



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**SOBRE EL CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE  
SÍ MISMO EN DESCARTES Y SU RECEPCIÓN EN KANT**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

JAVIER ANDRÉS FUENTES GONZÁLEZ

PROFESOR GUÍA:  
LUIS PLACENCIA GARCÍA

SANTIAGO DE CHILE

2019

*A Luis Placencia,  
como testimonio de  
gratitud y admiración*

## Agradecimientos

Agradezco a mi mamá, Jeny González, por su comprensión y apoyo durante estos estudios.

A Ruth Espinosa e Iván de los Ríos, quienes estos últimos años me han brindado su apoyo y su confianza para desempeñarme en diversos ámbitos del quehacer académico.

A Rafael Simian, quien discutió conmigo varios aspectos de este trabajo, y quien también me dio la oportunidad de exponer una versión preliminar de éste.

A Francisco Abalo, a quien he podido conocer más de cerca durante este último período, lo que me ha permitido conocer aún más sus excepcionales capacidades filosóficas y su interés genuino por la labor filosófica. Además, me ha brindado un apoyo crucial cuando he pasado por momentos difíciles a nivel personal.

A Claudio Pierantoni, quien siempre me ha apoyado a lo largo de estos años y quien también me ha dado la posibilidad de trabajar junto con él en diversas instancias.

A mis amigos, Sergio Arroyo, Bruno Biagini, Javier Castillo, Nicolás Rojas, Nicolás Silva y Álvaro Urrutia, por los valiosos momentos que compartimos, tanto de diversión como de estudio.

A Margarita Cabrera, mi gran amiga, quien ha sido un apoyo fundamental durante este último período. Junto a ella no sólo he compartido momentos académicos importantes, sino que también me ha brindado su ayuda cuando he pasado por circunstancias personales difíciles.

A Luis Placencia, a quien le debo lo mejor de este trabajo, junto con gran parte de mi aprendizaje dentro de la filosofía. Para mí ha sido un honor estudiar y trabajar junto con él durante estos últimos años. En él he conocido a una persona que no sólo tiene unas capacidades intelectuales sobresalientes y una enorme pasión e interés por la labor filosófica, sino también a una persona cuyas cualidades humanas son igualmente excepcionales. Su apoyo me ha permitido seguir adelante cuando las circunstancias me han puesto en situaciones personales complejas.

τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Sócrates

*Neque enim unquam, verbi gratia, mathematici evaderemus, licet omnes aliorum demonstrationes memoria teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda; vel philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: ita enim non scientias videremur didicisse, sed historias.*

René Descartes

## Índice

Capítulo I: Introducción	1
1. Contextualización	1
2. El <i>cogito</i>	2
3. Problema y solución	5
4. Otras consideraciones metódicas	12
Capítulo II: Argumentos contra el carácter inferencial	15
1. Argumento a partir de la duda metódica	15
1.1 Aquello que está puesto en duda	16
1.2 Aquello que no está puesto en duda	20
a) La duda supone el método	20
b) Ciertos principios lógicos no han sido puestos en duda en la Meditación I	22
c) El ejercicio de la duda supone ciertas reglas de inferencia	23
d) La comprensión de la naturaleza de ciertos objetos	24
e) El supuesto sobre el orden de fundamentación en el conocimiento	25
f) La mente tiene ciertas facultades	25
2. Argumento textual basado en las <i>Segundas respuestas</i> de las <i>Meditaciones</i>	27
Capítulo III: Una comprensión inferencial	32
1. Formulación con una premisa universal	33
2. Formulación sólo con premisas singulares	34
3. Validez y solidez del <i>cogito</i> como argumento	35
4. <i>Yo camino, por lo tanto, yo soy</i>	37
5. Sobre el <i>cogito</i> en los <i>Principios</i>	39
6. Las condiciones de validez de la deducción	41
7. Las condiciones veritativas del condicional a partir de la validez	42
8. ¿Es el <i>cogito</i> un argumento o no?	42

Capítulo IV: Una comprensión no-inferencial	45
1. Dificultades de toda comprensión inferencial	45
2. Dos sentidos de deducción	48
Capítulo V: Breve discusión con la literatura	54
Capítulo VI: Conclusiones	59
Apéndice: La recepción en Kant del <i>cogito</i> de Descartes	62
1. Introducción	62
2. Sobre el carácter inferencial del <i>cogito</i> en Kant	63
3. La proposición <i>yo pienso</i> considerada problemáticamente	68
4. La proposición <i>yo pienso</i> considerada empíricamente indeterminada	71
5. La proposición <i>yo pienso</i> considerada empíricamente determinada	76
6. Conclusión	79
Bibliografía	81
Primaria	81
Secundaria	81

## Resumen

El problema abordado en esta tesis corresponde al carácter inferencial del *cogito*. Este problema surge a partir de las mismas afirmaciones de Descartes, pues pareciera que éstas son contradictorias entre sí en la medida en que se sostendría en algunos pasajes que el *cogito* es una inferencia, mientras que en otros se sostendría que no lo es.

En primer lugar, se examina la propuesta según la cual el *cogito* no puede ser una inferencia porque la duda tendría un alcance tal que bajo ella caerían incluso las reglas de inferencia, de modo que éstas no podrían emplearse para conocer la propia existencia.

A continuación, se considera la afirmación que realiza Descartes en las *Segundas respuestas* de las *Meditaciones* según la cual el *cogito* no es un silogismo porque, si así fuera, contendría la premisa universal *todo lo que piensa, existe*. Se determina que este pasaje puede ser leído de tal modo que no implique un rechazo del carácter inferencial del *cogito*, sino solamente del hecho de que éste contenga una premisa universal.

Posteriormente, se propone una interpretación inferencial del *cogito*, pero no se encuentra evidencia textual suficiente como para defender esta posición, ni tampoco como para defender una interpretación inferencial en general.

Luego, se reconsidera la comprensión no-inferencial, pero desde otro punto de vista. Es posible concluir que Descartes utiliza el término “deducción” en dos sentidos. Uno de ellos corresponde a la noción contemporánea de deducción válida, mientras que el otro corresponde a la intuición de la conexión necesaria entre dos verdades.

A partir de una comprensión no-inferencial del *cogito*, junto con la distinción de los dos sentidos del término “deducción”, se puede realizar una lectura de los pasajes aparentemente contradictorios que dieron origen al problema aquí abordado de tal modo que estas contradicciones se eliminen.

Por último, se presenta un apéndice con la recepción del *cogito* en Descartes por parte de Kant. En este apéndice se concluye que Kant rechaza que el *cogito* sea una inferencia. Además, Kant considera la proposición *yo pienso* desde tres puntos de vista, a saber, como problemática, como empíricamente determinada y como empíricamente indeterminada. Sólo en los dos últimos casos se puede conocer la proposición *yo existo*, aunque en distintos sentidos, mientras que en el primer caso no es posible.

# Capítulo I

## Introducción

### 1. Contextualización

René Descartes suele ser considerado como el filósofo más importante de la modernidad temprana, es decir, del período comprendido entre aproximadamente los siglos XVI y XVII. Su importancia radica en haber planteado tanto los problemas que marcarían la época mencionada como algunas de sus soluciones más influyentes. De este modo, los filósofos posteriores a Descartes, como Baruch Spinoza, John Locke, Gottfried Leibniz, George Berkeley y David Hume, a pesar de no ser ninguno de ellos cartesiano en sentido propio, estarán enormemente influidos por sus planteamientos, dado que Descartes determinó la agenda filosófica posterior por medio de su obra.

Por su parte, un puesto similar se atribuye a Immanuel Kant dentro de la filosofía moderna tardía, en la medida en que representa el referente más importante de ese período, tanto por sí mismo como por el hecho de haber dado la base para el idealismo alemán, con figuras igualmente relevantes como Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling y Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel. De hecho, la influencia de Kant se ha extendido más allá del período moderno, llegando hasta nuestros días, siendo esta influencia, en general, incluso mayor que la de Descartes. Al igual que en el caso de este último filósofo, Kant determinó la agenda filosófica posterior, por ejemplo, estableciendo ciertas nociones fundamentales y planteando problemas y soluciones que hasta la actualidad continúan vigentes.

Uno de los puntos centrales de la filosofía de Descartes, reconocido así por él mismo y también desde una perspectiva sistemática, es el conocimiento de la existencia de uno mismo. Una de las numerosas preguntas que se pueden plantear en relación a este conocimiento es cómo se adquiere, en específico, si es que la adquisición de ese conocimiento se realiza sobre la base de una inferencia o de otro medio. Como se verá a continuación, esta problemática surge a partir de las afirmaciones de Descartes mismo. Por su parte, Kant recoge las reflexiones de Descartes sobre el conocimiento de uno mismo dentro de su filoso-



fía, particularmente dentro de la crítica que realiza a la psicología racional en los *Paralogismos* de la *KrV*. Dentro de los diversos asuntos que aborda en tal sección, Kant también se pregunta si la propia existencia se conoce por medio de inferencia, pero, además de ello, inserta la problemática en torno a tal conocimiento dentro de su propio sistema filosófico, lo cual ofrece rendimientos interesantes que a partir de los planteamientos de Descartes no serían posibles. Por ello, la recepción crítica, pero a la vez creativa, que hace Kant de este planteamiento de Descartes expande la visión que tendríamos respecto a este asunto sólo desde la filosofía de este último.

Esta tesis se propone seguir, en líneas generales, el hilo conductor esbozado en los párrafos anteriores. En primer lugar, se abordará la problemática sobre el carácter inferencial del conocimiento de la existencia de uno mismo en Descartes, para luego abordar, en segundo lugar, esta misma problemática en Kant. Dado que este asunto tiene su origen en la filosofía de Descartes, en esta tesis se hace un tratamiento más detallado en el caso de este filósofo, mientras que en el caso de Kant, principalmente a causa de la dificultad de tratar el asunto de un modo exhaustivo dentro de los límites razonables de un trabajo como éste, el abordaje será más general, lo cual ha llevado a considerarlo, más bien, como un apéndice al tratamiento del problema dentro de la filosofía de Descartes.

## **2. El *cogito***

Descartes concibe el conocimiento humano en general, o la filosofía, como una unidad sistemática. Tal concepción queda explicitada por Descartes mediante una analogía en el *Prefacio* a los *Principios de filosofía*:

[L]a totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndolo por ésta la más alta perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría. (*Principios*, AT IXB 14)

De este modo, Descartes concibe a la metafísica como la base de la filosofía, o del conocimiento humano en general. A su vez, la metafísica posee, según Descartes, un primer principio, el cual es completamente inmune a cualquier clase de duda que se quiera ejecutar. Este primer principio es precisamente *yo pienso, por lo tanto, soy*, el cual es caracterizado por Descartes como el punto arquimédico a partir del cual puede reconstruir el conocimiento que ha quedado puesto en duda hasta ese momento:

[V]oy entonces a seguir avanzando hasta que conozca algo cierto o, si no hay más, hasta que conozca eso mismo de manera cierta, que no hay nada cierto. Arquímedes no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil para mover a toda la tierra de su lugar; hay que también esperar grandes cosas, si llego a encontrar algo, así sea mínimo, que sea cierto e incommovible. (*Meditaciones*, AT VII 34)

Descartes plantea el principio *yo pienso, por lo tanto, soy* en diversos lugares de su obra, aunque los más importantes son aquellos donde éste aparece dentro de un orden de razones más amplio, cuyo paso inicial es precisamente la ya mencionada duda metódica. En concreto, Descartes introduce tal principio de esa manera en cuatro de sus obras:

Y notando que esta verdad: *yo pienso, por lo tanto, soy*, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando. (*Discurso*, AT VI 32)

Pero existe no sé qué engañador, sumamente poderoso, sumamente hábil, quien deliberadamente siempre me engaña. Por lo tanto, sin duda yo también existo, si me engaña. Y, aunque me engañe cuanto pueda, nunca hará que no sea nada, mientras piense que yo soy algo. De modo que, pensado todo esto suficientemente, hay que establecer que este pronunciado, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero, cuantas veces sea proferido por mí, o bien concebido por mi mente. (*Meditaciones*, AT VII 25)

Pero, por ello, no es el caso que nosotros, que pensamos tales cosas, no seamos nada. En efecto, es contradictorio que creamos que lo que piensa no existe, en el mismo momento en que piensa. De este modo, este conocimiento, *yo pienso, por lo tanto, soy*, es el primero y el más cierto de todos los que se presentan a cualquiera que filosofa de modo ordenado. (*Principios*, AT VIII A 7)

Ciertamente, si es verdadero que yo dudo, dado que no puedo dudar de ello, también es igualmente verdadero que yo pienso, en efecto ¿qué otra cosa es dudar sino ciertamente pensar en un cierto modo? En efecto, porque si no pensara en absoluto, no podría saber si dudo ni si existo. Sin embargo, soy, y conozco qué soy, y conozco estas cosas porque dudo, es decir, porque pienso. Podría incluso quizás suceder que, si dejara de pensar por un momento, dejaría también de ser por completo. (*Búsqueda*, AT X 521)

Al menos en los pasajes del *Discurso*, de los *Principios* y de la *Búsqueda* es claro que la formulación que hace Descartes de este principio es *yo pienso, por lo tanto, soy*. Sin embargo, en el caso de las *Meditaciones* no es claro que también sea ésta la formulación, pues no hay una referencia explícita, al menos a simple vista, al hecho de que uno piense. No obstante, se debe notar que en el pasaje de las *Meditaciones* se afirma que *yo soy, yo existo* no es necesariamente verdadero sin más, sino bajo la condición de que uno profiera esa afirmación o bien la conciba con la mente. Dado que, en sentido estricto, no se puede asegurar que uno pueda proferir tal afirmación en la Meditación II, ya que aún persiste la duda sobre si uno mismo tiene cuerpo, entonces esa preferencia debe entenderse, más bien, como la alternativa siguiente mencionada por Descartes, es decir, como una concepción de la mente. Ahora bien, esta concepción puede identificarse con el hecho de que uno piense. Por lo tanto, *yo soy, yo existo* es necesariamente verdadero siempre que uno piense, de donde se obtiene que la formulación *yo pienso, por lo tanto, soy* también está presente en este pasaje de las *Meditaciones*, aunque de modo implícito

Además de tales pasajes mencionados, Descartes hace referencia a este principio en diversos lugares de su obra, por ejemplo, AT II 38, AT III 271, AT V 138, AT V 147, AT

VII 140, algunos de los cuales son cruciales para realizar una interpretación correcta del *cogito* en relación a su carácter inferencial o no-inferencial.

Es usual que en la literatura contemporánea se le llame *cogito*<sup>1</sup> al principio *yo pienso, por lo tanto, soy*, probablemente a partir de la abreviatura su formulación latina, *cogito, ergo sum*. De aquí en adelante se seguirá esta convención, es decir, se considerará que la expresión *cogito* es un modo abreviado de referirse al principio *yo pienso, por lo tanto, soy*. Esta aclaración reviste cierta importancia, ya que el mismo Descartes nunca se refiere a su primer principio de ese modo. Además, se considerará que las fórmulas *yo pienso, yo soy* y *yo existo* son proposiciones.

### 3. Problema y solución

Tanto la filosofía de Descartes en general como el *cogito* en específico han motivado numerosos problemas y discusiones desde su aparición. Uno de los problemas que ha generado el *cogito* es de qué modo se lo llega a conocer. Este asunto es relevante dado que se trata del primer principio de la filosofía de Descartes, de manera que uno esperaría que tal principio se conozca de un modo particular, al menos en la medida en que no puede ser derivado a su vez de otro principio, pues en tal caso dejaría de ser el primero.

Además, Descartes tiene diversas reflexiones sobre el conocimiento, por ejemplo, en relación a cuáles son las facultades cognitivas que tenemos –intelecto, imaginación, memoria y sentidos– y cuál es el rendimiento de cada una de ellas, qué modos de conocimiento tenemos a nuestra disposición –entre los cuales están la intuición y la deducción–, y el papel que desempeñan ciertas fuentes de conocimiento –tales como la experiencia, la lógica o la luz natural–. A partir de ello, conviene preguntarse por el estatus que tiene este primer principio y, más específicamente, por el modo en que se lo conoce.

---

<sup>1</sup> Resulta llamativo que, dentro de los autores consultados para esta tesis, muchos de ellos utilizan la expresión *cogito* sin aclarar a qué se refiere, siendo que es bastante evidente que no todos la utilizan para referirse a lo mismo. Una excepción la constituye Longuenesse (2017: 95).

Para plantear con mayor precisión el problema que se abordará en esta tesis, conviene revisar los pasajes de la obra de Descartes que le dan origen. Para ello, es razonable considerar los siguientes textos:

No es lícito **inferir** [*inferre*], por ejemplo: *yo camino, por lo tanto, soy*, sino en cuanto la consciencia del caminar es pensamiento, sólo de la cual esta **ilación** [*illatio*] es cierta, no del movimiento del cuerpo, el cual a veces es nulo en los sueños, aunque, sin embargo, me parezca que camine; de tal modo que, a partir de que creo que yo camino, **infiero** [*inferre*] óptimamente la existencia de la mente que cree esto, pero no del cuerpo que camina. (*Meditaciones*, AT VII 352)

Pues si dijera *yo veo*, o bien *yo camino, por lo tanto, soy*; y entendiera que aquello fuera sobre la visión, o el caminar, la **conclusión** [*conclusio*] no sería absolutamente cierta. (*Principios*, AT VIII 7)

Por cierto, estoy de acuerdo contigo, Epistemón, en que es necesario que sepamos qué es duda, qué es pensamiento y qué es existencia antes de que estemos completamente convencidos de la verdad de este **raciocinio** [*ratiocinium*]: *yo dudo, por lo tanto, yo soy*, que es lo mismo que: *yo pienso, por lo tanto, yo soy*. (*Búsqueda*, AT X 523)

En los pasajes citados se observa que Descartes, en diversas obras suyas, se refiere al *cogito* con ciertos términos –“inferir”, “ilación”, “conclusión”, “raciocinio”– que conducen a pensar que éste se trataría de una inferencia. Sin embargo, también es posible encontrar lugares de su obra en donde parece afirmar lo contrario:

¿No me confesará usted que está menos seguro de la presencia de los objetos que ve que de la verdad de esta proposición: *yo pienso, por lo tanto, yo soy*? Sin embargo, este conocimiento no es en absoluto obra de su **razonamiento** [*raisonnement*], ni una instrucción que sus maestros le hayan dado; su espíritu la ve, la siente y la toca. (*Correspondencia*, AT V 137-8)

Y cuando alguien dice *yo pienso, por lo tanto, yo soy*, es decir, *yo existo*, no **deduce** [*deducere*] la existencia a partir del pensamiento por medio de un **silogismo** [*sylogismus*], sino que la reconoce como una cosa conocida por sí misma, por medio de una **intuición** [*intuitus*] simple de la mente. (*Meditaciones*, AT VII 140)

Así, cada uno con su ánimo puede **intuir** [*intueri*] que él existe, que él piensa, que el triángulo está delimitado sólo por tres líneas, que la esfera está delimitada por una única superficie, y cosas similares. (*Reglas*, AT X 368)

Se observa que en los pasajes anteriores Descartes rechaza que el *cogito* sea un razonamiento, una deducción o un silogismo, es decir, estructuras que se vinculan con la inferencia, mientras que afirma que éste se conoce, más bien, en virtud de una intuición. Es importante mencionar en este punto el modo en que Descartes describe la intuición en las *Reglas para la dirección del espíritu*:

Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción. (*Reglas*, AT X 368)

Descartes contrasta en este pasaje la intuición con la deducción, a la cual describe como una “simple inferencia de una cosa a partir de otra” (*Reglas*, AT X 365). De este modo, al afirmar que el *cogito* se conoce en virtud de una intuición, estaría también afirmando que no se conoce por medio de una deducción o de una inferencia.

Entonces, a partir de los textos revisados, surge el problema cuya solución es el objetivo de esta tesis: ¿se conoce el *cogito* por medio de una inferencia?

