



KONVERGENCIAS, FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO.

ISSN 1669-9092

Año VI, Número 20, Mayo 2009.

**EL *COGITO* CARTESIANO.
BÚSQUEDA DE
UN CONCEPTO GENERALÍSIMO DE LA SUBJETIVIDAD.**

Juan Ignacio Guarino (Argentina) ¹

Introducción

Como reconoce Jaako Hintikka², la fama de la frase de René Descartes -*cogito, ergo sum*- nos inclinaría a pensar que su valor ha sido ya largamente comprendido por la comunidad filosófica académica. Manifiesta adicionalmente y con gran acierto Hintikka, que un examen de la bibliografía relevante muestra, por el contrario, que después de una infinidad de artículos y discusiones acerca del famoso *cogito* cartesiano, aún no parece haberse logrado explicarlo de una forma tal que podamos juzgar su validez y relevancia para las conclusiones que de él deriva Descartes. En el presente artículo no pretendo intentar resolver la cuestión cartesiana, sino más bien de presentar el *cogito* cartesiano de una determinada forma. No estoy convencido de que dicha forma sea la interpretación correcta -ni lo más adecuada- del *cogito*, ni que sea la forma que le quiso dar Descartes, ni una de las tantas que puede haber considerado, ni la que sus contemporáneos recibieron. Se trata por el contrario de una forma de expresar el *cogito* que nos permitirá delinear un concepto generalísimo de la subjetividad. Teniendo dicho concepto troncal como género, se podrá derivar todo el resto de los conceptos de la subjetividad mediante la especificación de notas que no son contenidas en nuestro

¹ Licenciado en Filosofía en la Universidad Nacional del Sur. En 2005 obtuvo una beca de investigación, dedicándome a analizar la mística en el *Tractatus logico-philosophicus*. Su tesis fue “Esbozo de una nueva concepción de la subjetividad a través de un análisis lógico-funcional del lenguaje” y obtuvo en 2007 una beca de investigación para desarrollar sus estudios de doctorado. Estos se encuentran actualmente en curso y versan sobre el análisis de la subjetividad desde una perspectiva trascendental y en relación con la perspectiva natural empírica. He presentado trabajos en diferentes congresos y revistas acerca de subjetividad, centrándose principalmente en Kant, Schopenhauer y Wittgenstein como así también, secundariamente, en Searle, Piaget, Descartes y otros.

² Cfr. Hintikka (1962), pág. 3.

concepto generalísimo. De tal modo poseeremos una base teórica concreta sobre la cual construir una filosofía de la subjetividad.

Enunciación e interpretación preliminar del *cogito*

La primera tarea a realizar en nuestra labor de presentar al *cogito* es la de enunciarlo. Para eso utilizaremos -por conveniencia- la forma más habitual, presente en los *Principios de filosofía* de 1644, “ego cogito, ergo sum”, la cual proviene a su vez del Discurso del Método de 1637 en la que afirma “je pense donc je suis”³. Ya gozamos entonces de un punto de partida, la proposición “ego cogito, ergo sum” la cual procederemos a analizar. *Prima facie* parece ser ésta, a causa de ese “ergo” presente, una proposición hipotética, es decir, de la forma condicional $p \rightarrow q$, por lo que ya los contemporáneos de Descartes, como posteriormente Kant, la comprendieron como un entimema o un silogismo abreviado que podríamos reconstruir -indicando la premisa tácita mediante cursivas- de la siguiente forma:

Todo lo que piensa existe
Yo pienso
Entonces, yo existo

Sin embargo, tal interpretación del *cogito* es inconsistente con su dimensión fundacional, puesto que si se trata de silogismo entonces supone una proposición previa de tipo A (todo lo que piensa existe) que permite la mediación de “cogito” a “sum”. Descartes poseía plena consciencia de esto⁴, aunque a veces utilizó otras expresiones que se asemejan a proposiciones hipotéticas⁵, y consecuentemente en sus *Meditaciones Metafísicas* (edición en latín, 1641) prefiere la siguiente forma:

[...] hay que acabar declarando que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o concibo.⁶

De esta forma Descartes elude la objeción que denuncia el carácter silogístico de su primer principio, conservando intacto el fundamento de su sistema. El argumento del cogito conlleva una verdad tan cierta y absolutamente indubitable, que al intentar contradecirla nos topamos con su verdad. Al no tratarse de la derivación -deducción- de la existencia a partir del pensamiento, el *cogito* se escapa de la crítica kantiana dirigida

³ Cfr. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam y P. Tannery, tomo VI, pág. 32 y tomo VIII, pág. 7. De aquí en adelante citaré a estas obras como AT, seguida de un número romano indicando tomo y la indicación de la página.

