del *cogito* se derrumbaría. No existiría entonces ninguna diferencia con las objetividades mundanales, reales o ideales, que han caído bajo la duda. Husserl llamaría a esto sencillamente percepción inmanente, cuya indubitabilidad es de principio, frente a la dubitabilidad de la trascendente. Por eso en la reflexión sabemos que nos percibimos a nosotros mismos, que sabemos de nuestro pensamiento y no de otra cosa. Es la reflexión la que faculta la percepción explícita, evidente del pensamiento por él mismo y la que engendra la certeza plena, la comprensión de la imposibilidad absoluta del no ser de lo percibido. Ciertamente esa conciencia de sí está implícita en la vivencia ingenua, y aunque el rayo intencional no está dirigido a ella existe la posibilidad de principio de hacerlo; justamente el ejercicio de esa posibilidad es la reflexión. Y en ella radica el poder decir: "yo pienso".

¿Es la interpretación reflexiva del *cogito* la que da cuenta con mayor rigor del descubrimiento cartesiano? Pero sobre todo ¿es este privilegio de la reflexión acorde con el saber que el ser humano tiene de sí mismo, del que el *cogito* sería la expresión filosófica por antonomasia? No es la primera cuestión —conocidos intérpretes de Descartes han puesto de relieve la unidad e inmediatez del *cogito*, frente a todo desdoblamiento reflexivo (Alquí, el mismo

Gueroult)—, sino la segunda, la que ha movido al pensamiento contemporáneo postfenomenológico a rebelarse contra el predominio de la reflexión, y por razones de índole fenomenológica, referentes a las condiciones generales de la fenomenalidad, ha vuelto sobre Descartes como lugar eminente del problema. Heidegger y Michel Henry pueden servir como ejemplos. No voy, naturalmente, a discutir aquí la interpretación de ambos filósofos, ni mucho menos entrar en su pensamiento propio, sino sólo aludir al problema que me parece que está latiendo en su forma de replantear el significado del *cogito* y que no es otro que el de los límites de la reflexión.

El *quid* de la cuestión está en la posición objetiva que la reflexión impone. Desde el momento en que la vivencia del *cogito* —la existencia incontrovertible del acto de pensar captada en el mismo pensamiento— se concibe como reflexiva, es inevitable que la distancia intencional entre el acto y su objeto aparezca, de tal modo que yo contemplo mi propio pensamiento como un objeto ante mí. Si el *cogito* es posición objetiva —y toda reflexión lo es—, la existencia evidente de mí mismo como ser pensante es un tipo de objetividad; el desdoblamiento del yo, con todas sus aporías, se abre inmediatamente paso. Pero no son estas aporías de la subjetividad lo que importa aquí, sino el fenómeno aludido por el *cogito* y su encaje o no en la interpretación reflexiva. Heidegger, en su discusión con la fenomenología husserliana, ha puesto de relieve cómo la reflexión es el ejercicio consciente y explícito de la posición teórica, de donde ha derivado una crítica global del acto reflexivo, que resulta plenamente pertinente en este contexto. Podemos resumirla en estos tres momentos: 1) el paso de vivencia vivida a vivencia mirada produce una alteración radical en la primera: la convierte en objeto, confiriéndole un estatuto de objetividad del que carecía; es el hecho general, al que ya me he referido, de la objetivación. 2) Al objetivarla, la pone inevitablemente en la conciencia, o quizá mejor, la interpreta como conciencia, como pensamiento; esto es, la sitúa en un tipo determinado de realidad. 3) Lo vivido en la vivencia primaria se convierte, por obra de la posición teórica de la reflexión en un tipo homogéneo de realidad: lo que está ahí, *vorhanden*. Superar esta “ilusión fenomenológica” es ver que el verdadero problema se encuentra en el “saber” aún no posicional que el sujeto tiene de sí en la vida prerreflexiva, pues el sentido de la propia reflexión es que ella no instituye nada, sino que explicita lo que ya estaba allí, en la vida primaria. Este es también el sentido del *cogito*. Sin embargo, el que Descartes, haya entendido todo pensar como implicando un pienso que pienso —en el supuesto de que la interpretación reflexiva que Heidegger sigue sea correcta— trae como resultado que lo visto en la evidencia del *cogito* no sea el ser del propio pensamiento, la existencia efectiva del yo que piensa, sino una situación objetiva, un *Sachverhalt*, sobre el que recae una proposición verdadera e indiscutible: “Lo que se encuentra no es aliquid qua res, sino algo qua Sachverhalt. El hallazgo fundamental del buscar es una veritas, una proposición enunciada en referencia a algo objetivo” (GA, 17, 245). La objetivación reflexiva convierte la presencia inmediata del sujeto para sí mismo en una objetividad contrapuesta, haciendo decir al pensamiento lo contrario de lo que quiere decir. La reflexión no puede, pues, sino marrar el fenómeno esencial, prerreflexivo, al que alude el *cogito*, y que para Heidegger es el peculiar habérselas consigo misma de la existencia humana, “el ser en el sentido de ejecución del *haberse*” (GA, 61, 147). Es éste el fondo de verdad del descubrimiento cartesiano. Respecto de él, la reflexión llega siempre tarde.