Junto con la determinación del objetivo de una investigación, debe determinarse, del modo más claro posible, cuáles son los límites de la solución que se pretende ofrecer al problema planteado. Tal como puede apreciarse, a pesar de que el problema en cuestión aborda uno de los aspectos centrales de la filosofía de Descartes, tal problema posee límites bastante acotados dentro de esta última. En ningún caso se pretende en este texto que, para responder a tal problema, deba realizarse una interpretación de la totalidad de la obra de Descartes, lo que no implica que dentro del tratamiento de este asunto se deba recurrir a otros aspectos de su filosofía, en la medida en que estos contribuyen con insumos para la resolución del problema. En específico, en esta tesis no se aborda con detalle, por ejemplo, la epistemología de la obra de Descartes, sus planteamientos relativos al problema mente-cuerpo, sus pruebas de la existencia de Dios, la prueba de la existencia del mundo externo, por mencionar sólo algunos de los aspectos de mayor interés de su filosofía. Por otro lado, en esta tesis tampoco se afirma que los resultados que aquí se obtengan no puedan tener alguna aplicación en el tratamiento de los asuntos mencionados o de otros de la obra de Descartes, sino que simplemente se dejan fuera del alcance del objetivo aquí perseguido. Además, independiente de que la respuesta a la pregunta sea afirmativa o negativa, tampoco en esta tesis se pretende ofrecer cuál sería la forma del *cogito*, en el caso de que no se trate de una inferencia. A pesar de que lo ideal sería no sólo responder si el *cogito* es una inferencia o no, sino además presentar cuál es su forma a partir de la respuesta anterior, esto último cae fuera del alcance de esta tesis en caso de que el *cogito* no fuera una inferencia, tanto porque no viene exigido directamente por el planteamiento mismo de la pregunta, como porque se requeriría de un tratamiento de otra naturaleza para ello, lo cual extendería este texto más allá de los límites razonables para un texto de este tipo. Por el contrario, en el caso de que el *cogito* fuera una inferencia, dado que actualmente se cuenta con herramientas suficientemente potentes a partir de la lógica contemporánea, se espera mostrar cuál sería efectivamente la forma del *cogito* considerado como inferencia.

Es necesario precisar del mejor modo posible el problema, ya que de este manera se puede precisar también qué clase de solución se puede esperar para éste y, con ello, se establecen también los límites y los alcances del trabajo aquí desarrollado.

Korsgaard (1996: 49) afirma lo siguiente en relación a los problemas y soluciones dentro de la filosofía: “A clear statement of the problem is also a statement of the solution.” Aunque esta afirmación debe ser matizada, tal como Korsgaard misma lo hace, ofrece una clave para el asunto en cuestión. La afirmación de Korsgaard se puede reformular del siguiente modo: las condiciones que debe satisfacer la solución a un problema deben basarse en las condiciones que dan origen a tal problema.

Llevando este principio al asunto acá abordado, se tiene que el problema sobre el carácter inferencial o no-inferencial del *cogito* surge de las afirmaciones aparentemente contradictorias que Descartes realiza sobre el *cogito*, de modo que son éstas las condiciones que dan origen al problema. Dado que las condiciones que debe satisfacer la solución a tal problema deben basarse en las condiciones que le dan origen, entonces toda solución a tal problema debe ofrecer un modo por medio del cual las aparentes contradicciones de las afirmaciones de Descartes se eliminen<sup>2</sup>.

Para lograr tal objetivo, será necesario recurrir tanto a otros textos de Descartes como a planteamientos filosóficos de carácter sistemático. La interpretación que se pretenda ofrecer sobre tales afirmaciones no está dada de modo inmediato dentro de la obra de Descartes, sino que se debe reconstruir a partir de ella. Sin embargo, en la medida en que se debe realizar una reconstrucción, se vuelve necesario introducir también consideraciones de carácter sistemático que van más allá de lo afirmado explícitamente por Descartes, pero que, no obstante, deben ser en última instancia compatible con ello. En otras palabras, si el intérprete introduce elementos que no se encuentran de modo explícito en la obra del autor estudiado, entonces debe mostrar de qué modo tales elementos son coherentes con los planteamientos de tal autor.

Este asunto es particularmente delicado cuando nos enfrentamos a obras de autores del pasado, pues no es claro que aquellos que los términos, ideas y teorías que tenemos en nuestra época actual signifiquen lo mismo que en aquella época. En este sentido, el interés

---

<sup>2</sup> Es común encontrar en la literatura interpretaciones del *cogito* que nunca realizan un estudio de los pasajes que dan origen al problema sobre su carácter inferencial.



prete no debe perder de vista ni la obra del autor ni el contexto histórico-intelectual en el cual ésta se desarrolla.

Lo anterior implica que, en la medida en que el problema aquí abordado es de carácter textual, tanto el punto de partida como el punto de llegada de la investigación debe ser el mismo. En otras palabras, el punto de partida deben ser los pasajes a partir de los cuales aparece el problema, mientras que el punto de llegada también deben ser tales pasajes, aunque en este último punto se pretende mostrar cómo la interpretación desarrollada, es decir, aquello que queda entre el punto de partida y el punto de llegada, permite solucionar el problema generado por los pasajes.

En este sentido, esta tesis pretende seguir un recorrido que es, en cierto sentido, similar a aquel seguido por las *quaestiones* medievales. Aquellas *quaestiones* tienen una estructura determinada: en primer lugar, se plantea una pregunta, luego se ponen objeciones a una respuesta afirmativa o negativa a esa pregunta, posteriormente se siguen contraobjeciones, a continuación la solución o respuesta, y, por último, pero no menos importante, una reconsideración de las objeciones iniciales. Esta tesis pretende seguir una estructura similar, al menos en algunos aspectos, pues se pretende mostrar con claridad cuál es el problema, qué argumentos hay a favor y en contra, en qué consiste la solución que se puede ofrecer y, por último, como aquella solución permite resolver el problema haciendo una reconsideración de los pasajes que lo generaron.

Pongo énfasis en el retorno a los pasajes después de haber desarrollado una interpretación, porque en muchos de los textos consultados como bibliografía secundaria se ofrecen soluciones, muchas de ellas muy creativas e interesantes, pero que en algunos casos olvidan realizar este movimiento de retorno, por lo cual no queda muy claro si aquellas interpretaciones desarrolladas son compatibles con los planteamientos del autor. No todo problema, obviamente, tiene que ser compatible con lo que diga un determinado autor, pero este problema en particular se genera a partir de y dentro de la filosofía de un autor específico, de modo que su solución debería ser al menos, como se ha dicho anteriormente, compatible con ella. Sin embargo, la compatibilidad no puede ser el único criterio para juzgar que una

interpretación sea correcta, dado que podríamos pensar en diversas ideas que, aun siendo compatibles con los planteamientos de un cierto autor, no tienen ninguna relación temática con estos. Por poner un ejemplo extremo, uno podría sostener que una determinada teoría política es compatible con la filosofía de Descartes, pero, al menos a simple vista, no es claro que aquello sea suficiente para juzgar que tal teoría política es, en algún sentido, de Descartes, ya que siempre evitó manifestarse sobre asuntos de esta índole. Por ello, aparte de la compatibilidad de una interpretación con las ideas de un cierto autor, se requiere que esta interpretación tenga además una conexión sistemática con tales ideas. Aclarar con más precisión qué se debe entender por “conexión sistemática” requeriría de un abordaje por separado, pero al menos se puede mencionar lo siguiente al respecto: los planteamientos de una determinada interpretación deben, en algún sentido, fundarse o derivarse de las ideas comúnmente consideradas como propias del autor, o bien, tal interpretación debería constituirse como una extensión a partir de las ideas del autor. Éste es precisamente el caso de aquellas interpretaciones que se caracterizan por su carácter constructivo o creativo, puesto que ellas se desarrollan a partir de ciertos planteamientos de los autores que no están completamente desarrollados, sino que están expresados sólo de una forma embrionaria.

Las afirmaciones del autor constituyen el marco de referencia en el cual se desarrollan los planteamientos ofrecidos por una cierta interpretación, pero tales planteamientos no son, por cierto, afirmaciones textuales del autor, sino que son desarrollados por el intérprete mismo. De este modo, un punto de referencia para el planteamiento de la interpretación son las afirmaciones del autor, pero, si no puede limitarse a éstas, entonces ¿cuál puede ser el otro punto de referencia? Me parece que no debe ser otro sino lo que el intérprete considere como correcto desde un punto de vista sistemático, o al menos lo que se le manifieste como lo más plausible. Por lo tanto, toda interpretación que surja a partir de un problema textual no puede dejar de ser ella misma también, al menos en parte, de carácter sistemático.

La importancia de este trabajo se puede separar en dos aspectos. Por un lado, este trabajo tiene relevancia en la medida en que se ocupa de un asunto clave –el *cogito*– dentro de la filosofía de un autor –Descartes– que constituye una referencia dentro de un período de la historia de la filosofía –modernidad temprana– y de ésta en general. Este aspecto pre-

tende ser abordado explícitamente en esta tesis. Por otro lado, el aspecto anterior también da pie para el planteamiento de preguntas más generales dentro de la filosofía, más allá de los límites establecidos por el hecho de que aquí se aborde un problema textual. Tales preguntas son, por ejemplo, ¿qué podría ser un primer principio dentro de un sistema filosófico?, ¿qué quiere decir “primer principio”?, ¿qué formas de conocimiento existen?, ¿cómo se conoce aquel primer principio?, entre otras. Aunque los planteamientos de Descartes permiten dar respuesta a tales preguntas, al menos a un cierto nivel, ofrecer tales respuestas de modo cabal cae fuera de los alcances de esta tesis, dado que para ello se requeriría un trabajo de otra índole. Al menos, se espera que esta tesis, por medio de resolver el acotado problema aquí planteado, provea de ciertos atisbos sobre cómo tales problemas más generales podrían ser abordados.

#### **4. Otras consideraciones metódicas**

Dentro de esta tesis se busca realizar una lectura y un análisis de los textos de Descartes donde se presenta el *cogito* y donde se ofrecen observaciones sobre éste. Las formulaciones del *cogito* planteadas dentro del contexto de un argumento más amplio se encuentran sólo en cuatro de las obras de Descartes, a saber, *Discurso del método*, *Meditaciones metafísicas*, *La búsqueda de la verdad por medio de la luz natural* y *Los principios de la filosofía*. Además, Descartes realiza observaciones sobre el *cogito* en otros de sus textos, tales como *Reglas para la dirección del espíritu*, *Correspondencia* y *Entrevista con Burman*, las cuales contribuyen a comprender si éste es una inferencia o no. Por medio de una lectura de los pasajes mencionados, se pretende ofrecer una formulación del *cogito* que responda a la pregunta planteada en esta tesis.

Para realizar tal tarea, se tratarán los textos de Descartes, al menos en algunos de sus puntos importantes, como si formaran un continuo, es decir, se rechazará la idea según la cual habría un cambio en tales puntos a lo largo de textos. Aunque este supuesto es problemático, dado el carácter que poseen los textos de Descartes, se trata de un supuesto que está justificado porque él mismo está a la base del surgimiento del problema aquí abordado. El cuestionamiento sobre el carácter inferencial del *cogito*, tal como se vio anteriormente, se

presenta debido a las aparentemente contradictorias afirmaciones que realiza Descartes en diversos pasajes de su obra, lo cual incluye tanto textos publicados durante su vida, tales como el *Discurso* y las *Meditaciones*, como textos póstumos, tales como las *Reglas* y la *Correspondencia*, de modo que aquel que pusiera en cuestión la continuidad de la filosofía de Descartes a lo largo de su obra diluiría también el problema mismo que aquí se pretende abordar.

Junto con la consideración de la obra de Descartes, también se abordará la literatura secundaria en relación al problema de si el *cogito* es una inferencia o no, la cual es sumamente amplia. Por ello, existe ya cierta claridad sobre cuáles son algunos de los problemas más importantes y cuáles son algunas de las mejores soluciones para estos. Identificando cuáles son las principales interpretaciones, se tendrá mayor claridad sobre cómo la propuesta ofrecida por esta tesis se ubica dentro del espectro conformado por éstas y qué ventajas y desventajas posee en relación a éstas.

Por otro lado, en la medida en que esta tesis se pregunta por el carácter inferencial del *cogito*, es inevitable tomar en consideración la concepción de Descartes sobre la inferencia y, en general, sobre lógica, dentro de la cual es relevante también el modo en que comprendía el condicional, dada la estrecha relación que éste guarda con la inferencia. Sin embargo, es importante tener en cuenta que muy probablemente la concepción de Descartes sobre la inferencia y el condicional no sea exactamente la misma que hay dentro de la lógica contemporánea, de modo que se debe tener cuidado de no malinterpretar lo que sostiene Descartes a partir de suponer que el uso que él hace de estos términos sea idéntico al actual. En este sentido, quien realiza un trabajo enmarcado dentro de la historia de la filosofía no puede sino abordar los textos de los filósofos del pasado desde su propia perspectiva, es decir, desde la perspectiva contemporánea, lo cual implica que hará uso de las mejores herramientas disponibles para abordar los problemas que se presenten. Sin embargo, aquello no puede implicar que el abordaje que se haga de los textos clásicos sea completamente indiferente al modo en que estas mismas herramientas podrían haber sido comprendidas por tales autores, pues con ello se corre el riesgo de alterar la comprensión de las ideas contenidas en los textos, generando, por ejemplo, problemas que en realidad no tienen un funda-

mento real en las obras clásicas. Por ello, el historiador de la filosofía, al hacer uso de herramientas contemporáneas, debe tener la cautela de no proyectar sobre el texto ideas que éste no contiene, sino que tales herramientas deben ser un medio para alcanzar una mejor comprensión de estas ideas. De hecho, si esta labor se realiza de modo correcto, el enfrentamiento de las herramientas contemporáneas con las ideas contenidas en los textos clásicos puede llevar a tomar consciencia sobre los límites y el alcance de éstas, e incluso al cuestionamiento de la naturaleza de estas mismas herramientas, lo cual siempre es provechoso desde el punto de vista filosófico. En síntesis, un buen trabajo de historia de la filosofía es también una reflexión sobre la filosofía presente.

De la mano con el punto anterior, el oficio filosófico en general, y el de la historia de la filosofía en particular, debe realizarse de acuerdo a ciertos principios hermenéuticos que permiten que su realización sea idealmente óptima. Uno de tales principios es el principio de caridad, el cual establece que, ante la presencia de aparentes dificultades o contradicciones en los textos estudiados, se buscará una solución que sea, al menos idealmente, máximamente consistente, es decir, una solución que logre eliminar o solucionar la mayor cantidad posible de esas dificultades o contradicciones. Antes de realizar cualquier crítica a los planteamientos de un filósofo, debe buscarse aquella interpretación que sea lo más robusta posible, para que así las críticas también sean relevantes y no estén basadas en problemas fácilmente solucionables a partir de interpretaciones alternativas.

## Capítulo II

### Argumentos contra el carácter inferencial

Para avanzar hacia una respuesta al problema aquí planteado, a continuación se revisarán dos argumentos que se han planteado en la literatura para sostener que el *cogito* no puede ser una inferencia. El objetivo de esta sección consiste en mostrar que ninguno de estos argumentos es satisfactorio. Como se verá más adelante, el último de estos argumentos, en la medida en que es rechazado, entrega una pista sobre cuál podría ser una comprensión inferencial adecuada para el *cogito*, lo que dará paso a la sección siguiente de esta tesis, en la cual se elaborará una interpretación en favor de su carácter inferencial.

#### 1. Argumento a partir de la duda metódica

La duda metódica planteada en la Meditación I, particularmente a partir de la hipótesis del genio maligno (AT VII 22-3), pondría en cuestión incluso los principios de la lógica, entre los cuales se encuentran las reglas de inferencia (p. ej. *modus ponens*). Este argumento es planteado directamente por Moyal (2010: 212)<sup>3</sup>, pero también indirectamente por todo aquel que sostenga una lectura de la duda metódica según la cual ésta es absoluta<sup>4</sup>.

Dado que una comprensión inferencial de *cogito* supone que éste está basado en ciertas reglas de inferencia, entre las cuales podría estar el *modus ponens*, y dado que la duda pondría en cuestión tales reglas, entonces el *cogito* no podría ser una inferencia.

---

<sup>3</sup> “Descartes also makes it clear that he does not view the principle of non-contradiction as a condition of the possibility of knowledge. The implication is clear, in a letter to Clerselier, that the discovery of the *cogito* could not have depended on it.” En cuanto a su interpretación de la duda, Moyal (2010: 211) sostiene: “[D]oubt must embrace even those truths which have been traditionally deemed the conditions of the possibility of knowledge, including the most fundamental among them: the principle of non-contradiction. Indeed, it is its being directed at first principles that makes Descartes’ doubt ‘metaphysical’”.

<sup>4</sup> Por ejemplo, Wagner (2014: 2) sostiene: “This is the project that I will call his strong validation of reason. It requires, primarily, that we take Descartes’ doubts at the start of Meditation III to be questioning the truth of all his clear and distinct perceptions and logical inferences, including the Meditation II certainties about his own essence and existence.” Según Wagner, las dudas introducidas por Descartes son absolutamente radicales, de modo que queda en entredicho incluso la razón misma en tanto facultad cognitiva, por lo cual se requiere de una “validación fuerte de la razón” para superar tales dudas. Tal como menciona Wagner (2014: 1), la expresión “validación fuerte de la razón” fue introducida por Hatfield (2003: 178-180).

Sin embargo, el alcance de la duda no es tan amplio como a veces se lo supone. Al menos la lógica, junto con las reglas de inferencia contenidas en ella, quedaría fuera del alcance de la duda, de modo que el argumento aquí abordado sería insuficiente para rechazar el carácter inferencial del *cogito*.

En primer lugar, se revisará qué puede decirse que está puesto en duda en la Meditación I. En segundo lugar, se revisará qué puede decirse que no está puesto en duda en ella.

### **1.1 Aquello que está puesto en duda**

Conviene concentrarse en lo que está puesto en duda a propósito de la hipótesis del genio maligno. Antes de plantear esta hipótesis, Descartes introduce otros dos argumentos que apuntan a mostrar que se debe dudar de todo aquello que nos muestran los sentidos. El primero de estos argumentos está basado en las ilusiones ópticas que nos presenta la experiencia común, tales como que un madero, del cual una parte ha sido introducida en el agua, parezca quebrado, aunque en realidad no lo esté. Aun así, este argumento pone en duda sólo una parte mínima de la experiencia, pero el resto sigue fuera del alcance de aquella duda. El segundo es el argumento del sueño, según el cual lo que nos muestran los sentidos debería ser puesto en duda dado que no es posible distinguir el sueño de la vigilia, pero aquello que se nos presenta en los sueños no es real, de modo que no podemos saber si lo que creemos que se nos presenta por medio de los sentidos durante el estado de vigilia es real. Aun así, ciertos objetos simples, los cuales constituyen el resto de la experiencia, tales como las figuras geométricas, podrían seguir siendo reales. Por último, mediante la hipótesis del genio maligno se llega a dudar completamente de que cualquier cosa presentada por los sentidos tenga un correlato real.

Sin embargo, aparte de las dudas sobre la existencia de los objetos de los sentidos, Descartes también menciona dos ejemplos que representan la clave en la discusión sobre el alcance de la duda. Estos dos ejemplos son: 1) que dos más tres hacen cinco y 2) que, cuando se cuentan los lados de un cuadrado, estos suman cuatro.

En este caso ya no tenemos ejemplos sobre el correlato real de lo presentado por los sentidos, sino que se trata de ejemplos, al menos a primera vista, extraídos de la matemática pura. En principio, no necesariamente la matemática pura tiene como objeto a entes efectivamente reales, a pesar de que ello pueda suceder, dado que la naturaleza de los objetos externos, al menos de aquellos que no son seres humanos, es la extensión, la cual es estudiada correctamente desde un punto de vista geométrico. Un ejemplo claro de que Descartes sostiene que la matemática pura no tiene necesariamente como objeto a entes efectivamente reales se presenta al comienzo de la Meditación V. Allí Descartes afirma que, antes de preocuparse de si los objetos del mundo externo, a los cuales conocemos a través de los sentidos, existen realmente o no, va a abordar su naturaleza desde el punto de vista de la matemática pura, punto de vista para el cual es indiferente si tales objetos tienen una existencia efectivamente real o no. Dado que con la hipótesis del genio maligno ha quedado puesta en duda la existencia de objetos externos, esta consideración sobre ciertos resultados de la aritmética y de la geometría debe darse en un nivel donde el correlato real de tales objetos, incluso si lo hubiera, es irrelevante para tal consideración.

A partir de los ejemplos anteriores procedentes de la aritmética y de la geometría, pareciera que se pone en duda la certeza de los conocimientos matemáticos, o al menos de una parte de ellos, dado que se está poniendo en duda resultados básicos de estas subáreas de la matemática, de modo que todo aquello que sea más complejo que estos o que se base sobre estos quedaría también puesto en duda. De este modo, la aritmética y la geometría, ya sea en su totalidad o al menos en relación a todo aquello que no corresponda a sus fundamentos, estarían puestas en dudas. Más aun, pareciera que se pone en duda la certeza de los conocimientos lógicos, tales como las reglas de inferencia, en la medida en que el carácter dudoso de tales resultados vendría dado por el carácter dudoso de aquellas reglas mediante las cuales se obtienen. Con ello, prácticamente se estaría poniendo en duda la certeza de todo el conocimiento que poseemos, o al menos la certeza de todo aquel conocimiento que esté mediado por reglas de inferencia.

Sin embargo, se deben introducir algunas observaciones. Hay que notar que ambos ejemplos se tratan de casos de cálculo (sumar dos cantidades y contar los lados de una



figura). De este modo, podría pensarse que la duda sólo alcanza a aquellos conocimientos matemáticos que tienen la misma complejidad que la de un cálculo. De este modo, quedarían fuera del alcance de la duda los elementos básicos de las matemáticas, tales como las definiciones, los postulados y las nociones comunes. De hecho, Descartes afirma tanto en el *Discurso* como en los *Principios* que lo que queda puesto en duda en el caso de la matemática son las demostraciones, no los otros elementos ya mencionados.