⁴ Cfr. AT VIII, 140-41. En este pasaje Descartes afirma manifiestamente que cuando vemos que somos cosas pensantes, tal es una primera noción que no se deduce de silogismo alguno; no se infiere la existencia de su pensamiento sino que se afirma ésta por una simple inspección interna, a que caso contrario, si se tratara de un silogismo hubiera necesitado conocer entonces la proposición mayor “Yo pienso, luego yo soy o existo”.

⁵ Cfr. Tercera Meditación, AT VIII, 38: “del hecho de que yo dudara, se concluye que existo” y Cuarta Meditación, AT, VIII, 58: “tratando de averiguar estos días pasados si realmente existía algo en el mundo, y entendiendo que del mero hecho de examinar esta cuestión se deducía evidentemente que yo existo”.

⁶ Cfr. Segunda Meditación, AT VIII, 25.

a la prueba ontológica: ésta, derivando la existencia desde las notas que implica perfección, no hace más que pretender que se derive la nota existencial a partir de una nota esencial. Dicho brevemente, pretende que un ente tome su existencia efectiva de su definición. El *cogito*, por su parte, no afirma implícitamente que un ser pensante en general debe existir por su mera definición, sino que por el contrario, descubre un ser pensante efectivo, en concreto, aquél del que predica la existencia.

El alcance del *cogito* cartesiano

Por otra parte, el *cogito* cartesiano es inicialmente (desde la Meditación II) y dentro del contexto de la duda metódica, la certeza de mí mismo en contraposición a la dubitabilidad de la realidad del resto de los entes, entes los que se encuentra mi propio cuerpo.

Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero: no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un intelecto o una razón, términos cuya significación me era desconocida antes. Soy, por lo tanto, una cosa verdadera y que verdaderamente existe; ¿pero qué cosa? [...] No soy esta reunión de miembros que se llama cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante repartido por todos estos miembros, no soy un viento, un soplo, un vapor, nada de cuanto puedo fingir e imaginarme, porque he supuesto que todo eso no era nada.⁷

La distinción entre el cuerpo y la mente es entonces trazada en el plano gnoseológico. El cuerpo no se reconoce como propio, puesto que su realidad no es indubitable, a diferencia de la del pensamiento. Descartes, sin embargo, continúa afirmando con gran lucidez:

Podrá suceder acaso que estas mismas cosas, que supongo que no existen, por no serme conocidas, no sean diferentes de mí que lo soy. Nada sé de esto ni de ello me ocupo ahora, pues no puedo aventurar juicios sobre cosas que no conozco: sé que existo y trato de saber lo que soy, ya que me conozco como existente. Muy cierto es que el conocimiento de mi ser, considerado de este modo preciso [según la duda metódica], no depende de las cosas cuya existencia todavía desconozco, y tampoco, por lo tanto, de ninguna de las que puede fingir mi imaginación.⁸

Así, el conocimiento cierto del yo pensante se distingue de la representación confusa del cuerpo, puesto que el método así lo exige: hemos de distinguir lo cierto de lo dudoso y ocuparnos de solamente lo indubitable. Se forja entonces por medio de la duda hiperbólica lo que podríamos llamar un *dualismo gnoseológico*, el cual consiste en dos formas del conocimiento *lato sensu* o representación: por un lado, la experiencia interna, el pensar, como forma de representación primaria y privilegiada, frente a la percepción externa y las sensaciones físicas, que suponen una representación derivada y oscura. La primera nos muestra los objetos de manera clara y distinta, de lo que se

⁷ Cfr Segunda Meditación, AT VIII, 27

⁸ Cfr *Ibidem*.

deriva su indubitabilidad, mientras que la segunda nos los muestra de manera oscura y confusa, dando lugar a la duda y al error en el caso de que el juicio no se abstenga.