Michel Henry, en una extraordinaria interpretación de algunos pasajes decisivos de Descartes, ha cuestionado con una radicalidad extrema la pertinencia de las interpretaciones del *cogito* en términos de intencionalidad, por tanto, con mayor razón aún, en términos de reflexión. Si la meditación sobre la duda ha puesto fuera de juego todas las evidencias mundanales, la incontestabilidad del *cogito* no puede ser pensada bajo la forma de la intencionalidad. Lo



cual significa que entre el pensar como un estar dirigido hacia, como conciencia-de, y la experiencia que el pensamiento tiene de sí mismo hay una heterogeneidad radical. El pensamiento no se sabe a sí mismo mediante ningún éxtasis intencional, ni siquiera implícitamente, como supone la interpretación reflexiva, sino en una inmanencia absoluta. El ver que ve algo no se ve a sí mismo, pero se experimenta, se siente. *Sentimus nos videre*, dice Descartes, y M. Henry interpreta justamente esta y otras expresiones de Descartes como la indicación de una inmediatez del ver a sí mismo inaccesible mediante la intencionalidad. El recurso a la afectividad, al sentir, no es casual, ni una huida fácil hacia el oscuro terreno del sentimiento. Por el contrario, pone de relieve que la inmediatez, lejos de aludir a una vacía identidad consigo mismo, es el momento, fenomenológicamente originario, de la patencia del sujeto a sí mismo, y ese momento sólo como autoafección puede entenderse. La reduplicación del pienso que pienso no es reflexión, sino autoafección, sentirse pensar, ver, imaginar, en una palabra, vivir. El camino de M. Henry es justamente el contrario de la reflexión: el sentir no se incluye en el pensamiento por ser una forma de conciencia, de darse cuenta de, sino al revés, es el pensamiento el que primitivamente es una forma de sentir, la experiencia inmanente de sí que precede a toda intencionalidad y a toda reflexión imaginable y sin la que ambas no serían posibles. *Cogito sin cogitatum*, la esencia de la subjetividad es la autoafección de la vida por sí misma y sin ella la intencionalidad, el poder representativo y objetivante, no podría revelar nada. En la inmediatez de la autoafección radica la subjetividad absoluta entrevista por Descartes.

La interpretación no reflexiva del *cogito* tiene, ciertamente, buenas apoyaturas explícitas en los textos cartesianos —J.-L. Marion las ha señalado claramente— y responde probablemente al sentir del propio Descartes. Tiene, sin embargo, a mi entender, dificultades de no poco calado. La primera es que sólo es posible desgajando la vivencia del *cogito* del ritmo del *Discurso* cartesiano, particularmente de los caracteres de la certeza indubitable que es su requisito previo. El *cogito* viene a cumplir esa certeza y tiene que medirse por ella. La claridad y distinción que Descartes reconoce en el *cogito* y que se extiende también a otros objetos indica que sólo la presencia inmediata ante la conciencia, en un darse íntegro, de un objeto suscita la certeza requerida. Sólo la percepción objetiva de que algo es así y no puede ser de otra manera puede engendrar la indubitabilidad buscada, que es una indubitabilidad que se sabe conscientemente tal, que se deja por tanto apresar por la reflexión. La evidencia tiene pretensiones de científicidad. Por eso la incontestabilidad de la autoafección no es traducible en la indubitabilidad de la evidencia del *cogito*. Justamente la vida como autoafección no es evidenciable. En cuanto a Heidegger, él sabe muy bien que el habérselas consigo mismo del *Dasein* no es susceptible de ninguna certeza, porque la exigencia de certeza proviene de un nivel epistemológico ajeno al estar en el mundo originario. En tal vida originaria no hay algo así como “certezas”.

En segundo lugar, la continuidad sin fisuras con que Descartes pasa del *cogito* al análisis del pensamiento y su contenido esencial, las ideas, es una indicación clarísima de que no hay ningún salto entre la evidencia del pensamiento para sí mismo (*cogito*) y la evidencia de lo pensado en el pensamiento: la evidencia del *cogito* se extiende al *cogitatum qua cogitatum*, es decir, a las ideas en cuanto pura y simplemente son elementos del pensar; su realidad objetiva es un contenido material, susceptible de ser aprehendido intencionalmente: por ello es posible fundar en ella argumentaciones objetivas, como la de la existencia de Dios y la de la existencia de las cosas materiales.

Las interpretaciones de Heidegger y M. Henry son profundamente divergentes y señalan dos direcciones contrapuestas de la fenomenología: mientras para Heidegger el estar en el

mundo es el horizonte trascendental de toda manifestación, inclusive la de sí mismo, para M. Henry la vida absoluta de la subjetividad es la condición de la manifestación del mundo. Sin embargo, apuntan ambas al hecho de que la reflexión radical, siguiendo su propio ritmo, descubre —implícitamente, pues no consigue fijarlo (Heidegger), explícitamente, pues es el contenido esencial del *cogito* (M. Henry)— que el ser del sujeto reflexionante no consiste en la autoposición de la reflexión, no es el libre poder que expresa la decisión reflexiva, sino que, por el contrario, ésta se encuentra precedida por una vida que, si la subjetividad se entiende a partir de la reflexión y la intencionalidad, hay que llamar pre-subjetiva o no subjetiva. La vía cartesiana no niega, pues, la realidad de esa vida, pero ha preferido explorar hasta el final las posibilidades de la reflexión. La filosofía de este siglo, en cambio, ha cumplido hasta el límite la experiencia de la destrucción del *cogito*. Es posible que al pensamiento del siglo inmediato le toque verter en moldes nuevos la savia de la subjetividad perdida. Pero para eso nos falta aún la perspectiva.