Uno podría pensar que, en el ámbito de la metafísica, uno se encuentra con principios semejantes a aquellos elementos básicos de las matemáticas, los cuales serían conocidos “por medio de la luz natural”, tales como que “debe haber tanta realidad en la causa como en el efecto de esa causa”, que “de la nada no proviene nada” y que “una propiedad debe inherir en una sustancia”, principios que son utilizados por Descartes dentro de las *Meditaciones*. De este modo, habría que considerar que también tales principios quedan fuera del alcance de la duda introducida por la hipótesis del genio maligno.

En vez de abordar este problema a partir de los conocimientos cuya certeza queda puesta en duda, se lo puede enfocar a partir de las facultades cuya capacidad cognitiva queda puesta en duda. Descartes afirma al comienzo de la Meditación II, cuando realiza una recapitulación de la Meditación I, que la certeza de los sentidos y de la memoria está puesta en duda, sin embargo, llama la atención que Descartes parezca no haber hablado sobre la memoria en la Meditación I, mientras que claramente sí se refirió a los sentidos.

Creo que hay una pista que puede llevar a resolver esta inquietud, con lo cual también se podría dar una respuesta al asunto abordado aquí en primera instancia. Aquella pista corresponde al círculo cartesiano, es decir, a la crítica según la cual, dentro de la filosofía de Descartes, el criterio de claridad y distinción, en tanto criterio de verdad, estaría garantizado por la existencia y la bondad de Dios, mientras que la verdad de la existencia y de la bondad de Dios se conocerían por medio de la aplicación del criterio de claridad y distinción. De este modo, se presentaría un círculo entre ambos aspectos, en la medida en que cada uno parece estar fundado en el otro.

Cuando Descartes responde al círculo cartesiano, sostiene que el criterio de claridad y distinción requiere de la existencia y bondad de Dios como fundamento sólo ahí donde se recuerda algo que fue percibido clara y distintamente, pero tal fundamento no es necesario ahí donde se está percibiendo algo con claridad y distinción en el momento presente. Esta respuesta puede reformularse afirmando que la existencia y la bondad de Dios son necesarias para garantizar que la memoria sea facultad cognitiva en sentido propio. Como la existencia y bondad de Dios permiten rechazar la hipótesis del genio maligno, entonces, en sentido inverso, tal hipótesis debería poner en duda la capacidad cognitiva de la memoria. De este modo, los ejemplos matemáticos pueden leerse como ejemplos de conocimientos que simplemente son recordados.

Por otro lado, la duda que Descartes plantea en relación a los sentidos y a la memoria, a los cuales debe agregarse también la imaginación, puede entenderse a partir de que lo que queda puesto en duda en la Meditación I son aquellas facultades cognitivas cuyo objetivo es compuesto, mientras que aquellas cuyo objeto pueda ser simple, como es el caso de del intelecto en la medida en que su modo de conocimiento es la intuición, quedarían al margen del alcance de la duda. El punto más general de esta observación es que, a partir de la introducción de la hipótesis del genio maligno, no puede asegurarse que aquello que esté compuesto de una cierto modo efectivamente se componga de tal modo, dado que siempre podría pensarse que hemos sido engañados en relación a la manera en que ciertos elementos simples se componen entre sí.

En cuanto a los pasajes del *Discurso* y de los *Principios*, Descartes pondría en duda las demostraciones de la matemática porque en ellas, específicamente en aquellas donde se presentan extensas cadenas de razonamientos, la memoria es indispensable para que la mente pueda conectar el comienzo de un razonamiento con su conclusión. De todos modos, en ningún caso se trataría de poner en duda otros elementos de la matemática, tales como las definiciones, los postulados y las nociones comunes.

Por lo tanto, mediante la hipótesis del genio maligno, y en general mediante el ejercicio de la duda en su totalidad, no se pondrían en duda las herramientas de la lógica,

sino sólo los conocimientos que están basados en los sentidos y en la memoria. De este modo, no es conclusivo para una defensa del carácter no-inferencial del *cogito* el sostener que con la duda quedan puestas en entredicho las reglas de inferencia.

## 1.2 Aquello que no está puesto en duda

Dado que en la sección anterior se ha expuesto qué es aquello que cae bajo el alcance de la duda, en esta sección se expondrá cuáles son los distintos elementos que no son puestos en duda en la Meditación I<sup>5</sup>, con el objetivo de darle más sustento a la tesis según la cual la duda metódica no tiene un alcance absoluto, sino limitado<sup>6</sup>.

a) La duda supone el método:

Dentro de las cuatro reglas del método expuestas en el *Discurso*, se puede ubicar a la duda en la primera:

El primero fue no admitir nunca como verdadera cosa alguna, que no conociese con evidencia ser tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presente a mi espíritu tan clara y distintamente que yo no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en **duda**.  
(*Discurso*, AT VI 18)

Esta observación implica que la duda no tiene una aplicación que no esté sujeta a nada o que no esté inmersa dentro de un cierto contexto, lo cual debería ser el caso si es que

---

<sup>5</sup> Perler (2006: 68-83), en su tratamiento de la duda, sigue un hilo conductor semejante al desarrollado aquí, en la medida en que enuncia, en primer lugar, lo que está puesto en duda y, posteriormente, lo que no está puesto en duda. Además del *cogito*, Perler (2006: 82-83) menciona tres elementos que no son puestos en duda: 1) el principio del tercero excluido y que el objetivo de una metodología consiste en establecer un sistema de opiniones verdaderas; 2) que hay un sistema de conocimiento con un fundamento estable y que debemos remontarnos a tal fundamento si aspiramos a un conocimiento verdadero y cierto; 3) que poseemos opiniones o pensamientos con un contenido determinado, incluso independientemente de si existe un mundo externo. Algunos de los elementos que se mencionarán en esta sección pueden identificarse, bajo ciertas consideraciones, con los planteados por Perler.

<sup>6</sup> Algunos autores que defienden el alcance limitado de la duda, además de Perler, son Kenny (1968), Cottingham (1986), Olson (1988) y Wilson (2005).

se tratara de una duda absoluta. Por el contrario, la duda es parte de un método más amplio elaborado al descubrimiento de la verdad, y tiene su lugar dentro de la primera de las cuatro reglas que lo componen. De este modo, la duda metódica para Descartes supone el método, ya que se la aplica en tanto forma parte de éste y constituye un paso dentro del descubrimiento de la verdad, en la medida en que representa un criterio negativo, es decir, un criterio que permite el rechazo de ciertos conocimientos, mientras que el criterio de claridad y distinción representa un criterio positivo, es decir, un criterio que permite aceptar ciertos conocimientos.

Un poco antes de la introducción de las cuatro reglas del método, Descartes sostiene que no quiso dudar de nada hasta encontrar un método adecuado. Esta afirmación también contribuye a sustentar la tesis según la cual la duda no tiene una aplicación irrestricta, sino que cumple un rol dentro de un método más amplio que la contiene:

Ni siquiera quise comenzar a rechazar del todo ninguna de las opiniones que se hubieran podido deslizar alguna vez en mi creencia sin haber sido introducidas en ella por la razón, antes de haber empleado bastante tiempo en elaborar el proyecto de la obra que emprendía, y en buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de las que mi ingenio fuese capaz. (*Discurso*, AT VI 17)

Ahora bien, podría pensarse que Descartes en las *Meditaciones* no está empleando el método que ha descrito en el *Discurso*<sup>7</sup>. Sin embargo, en el *Prefacio al lector* de las *Meditaciones*, Descartes afirma que esta obra surgió a partir de la solicitud de ciertas personas consistente en que aplicara su método a asuntos metafísicos:

Y, finalmente, como algunos han sabido que he cultivado cierto **método** para resolver algunas dificultades en las ciencias, no ciertamente nuevo, ya que nada hay

---

<sup>7</sup> Un persuasivo defensor de la tesis según la cual Descartes abandona el método después de la publicación del *Discurso*, o al menos le resta importancia de modo progresivo, es Garber (2000: 46): “In this sense one can say that the meditator doesn’t follow the method, nor can the reader learn the method by reading the *Meditations*. In claiming that Descartes’ later works do not display his earlier method I am making a controversial claim.” De una opinión contraria son Serrus (1933: 47-76) y Schouls (1980: 88-146).

más antiguo que la verdad, pero del cual han visto que me he servido algunas veces en otros asuntos no sin éxito, me lo han solicitado con insistencia: consideré entonces que era mi obligación el esforzarme algo en este asunto. (*Meditaciones*, AT VII 3)

De este modo, en las *Meditaciones* se aplica el método de Descartes a asuntos metafísicos, y, aunque no sea claro que este método se identifique completamente con el método expuesto en el *Discurso*, el método de las *Meditaciones* contiene la duda, puesto que ésta es la primera parte de su ejecución dentro del texto. En conclusión, el método mismo no es puesto en duda en la Meditación I, dado que tal duda tiene sentido dentro de un contexto más amplio en el cual ella es un momento de la ejecución del método.

b) Ciertos principios lógicos no han sido puestos en duda en la Meditación I:

Descartes asume en las *Meditaciones* el principio del tercero excluido, es decir, el principio según el cual las proposiciones son o verdaderas o falsas. De lo contrario, el mismo ejercicio de la duda no tendría sentido, dado que no tendría sentido buscar algo verdadero ni tampoco considerar lo dudoso como falso, en la medida en que ambas acciones suponen el principio del tercero excluido. Del mismo modo, se podría sostener que principios lógicos similares al del tercero excluido, tales como el de identidad y el de no-contradicción, tampoco son puestos en duda por Descartes en la Meditación I, sino que son supuestos sin los cuales ejercicio de la duda no tendría sentido.

En la *Entrevista con Burman*<sup>8</sup> se encuentra un pasaje que apoya esta idea. En este pasaje, Descartes explica cuál es el punto de vista que adopta el meditador al comienzo de las *Meditaciones*, y que desde tal punto de vista no tiene sentido poner en cuestión principios lógicos como el de no-contradicción:

---

<sup>8</sup> Es importante tener en cuenta las dificultades textuales que presenta la *Entrevista con Burman*, pues no es un texto que originalmente haya sido escrito por Descartes, sino por Frans Burman a partir de las preguntas que planteó a Descartes y las respuestas que este último dio a ellas. No se puede estar completamente seguros de que las respuestas allí atribuidas a Descartes reflejen exactamente sus ideas, de modo que debemos tratar el contenido de este texto con cautela.

[E]l autor considera aquí [en la Meditación I] al hombre que comienza a filosofar, y que sólo presta atención a lo que sabe que conoce. Pues, por lo que se refiere a los principios comunes y a los axiomas, como por ejemplo, ‘es imposible que lo mismo sea y no sea’, los hombres que sólo tienen conocimientos sensibles, como nos ocurre a todos antes de filosofar, no los consideran ni les prestan atención; pero precisamente porque les son claramente innatos y los experimentan en sí mismos, los pasan por alto y sólo los consideran confusamente, pero nunca en abstracto y separados de la materia y de los casos particulares. Pues si los consideraran así, nadie dudaría de ellos; y si esto lo hubieran hecho los escépticos, nunca habría sido escéptico nadie, porque estos principios no pueden ser negados por quien les presta la debida atención. (*Entrevista*, AT V 146)

c) El ejercicio de la duda supone ciertas reglas de inferencia:

El ejercicio de la duda de la Meditación I no es un ejercicio se lleve a cabo de una sola vez, sino que se trata de orden de razones compuesto de varios argumentos progresivos. Por ejemplo, el argumento del sueño funciona de un modo como el siguiente: no se puede distinguir el sueño de la vigilia, pero durante el sueño no experimentamos nada real, entonces no podemos saber si lo que experimentamos durante lo que consideramos como vigilia es real, dado que no podemos saber si se trata realmente de un estado de vigilia o si se trata, más bien, de un estado de sueño. O bien, una vez que ya ha sido presentada la hipótesis del genio maligno, Descartes efectúa el siguiente razonamiento: todo lo que nos muestran los sentidos es dudoso; los cuerpos se conocen a través de los sentidos; por lo tanto, es dudoso que tengamos un cuerpo.

Por lo tanto, el mismo ejercicio de la duda está posibilitado porque Descartes considera como dadas ciertas reglas de inferencia, de modo que tales reglas no pueden ser puestas, a su vez, en duda dentro de ese mismo ejercicio.

d) La comprensión de la naturaleza de ciertos objetos:

A pesar de que a lo largo de las *Meditaciones* se introduzca una comprensión de la naturaleza de ciertos objetos, tales como el alma o el cuerpo, distinta a la comprensión habitual de la época, Descartes no pone en duda nuestra comprensión de la naturaleza de la mayoría de los objetos con los cuales desarrolla el argumento de las *Meditaciones*. Si Descartes dudara de absolutamente todo al comienzo de la Meditación I, entonces también debería realizar una reconstrucción del modo en que comprendemos la naturaleza de todos los objetos que podemos conocer, incluso antes de alcanzar la certeza de que existimos.

De hecho, Descartes mismo se ve enfrentado a este asunto al comienzo de las *Sextas objeciones* de las *Meditaciones* cuando se le plantea lo siguiente:

[N]o parece que sea un argumento muy cierto de nuestro ser, el que pensemos. Porque para estar cierto de que pensáis, antes debéis saber cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y en la ignorancia en la que os halláis acerca de estas dos cosas ¿cómo podéis saber que pensáis, o que sois? (AT VII 413)

La objeción anterior consiste en que *yo pienso, por lo tanto, soy* no puede ser el primer principio de la filosofía, ya que para conocer tal principio se requiere conocer previamente la naturaleza del pensamiento y de la existencia, en la medida en que tal principio remite a ellos. La respuesta de Descartes a tal objeción es la siguiente:

Es cosa muy segura que nadie puede estar cierto de si piensa y de si existe, si primeramente no conoce la naturaleza del pensamiento y de la existencia. [...] Así pues, cuando alguien percibe que piensa y que de allí concluye muy evidentemente que existe, aunque tal vez nunca antes se haya tomado el trabajo de saber lo que es el pensamiento y la existencia, es imposible, sin embargo, que no conozca suficientemente el uno y la otra como para no hallarse en ello plenamente satisfecho. (AT VII 424)

Descartes, entonces, concede el punto de la objeción, pero aclarando que no se requiere de ningún tipo de explicación especial sobre la naturaleza del pensamiento y de la existencia, sino que el meditador los comprende inmediatamente en la medida en que experimenta en sí mismo en qué consisten. Por lo tanto, la comprensión de su naturaleza nunca es puesta en duda, ya que no es necesario, en la medida en que ésta se obtiene fácilmente. Lo que aquí es válido para el pensamiento y la existencia también es válido para todos aquellos objetos que aparecen en la Meditación I y que no son explícitamente abordados para determinar cuál sea su naturaleza. De este modo, se encuentra que la comprensión de la naturaleza de la mayoría de los objetos referidos al comienzo de las *Meditaciones* no cae bajo el alcance de la duda.

e) El supuesto sobre el orden de fundamentación en el conocimiento:

Descartes, al comienzo de la Meditación I, afirma que todo el conocimiento parece haber sido obtenido de los sentidos, de modo que va a dudar de ellos para así dudar de todo lo que había considerado como cierto hasta ese momento. De este modo, el ejercicio de la duda parte desde la base de aquel supuesto y, por lo tanto, este supuesto mismo no cae bajo el alcance de ella.

El sentido de este supuesto se comprende a partir del hecho de que Descartes quiere, mediante la ejecución de la duda, alejar la mente de los sentidos con el fin de mostrar la primacía del intelecto puro dentro del conocimiento por sobre los sentidos. La perspectiva que toma Descartes al comienzo de la Meditación I es aquella del sentido común o de la escolástica de inspiración supuestamente aristotélica<sup>9</sup>.

f) La mente tiene ciertas facultades:

Tal como se ha visto anteriormente, Descartes pone en duda en la Meditación I que las facultades de los sentidos y de la memoria puedan ofrecernos conocimientos ciertos, pero no pone en duda que tengamos tales facultades. Además, podrían agregarse otras

---

<sup>9</sup> Cf. comienzo de la *Entrevista con Burman*, ya citado anteriormente.



facultades que aparecen mencionadas a lo largos de las *Meditaciones*, tales como el intelecto, la imaginación y la voluntad, en relación a las cuales Descartes tampoco pone en cuestión que las poseamos.

De hecho, como afirma Descartes más adelante en las *Meditaciones*, la facultad en la cual residen nuestras ideas es el intelecto, al cual se le pueden manifestar como claras y distintas o no. Por otro lado, la facultad que presta asentimiento, o bien lo suspende, a tales ideas es la voluntad. De este modo, el juicio se constituye para Descartes como el resultado de la cooperación entre intelecto y voluntad, en la medida en que la primera manifiesta una cierta idea y la segunda le presta su asentimiento. Sin embargo, la voluntad también puede suspender el juicio, es decir, no prestar su asentimiento a una determinada idea. Este hecho es clave, puesto que permite el ejercicio de la duda, en la medida en que el meditador puede, “por una vez en la vida”, suspender el juicio –o quitar su asentimiento– en relación a todos los conocimientos que había considerado como verdaderos hasta ese momento e indagar si aquellos en realidad lo merecen.

De este modo, se observa que ya en la Meditación I está funcionando como supuesto el hecho de que el ser humano está en posesión de un cierto conjunto de facultades, tales como el intelecto, la imaginación, la memoria, los sentidos y la voluntad, y que ellas tienen funciones específicas y que también interactúan de modos determinados entre sí. Lo que queda puesto en duda, volviendo sobre lo que ya se ha afirmado en puntos anteriores, es el rendimiento cognitivo de estas facultades, en específico de los sentidos y de la memoria.

En consecuencia, como resultado de estas consideraciones, se ha visto que la duda metódica tiene un alcance restringido, en la medida en que juega un rol dentro de un contexto más amplio, el cual incluye un método y un objetivo determinado, a saber, alejar la mente de los sentidos y mostrar la supremacía del intelecto sobre estos en cuanto facultad cognitiva. En específico, se ha visto que quedan fuera del alcance de la duda ciertos objetos pertenecientes al ámbito de la lógica, tales como las reglas de inferencias, en la medida en que la ejecución misma de la duda los supone. De este modo, el argumento según el cual el

*cogito* no sería una inferencia por estar puestas en duda las herramientas de la lógica en la Meditación I queda descartado. Sin embargo, obviamente queda abierta la posibilidad de que el *cogito* no sea una inferencia, pero para ello deben buscarse argumentos de otra naturaleza.

## 2. Argumento textual basado en las *Segundas respuestas de las Meditaciones*

De acuerdo a algunos intérpretes, en cierto pasaje de las *Segundas respuestas de las Meditaciones* (AT VII 140), del cual una parte ya fue citado anteriormente, Descartes mismo habría rechazado de modo categórico que el *cogito* sea un silogismo. Conviene revisar en detalle aquel pasaje:

Y cuando alguien dice *yo pienso, por lo tanto, yo soy*, es decir, *yo existo*, no deduce la existencia a partir del pensamiento por medio de un silogismo, sino que la reconoce como una cosa conocida por sí misma, por medio de una intuición simple de la mente. **Si lo dedujera por medio de un silogismo, debería conocer previamente esta [premisa] mayor: *todo aquello que piensa, es, es decir, existe***; sin embargo, en realidad reconoce ésta, más bien, a partir de que experimenta en sí mismo que no puede suceder que piense si no existe. En efecto, la naturaleza de nuestra mente es tal que forma proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares. (*Meditaciones*, AT VII 140-141)

Según este argumento, Descartes rechazaría que el *cogito* sea un silogismo, dado que, si así fuera, el *cogito* tendría la estructura silogística siguiente: *todo aquello que piensa, es, es decir, existe*; ahora bien, *yo pienso*; por lo tanto, *yo soy*, es decir, *yo existo*, lo cual implicaría que se debe conocer con anterioridad la premisa mayor de tal silogismo, a saber, *todo aquello que piensa, es, es decir, existe*, pero aquello no es razonable para Descartes, dado que las proposiciones generales, tales como la premisa mayor del silogismo

considerado, se conocen a partir de las proposiciones particulares, tales como el primer principio de su filosofía<sup>10</sup>.

Pero el argumento no termina allí, sino que Descartes agrega además que el *cogito* es conocido por sí mismo a través de una intuición. Que sea conocido por sí mismo implicaría que no se requiere de la remisión a nada más que sí mismo para que sea conocido, de modo que quedaría descartado el hecho de que *yo existo* se deduzca de *yo pienso*. De hecho, tal conocimiento se lograría a través de una intuición, y ya se ha mencionado anteriormente que Descartes parece contrastar en las *Reglas para la dirección del espíritu* la intuición y la deducción, en la medida en que la primera es una acción simple, mientras que la segunda no lo es. Dejando de lado, por ahora, el intentar ofrecer una descripción detallada de tales formas de conocimiento, sería claro que la intuición, en la medida en que se trata de una acción simple, no puede ser compatible con ninguna clase de inferencia, dado que esta última supondría siempre una cierta composición de la acción de conocimiento involucrada. De este modo, al afirmar que el *cogito* se conoce a través de una intuición, Descartes estaría rechazando el hecho de que se lo pueda conocer también a través de una inferencia.

A pesar de que a simple vista aquella parece ser una lectura correcta de este pasaje, si se pone atención en ciertas afirmaciones de Descartes, entonces aquel pasaje se puede leer de tal modo que no se excluya el hecho de que el *cogito* sea algún tipo de inferencia, sino sólo que tenga una estructura inferencial específica.

Conviene poner atención en que Descartes afirma: 1) que el *cogito* no se deduce a partir de un silogismo, y 2) que si así fuera, entonces debería conocerse con anterioridad la premisa mayor *todo aquello que piensa, es, es decir, existe*. A partir de estas dos afirmaciones parece seguirse que Descartes, al menos en este pasaje, está entendiendo el silogismo sólo como una inferencia cuya premisa mayor es una premisa universal –o general, como la llama él, de modo que sólo estaría rechazando que el *cogito* sea una

---

<sup>10</sup> Probablemente Descartes tiene en mente que en las *Meditaciones* está empleando el método análisis. Por ello, el orden de razones transcurre desde lo más conocido para nosotros hacia lo menos.

inferencia con una premisa universal, pero no estaría rechazando que sea algún otro tipo de inferencia en donde no haya involucrada una premisa universal<sup>11</sup>.

Es necesario mencionar que dentro de la lógica medieval y moderna era común tratar las proposiciones singulares de modo equivalente a las universales, dado que en ambos casos se toman en cuenta todos los objetos a los cuales se refiere el término correspondiente al sujeto: en el caso de las proposiciones universales, se toma en cuenta la totalidad de la extensión del concepto del sujeto, mientras que en el caso de las proposiciones singulares se toma en cuenta el único objeto al cual el término correspondiente al sujeto se refiere. Si Descartes estuviera haciendo esta identificación en el pasaje en cuestión, entonces no sólo estaría rechazando que el *cogito* posea una proposición universal, sino también que posea una singular, de modo que la única alternativa restante es que contuviera una proposición particular.

Sin embargo, Descartes no efectúa esta identificación en el pasaje en cuestión, ya que al final de éste afirma que las proposiciones universales se conocen a partir de las particulares. Ahora bien, podría pensarse que lo que Descartes llama “proposiciones particulares” son aquellas proposiciones donde se cubre al menos un elemento de la extensión del concepto del sujeto, es decir, aquellas proposiciones que hoy formalizaríamos utilizando un cuantificador existencial. Sin embargo, este no es el caso, ya que, de acuerdo a lo abordado en el pasaje, *yo pienso, por lo tanto, yo soy o existo* es un ejemplo de proposición particular para Descartes, aunque nosotros hoy la llamaríamos, al menos usualmente, “proposición singular”. Por lo tanto, Descartes no está haciendo en este pasaje una identificación entre proposiciones universales –o generales, según su terminología– y singulares –o particulares, según su terminología–.

Por otro lado, una objeción adicional contra esta alternativa de lectura consiste en notar las consecuencias que tendría el rechazo de aquellos silogismos que poseen una premisa universal. En primer lugar, si uno se ciñe a la silogística de Aristóteles,

---

<sup>11</sup> Esta observación es realizada por Longuenesse (2017: 75): “However, the fact that the proposition ‘I exist’ is not derived from ‘I think’ by way of a *sylogistic* inference does not mean that our knowing it to be true depends on no inference at all.”

específicamente a la definición que da de silogismo perfecto, según la cual sólo los silogismos de la primera figura son perfectos, entonces estos serían rechazados, dado que contienen al menos una premisa universal. En segundo lugar, dado que Aristóteles reduce los silogismos de la segunda y de la tercera figura a la primera, entonces también tales silogismos serían rechazados, ya que aquellos silogismos a los cuales se reducen han sido rechazados. Con ello, entonces toda la silogística sería rechazada, de modo que no podría ningún silogismo sin más. De hecho, una de las reglas que permite determinar las formas válidas establece que un silogismo válido no puede no tener al menos una premisa general, lo cual confirma la idea de que el rechazo de los silogismos con premisa universal implica un rechazo de la silogística en su totalidad. Sin embargo, se pueden plantear las siguientes dos respuestas a esta objeción: en primer lugar, incluso aunque se rechazara la silogística en su totalidad, se trataría sólo de la silogística de Aristóteles, de modo que otros tipos de inferencias, a las cuales podría calificarse en un sentido amplio también como “silogismos”, quedarían fuera del alcance de este rechazo. Ése es precisamente el caso de los así llamados “silogismos hipotéticos”, los cuales no se dejan reducir completamente a los silogismos categóricos, y precisamente si el *cogito* fuera un silogismo, una opción plausible es que fuera un silogismo hipotético. En segundo lugar, la objeción supone una cierta forma de asegurar la validez de los silogismos que puede rechazarse sin que por ello se ponga en cuestión la silogística. De hecho, de acuerdo al enfoque contemporáneo, no es necesario caracterizar a ciertos silogismos como “perfectos” y a otros como “imperfectos”, y con ello tampoco se justifica hacer una reducción de unos a otros, sino que se ocupan otro tipo de herramientas para comprobar directamente si es que cada silogismo es válido o no. De modo que, si la validez de un silogismo hipotético puede justificarse sin remitir a un silogismo categórico válido, no habría ningún problema.

Otra objeción que podría plantearse a esta alternativa de lectura es la siguiente: las proposiciones *yo pienso* y *yo soy* (o *yo existo*) no son proposiciones singulares en sentido estricto, puesto que no se refieren a un individuo determinado, sino que su referencia queda determinada una vez que se ha establecido un cierto contexto, dado que la expresión “yo” es un indexical. El modo más simple, pero a la vez menos satisfactorio, de evadir esta objeción es remitir al modo en que el mismo Descartes aborda este tipo de proposiciones,

puesto que las llama simplemente “particulares”, sin establecer ningún tipo de distinción ulterior. Aquello puede deberse, razonablemente, a que Descartes no contaba con distinciones semánticas que hoy parecen básicas, tales como aquella entre un nombre propio, o una descripción definida, y un indexical. Otro modo de resolver esta objeción es que, en la medida en que se fije un cierto contexto, entonces tales proposiciones serían singulares en sentido estricto, ya que la referencia de “yo” sería un individuo determinado. Aunque esta observación tampoco sea satisfactoria, una profundización mayor en esta objeción implicaría realizar un tratamiento más pormenorizado de las proposiciones que contienen algún indexical, lo cual no es el objetivo en este momento. De todos modos, claramente un desarrollo de este enfoque es prometedor, y de hecho intérpretes como Hintikka (1962) han elaborado interpretaciones interesantes sobre su base.

En conclusión, el argumento aquí abordado tampoco resulta ser suficiente para rechazar que el *cogito* sea una inferencia, sino sólo para rechazar que sea una donde haya una premisa universal. Sin embargo, justamente esta observación abre un camino para elaborar una comprensión inferencial del *cogito*. Una vez que se ha rechazado la formalización siguiente: *todo aquello que piensa, es, es decir, existe; ahora bien, yo pienso; por lo tanto, yo soy, es decir, yo existo*, la cual parecería ser una formulación bastante natural, surge entonces la siguiente pregunta: ¿cuál formalización inferencial con premisas no-universales podría ser apta para modelar al *cogito*? Responder esta pregunta es la tarea de la próxima sección.

### Capítulo III

#### Una comprensión inferencial

Luego de haber revisado los argumentos anteriores en contra de la interpretación inferencial del *cogito*, y de haber visto que ninguno de ellos es concluyente, esta sección estará dedicada a la formalización del *cogito* como inferencia, teniendo en cuenta la pista obtenida al final del capítulo anterior, a saber, que el *cogito* no puede contener una premisa universal.

En esta sección se elaborará una comprensión inferencial del *cogito* bajo el supuesto de que éste efectivamente es una inferencia. En otras palabras, partiendo de la base de que el *cogito* es una inferencia, se intentará determinar cuál es su forma. En este sentido, esta sección sigue una estructura diferente de la anterior, puesto que no se analizarán argumentos ni en favor ni en contra del carácter inferencial del *cogito*, sino que se pretenderá mostrar cuál sería su forma si fuera una inferencia.

El punto de partida para la construcción de una comprensión inferencial será el siguiente pasaje, el cual ya fue citado anteriormente:

[Y] cuando alguien dice *yo pienso, por lo tanto yo soy, es decir, existo* no deduce la existencia a partir del pensamiento por medio de un silogismo, sino que la reconoce como una cosa conocida por sí misma, por medio de una intuición simple de la mente, como es patente a partir de que si lo dedujera por medio de un silogismo, debería conocer previamente esta [premisa] mayor: *todo aquello que piensa, es, es decir, existe*; sin embargo, en realidad reconoce ésta, más bien, a partir de que experimenta en sí mismo que no puede suceder que piense si no existe. En efecto, la naturaleza de nuestra mente es tal que forma proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares. (AT VII 140-141)

## 1. Formulaci3n con una premisa universal

Aunque Descartes afirme en este pasaje que la proposici3n singular *yo pienso, por lo tanto, yo existo* no se deduce a partir de la proposici3n universal *todo aquello que piensa, existe*, dado que conocemos las proposiciones universales a partir de las singulares, conviene preguntarse cu3l ser3a la forma del *cogito* considerado como inferencia si 3ste, al contrario de lo que se afirma expl3citamente en este pasaje, contuviera efectivamente tal premisa universal<sup>12</sup>. Bajo este supuesto, y estableciendo  $P$  como ‘pensar’ y  $a$  como ‘yo’, se tendr3a la siguiente formalizaci3n:

$\forall x(P(x) \rightarrow \exists y(y = x))$	Todo aquello que piensa, existe (premisa 1)
$P(a)$	Yo pienso (premisa 2)
$\exists y(y = a)$ <sup>13</sup>	Yo existo (1, 2, ¿ <i>modus ponens</i> ?)

Ahora bien, en la formalizaci3n anterior hay una premisa oculta, la cual corresponde a la proposici3n universal instanciada para el caso de ‘yo’ por medio de una instanciaci3n universal. Considerando aquello, la formalizaci3n resulta:

$\forall x(P(x) \rightarrow \exists y(y = x))$	Todo aquello que piensa, existe (premisa 1)
$P(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si yo pienso, entonces yo existo (1, IU)
$P(a)$	Yo pienso (premisa 2)
$\exists y(y = a)$	Yo existo (2, 3, <i>modus ponens</i> )

Sin embargo, como se vio en el cap3tulo anterior y como se ha reiterado al comienzo de 3ste, el *cogito* no puede contener una proposici3n universal. Si aquello no fuera el caso, entonces una formalizaci3n plausible del *cogito* ser3a 3sta.

---

<sup>12</sup> Aparte del sentido que tiene este ejercicio por s3 mismo, hay algunos int3rpretes, tales como Kenny (1968) y Wilson (2005) que defienden que el *cogito* contiene aquella premisa universal, aunque no presentan expl3citamente cu3l ser3a su forma, de modo que este ejercicio tambi3n contribuye a comprender mejor el planteamiento de ellos.

<sup>13</sup> El modo m3s usual de expresar que existe un cierto objeto  $a$  en l3gica formal es a trav3s de la f3rmula  $\exists y(y = a)$ , lo cual no quiere decir que este modo de expresi3n no sea problem3tico.



## 2. Formulación sólo con premisas singulares

Dado que el intento anterior ha fracasado, se debe buscar un modo de formalizar el cogito que no contenga ninguna premisa universal. Para ello, es conveniente expresar *yo pienso, por lo tanto, yo existo* como una inferencia considerando sólo las proposiciones que aparecen contenidas en ella, las cuales corresponden respectivamente a una premisa y a la conclusión:

$P(a)$	Yo pienso (premisa 1)
$\exists y(y = a)$	Yo existo (1, ¿?)

Expresado el argumento en tales términos, se observa que hay una premisa oculta, de modo que se trata de un entimema<sup>14</sup>. En este caso, se debe suponer que la premisa oculta no es universal, dado que, en el caso contrario, se volvería a lo analizado anteriormente, sino que se debe suponer, más bien, que la premisa oculta es singular. Bajo este supuesto, un candidato plausible para la premisa oculta es aquella proposición condicional que tiene como antecedente ‘yo pienso’ y como consecuente ‘yo existo’. De este modo, la formalización del argumento resulta:

$P(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si yo pienso, entonces yo existo (premisa 1)
$P(a)$	Yo pienso (premisa 2)
$\exists y(y = a)$	Yo existo (1, 2, <i>modus ponens</i> )

Mediante la adición de esta premisa, se tiene como resultado un argumento deductivo válido. Esta formulación parece ser, al menos en principio, un candidato plausible para la formalización del *cogito*, puesto que, aparte de su validez, no contiene ninguna premisa universal y no es una estructura compuesta de demasiados elementos, dado que para completar el entimema fue necesario agregar sólo una premisa adicional. Este último aspecto es

---

<sup>14</sup> Ésta es la comprensión más usual de la noción de entimema dentro de la lógica contemporánea, y de aquí en adelante se hará un uso de ella según esta comprensión. Sin embargo, en su origen, el cual se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles, era una noción o bien más amplia o bien distinta. Para este asunto, véase Rapp (2010).

relevante desde un punto de vista exegético, ya que Descartes nunca presenta el *cogito* introduciendo demasiados elementos, sino que éste pareciera tener, más bien, una estructura relativamente simple, por lo que el hecho de que la adición de una sola premisa sea suficiente para completar el entimema es positivo.

### 3. Validez y solidez del *cogito* como argumento

Cuando se quiere defender una tesis por medio de un argumento, tesis que en este caso corresponde a *yo existo*, no basta solamente con que el argumento en cuestión sea válido, sino que además debe ser sólido. En otras palabras, no suficiente que sea imposible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa, sino que además las premisas deben ser verdaderas, puesto que sólo mediante la satisfacción de ambas condiciones la verdad de la conclusión queda asegurada. Por ello, una vez que se ha obtenido una formalización del *cogito* como inferencia, es necesario preguntarse por el modo en que Descartes justifica que las premisas de esta inferencia son verdaderas.

En relación a la premisa 2 (*yo pienso*), Descartes llega a conocer que es verdadera mediante la duda, pues no puede dudar de que duda, y la duda es pensamiento, por lo tanto, no puede dudar de que piensa<sup>15</sup>. Ahora bien, ¿la justificación de esta premisa también tiene una estructura inferencial o no la tiene? Lo más razonable, a partir de los textos de Descartes, sería pensar que esta justificación, a pesar de lo que podría parecer<sup>16</sup>, no presenta una estructura inferencial.

En relación a la premisa 1 (*si yo pienso, entonces yo existo*), se podría pensar que ella se obtiene a partir de otro argumento. Si fuera así, una posibilidad es que se presente la siguiente justificación, la cual corresponde a una prueba condicional:

---

<sup>15</sup> Cf. AT X 521.

<sup>16</sup> Podría verse que la justificación viene dada por un argumento de la siguiente forma: *si dudo, entonces pienso; ahora bien, dudo; por lo tanto, pienso*. Aquí ya comienza a aparecer un problema para toda comprensión inferencial del *cogito*, el cual consiste en que en algún momento debe llegarse a un fundamento que no sea él mismo inferencial, puesto que, de lo contrario, se caería en una regresión al infinito.

$P(a)$	Pienso (asunción)
...	Pasos intermedios
$\exists y(y = a)$	Existo (asunción, pasos intermedios, ¿?)
$P(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si pienso, entonces existo (asunción, proposición anterior, prueba condicional)

Ahora bien, a partir de la formalización anterior cabe preguntarse qué proposiciones se deberían considerar dentro de los pasos intermedios.

Otra posibilidad consiste en que se comience con una premisa compleja que contenga dentro de sí a la proposición *si yo pienso, entonces yo existo*, y que se llegue a ésta por medio de la aplicación de reglas de inferencia de eliminación:

$P(a)$	Pienso (premisa)
...	Pasos intermedios
$P(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si pienso, entonces existo (paso anterior, regla de eliminación)

Al igual que en el caso anterior, cabe preguntarse cuáles son los pasos intermedios de este argumento. Al margen de cuál sea la mejor respuesta a esta pregunta, conviene preguntarse, en primer lugar, si tiene sentido responderla. Hay dos razones por las cuales esta pregunta no parece tener sentido dentro de esta investigación. La primera consiste en que, una vez que se ha establecido cuáles son las premisas de este argumento, debería buscarse también una justificación para éstas, y luego debería buscarse también un argumento para esta justificación, y así *ad infinitum*. Por lo tanto, incluso una comprensión inferencial del cogito debe introducir en algún momento una justificación no-inferencial de alguno de sus elementos. Ahora bien, ¿dónde deberían introducirse tal justificación no-inferencial? Para ello, conviene mencionar la segunda razón, la cual es, antes que sistemática, textual. Ésta consiste en que Descartes, en ninguno de sus textos, introduce una justificación inferencial de lo que podrían considerarse como las premisas del *cogito*. Esto último se vincula

también con el hecho de que *cogito* tiene un carácter arquimédico dentro de la filosofía de Descartes, de modo que una justificación inferencial no debería basarse en elementos que a su vez requieran de justificación inferencial, puesto que aquello haría depender la certeza del *cogito* de condiciones demasiado remotas. Por lo tanto, lo más razonable parece asumir que, al igual que en el caso de la premisa 2 (*yo pienso*), la premisa 1 (*si yo pienso, entonces yo existo*) también se conoce por una vía no-inferencial.

En consecuencia, hasta este punto la versión más plausible para una comprensión inferencial del *cogito* parece ser la siguiente, tomando en cuenta que las premisas de esta inferencia se obtiene de un modo no-inferencial:

$P(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si yo pienso, entonces yo existo (premisa 1)
$P(a)$	Yo pienso (premisa 2)
$\exists y(y = a)$	Yo existo (1, 2, <i>modus ponens</i> )

#### **4. Yo camino, por lo tanto, yo soy**

Podemos encontrar más evidencia para defender la comprensión inferencial del *cogito* aquí desarrollada a partir de la respuesta que ofrece Descartes a una de las objeciones de Gassendi:

Entonces, ¿qué razón tienes para decir *que no era necesario tanto aparato para probar que yo existo*? Ciertamente, a partir de tus mismas palabras parezco tener una óptima razón para juzgar que incluso allí no utilicé un aparato suficientemente grande, pues incluso no pude lograr que entendieras el asunto rectamente. En efecto, cuando dices *que yo podría colegir lo mismo a partir de cualquier otra acción mía*, te alejas mucho de lo verdadero, porque de ninguna acción mía estoy cierto en absoluto (obviamente en cuanto a aquella certeza metafísica sólo de la cual esta cuestión se trata), excepto sólo del pensamiento. No es lícito inferir, por ejemplo: *yo camino, por lo tanto, soy*, sino en cuanto la consciencia del caminar es pensamiento, sólo de la cual esta ilación es cierta, no del movimiento del cuerpo, el cual a veces es nulo

en los sueños, aunque, sin embargo, parezco caminar; de tal modo que, a partir de que creo que yo camino, infiero óptimamente la existencia de la mente que cree esto, pero no del cuerpo que camina. Y es lo mismo en los [casos] restantes. (AT VII 352)

¿Por qué *yo pienso, por lo tanto, yo soy* permite alcanzar la certeza de la existencia de sí mismo, mientras que *yo camino, por lo tanto, yo soy* no? La respuesta a esta pregunta puede ofrecerse a partir de comprender tales formulaciones como inferencias.

Tomando en consideración la formalización del *cogito* ofrecida anteriormente, los dos argumentos planteados en el pasaje recién citado se pueden formalizar de la siguiente manera:

*Yo pienso, por lo tanto, yo soy*

$P(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si yo pienso, entonces yo existo (premisa 1)
$P(a)$	Yo pienso (premisa 2)
$\exists y(y = a)$	Yo existo (1, 2, <i>modus ponens</i> )

*Yo camino, por lo tanto, yo soy*

$C(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si yo camino, entonces yo existo (premisa 1)
$C(a)$	Yo camino (premisa 2)
$\exists y(y = a)$	Yo existo (1, 2, <i>modus ponens</i> )

Considerando estas formalizaciones, junto con lo afirmado por Descartes en la respuesta anteriormente citada, es posible obtener diversas conclusiones. En primer lugar, ambos argumentos son válidos, es decir, en ambos casos es imposible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. En segundo lugar, la premisa 1 de ambos argumentos (*si yo pienso, entonces yo existo* y *si yo camino, entonces yo existo* respectivamente) es verdadera. En tercer lugar, en el caso de *yo camino, por lo tanto, yo soy* no hay certeza sobre su

premisa 2 (*yo camino*), lo cual implica que, a pesar de que tal argumento sea válido, no hay certeza sobre su conclusión (*yo existo*). En cuarto lugar, y en contraposición a lo anterior, en el caso de *yo pienso, por lo tanto, yo soy* sí hay certeza sobre su premisa 2 (*yo pienso*), de modo que también hay certeza sobre su conclusión (*yo existo*).

Por lo tanto, si se consideran tanto *yo pienso, por lo tanto, yo soy* como *yo camino, por lo tanto, yo soy* como argumentos, entonces ambos resultan ser válidos, sin embargo, sólo se tiene certeza sobre las premisas de *yo pienso, por lo tanto, yo soy*, de modo que sólo este último argumento es adecuado para conocer la existencia de sí mismo. En otras palabras, a pesar de que ambos argumentos sean válidos, sólo *yo pienso, por lo tanto, yo soy* es sólido. De este modo, a partir de comprender el *cogito* como inferencia, se puede dar una interpretación satisfactoria del pasaje en cuestión de las *Quintas respuestas*.

## 5. Sobre el *cogito* en los *Principios*

El siguiente pasaje procedente de los *Principios* permitirá hacer algunas precisiones en relación a la comprensión inferencial aquí desarrollada:

No explico aquí muchos otros términos que ya usé o que usaré en los [parágrafos] siguientes, porque me parecen suficientemente autoevidentes. Y frecuentemente he observado que los filósofos erraban al intentar explicar con definiciones lógicas aquellas [cosas] que eran simplísimas o autoevidentes; en efecto, así volvían estas mismas más oscuras. Y donde dije que esta proposición, *pienso, por lo tanto, soy*, es la primera y más cierta de todas las que se presentan a quien ordenadamente filosofa, no por ello negué que antes de ésta es necesario conocer qué es el pensamiento, qué la existencia, qué la certeza; asimismo, que no puede suceder que aquello que piensa no exista, y tales [cosas]; pero dado que éstas son nociones simplísimas y que solas no ofrecen la noticia de ninguna cosa existente, no estimé que hubiera que considerarlas. (AT VIII 8)

Este pasaje contiene varias afirmaciones que son relevantes para la indagación aquí desarrollada. En primer lugar, Descartes se refiere a *yo pienso, por lo tanto, yo soy* como una proposición, no como una inferencia<sup>17</sup>. A partir de aquello, ¿cómo es posible, entonces, defender una comprensión inferencial del *cogito*, considerando que Descartes afirma que se trata de una proposición?<sup>18</sup> En segundo lugar, dado que *yo pienso, por lo tanto, yo soy* es una proposición, parece razonable considerar que *por lo tanto* indica que esta proposición se trata de un condicional cuyo antecedente es *yo soy* y cuyo consecuente es *yo soy*. En tercer lugar, Descartes afirma que *yo pienso, por lo tanto, yo soy* ofrece la noticia de una cosa existente. Sin embargo, si se lo entiende como un condicional, entonces no se estaría afirmando el consecuente (*yo soy*), es decir, la existencia de una cosa (él mismo), sino sólo que es imposible que el antecedente (*yo pienso*) sea verdadero y el consecuente (*yo soy*) falso. Por lo tanto, si se quiere afirmar el consecuente (*yo soy*), entonces se debería afirmar tanto el condicional (*yo pienso, por lo tanto, yo soy*) como el antecedente (*yo pienso*). Pero, entonces, ¿por qué Descartes considera al *cogito* como una proposición condicional verdadera y, además, como teniendo un consecuente verdadero? Una explicación posible ante esta aporía es que Descartes haya pensado que las condiciones veritativas del condicional son distintas de las que hoy se le atribuyen.

Para explorar esta última hipótesis, será útil considerar algunos aspectos de la concepción de Descartes sobre las condiciones de validez de la deducción, dado que la concepción de las condiciones veritativas del condicional de Descartes se puede aclarar por medio de su concepción de las condiciones de validez de la deducción, lo cual está justificado por el hecho de que si se tiene una deducción cualquiera:  $\{\varphi_i\}_{i=1}^n \vdash \psi$ , entonces ésta puede reformularse como la siguiente proposición:  $\bigwedge_{i=1}^n \varphi_i \rightarrow \psi$ , es decir, las premisas de la deducción, conectadas por medio de conjunciones, se convierten en el antecedente de un condicional, mientras que la conclusión se convierte en el consecuente de éste<sup>19</sup>. Esta conversión también se puede realizar en sentido inverso, es decir, es posible convertir un condi-

---

<sup>17</sup> Descartes, en una carta que probablemente dirigió a Silhon, también afirma que el *cogito* es una proposición: “¿No me confesará usted que está menos seguro de la presencia de los objetos que ve que de la verdad de esta proposición: *pienso, por lo tanto, soy?*” (AT V 137-8)

<sup>18</sup> La respuesta a esta pregunta se obtendrá más adelante.

<sup>19</sup> Es importante destacar que no se toman en cuenta deducciones sin premisas, pues aquello implicaría que el condicional correspondiente no podría ser una fórmula bien formada.

cional en una deducción. De este modo, si la deducción es válida, entonces no es posible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa. Viendo esto mismo a partir del condicional correspondiente, aquello significa que no es posible que su antecedente sea verdadero y su consecuente falso, es decir, significa que el condicional es una tautología. En sentido inverso se tiene el mismo resultado, es decir, si un condicional es una tautología, entonces su deducción correspondiente es válida.

Por lo tanto, estudiar las condiciones veritativas de un condicional es equivalente a estudiar las condiciones de validez del argumento correspondiente. Por ello, si se pretende esclarecer cuáles son las condiciones veritativas del condicional dentro de los planteamientos de Descartes, se pueden considerar las condiciones de validez que establece para los argumentos.

## **6. Las condiciones de validez de la deducción**

Descartes concibe la deducción en las *Reglas* según como se entiende actualmente el argumento sólido, es decir, como aquel argumento que, aparte de ser válido, es decir, aparte de que no sea posible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa, tiene además premisas verdaderas:

A partir de esto, ya puede ser dudoso por qué aparte de la intuición agregamos aquí otro modo de conocer, el cual se da por medio de la deducción: por la cual entendemos todo aquello que necesariamente se concluye a partir de ciertas otras cosas conocidas con certeza. (AT X 369)

Por lo tanto, para que una deducción sea válida, según Descartes, debe tener, en primer lugar, premisas verdaderas, dado que éstas se conocen con certeza, por lo cual, al menos bajo la concepción de Descartes, es imposible que sean falsas. En segundo lugar, debe ser imposible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa, de modo que su conclusión también tiene que ser verdadera. En otras palabras, si una deducción es válida,



entonces tanto sus premisas como su conclusión son verdaderas, aparte de que no sea posible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa<sup>20</sup>.

## 7. Las condiciones veritativas del condicional a partir de la validez

Dado que las condiciones para la validez de una deducción son equivalentes a aquellas para que una proposición condicional sea una tautología, Descartes consideraría que, si una proposición condicional es verdadera, entonces tanto su antecedente como su consecuente son verdaderos, puesto que una deducción válida posee tanto premisas como conclusión verdaderas.

## 8. ¿Es el *cogito* un argumento o no?

Según la comprensión actual del condicional, si se quiere concluir que *yo soy* es verdadero a partir del hecho de que *si yo pienso, entonces yo soy* es verdadero, entonces se requiere que *yo pienso* también sea verdadero. Tomando en cuenta lo anterior, se puede plantear el siguiente argumento:

Si yo pienso, entonces soy

Yo pienso \_\_\_\_\_

Yo soy

Ahora bien, si Descartes concibe que un condicional verdadero tiene también su antecedente y su consecuente verdadero, entonces la premisa 2 del argumento anterior sería innecesaria, pues, dada la verdad del condicional, se tendría inmediatamente la verdad del consecuente. De este modo, se tiene el siguiente argumento:

---

<sup>20</sup> Sin embargo, Descartes también habría concebido la deducción según como se entiende actualmente el argumento válido, lo cual implica que éste puede tener premisas falsas: “Sin embargo, todas las conclusiones que uno deduce de un principio que no es evidente tampoco pueden ser evidentes, aunque éstas sean deducidas evidentemente a partir de aquél” (AT IXB 8). Cf. Sarkar (2003: 179).

### Si yo pienso, entonces yo soy

Yo soy

Por lo tanto, según el análisis realizado, el *cogito* tendría la estructura de una inferencia inmediata desde un condicional hacia su consecuente, al menos si se asume la concepción de las condiciones veritativas del condicional que habría sostenido Descartes de acuerdo a la lectura aquí desarrollada.

Por otro lado, la primera premisa, *si yo pienso, entonces yo soy*, tiene la misma forma que el *cogito*, a saber, *yo pienso, por lo tanto, yo soy*, puesto que puede considerarse una proposición condicional como equivalente a una deducción. Considerando aquello, Descartes podría referirse a la primera premisa del argumento cuando sostiene que el *cogito* no es una inferencia sino una proposición, mientras que, cuando afirma que el *cogito* es una inferencia, podría referirse al modo en que la conclusión *yo soy* se infiere a partir de las premisas dadas.

De este modo, se ha llegado a una propuesta de comprensión inferencial del *cogito* que permite, al menos a simple vista, solucionar las aparentes inconsistencias textuales que dan origen al problema abordado en esta tesis. Esta solución consiste en que allí donde Descartes se refiere al *cogito* como no siendo una inferencia, lo estaría considerando como una proposición, mientras que allí donde se refiere al *cogito* como siendo una inferencia, lo estaría considerando como un argumento.

Ahora bien, este análisis permite explicar, a lo sumo, la formulación compacta que podría corresponder al *cogito*, pero eso no significa que su justificación quede establecida simplemente con la presentación de esta formulación. En otras palabras, no basta con afirmar meramente que *yo pienso, por lo tanto, yo existo* es una proposición condicional con su antecedente verdadero, con lo cual su consecuente también lo es, sino que además se debe justificar por qué esta proposición condicional es verdadera y por qué su antecedente es verdadero.

En el siguiente capítulo se abordará si esta comprensión inferencial, y en general cualquiera que pueda plantearse, puede ser considerada como correcta, al margen de los aspectos positivos que se han indicado en relación a la formalización inferencial del *cogito* planteada recientemente. Se observará que la principal dificultad que deben enfrentar las interpretaciones inferenciales radica en la evidencia textual que se requiere para poder defenderlas de modo convincente.

## Capítulo IV

### Una comprensión no-inferencial

El propósito de esta sección consiste en desarrollar una comprensión no-inferencial del *cogito* a partir de mostrar las dificultades que presenta toda comprensión inferencial de éste.

#### 1. Dificultades de toda comprensión inferencial

Para comprender las dificultades que presenta toda comprensión inferencial del *cogito*, conviene tomar en consideración el siguiente pasaje de las *Reglas*:

Y para que aparezca aún más evidente que aquel arte de discurrir no conduce para nada al conocimiento de la verdad, hay que notar que los dialécticos no pueden formar con su arte ningún silogismo que concluya lo verdadero si no poseyeran previamente la materia de este mismo, es decir, si no conocieran ya antes esa misma verdad que es deducida en aquel. De lo cual es patente que ellos a partir de tal forma no perciben nada nuevo, y por eso que la dialéctica vulgar es absolutamente inútil para quienes desean investigar la verdad de las cosas, pero a veces puede ser útil sólo para exponer más fácilmente a otros las razones ya conocidas. (*Reglas*, AT X 406)

A partir del pasaje anterior, se observa que Descartes rechaza las inferencias como herramientas para el descubrimiento de verdades, pues éstas meramente explicitan en la conclusión lo que ya estaba contenido implícitamente en las premisas, de modo que con la conclusión no se descubre nada nuevo, sino que aquel descubrimiento ya estaba en las premisas.

Ahora bien, según lo que Descartes afirma al final del pasaje anteriormente citado, podría pensarse que él pretende exponer en las *Meditaciones* de modo más fácil lo que ya es conocido. Sin embargo, a partir del siguiente pasaje es claro que Descartes emplea en las

*Meditaciones* un modo de demostrar correspondiente a aquel por medio del cual se descubren las verdades:

El análisis muestra la verdadera vía por medio de la cual una cosa es descubierta metódicamente y como *a priori* [...] Yo, por otro lado, he seguido en mis *Meditaciones* sólo el análisis, el cual es la vía verdadera y óptima para enseñar. (*Meditaciones*, AT VII 155-156)<sup>21</sup>

De este modo, todas aquellas verdades que son conocidas en las *Meditaciones* no podrían serlo por medio de un argumento, pues aquello significaría que tales verdades ya eran conocidas de antemano y, por lo tanto, no necesitaban ser descubiertas. El *cogito* es precisamente el medio por el cual se conoce la primera verdad, a saber, la existencia de uno mismo, de modo que éste no podría ser un argumento.

Sin embargo, es claro que en las *Meditaciones* aparecen muchos argumentos, tal como se afirmó anteriormente cuando se abordó el alcance de la duda. Pero, además de los argumentos presentes en la Meditación I, también se tienen los argumentos para demostrar la existencia de Dios –dos de ellos *a posteriori* en la Meditación III y uno de ellos *a priori* en la Meditación V, el así llamado “argumento ontológico”– y el argumento para demostrar la distinción real entre mente y cuerpo. De hecho, tales argumentos buscan fundamentar las tesis que son el objetivo de las *Meditaciones*, según lo que afirma Descartes mismo en la *Carta a la Sorbona* que antecede al texto (AT VII 1-2). Si hubiera que tomar la afirmación según la cual la lógica no puede emplearse allí donde se pretenda descubrir la verdad, entonces las *Meditaciones* no podrían contener ningún argumento, lo cual claramente no es el caso. Por lo tanto, este argumento no es concluyente para rechazar que el *cogito* sea una inferencia, pues podría suceder que éste tuviera un estatus inferencial tal como los argumentos para mostrar la existencia de Dios o la distinción real entre mente y cuerpo.

---

<sup>21</sup> Descartes, en aquellos mismos pasajes, contrasta el análisis con la síntesis, a la cual describe del siguiente modo: “La síntesis, por el contrario, por una vía opuesta y obtenida como *a posteriori* (aunque muchas veces la prueba misma sea en ésta más *a priori* que en aquélla), demuestra claramente aquello que concluye, y emplea una extensa serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas.” (AT VII 156) Sobre todo a partir de la última frase, se puede identificar la síntesis con el *mos geometricus* y, junto con ello, con un método de presentación de verdades más que del descubrimiento de ellas.

De este modo, se requiere buscar otro argumento para mostrar que el *cogito* no puede ser una inferencia. Tal como se ha mencionado en el capítulo anterior, si el *cogito* fuera una inferencia, no sólo Descartes debería mostrar que esta inferencia es válida, sino también que sus premisas son verdaderas, pues sólo a partir de haber mostrado ambas cosas se puede llegar a que la conclusión es verdadera.

Por otro lado, ya se ha visto que la formulación *yo pienso, por lo tanto, soy* corresponde a un entimema, dado que se necesita, al menos, de una premisa oculta para que el *cogito* sea un argumento válido. De acuerdo a lo expuesto en el capítulo anterior, un candidato plausible para una versión inferencial del *cogito*, candidato que explicita la premisa oculta para hacer del entimema un argumento válido, es el siguiente:

$P(a) \rightarrow \exists y(y = a)$	Si yo pienso, entonces yo existo
$P(a)$	Yo pienso
$\exists y(y = a)$	Yo existo

Ahora bien, una vez determinada la forma del *cogito* considerado como una inferencia, debería buscarse evidencia textual para apoyar esta interpretación. Para que esta interpretación fuera satisfactoria, deberían encontrarse pasajes de los textos de Descartes en donde, al menos, se justificara lo siguiente: 1) por qué la premisa oculta propuesta es la mejor opción para completar el entimema, 2) por qué, una vez explicitada la premisa oculta del entimema, éste resulta ser un argumento válido, 3) por qué las premisas, es decir, tanto *si yo pienso, entonces yo existo* como *yo pienso*, son verdaderas. Sólo una vez que tales puntos han sido establecidos, se puede aceptar que la conclusión *yo existo* es verdadera.

En cuanto a la pregunta por la verdad de las premisas, ésta no debería reconducir a preguntarse por la verdad de otras proposiciones anteriores, ya que un ejercicio como éste, por un lado, tendría como resultado la eliminación del carácter arquimédico del *cogito*, y, por otro lado, supondría un procedimiento prosilogístico, pero tal procedimiento podría iterarse *ad infinitum*, lo cual no tiene sentido. Por lo tanto, la justificación de las premisas, si es que la hubiera, no debería ser, a su vez, de carácter inferencial.

Sin embargo, en ninguna parte de la obra de Descartes se encuentra evidencia textual suficiente para defender los puntos anteriores, de lo cual se sigue que tampoco hay la suficiente evidencia textual como para defender una comprensión inferencial del *cogito*.

## 2. Dos sentidos de deducción

Aunque se rechace que el *cogito* sea una inferencia, sigue persistiendo el problema de que Descartes se refiere al *cogito* a veces como si fuera una inferencia y a veces como si no lo fuera, lo cual constituye precisamente el punto de partida de esta indagación. De este modo, la pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿cómo se puede compatibilizar una comprensión no-inferencial del *cogito* con el hecho de que Descartes a veces considere el *cogito* como una inferencia?

Para dar solución a este problema, conviene entender lo que Descartes menciona sobre la deducción, particularmente sobre su relación con la intuición, en las Reglas III y XII de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En la Regla III, en la cual caracteriza la noción de deducción, es importante notar que no la caracteriza como se hace actualmente, a saber, o bien como la explicitación en la conclusión de lo que ya estaba contenido implícitamente en las premisas, o bien como el hecho de que sea imposible que las premisas del argumento sean verdaderas y su conclusión falsa, sino en términos, al menos a primera vista, más generales, a saber, como la comprensión de una conexión necesaria entre unas cosas y otra cosa:

Todo aquello que necesariamente se concluye a partir de ciertas otras cosas conocidas con certeza. (*Reglas*, AT X 369)

Uno podría preguntarse si Descartes efectivamente concibe la deducción como actualmente se concibe el argumento deductivo válido. Según lo que Descartes plantea en el pasaje anteriormente citado de AT X 406, seguramente sostendría que un argumento deductivo válido no representa un método de descubrimiento de verdades, pues la conclusión ya

está implícita en las premisas, de modo que no se descubre nada, sino que sólo se lo explicita.

Gaukroger (1988: 72) sostiene lo siguiente sobre la relación entre la deducción y la síntesis en Descartes:

The key to the problem lies in Descartes's construal of algebra as a method of discovery, and in the way he distinguishes between a method of discovery and a method of presentation. Syllogistic, and deductive reasoning in general, he sees as coming in the latter category. Consequently, there is a sharp division set up between algebraic reasoning and deductive inference.

Gaukroger afirma que la deducción, tal como Descartes la entiende, forma parte del método de presentación de verdades, el cual es llamado "síntesis" por Descartes. Sin embargo, la deducción, tal como es caracterizada en las *Reglas*, es una de las dos formas infalibles por medio de las cuales podemos descubrir verdades (AT X 368), por lo tanto, forma parte, más bien, del análisis. De hecho, Descartes sostiene explícitamente que con la sola intuición no basta, sino que también es necesaria la deducción (AT X 369-370), la cual provee de una conexión entre diversas naturalezas simples. Además, dado que Descartes asocia el método axiomático-deductivo con la síntesis, es razonable pensar que la deducción para Descartes no se identifica sin más con la inferencia tal como se la entiende actualmente.

Ahora bien, ¿cómo puede aplicarse lo anterior para comprender el *cogito*? El siguiente pasaje de la *Búsqueda de la verdad por medio de la luz natural*, el cual refleja un momento del orden de razones que es posterior a haber alcanzado la certeza de la propia existencia, puede ayudar a responder tal pregunta:

Pues, ¿acaso se da en todas estas [cosas] algo que no haya sido preciso, que no haya sido legítimamente concluido, **que no haya sido correctamente deducido a partir de sus antecedentes?** Sin embargo, todas estas [cosas] son dichas y logradas **sin ló-**



**gica, sin regla, sin fórmula de argumentar**, [sino] sólo por la luz de la razón y del sentido sano, la cual cuando actúa por sí misma está sujeta a menos errores que cuando se esfuerza ansiosamente por observar miles de diversas reglas que el ingenio y la desidia de los humanos han inventado para corromperla más que para volverla más perfecta. (AT X 521)

En este pasaje Descartes sostiene que, a pesar de que se han deducido ciertas cosas, entre las cuales se podría incluir la certeza de la propia existencia, aquella deducción no ha sido realizada utilizando las herramientas propias de la lógica. Esta afirmación contribuye a sustentar la idea según la cual la deducción para Descartes no es, al menos en algunos casos, una inferencia según los términos contemporáneos.

El anterior “al menos” se justifica en la medida en que se podrían identificar dos sentidos del término “deducción”: 1) deducción por silogismo, 2) deducción según las *Reglas*. La primera es la que Descartes menciona en las *Segundas respuestas* (AT VII 140-141), cuando defiende que el *cogito* no se conoce a través de una deducción por silogismo, lo que no quiere decir que no se conozca a través del otro tipo de deducción. Este otro tipo de deducción –el de las *Reglas*–, por medio de la cual se conoce el *cogito*, es aquella que consiste en la intuición de la conexión<sup>22</sup>, en este caso necesaria, entre una cierta verdad y una cierta otra verdad, las cuales corresponden a *yo pienso* y a *yo existo* respectivamente en el caso del *cogito*.

Por lo tanto, la concepción que Descartes tiene de la deducción no es –al menos no siempre– una cierta forma de concebir cómo una conclusión se sigue válidamente a partir de una o más premisas, sino, en términos más generales, cómo se conoce que una cierta verdad se sigue a partir de cierta(s) otra(s) verdad(es). Usando terminología contemporánea, podría decirse que por intuición se conocen proposiciones atómicas, mientras que la conexión entre proposiciones atómicas se conoce también por intuición, aunque en este caso se dice que también se conoce por deducción. De este modo, la deducción sería el conocimiento por intuición de la conexión entre dos proposiciones atómicas.

---

<sup>22</sup> “[L]a simple deducción de una cosa a partir de otra se hace por intuición.” (AT X 407)

Ahora bien, cabe preguntarse si ambos sentidos de deducción son equívocos o si hay algún aspecto en común entre ellos. Tal aspecto común podría ser el “movimiento de la mente” que Descartes atribuye a la deducción en diversos pasajes de las *Reglas* (cf. AT X 369, 387, 408). La diferencia entre ambos sentidos radicaría en el mecanismo mediante el cual la mente realiza tal movimiento. Si ese movimiento de la mente está mediado por una inferencia en el sentido contemporáneo, entonces se trata de una deducción por silogismo, si no lo está, entonces se trata de una deducción según las *Reglas*.

En el caso del *cogito*, se conoce *yo pienso* por medio de una intuición. Luego, se conoce, también por medio de una intuición, la cual constituye también una deducción, que necesariamente a partir de *yo pienso* se sigue *yo existo*. Con ello, se conoce *yo existo* también por medio de una intuición. De este modo, en ningún paso dentro del *cogito* habría una inferencia tal como se la entiende actualmente. Se puede expresar esquemáticamente el *cogito* como sigue:

Yo pienso	→	Yo existo
[intuición (1)]	[intuición (2) = deducción]	[intuición (3)]

Por lo tanto, según los términos de Descartes, se puede afirmar que el *cogito* se conoce tanto por intuición como por deducción, y que no se conoce por una inferencia entendida al modo contemporáneo, es decir, no se conoce por medio de un argumento deductivo válido.

El siguiente pasaje vuelve plausible la idea de que en el *cogito* hay involucradas más de una intuición:

Así, cada uno con su ánimo puede intuir que **él existe**, que **él piensa**, que el triángulo está delimitado sólo por tres líneas, que la esfera [está delimitada] por una única superficie, y cosas similares. (*Reglas*, AT X 368)

Descartes, entonces, afirma explícitamente que tanto *yo pienso* como *yo existo*, cada uno por sí solo, se conocen por medio de una intuición. Además, tanto en la Meditación II como en la respuesta a la crítica del círculo cartesiano en las *Segundas respuestas*, Descartes afirma que es necesario que exista todo el tiempo que piense:

Es **necesario** que este pronunciado, *yo soy*, *yo existo*, sea verdadero cuantas veces sea proferido por mí, o bien concebido por mi mente. (AT VII 25)

[S]in embargo, en realidad reconoce ésta [premisa mayor: *todo aquello que piensa, es*, es decir, *existe*], más bien, a partir de que experimenta en sí mismo que **no puede** suceder que piense si no existe. (AT VII 140)

La necesidad e imposibilidad expresada en los pasajes anteriores no puede atribuirse a *yo pienso* o a *yo existo* por sí solo –podría decirse que no es una necesidad *de re*–, puesto que, en tal caso, se estaría afirmando que la existencia del meditador es necesaria, en otras palabras, que el meditador es un ente necesario, lo cual es imposible, ya que el único ente necesario, dentro de la filosofía de Descartes, es Dios. De este modo, tal necesidad tiene que atribuirse a la conexión que hay entre ambas proposiciones –podría decirse que es una necesidad *de dicto*–. Esta necesidad es la que se conoce por medio de una intuición simple de la mente, pero aquello por medio de lo cual se conoce la conexión necesaria entre dos verdades es, para Descartes, la deducción.

De este modo, los últimos pasajes comentados vuelven plausible la comprensión no-inferencial del *cogito* según la cual en éste hay implicadas tres intuiciones.

Por último, la plausibilidad de esta comprensión no-inferencial también debe juzgarse a partir de que, por medio de ella, se puede realizar una relectura de los pasajes aparentemente contradictorios que dieron origen al problema aquí abordado, de tal modo que estas aparentes contradicciones se diluyan. Por un lado, en aquellos pasajes en donde Descartes afirma que el *cogito* es una inferencia, estaría refiriéndose a la deducción entendida como la intuición de la conexión necesaria entre dos verdades. Por otro lado, en aquellos

pasajes en donde sostiene que el *cogito* no es una inferencia, estaría refiriéndose a que en éste no se emplea ninguna herramienta lógica para obtener la propia existencia a partir del hecho de que uno piense. Por último, en aquellos pasajes en donde afirma que el *cogito* se conoce por intuición, Descartes apuntaría, o bien al hecho general de que la intuición se requiere para conocer el *cogito*, o bien, más específicamente, a alguna de las tres intuiciones involucradas en su conocimiento.

En conclusión, esta comprensión no-inferencial no sólo parece seguirse de las ideas planteadas por Descartes en algunos de sus textos, sino que también mediante ella se puede resolver el problema que dio origen a esta indagación.

## Capítulo V

### Breve discusión con la literatura

Ante estas diversas formas en las cuales Descartes se refiere al *cogito*, en la literatura se han planteado distintas interpretaciones que pretenden solucionar del modo más coherente posible las aparentes inconsistencias en las opiniones de Descartes sobre el *cogito*.

La división más general que se puede hacer dentro de estas diversas interpretaciones es entre aquellas que consideran que el *cogito* es una inferencia y entre aquellas que consideran que no lo es.

Dentro de las interpretaciones no-inferenciales, la más influyente es aquella de Hintikka (1962), quien sostiene que el conocimiento de la existencia de sí mismo se alcanza en virtud de una “inconsistencia existencial” entre la proferencia *no existo* que alguien realiza y el hecho de que ese alguien exista. Esta interpretación es conocida como “performativa”, debido a que el meditador llegaría a conocer que él existe por medio de la realización (*performance*) de una cierta acción, a saber, proferir. Esta interpretación es importante porque no sólo ofrece argumentos en contra de una concepción inferencial del *cogito*, como lo hacen muchas de las interpretaciones más destacadas dentro de la literatura, sino también porque muestra cuál es la estructura que tendría el *cogito* según esta versión no-inferencial.

La interpretación de Hintikka presenta diversas dificultades. La principal, pero quizás menos interesante, es que no se ajusta a los textos de Descartes, en la medida en que nunca apela a algo semejante a la inconsistencia existencial. Por otro lado, el modo en que Hintikka utiliza la inconsistencia existencial tiene, al menos, dos complicaciones. En primer lugar, Hintikka apela a que una afirmación que fuera existencialmente inconsistente sería tal para una audiencia, pero la existencia de terceras personas está puesta en duda en la Meditación II, de modo que no se puede apelar a una cierta intersubjetividad para justificar la certeza del *cogito*. Sin embargo, Hintikka afirma que basta con que uno mismo piense una proposición, pero de todas formas creo que persiste el problema de que alguien, en este caso uno mismo, debe notar la inconsistencia que se presenta, pero esto último no se puede

suponer de antemano. En segundo lugar, se requiere que el meditador realice una performance, concretamente proferir una cierta afirmación, pero no queda claro cómo el meditador podría realizar aquello en la medida en que en la Meditación II está puesto en duda que tengamos cuerpo. Tal performance puede ser, si es que uno está dispuesto a llamarlo así, sólo un acto de pensamiento, tal como el mismo Descartes afirma. Por otro lado, Hintikka trata de evitar calificar a la inconsistencia existencial como contradicción en sentido estricto, utilizando cualificaciones como “en un sentido usual” para describirla. Sin embargo, si no se trata de una contradicción en sentido propio, no queda claro entonces de qué modo se podría caracterizar la inconsistencia implicada en este contexto. De hecho, esta es una dificultad común a todas aquellas teorías que plantean contradicciones performativas.

Dentro de los autores más destacados que defienden una interpretación inferencial se encuentran Frankfurt (2008), Wilson (2005), Kenny (1968), Kemmerling (2005) y Scholz (1961). Estos autores rechazan, por diversas razones, las interpretaciones no-inferenciales, y algunos de ellos se ocupan especialmente de criticar algunos puntos fundamentales de la interpretación de Hintikka.

Frankfurt (2008: 137) discute en qué sentido *sum* puede ser necesariamente verdadero, dado que una proposición necesariamente verdadera supone que su negación es lógicamente contradictoria, lo cual no es el caso de *sum*, puesto que el hecho de uno no exista es posible. La resolución que ofrece Frankfurt a este problema consiste en que *sum* es necesariamente verdadero en ciertas ocasiones, específicamente siempre que “it is *considered* – that it is logically imposible for *sum* to be so much as formulated or entertained without being true” (Frankfurt 2008: 138). Me parece que Frankfurt piensa que, en algún sentido, la necesidad de la verdad en la Meditación II se predica de *sum*, y no de *cogito, ergo sum*. Como se observó anteriormente, aquel enfoque corre el riesgo de considerar, en algún sentido, que la propia existencia es necesaria, lo cual es inaceptable dentro del esquema ontológico de Descartes, dado que el único ente cuya existencia es necesaria es Dios. Tal como se afirmó anteriormente, la necesidad de la verdad de la cual habla Descartes en aquel pasaje es aquella de la conexión entre la verdad de *cogito* y la verdad de *sum*, pero en ningún caso puede ser la necesidad de la verdad de alguna de esas proposiciones por separado. Por

otro lado, Frankfurt (2008: 150-151) afirma que, en relación a la comparación entre *ambulo, ergo sum* y *cogito, ergo sum*, el punto clave no consiste en el hecho de que *ambulo* es incierto y *cogito* cierto, dado que Descartes en ningún lugar prueba que *cogito* sea indubitable. No obstante, hay diversos pasajes en donde Descartes justifica la certeza de *cogito* justamente a partir del hecho de dudar, en la medida en que la duda es una forma de pensamiento.

En relación a la interpretación de Wilson, ella trata de mostrar la comprensión del *cogito* como inferencia es correcta. Según tal interpretación, el *cogito* es un entimema y, de acuerdo a Wilson, la premisa oculta de éste es *todo lo que piensa, existe*. Sin embargo, la misma Wilson (2005: 50-51) reconoce que tal interpretación no se ajusta del todo a los textos, motivo por el cual atribuye a Descartes una cierta vacilación en relación a si afirma o no que tal premisa universal es necesaria para la formulación del *cogito*<sup>23</sup>. Para resolver tal vacilación, Wilson (2005: 51) propone distinguir entre conocer algo explícitamente y conocer algo implícitamente, de acuerdo a lo cual no sería incompatible con los planteamientos de Descartes que éste haya rechazado el conocimiento explícito de premisas universales en el *cogito*, pero no el implícito. A pesar de que esta observación de Wilson es interesante, ella misma reconoce que esta distinción no se deja ajustar satisfactoriamente a los textos de modo simple, en particular en la medida en que aparentemente estaría en contradicción con el hecho de que para Descartes los estados mentales serían todos ellos conscientes (Wilson 2005: 51). Por otro lado, aunque Wilson (2005: 49) destaca el carácter limitado de la idea de Descartes según la cual el *cogito* no puede contener una premisa universal, no considera la posibilidad de que éste pueda contener sólo premisas singulares.

Por su parte, Kenny defiende una interpretación bastante similar a la de Wilson, al menos en la medida en que ambos piensan que el *cogito* es un entimema y que la premisa oculta de éste es *todo lo que piensa, existe*. Ante la observación de Descartes en las *Segundas respuestas* según la cual el *cogito* no contendría la premisa universal *todo lo que piensa, existe* (AT VII 140), Kenny (1968: 52) responde, del mismo como lo hará posteriormente

---

<sup>23</sup> "It is not surprising that Descartes's treatment of the question in different contexts should reveal some vacillation." (Wilson 2005: 11)

Wilson, que uno, al ejecutar el *cogito*, no conoce explícitamente la premisa universal en cuestión, pero sí la conoce implícitamente. Sin embargo, tal como se ha visto anteriormente en el comentario a la lectura de Wilson, esta distinción presenta ciertas dificultades, por ejemplo, el hecho de que para Descartes todos los estados mentales serían conscientes, de modo que no parece, al menos a simple vista, consistente con su pensamiento la idea según la cual hay conocimiento implícito. Por otro lado, Kenny (1968: 55) se preocupa de compatibilizar las afirmaciones de Descartes según las cuales el *cogito* sería tanto una intuición como una inferencia. Para ello, afirma que “*ergo*” efectivamente refleja una inferencia, mientras que “*cogito*” se conoce por medio de una intuición. Sin embargo, dentro de aquella explicación no se ocupa de justificar cómo se conoce la premisa universal de su versión inferencial del *cogito*, probablemente a causa de que considera que esta premisa se conoce implícitamente. No obstante, si esto último significa que esta premisa no se utiliza dentro del conocimiento de la propia existencia, entonces el argumento en cuestión no sería válido. El hecho de que tal premisa universal se conozca implícitamente no implica que no se deba justificar cómo se la conoce.

En cuanto a la interpretación de Kemmerling, sostiene que el *cogito* tiene la siguiente estructura: el pensador de este suceso de pensamiento existe, cuya estructura profunda corresponde a: el pensador de este suceso de pensamiento [tiene este pensamiento y, por lo tanto,] existe (Kemmerling 2005: 119-120). En cierta medida, esta interpretación es semejante a la de Hintikka, debido a que, a pesar de ser muy creativa, no parece ajustarse de modo satisfactorio a los textos. Kemmerling examina el *cogito* por razones que no están motivadas por las afirmaciones contradictorias que originan al problema abordado en esta tesis. Además, restringe su interpretación a la formulación del *cogito* que aparece en las *Meditaciones*, lo cual también explica por qué su lectura no se hace cargo de los problemas que surgen al contrastar diversos textos que contienen afirmaciones sobre el *cogito*.

Por su parte, Scholz realiza una discusión sobre el alcance de la duda, destacando, del mismo en que aquí se lo ha hecho, que ésta no puede ser absoluta, sino que debe tener un alcance limitado. Sin embargo, sostiene que la duda sólo se aplica a aquello que proviene de los sentidos (Scholz 1961: 92), no especificando que aquello relativo a la memoria y



a la imaginación también queda puesto en duda. Además, sostiene que la duda es el único acto a partir del cual se puede inferir la existencia de uno mismo (Scholz 1961: 87), lo cual es problemático, dado que no es del todo claro que otros tipos de actos, tales como entender, querer, imaginar y sentir, no puedan ser también aptos para que conozcamos nuestra propia existencia a partir de ellos. Por último, Scholz (1961: 88) afirma que el *cogito* sería un argumento con la siguiente estructura:

Si yo estoy justificado en dudar de casi todo, entonces yo existo.

Yo estoy justificado en dudar de casi todo.

Yo existo.

Como puede observarse, esta formalización del *cogito* es muy similar a la versión inferencial que se ha presentado anteriormente, diferenciándose únicamente en el hecho de que Scholz especifica en un grado mayor cuál es el antecedente de la premisa condicional, el cual corresponde también a la otra premisa. Esta especificación viene dada, como se dijo más arriba, por el hecho de que Scholz privilegia a la duda como acto a partir del cual se puede conocer la propia existencia. Sin embargo, esta formulación inferencial presenta las dificultades que ya han sido expuestas anteriormente, dentro de las cuales la principal consiste en que no hay pasajes en los textos de Descartes donde se justifique por qué cada una de las premisas es verdadera, aparte del hecho de que tal argumento sea válido.

## Capítulo VI

### Conclusiones

El problema que se ha abordado hasta este punto es aquel sobre el carácter inferencial del *cogito*. Tal como se afirmó en la introducción, este problema surge a partir de las mismas afirmaciones de Descartes, pues pareciera que éstas son contradictorias entre sí en la medida en que se sostendría en algunos pasajes que el *cogito* es una inferencia, mientras que en otros se sostendría que no lo es.

En primer lugar, se examinó la tesis según la cual el *cogito* no puede ser una inferencia porque la duda tendría un alcance tal que bajo ella caen incluso las reglas de inferencia, de modo que éstas no podrían emplearse para conocer la propia existencia. Para refutar esta tesis se abordó cuál es el alcance efectivo de la duda, llegando a la conclusión de que lo que está puesto en duda es que ciertas facultades, a saber, los sentidos, la memoria y la imaginación, nos provean de conocimiento. Por otro lado, se mostró que aquello que no está puesto en duda corresponde al método mismo, ciertos principios lógicos fundamentales, como el principio del tercero excluido, ciertas reglas de inferencia, como el *modus ponens*, la comprensión de la naturaleza de diversos objetos, tales como el pensamiento y la existencia, el supuesto según el cual el conocimiento presenta una estructura donde ciertas proposiciones sirven de fundamento para otras y el hecho de que la mente presenta ciertas facultades, tales como el intelecto, los sentidos, la memoria, la imaginación y la voluntad.

A continuación, se consideró la afirmación que realiza Descartes en las *Segundas respuestas* según la cual el *cogito* no es un silogismo porque, si así fuera, contendría la premisa universal *todo lo que piensa, existe*, pero, de acuerdo a nuestra naturaleza, conocemos primero las proposiciones singulares y posteriormente, a partir de ellas, las universales (AT VII 140). Sin embargo, se determinó que este pasaje puede ser leído de tal modo que no implique un rechazo del carácter inferencial del *cogito*, sino solamente del hecho de que éste contenga una premisa universal.

De este modo, se abre la posibilidad de plantear una versión inferencial del *cogito* que contenga sólo premisas particulares. De acuerdo a lo discutido, la formalización más plausible para el *cogito* considerado como inferencia corresponde a:

Si yo pienso, entonces yo existo.

Yo pienso.\_\_\_\_\_

Yo existo.

Para que esta interpretación sea plausible, debería encontrarse evidencia textual suficiente como para justificar por qué la premisa oculta propuesta es la mejor opción para completar el entimema, por qué éste resulta ser un argumento válido y por qué las premisas son verdaderas. Sólo una vez que tales puntos han sido establecidos, se puede aceptar que la conclusión *yo existo* es verdadera. Sin embargo, en ningún texto de la obra de Descartes se encuentran pasajes que satisfagan las condiciones mencionadas, de modo que, en última instancia, la interpretación inferencial resulta ser insuficiente.

Una vez rechazada la interpretación inferencial, se puede reconsiderar la comprensión no-inferencial, pero desde otro punto de vista. Dado que el problema surge inicialmente a partir de que haya afirmaciones aparentemente contradictorias por parte de Descartes en relación al carácter inferencial del *cogito*, conviene preguntarse si es que los términos empleados en tales afirmaciones tienen siempre el mismo sentido, dado que tales contradicciones podrían disolverse en la medida en que se identificaran distintos sentidos para algunos de los términos involucrados.

A partir de una lectura del modo en que Descartes emplea la noción de deducción en las *Reglas*, junto con la crítica que dentro de este texto se realiza en contra de la lógica como medio para el descubrimiento de verdades, es posible concluir que Descartes utiliza el término “deducción” en dos sentidos. Uno de ellos corresponde a la noción contemporánea de deducción válida, es decir, a aquel argumento para el cual es imposible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa. El otro corresponde a la intuición de la conexión necesaria entre dos verdades, la cual no se realiza por medio de herramientas lógicas.

Teniendo en cuenta esta forma de comprender la deducción, junto con el papel que juega la intuición, se puede desarrollar una interpretación no-inferencial del *cogito*. De acuerdo a esta lectura, *yo pienso* se conoce por medio de una intuición. Además, se conoce, también por medio de una intuición, la cual constituye también una deducción, que necesariamente a partir de *yo pienso* se sigue *yo existo*. Con ello, se conoce *yo existo* también por medio de una intuición.

A partir de esta comprensión no-inferencial del *cogito*, junto con la distinción de los dos sentidos del término “deducción”, se puede realizar una lectura de los pasajes aparentemente contradictorios que dieron origen al problema aquí abordado. Por un lado, en aquellos pasajes en donde Descartes afirma que el *cogito* es una inferencia, estaría refiriéndose a la deducción entendida como la intuición de la conexión necesaria entre dos verdades. Por otro lado, en aquellos pasajes en donde sostiene que el *cogito* no es una inferencia, estaría refiriéndose a que en éste no se emplea ninguna herramienta lógica para obtener la propia existencia a partir del hecho de que uno piense. Por último, en aquellos pasajes en donde afirma que el *cogito* se conoce por intuición, Descartes apuntaría, o bien al hecho general de que la intuición se requiere para conocer el *cogito*, o bien, más específicamente, a alguna de las tres intuiciones involucradas en su conocimiento.

## Apéndice

### La recepción en Kant del *cogito* de Descartes

#### 1. Introducción

¿Por qué estudiar la recepción del *cogito* en Kant y no en otro autor? Algo similar al *cogito*, en cierta medida una reformulación de éste, tiene un rol fundamental en la filosofía de Kant, dado que la representación *yo pienso* es clave dentro de la sección de la *KrV* denominada *Deducción trascendental*, en la cual Kant pretende mostrar que las categorías tienen referencia objetiva. Esta sección, en palabras del mismo Kant, representa el momento clave dentro de la *KrV* (A xvi), lo cual es una muestra de la importancia que tiene la representación *yo pienso* dentro de su filosofía teórica.

Sin embargo, Kant no sólo toma de modo positivo este elemento clave dentro de la filosofía de Descartes, sino que también se posiciona críticamente ante diversos planteamientos de ésta. Es posible mencionar tres consideraciones críticas explícitas contra Descartes por parte de Kant dentro de la *KrV*: 1) Las críticas al “idealismo problemático” de Descartes en la *Refutación del idealismo*, 2) Las críticas a la psicología racional dentro de los *Paralogismos* en la *Dialéctica trascendental*, y 3) Las críticas, dentro de la misma sección, al así llamado por Kant “argumento ontológico”, es decir, al argumento *a priori* para demostrar la existencia de Dios que Descartes plantea en la Meditación V.

Considerando que el objeto de estudio de esta tesis es el *cogito*, las secciones relevantes de las anteriormente mencionadas serán, en primer lugar, los *Paralogismos*, en segundo lugar, la *Deducción trascendental*, y, en tercer lugar, la *Refutación del idealismo*. Las consideraciones sobre el argumento ontológico no serán tomadas en cuenta en lo que sigue porque no se ocupan directamente del *cogito*. Sin embargo, aquello no quiere decir que tales consideraciones no tengan repercusiones sobre el *cogito*, dado que en ellas juega un papel fundamental el modo en que se debe comprender la noción de existencia<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> De hecho, Kenny (1968), aunque no a propósito de Kant, vincula estrechamente los planteamientos de Descartes sobre el *cogito* y sobre el argumento ontológico.

Los *Paralogismos* tienen por objetivo mostrar que las inferencias –o bien, los silogismos– de la doctrina racional del alma, también llamada “psicología racional”, resultan ser dialécticas o sofísticas –según el lenguaje contemporáneo, serían calificadas como inválidas–. Aquellos silogismos pretenden demostrar, puramente *a priori*, que el alma humana tiene diversas propiedades, tales como ser una sustancia, ser simple y ser idéntica a lo largo del tiempo (A 344-346/B 402-404)<sup>25</sup>.

Para Kant, *yo pienso* juega un papel determinante dentro de la psicología racional, ya que es sólo a partir de él que esta pretendida ciencia debería extraer todos sus conocimientos. Aquella centralidad queda expresada en la siguiente famosa afirmación de Kant:

*Yo pienso* es, por tanto, el único texto de la psicología racional, a partir del cual ella ha de desarrollar toda su sabiduría. (A 343/B 401)<sup>26</sup>

El objetivo de este apéndice es responder si Kant también piensa que el *cogito* es una inferencia o no. Esta indagación conducirá a que Kant considera la proposición *yo pienso* de diversos modos, y que, dependiendo de cada uno de esos modos, la respuesta a la pregunta sobre el carácter inferencial del *cogito* puede ser afirmativa o no, o incluso puede ser que no tenga sentido siquiera formularla. Una respuesta más elaborada a la pregunta inicial exige examinar aquellos distintos de modos de consideración de la proposición *yo pienso*<sup>27</sup>.

## 2. Sobre el carácter inferencial del *cogito* en Kant

El interés de Kant en los *Paralogismos* es, como ya se ha expuesto, analizar las pretensiones del estudio puramente *a priori* de lo que se ha llamado el alma humana. A pesar de la centralidad que tiene el *cogito* dentro tal estudio, no es mucho lo que Kant dice sobre

---

<sup>25</sup> Para un tratamiento detallado de los *Paralogismos*, lo cual no es el objetivo de este apéndice, véase Kitcher (1982), Powell (1990) y Melnick (2009).

<sup>26</sup> Las citas a la *KrV* están basadas en la traducción de M. Caimi (2007).

<sup>27</sup> El hilo conductor de lo restante de este apéndice está tomado del tratamiento que de este asunto hace Longuenesse (2017: 73-101). Aunque en un nivel general las tesis aquí defendidas coinciden con las de Longuenesse, en el desarrollo de éstas hay una elaboración distinta.

la pregunta que guía esta tesis, a saber, si el *cogito* es una inferencia o no. El siguiente pasaje es central dentro de aquellos donde Kant aborda este asunto:

El Yo pienso es, como ya se dijo, una proposición empírica, y contiene en sí la proposición Yo existo. Pero no puedo decir: todo lo que piensa, existe; pues en ese caso la propiedad de pensar haría, de todos los entes que la poseen, entes necesarios. Por eso mi existencia tampoco puede considerarse como deducida de la proposición Yo pienso, como lo creyó Cartesius (porque, en caso contrario, debería preceder la premisa mayor: todo lo que piensa, existe), sino que es idéntica a ella. (B 422n)

Conviene detenerse en este pasaje, dado que contiene varios aspectos interesantes sobre el modo en que Kant interpreta el *cogito* en Descartes. En primer lugar, llama la atención que Kant atribuya a Descartes la tesis según la cual el *cogito* sería una inferencia donde la proposición *yo existo* correspondería a la conclusión de un argumento cuya premisa mayor sería *todo lo que piensa, existe*. A pesar de que es cuestionable si Descartes concibió al *cogito* como una inferencia o no, es claro, a partir del pasaje anteriormente abordado de las *Segundas respuestas* (AT VII 140), que Descartes rechaza que *yo existo* sea la conclusión de un argumento cuya premisa mayor sea *todo lo que piensa, existe*.

En segundo lugar, Kant considera que deducir *yo existo* a partir de un argumento cuya premisa mayor sea *todo lo que piensa, exista* implicaría considerar como entes necesarios a los entes pensantes. Claramente la razón que tiene Kant para rechazar tal premisa mayor es distinta a la que tiene Descartes, quien sostiene en el pasaje ya referido que la proposición universal *todo lo que piensa, existe* se conoce después de conocer la proposición *si yo pienso, entonces yo existo*, puesto que las proposiciones universales se conocen a partir de las singulares.

En tercer lugar, Kant pareciera pensar que la única posibilidad de comprender al *cogito* como inferencia consiste en considerar que ésta tiene como premisa mayor *todo lo que piensa, existe*. Descartes pareciera pensar algo similar en el pasaje ya referido, aunque, como ya se analizó anteriormente, también cabe la posibilidad de que Descartes sólo haya

rechazado que el *cogito* tenga una proposición universal como premisa mayor. Kant parece ser más explícito que Descartes en el rechazo de esta última posibilidad.

En cuarto lugar, se tiene el hecho de que Kant califique a la proposición *yo pienso* como una proposición empírica. Si uno se ciñe al modo en que Kant introduce la distinción entre juicio *a priori* y juicio empírico, o *a posteriori*, en la *Introducción B* de la *KrV* (B 2), entonces *yo pienso* no corresponde a una proposición *a priori*<sup>28</sup>. Aquello llama la atención particularmente si uno toma en cuenta la *Deducción trascendental*, en donde la representación *yo pienso* no parece tener un carácter empírico, en la medida en que tal representación es generada por la apercepción trascendental. A partir de aquello, hay que preguntarse si *yo pienso* se refiere a lo mismo tanto en la *Deducción trascendental* como en los *Paralogismos*<sup>29</sup>. En la *Deducción trascendental*, Kant se refiere a *yo pienso* como una representación que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones, de modo que funciona como un operador<sup>30</sup> que se añade a una representación como indicio de que uno se autoadscribe tal representación. De este modo, pareciera ser que este *yo pienso* no está, por decirlo en términos fregeanos, “saturado”, lo cual sucede sólo en la medida en que tal *yo pienso* acompaña a una determinada representación. Por el contrario, la proposición *yo pienso* de los *Paralogismos* parece estar ya “saturada”, de hecho, el hecho de que Kant la llame “proposición” parece indicar que ésta no tiene una función similar a un operador.

En quinto lugar, Kant menciona que *yo existo* es una proposición idéntica a *yo pienso*. ¿Qué significará aquí el calificativo “idéntica”? Me parece que es importante descartar que “idéntica” tenga en este caso un sentido estricto, es decir, que *yo pienso* y *yo existo* signifiquen exactamente lo mismo, puesto que aquello llevaría a una identificación del pensamiento y de la existencia, lo cual dejaría de lado la posibilidad de que haya entes existentes no-pensantes. Teniendo en cuenta este punto, la respuesta a la pregunta recién planteada parece estar al comienzo de la nota citada, en donde Kant afirma que la última proposición

---

<sup>28</sup> Por otro lado, excluyo la posibilidad de que Kant, al calificar a *yo pienso* como una proposición empírica, esté comprendiéndola como una proposición *a priori* no-pura, es decir, como una proposición que, a pesar de que su verdad no esté justificada a partir de la experiencia, aun así contenga en ella conceptos extraídos de la experiencia (B 3).

<sup>29</sup> La respuesta a una pregunta como ésta abre la posibilidad de comprender la proposición *yo pienso* de distintos modos. Aquello es justamente lo que se pretende hacer a continuación.

<sup>30</sup> Ejemplos conocidos de operadores en la lógica modal son “es necesario que” y “es posible que”.



“contiene” a la primera. La contención es una noción que Kant utiliza para caracterizar al juicio analítico. Aunque en el caso del juicio analítico se trata de la contención de un concepto en otro, y no de la contención de una proposición en otra, una consideración de esa noción puede ser de utilidad, en la medida en que se la traslade a este asunto de un modo adecuado. Sin embargo, esa noción ya dentro del contexto de la discusión sobre el juicio analítico es bastante discutida, por lo cual será necesario limitar estas observaciones a un nivel general<sup>31</sup>.

La noción de contención en el ámbito de los juicios analíticos puede entenderse del siguiente modo: dado un juicio categórico de la forma *S es P*, al realizar una descomposición del concepto *S* se encuentra que dentro de las notas que lo componen está el concepto *P*. Por ejemplo, el juicio “todo ser humano es racional” se trataría de un juicio analítico, puesto que el concepto “ser humano” puede entenderse como “animal racional”, de modo que “racional” estaría “contenido” dentro de “ser humano” (= “animal racional”). De este modo, se dice que un concepto *A* está contenido en otro concepto *B* si y sólo si el concepto *A* constituye una nota del concepto *B*, hecho que puede ser conocido a través de un análisis del concepto *A*, es decir, a través de un despliegue de los conceptos que lo componen como notas.

Ahora bien, ¿cómo se puede trasladar esta noción de contención al caso de las proposiciones? En el caso en cuestión, debería tenerse que *yo pienso* puede reformularse de tal modo que en ella aparezca contenida de algún modo la proposición *yo existo*, así como “ser humano” puede reformularse como “animal racional”. Los siguientes pasajes recogen las reformulaciones que realiza el mismo Kant de la proposición *yo pienso*:

Pero como mi existencia, en la primera proposición [Yo pienso], se considera como dada, ya que no dice que todo ente pensante existe (lo que afirmarí de ellos a la vez la necesidad absoluta, y por tanto, demasiado) sino sólo: *yo existo* pensando; por eso, [esa proposición] es empírica. (B 420)

---

<sup>31</sup> Para una discusión sobre la noción de analiticidad, véase de Jong (1995), Proops (2005) y Rusnock (2013).

La proposición Yo pienso, o bien, yo existo pensando, es una proposición empírica.  
(B 428)

Pero la proposición Yo pienso, en la medida en que significa *Yo existo pensando*  
[...] (B 429)

De este modo, se observa que para Kant la proposición *yo pienso* puede ser reformulada como *yo existo pensando*, de manera que en ella está “contenida” la proposición *yo existo*, lo cual es equivalente a afirmar que la proposición *yo existo* es “idéntica” a *yo pienso*.

Es importante enfatizar nuevamente que para Kant este procedimiento no representa una inferencia, puesto que aquello implicaría que todo ente pensante existe. Sin embargo, tampoco se trata meramente de un análisis de la proposición *yo pienso*, como si uno pudiera descomponerla para encontrar contenida en ella la proposición *yo existo*. La reformulación de aquella proposición sólo está justificada en la medida en que se la considera como una proposición empírica. Por ejemplo, los siguientes pasajes muestran que la proposición *yo pienso* podría ser considerada de un modo en el cual no se puede extraer la conclusión *yo existo*:

Ahora bien, puesto que la proposición: *Yo pienso* (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías, como vehículo de ellas. (A 347-8/B 406)

Pero la proposición: Yo pienso, es tomada, en ese caso, de manera solamente problemática; no en la medida en que pudiera contener una percepción de una existencia (el *cogito, ergo sum* cartesiano), sino sólo según su posibilidad, para ver cuáles propiedades originadas en esta proposición tan simple pudieran ir a parar al sujeto de ella (ya sea que éste exista, o no). (A 437/B 405)

En la medida en que la doctrina racional del alma es estrictamente *a priori* y no contiene en ella nada empírico, ésta no puede considerar la proposición *yo pienso* como una proposición empírica, sino que sólo puede considerarla de modo problemático, pero en tal caso ya no es posible determinar si aquello a lo cual ‘yo’ refiere existe o no. En otras palabras, la identidad entre *yo pienso* y *yo existo* sólo está justificada cuando *yo pienso* es considerada como una proposición empírica, pero tal identidad no se presenta cuando *yo pienso* es considerada problemáticamente, pues en este caso no se puede saber si aquello referido por ‘yo’ existe.

Ahora bien, dado que se ha mostrado que la proposición *yo pienso* puede tomarse al menos en dos sentidos, y que en uno de ellos está implicada la existencia, mientras que en el otro no la está, hay que preguntarse en cuántos sentidos se puede considerar *yo pienso*, si es que son los dos mencionados o si hay más, y en cuáles de ellos está implicada la existencia y, en aquellos en que lo esté, de qué modo lo está. Estas tareas establecen el recorrido que se seguirá a continuación. Mediante la realización de tal recorrido, se podrá responder con mayor precisión de qué modo es recibido por Kant el *cogito* de Descartes.

### **3. La proposición *yo pienso* considerada problemáticamente**

Se ha considerado anteriormente que la proposición *yo pienso* puede tomarse problemáticamente, pero ¿qué significa aquello? Una clave para responder esta pregunta consiste en considerar que “problemáticamente” remite al juicio problemático perteneciente al momento de la modalidad de la tabla de las formas del juicio (A 70/B 95), de modo que aquel adverbio se opone a “asertóricamente” y a “necesariamente”. Kant describe los juicios correspondientes a la modalidad del modo siguiente:

Juicios problemáticos son aquellos en los que se toma el afirmar o el negar como meramente posible (arbitrario). Asertóricos [son los juicios] en los que [el afirmar o negar] es considerado como efectivamente real (verdadero). Apodícticos [son aquellos] en los que se lo considera como necesario. (A 74-75/B 100)

Por lo tanto, tal remisión sugiere que se entienda el hecho de que la proposición *yo pienso* sea problemática como equivalente al hecho de que sea posible. Esta idea se ajusta a lo afirmado por Kant en uno de los pasajes ya citados, según el cual la proposición *yo pienso* es tomada “sólo según su posibilidad” (A 437/B 405). Por el contrario, en el caso en el cual es legítimo obtener la proposición *yo existo* a partir de la proposición *yo pienso*, esta última es tomada de modo asertórico:

Ahora bien, de un ente pensante no puedo tener la más mínima representación por una experiencia externa, sino solamente por la conciencia de mí mismo. Por consiguiente, tales objetos no son nada más que la transferencia de esta conciencia mía a otras cosas, que sólo por ello son representadas como entes pensantes. Pero la proposición: Yo pienso, es tomada, en ese caso, de manera solamente problemática; no en la medida en que pudiera contener una percepción de una existencia (el *cogito, ergo sum* cartesiano), sino sólo según su posibilidad. (A 347/B 405)

La proposición *yo pienso* sólo puede ser asertórica si se la afirma desde una perspectiva de primera persona, y sólo en ese caso, siendo entonces una proposición empírica, se puede obtener de ella la proposición *yo existo*. Sin embargo, si se quiere hacer una doctrina sobre el ente pensante en general, tal como lo pretende la doctrina racional del alma o psicología racional, entonces debe adoptarse una perspectiva de tercera persona en relación a la proposición *yo pienso*. Para ello, se pretende realizar un traslado de la propia conciencia a todos los entes pensantes, pero entonces *yo pienso* no puede seguir siendo tomada como una proposición empírica que contiene la existencia de uno mismo, sino que sólo puede ser tomada como una proposición problemática, es decir, como una proposición sobre algo que puede existir o no, sobre algo cuya existencia es indiferente desde la perspectiva considerada.

Considerando la proposición *yo pienso* como problemática, o como posible, se pretende derivar a partir de ella ciertas propiedades que le corresponden a su sujeto, es decir, a uno mismo. Kant está pensando, en este caso, en las propiedades que usualmente se le atri-

buían al alma en la psicología racional de la época, tales como el ser una sustancia, ser simple o ser idéntica a lo largo del tiempo:

Pero la proposición: Yo pienso, es tomada, en ese caso, de manera solamente problemática [...] para ver cuáles propiedades originadas en esta proposición tan simple pudieran ir a parar al sujeto de ella (ya sea que éste exista, o no). (A 437/B 405)

Otro punto clave para comprender este *yo pienso* considerado problemáticamente consiste en tomar en cuenta la precisión que hace Kant en un pasaje ya citado, a saber, que *yo pienso* considerado de ese modo “contiene la forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías, como vehículo de ellas” (A 347-8/B 406). En especial la última parte de esta descripción, es decir, el hecho de que *yo pienso* acompañe a todas las categorías, parece ser una clara remisión al modo en que comienza el §16 de la *Deducción trascendental B*, a saber, a la tesis según la cual “yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones” (B 131).

Kant introduce la justificación de esta tesis a continuación afirmando lo siguiente: “pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí” (B 131-2). En otras palabras, la tesis consiste en que yo tengo que poder autoadscribirme cualquier representación mía, lo cual parece seguirse inmediatamente a partir del hecho de que algo sea mi representación. Probablemente por esto último es que Kant llama a este principio “idéntico” y “analítico” más adelante dentro de la *Deducción trascendental B*<sup>32</sup>. El hecho de que *yo pienso* permita realizar este proceso de autoadscripción queda claro también en el siguiente pasaje de los *Paralogismos*, lo cual representa más evidencia para sustentar los vínculos que aquí se pretenden establecer entre ambas secciones de la *KrV*:

Fácilmente se ve que él [Yo pienso] es el vehículo de todos los conceptos en general, y por tanto, también de los trascendentales, y que por consiguiente está siempre

---

<sup>32</sup> “Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es, por cierto, idéntico, y por tanto, es una proposición analítica.” (B 135)

comprendido entre éstos, y que por eso es igualmente trascendental, pero no puede tener ningún título especial, porque él sólo sirve para presentar todo pensar como perteneciente a la conciencia. (A 341-2/B 399-400)

El siguiente pasaje de la crítica al segundo paralogismo también remite a lo expuesto por Kant en la *Deducción trascendental* B:

[P]roposición [Yo pienso] que, ciertamente, no es una experiencia, sino la forma de la apercepción, que se adosa a toda experiencia y la precede, pero que sin embargo debe ser considerada siempre solamente con referencia a un conocimiento posible en general, como una *condición meramente subjetiva* de éste. (A354)

A partir de los pasajes anteriores, es posible concluir que Kant, al considerar la proposición *yo pienso* como problemática, está tomando al sujeto de esta proposición, ‘yo’, como refiriendo a la apercepción trascendental. Además, en la medida en que esa proposición es considerada como problemática, no es lícito obtener *yo existo* a partir de ella, de modo que no se puede afirmar nada respecto a la existencia de lo referido por su sujeto.

#### **4. La proposición *yo pienso* considerada empíricamente indeterminada**

Conviene volver sobre los pasajes donde Kant se refiere a *yo pienso* como una proposición empírica. El siguiente pasaje establece algunos puntos importantes:

Pero como mi existencia, en la primera proposición [yo pienso], se considera como dada, ya que no dice que todo ente pensante existe (lo que afirmarí de ellos a la vez la necesidad absoluta, y por tanto, demasiado) sino sólo: *yo existo* pensando; por eso, [esa proposición] es empírica, y contiene la determinabilidad de mi existencia meramente con respecto a mis representaciones en el tiempo. Pero como, a mi vez, yo necesito para ello ante todo algo permanente que, en la medida en que me pienso, no me es dado jamás en la intuición interna, resulta que no es posible determinar, me-

dian­te esta conciencia simple de sí mismo, la manera como exis­to: si acaso como substancia, o como accidente. (B 420)

Ya se ha estudiado la primera parte de este pasaje, en relación a lo cual sólo es importante recalcar que la proposición *yo pienso* no se está tomando en sentido problemático, como se observó en el apartado anterior, sino en sentido asertórico, en la medida en que tal proposición se refiere al pensamiento propio, lo cual permite obtener a partir de ella la proposición *yo existo*.

Ahora bien, es necesario entender con mayor detalle qué clase de consideración se está haciendo en este caso en relación a la proposición *yo pienso*. Cabe destacar que, de acuerdo a las palabras de Kant, tal proposición así considerada contiene la determinabilidad de la propia existencia en relación al tiempo. Aquello quiere decir que *yo pienso* contiene ciertas condiciones de acuerdo a las cuales, en caso de ser satisfechas, se podría calificar a uno mismo como existiendo en sentido propio. La satisfacción de tales condiciones es precisamente aquello que dentro de este contexto Kant llama “determinación”.

Se tiene acá, entonces, una referencia al vínculo que debe establecerse entre la categoría de existencia y el tiempo, con el fin de determinar a la primera por medio del último. Me parece claro que esta referencia remite a las tesis sostenidas por Kant en el *Esquematismo* de la *KrV*. Luego de haber probado en la *Deducción trascendental* que las categorías tienen validez objetiva, Kant se propone en el *Esquematismo* responder la siguiente pregunta: “¿cómo es posible la subsunción de las últimas [intuiciones empíricas] bajo los primeros [conceptos puros del entendimiento], y por tanto, la aplicación de la categoría a fenómenos [...]?” (A 137-8/B 176-7). Kant busca una representación mediadora entre las categorías y los fenómenos, denominada “esquema trascendental”, la cual debe ser homogénea bajo algún respecto con ambos elementos para los cuales ella funciona como mediadora<sup>33</sup>. El esquema trascendental no es otro sino el tiempo:

---

<sup>33</sup> “Ahora bien, está claro que debe haber un tercero, que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero [debe ser], por una parte, *intelectual*, y por otra parte, *sensible*. Una [representación] tal es el *esquema trascendental*.” (A 138/ B177)

Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la *categoría* (que constituye la unidad de ella), en la medida en que es *universal* y se basa en una regla *a priori*. Pero por otro lado es homogénea con el *fenómeno*, en la medida en que el *tiempo* está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por eso, una aplicación de la categoría a fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como el esquema de los conceptos del entendimiento, media en la subsunción de los últimos bajo la primera. (A 138-9/B 177-8)

Por lo tanto, la aplicación de las categorías, tales como la de existencia o la de sustancia, a uno mismo, es decir, a lo referido por el sujeto de la proposición *yo pienso*, sólo puede realizarse de modo pleno en la medida en que el tiempo funciona como mediador para tal aplicación. Aquello explica por qué Kant afirma en el pasaje citado más arriba que la propia existencia puede determinarse de acuerdo a las representaciones temporales.

Kant agrega un poco más al respecto, en la medida en que afirma que se requiere de algo permanente para determinar el modo en el cual uno existe, pero que aquello permanente nunca se presenta en el ámbito del sentido interno, es decir, en el ámbito de la consciencia. El tiempo, en tanto esquema, se especifica de distintos modos para el caso de cada categoría, y aquella que tiene por esquema lo permanente es la categoría de sustancia<sup>34</sup>.

A partir de ello se entiende que Kant afirme que podremos determinar si nosotros mismos existimos como sustancia o como accidente sólo en la medida en que logremos encontrar algo permanente. Pero, dado que aquello no es posible si nos limitamos al ámbito del sentido interno, o de la consciencia, entonces nuestra existencia resulta indeterminada, aunque determinable en caso de que se encontrara aquello permanente que funcione como esquema<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> “El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de ello como substrato de la determinación empírica general del tiempo, [substrato] que permanece, pues, mientras todo lo demás cambia.” (A 144/B 183)

<sup>35</sup> El hecho de que el modo de existencia de nuestra consciencia sea determinable será clave para el siguiente modo de consideración de la proposición *yo pienso*.



En el *Esquematismo* Kant distingue dos usos para las categorías, a saber, un uso empírico y un uso lógico, el cual posteriormente es llamado “trascendental” en los *Paralogismos*. El uso empírico es aquel que está mediado por un esquema, y es el único que le brinda a la categoría correspondiente una validez objetiva, es decir, una referencia a un objeto de la experiencia<sup>36</sup>. Por el contrario, el uso trascendental, en la medida en que carece de la mediación de un esquema, no provee de una referencia objetiva, sino sólo de una “significación lógica de la mera unidad de las representaciones” (A 147/B 186)<sup>37</sup>. En el caso específico de la categoría de sustancia, si no está presente el esquema de la permanencia, entonces sólo se puede hacer un uso de ella en tanto sujeto lógico, con lo cual ella tiene como significación meramente “un algo que puede ser pensado como un sujeto (sin ser un predicado de otra cosa)” (A 146-7/B 185-6). En el caso del uso empírico, se dice que la categoría está esquematizada, mientras que en el del uso lógico o trascendental se dice que no lo está.

Estas consideraciones sobre los usos de las categorías, o bien del carácter esquematizado o no-esquematizado que éstas pueden tener, son relevantes para comprender el siguiente pasaje en donde Kant presenta algunas observaciones sobre la proposición *yo pienso* considerada de modo empírico:

[Esta proposición] expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, [una] percepción (y por tanto prueba que en el fundamento de esta proposición existencial hay ya una sensación, que, en consecuencia, pertenece a la sensibilidad), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de la categoría, el objeto de la percepción, con respecto al tiempo: y la existencia no es aquí, todavía, una categoría; [una categoría,] como tal, no se refiere a un objeto dado de manera indeterminada, sino sólo a uno del que se tiene un concepto, y del que se quiere saber si además, fuera de este concepto, está puesto, o no. Una percepción indeterminada significa aquí algo real que ha sido dado, pero sólo [dado] al pensar en general, y por tanto,

---

<sup>36</sup> “Por tanto, los esquemas de los conceptos [puros del entendimiento son las verdaderas y únicas condiciones para procurarles a éstos una referencia a objetos, y por tanto, *significación*; y por eso las categorías, al fin, no tienen otro uso, más que [el uso] posible empírico.” (A 145-6/B 185)

<sup>37</sup> “En realidad, es cierto que les queda a los conceptos puros del entendimiento, incluso después de hacer abstracción de toda condición sensible, una significación; pero solamente lógica, [la significación] de mera unidad de las representaciones, a las cuales, empero, no les es dado ningún objeto, y por tanto, tampoco significación alguna que pudiera producir un concepto de objeto.” (A 147/B 186)

no [dado] como fenómeno, ni tampoco como cosa en sí misma (*noumenon*), sino como algo que efectivamente existe, y que es designado como tal en la proposición Yo pienso. (B 422n-423n).

En primer lugar, en este pasaje se reitera la idea según la cual la existencia contenida en la proposición *yo pienso* considerada empíricamente debe ser ulteriormente determinada por medio del tiempo. Cuando aquello suceda, la categoría de existencia estará esquematizada y se podrá hacer un uso empírico de ella, el cual corresponde al uso propio que se puede hacer de una categoría. En segundo lugar, creo, a partir de lo anterior, que cuando Kant afirma que en el caso de la proposición *yo pienso* considerada como empíricamente indeterminada la existencia contenida en ella no es todavía una categoría, se refiere al uso empírico de la categoría, es decir, a cuando ésta es provista de una referencia objetiva por medio de un esquema temporal. Pero, dado que de todos modos hay una existencia contenida en tal proposición, me parece que aquella tiene que ser la existencia en tanto categoría no-esquematizada, es decir, debe tratarse del uso trascendental de ella, a la cual Kant en este caso no llama “categoría”, dado que no se trata del uso de la categoría en sentido propio. En tercer lugar, puede llamar la atención Kant califique a aquello a lo cual refiere ‘yo’ en la proposición *yo pienso* como algo que no es ni fenómeno ni noumeno, sino un objeto del pensar en general. Creo que esta afirmación se explica a partir del hecho de que la proposición *yo pienso* es empíricamente indeterminada, de modo que sólo podrá afirmarse que ‘yo’ refiere a un fenómeno cuando aquella esté determinada por medio de la remisión al tiempo. Dado que no es así, aquello a lo cual ‘yo’ refiere tiene un carácter abstracto, por lo cual Kant lo llama “objeto del pensar en general”.

Se ha visto, entonces, que la proposición *yo pienso* puede considerarse de un modo empíricamente indeterminado, y que en esa medida la existencia contenida en ella corresponde a la categoría no-esquematizada, o bien a su uso lógico o trascendental. En otras palabras, al considerar de ese modo la proposición *yo pienso*, ‘yo’ se refiere a la apercepción empíricamente indeterminada, de modo que se la puede calificar como existente, pero sólo si se hace un uso trascendental de esta categoría, es decir, sólo si se aplica la categoría no-esquematizada.

A partir de lo anterior surge la pregunta siguiente: ¿se podría considerar la proposición *yo pienso* también desde un punto de vista empíricamente determinado? Esta pregunta abre el camino para el siguiente apartado.

## **5. La proposición *yo pienso* considerada empíricamente determinada**

A partir de la sección anterior, entonces, surge la posibilidad de considerar a la proposición *yo pienso* de un tercer modo, dado que podría determinarse por medio del tiempo aquella existencia que aún permanece indeterminada en el caso anterior. Como se ha visto, aquella determinación sólo es posible en la medida en que se encuentra algo permanente, pero no es posible encontrar aquello dentro de la consciencia misma, es decir, en el ámbito del sentido interno. Por ello, habría que considerar si aquello permanente por medio de lo cual la consciencia puede ser determinada se puede encontrar dentro del mundo externo, es decir, fuera de la consciencia misma, en el ámbito del sentido externo.

Ahora bien, cuando se pretende abordar el caso de la consciencia empíricamente determinada, junto con el tipo de existencia que se le podría atribuir en tal caso, la sección de la *KrV* que parece más vinculada a este asunto es la *Refutación del idealismo*. En esta sección se pretende rechazar lo que Kant allí llama “idealismo (material)”, es decir, aquella doctrina según la cual “la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es, o bien meramente dudosa e *indemostrable*, o bien *falsa e imposible*” (B 274). De acuerdo a Kant, el primer caso corresponde al idealismo problemático de Descartes, mientras que el segundo al dogmático de Berkeley. La refutación del idealismo pretende lograr su objetivo por medio “de demostrar que incluso nuestra experiencia *interna*, indudable para Descartes, es posible sólo si se presupone experiencia *externa*” (B 275).

El teorema de la *Refutación del idealismo* toma en cuenta una consciencia empíricamente determinada, de modo que la proposición *yo pienso*, al igual que la proposición *yo existo*, también es considerada del mismo modo:

La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí. (B 275)

Luego, al comienzo de la prueba, queda claro que esta conciencia esta empíricamente determinada en el tiempo, lo cual exige que haya algo permanente que funcione como esquema:

Soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación temporal presupone algo *permanente* en la percepción. (B 275)

Retomando lo discutido en los puntos anteriores, es legítimo aplicar la categoría de existencia en el caso de la conciencia empíricamente determinada, en la medida en que se haga un uso empírico de ella. Para que tal uso empírico sea legítimo, se requiere del esquema correspondiente a la categoría de existencia, a saber, de lo permanente.

Sin embargo, Kant es enfático en la *Refutación del idealismo* al afirmar que dentro del ámbito del sentido interno, es decir, dentro del ámbito de la conciencia, no se encuentra nada que sea permanente, de modo que aquello permanente se debe buscar en el ámbito del sentido externo, es decir, fuera de la conciencia, en los objetos del mundo externo. De este modo, y sin entrar en detalles sobre la tesis y el argumento como tales, por medio de lo anterior Kant muestra que el atribuirse a sí mismo la existencia en tanto conciencia empíricamente determinada en el tiempo supone también la existencia de los objetos externos.

Pero, dado aquello, entonces uno no podría afirmar de sí mismo que existe en sentido pleno, es decir, aplicando la categoría de existencia según su uso empírico, sino que sólo podría hacer aquello para el caso de los objetos del mundo externo. Ahora bien, obviamente aquello no parece ser razonable, pero ¿dónde podría encontrarse una solución a este problema?

Creo que la solución no se encuentra explícitamente en la *KrV*, aunque esta solución se ajusta sistemáticamente a lo afirmado por Kant en ella. La solución que propongo está

basada en un texto no publicado de Kant, a saber, en *Sobre el sentido interno*, también conocido como *Reflexión de Leningrado*. Allí Kant menciona un tipo de apercepción que no aparece en ningún otro lugar de su obra, a saber, la apercepción cosmológica. Esta apercepción es la percepción que tenemos de nosotros mismos en virtud de poseer un cuerpo. A partir de aquello, parece razonable pensar que dentro de los objetos del mundo externo hay uno en especial que, en cierto sentido<sup>38</sup>, posibilita la consciencia empíricamente determinada, el cual no es sino nuestro propio cuerpo.

El problema planteado anteriormente consistía en que al pretender aplicar la categoría de existencia en su uso empírico a la consciencia empíricamente determinada no se encuentra nada permanente en ella que sirva de esquema para tal aplicación, sino que aquello permanente se encuentra en el mundo externo, pero entonces no podríamos decir que existimos en sentido propio.

A partir de lo comentado sobre la *Reflexión de Leningrado*, aquello permanente que permite que podamos atribuirnos a nosotros mismos la categoría de existencia sería nuestro propio cuerpo. No obstante, ¿podría decirse que tal aplicación de la categoría de existencia se hace sobre la consciencia empíricamente determinada? Creo que la respuesta es afirmativa, en la medida en que se considera que tal consciencia empíricamente determinada está presente en un cuerpo<sup>39</sup>. Aquello puede seguirse llamando “consciencia”, dado que el mismo Kant le llama a la consciencia que tenemos de nosotros mismos en virtud de poseer un cuerpo “apercepción cosmológica”.

Aquí encontramos otro punto en donde Kant se distancia de Descartes. De acuerdo a los planeamientos de Descartes, podemos atribuirnos una existencia en sentido estricto incluso haciendo abstracción, o dudando de la existencia, del mundo externo, en donde también está incluido nuestro propio cuerpo. En otras palabras, nos podemos atribuir una existencia en sentido estricto incluso sólo en tanto consciencia, es decir, sin necesidad de hacer

---

<sup>38</sup> Agrego esta cualificación porque, a partir de la *Deducción trascendental*, se puede pensar que, en cierto otro sentido, es la apercepción trascendental la que posibilita la experiencia, en la medida en que es “el principio supremo del conocimiento”. Sin embargo, una determinación más precisa de ambos sentidos requeriría de un estudio que cae fuera de los alcances de esta tesis.

<sup>39</sup> Creo que sería más adecuado hablar de consciencia “encarnada” o “incorporada” (en inglés, “*embodied*”).

ninguna remisión al hecho de que poseamos un cuerpo. De acuerdo a lo comentado anteriormente, para Kant aquello sería imposible, dado que no podemos considerar a nuestra consciencia como existiendo en sentido estricto sino en tanto que ésta se encuentra ligada a nuestro cuerpo.

En conclusión, cuando la proposición *yo pienso* se considera de modo empíricamente determinado, entonces se puede aplicar a lo referido por su sujeto, que en este caso corresponde a la apercepción empíricamente determinada, la categoría de existencia en su uso empírico, es decir, la categoría esquematizada de existencia. Además, esta clase de apercepción coincide con la apercepción cosmológica que Kant describe en la *Reflexión de Leiningrado*.

## 6. Conclusión

A partir de lo considerado en este apéndice, se ha concluido que Kant rechaza que el *cogito* sea una inferencia. Además, esta indagación condujo a que Kant considera la proposición *yo pienso* desde diversos puntos de vista, y a que, desde dos de ellos, se puede conocer la proposición *yo existo*, aunque en distintos sentidos.

Kant pareciera pensar que la única posibilidad de comprender al *cogito* como inferencia consiste en considerar que ésta tiene como premisa mayor *todo lo que piensa, existe*. Para Kant, aquello implicaría considerar como entes necesarios a los entes pensantes, lo cual es inaceptable, de modo que rechaza que el *cogito* sea una inferencia.

Kant defiende una interpretación no-inferencial del *cogito*. Sin embargo, la posibilidad de conocer la proposición *yo existo* depende del modo en que se considere a la proposición *yo pienso*. En el caso de que se considere la proposición *yo pienso* como problemática, el sujeto de esta proposición refiere a la apercepción trascendental. Ahora bien, en la medida en que esa proposición es considerada como problemática, no es lícito obtener *yo existo* a partir de ella, de modo que no se puede afirmar nada respecto a la existencia de lo referido por su sujeto.

Por otro lado, la proposición *yo pienso* puede considerarse de un modo empíricamente indeterminado. En este caso, la proposición *yo existo* se encuentra contenida en *yo pienso*. Ahora bien, aquella existencia corresponde a la categoría no-esquemmatizada, o bien al uso lógico o trascendental de esta categoría. En otras palabras, ‘yo’ se refiere a la apercepción empíricamente indeterminada, de modo que se la puede calificar como existente, pero sólo si se hace un uso trascendental de esta categoría, es decir, sólo si se aplica la categoría no-esquemmatizada.

Por último, cuando se considera la proposición *yo pienso* de modo empíricamente determinado, se puede aplicar a lo referido por su sujeto, que en este caso corresponde a la apercepción empíricamente determinada, la categoría de existencia en su uso empírico, es decir, la categoría esquemmatizada de existencia. Además, esta clase de apercepción coincide con la apercepción cosmológica que Kant describe en la *Reflexión de Leningrado*.

## Bibliografía

### Primaria

Descartes, René. 1964-1974. *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam & P. Tannery, eds. Paris: J. Vrin.

\_\_\_\_\_. 1966. *Regulae ad directionem ingenii*. Texte critique établi par G. Crapulli. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Kant, Immanuel. 1900-. *Kants gesammelte Schriften*. Königlichen Preußischen (posteriormente Deutschen) Akademie der Wissenschaften (ed.). Berlin: Georg Reimer (posteriormente Walter De Gruyter).

\_\_\_\_\_. 1987. *Vom inneren Sinne*. En R. Brandt y W. Stark (eds.), *Kant-Forschungen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, vol. 1, pp. 18-21.

\_\_\_\_\_. 2007. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.

### Secundaria

Cottingham, John. 1986. *Descartes*. Oxford: Blackwell.

de Jong, W. R., 1995. "Kant's Analytic Judgments and the Traditional Theory of Concepts", *Journal of the History of Philosophy*, 33: 613-41.

Frankfurt, Harry. 2008. *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton: Princeton University Press.

Garber, Daniel. 2000. *Descartes embodied, Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.



Gaukroger, Stephen. 1989. *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference*. Oxford: Clarendon Press.

Hatfield, Gary. 2003. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations*. London: Routledge.

Hintikka, Jaakko. 1962. "Cogito ergo sum: Inference or Performance?". *Philosophical Review*, 71: 3–32.

Kemmerling, Andreas. 2005. *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Kenny, Anthony. 1968. *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York: Random House.

Kitcher, Patricia. 1982. "Kant's Paralogisms". *The Philosophical Review*, Vol. 91, No. 4: 515-547.

Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Longuenesse, Béatrice. 2017. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.

Melnick, Arthur. 2009. *Kant's Theory of the Self*. Abingdon: Routledge.

Moyal, Georges. 2010. "Hintikka on the cogito. Some Difficulties with "Existential Inconsistency"". *Studia Leibnitiana*, 42(2): 208-228.

Olson, Mark. 1988. "Descartes' First Meditation: Mathematics and the Laws of Logic". *Journal of the History of Philosophy* 26 (3): 407–38.

- Perler, Dominik. 2006. *René Descartes*. München: C.H. Beck.
- Powell, C. Thomas. 1990. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Proops, Ian. 2005. "Kant's Conception of Analytic Judgment". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 70, No. 3: 588-612.
- Rapp, Christof. 2010. "Aristotle's Rhetoric", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-rhetoric/>>.
- Rusnock, Paul. 2013. "Kant and Bolzano on Analyticity". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 95 (3):298-335.
- Sarkar, Husain. 2003. *Descartes' Cogito. Saved from the Great Shipwreck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scholz, Heinrich. 1961. "Über das Cogito, ergo sum". En *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 75-94.
- Schouls, Peter. 1980. *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Serrus, Charles. 1933. *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*. Paris: Félix Alcan.
- Wagner, Stephen. 2014. *Squaring the Circle in Descartes' Meditations, The Strong Validation of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, Margaret. 2005. *Descartes*. Nueva York: Routledge.