El advenimiento del dualismo cuerpo-mente

Posteriormente, en la tercera Meditación se propone analizar la supuesta existencia de un dios. Para ello, analiza por un lado la *realidad objetiva* de sus ideas, es decir, lo representado por ellas, descubriendo que las diferentes ideas poseen diferentes grados de perfección, y por el otro, afirma que una idea no puede haber sido producida sino por algo que posea la *realidad formal* del contenido de la idea o, dicho de otra manera, que sea lo que la idea representa. Tras llamar la atención sobre una idea particular, la de Dios, poseedora de la perfección absoluta como realidad objetiva, y sabiendo que él mismo no posee la realidad formal requerida para producirla, se apresura a manifestar que dicha idea fue producida por Dios y que éste la puso en él, del mismo modo que el artesano pone en su obra.⁹

Luego de la introducción de Dios en el sistema cartesiano, éste se perfilará durante la cuarta Meditación como garante gnoseológico¹⁰. Dios, en su infinita bondad, jamás me engañaría, ni me dotaría de una facultad cognoscitiva que fuera imperfecta y me condujera al error. El error no es ocasionado por el intelecto sino por la voluntad, ya que en el juicio toma por cierto o por verdadero lo que el intelecto meramente concibe y le presenta, y ésta, la voluntad, se deja llevar. El intelecto es finito, pero la voluntad es infinita. Fuimos creados a imagen de Dios no en el intelecto sino en la voluntad; gracias a ella somos libres y elegimos qué creer y qué no¹¹. Así, en la cuarta Meditación Descartes se previene y afirma:

[...] no sólo conozco que existo, al ver que soy una cosa que piensa, sino que además se ofrece a mi espíritu cierta idea de la naturaleza corpórea; dudo por esto, si la naturaleza pensante que en mí se da –o mejor, que soy yo mismo– es distinta de esta naturaleza corpórea, o si las dos son una misma cosa, y supongo aquí que todavía no encuentro razón alguna para convencerme de lo uno o de lo otro; de donde se sigue que me es indiferente negar o afirmar, o simplemente abstenerme de formar juicio alguno sobre el asunto.[...]

Esta indiferencia no sólo se extiende a las cosas que en el intelecto no conoce, sino en general a todas las que no ve con entera claridad cuando la

⁹ Aunque en realidad, dada la simplicidad de la *res cogitans*, no le es posible a ésta *poseer* una marca. Por el contrario, la marca no difiere de la obra: el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y al concebir dicha semejanza –la *res cogitans*– concibo asimismo la idea de Dios, o dicho de otro modo, no sólo me conozco como una cosa imperfecta y dependiente sino que también se me revela que aquél del que dependo posee en sí, en acto e infinitamente todas las perfecciones que en mí sólo se dan de manera finita o en potencia.

¹⁰ El genio maligno, introducido en la primera Meditación, es reemplazado por Dios en la tercera Meditación y en la cuarta, obtiene su *status* de garante epistémico. La perspectiva que se iba conformando en las primeras dos meditaciones, trascendental y problematizadora de lo empírico, se vuelve así hacia el realismo trascendental de la cual es partícipe *grosso modo* la totalidad de la tradición filosófica occidental anterior a Descartes.

¹¹ Si Dios hubiera creado al hombre con una voluntad acorde a su intelecto, no sería libre, ni sería la creatura *ab imago Dei*.

voluntad delibera sobre ellas; porque por probables que sean las conjeturas que me inclinan a juzgar sobre alguna cosa, la simple idea de que no sean más que conjeturas, y no razones ciertas e indudable, basta para darme motivo de juzgar todo lo contrario [...] Pero si me abstengo de emitir mi opinión sobre alguna cosa, cuando no la concibo clara y distintamente, es evidente que obro bien y que no me engaño.¹²

Sin embargo, en la sexta Meditación, el criterio de certeza de la duda hiperbólica podrá transmitir certeza de la percepción clara y distinta desde el plano gnoseológico -gracias al rol de Dios como garante epistémico-, hacia el plano ontológico, transformando el dualismo gnoseológico en un dualismo real, ontológico. Dicho por Descartes:

[...] basta que me sea posible concebir clara y distintamente una cosa separada de otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra [...] Por lo tanto, como conozco con certeza que existo y encuentro a la vez que lo único que necesariamente pertenece a mi naturaleza o esencia es ser una cosa que piensa, una substancia cuya esencia o naturaleza se reduce a pensar. Y aunque acaso poseo un cuerpo, al que estoy unido muy estrechamente [...] es evidente que yo, o mejor [dicho], mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, sin el cual puede ser o existir.¹³

Éste es el pasaje –al menos en mi opinión- en el que nace el llamado “dualismo cartesiano”, de corte ontológico. Anteriormente, y como ya hemos expuesto, el dualismo trazado entre lo indubitable por un lado y lo dudoso por el otro, era producto de una distinción lógica, ideal, metódica, puesto que surgía a partir de la duda metódica hiperbólica. Sólo a partir de aquí queda la *res cogitans* igualada con el concepto de substancia inmaterial, la que luego será objeto de una supuesta intuición no sensible en los desarrollos de la *psychologia rationalis*.

Dicho pasaje se trata, desde un punto de vista abstracto, del proceso de refinamiento de un concepto mediante la adición de notas, de modo que su contenido -o realidad objetiva, cartesiano sensu- se vuelva más escueto al limitarse su extensión. El concepto de una cosa pensante –*res cogitans*- suponía inicialmente una única nota, el ser pensante (*cogitans*). Luego, mediante la garantía gnoseológica de Dios, podemos realizar una síntesis entre el concepto de *res cogitans*, el de substancia y el de inmaterialidad. El pensamiento, inmaterial, es la única actividad de la *res cogitans* y ésta es consiguientemente inmaterial. Por su parte, su carácter substancial se deriva no tanto de ser una cosa sino de su *subsistencia* al cuerpo, del cual puede prescindir. La presentación de la cosa pensante mediante el vocablo “res” o “cosa”, ha sido señalada en varias oportunidades como un desliz de Descartes, en el que introduce el concepto de substancia de manera ilegítima. A mi entender, por “cosa” o “res” Descartes hace referencia a un ente más abstracto que una substancia, ya que esta supone la

¹² Cfr. Cuarta Meditación, AT, VIII, 59.

¹³ Cfr. Sexta Meditación, AT, VIII, 78.

subsistencia como nota esencial, mientras de Descartes afirma de la *res cogitans* que existe al menos mientras dure su pensar.¹⁴

La crítica kantiana al *cogito* cartesiano

El pasaje en el que Descartes hace de la *res cogitans* una substancia inmaterial posee una carga teórica muy fuerte (presupone la existencia de Dios, su rol como garante gnoseológico, un cierto criterio de certeza, etc...) sin mencionar además que su legitimación recae en una supuesta intelección de uno mismo como substancia intelectual, y dicha forma de conocimiento es rechazada por algunos autores. El pasaje anterior ha sido duramente criticado, por las razones anteriores. Entre dichas críticas, nos interesa ahora principalmente el agudo análisis realizado por Immanuel Kant en sus paralogismos de la razón pura de su *Crítica de la razón pura*. Éste puede exponerse sucintamente de la siguiente forma: Al pensar, no soy consciente de mí *como algo que piensa*, sino, más bien, que al pensar soy consciente de que todo pensamiento es mío, es decir, tomo consciencia de mí carácter como condición de posibilidad general del conocimiento (*lato sensu*), pero no hay un *yo* que sea dado por una percepción. Así, el *cogito* no se trata de la consciencia de una unidad pensante sino que es consciencia de la unidad de lo pensado –es decir, que todos los pensamientos pertenecen a la misma consciencia-, y consecuentemente, la diferencia entre la *res cogitans* y sus *cogitationes* supone que la primera funciona siempre como sujeto del pensamiento y que los pensamientos por su parte funcionan como sus objetos, pero no significa que el sujeto - la *res cogitans*- subsista y sea un ente diferente de lo pensado.

En última instancia, el desacuerdo entre el dualismo cartesianismo (o la psicología racional) y Kant, se origina en las diferentes concepciones de intuición y existencia subyacentes a ambas filosofías. Según Kant, lo existente es aquello que es dado materialmente al entendimiento, esto significa, por medio de la sensación. Esta consiste en la afección del sujeto, gracias a su sensibilidad o capacidad de receptividad. La sensibilidad no es empero un mero recipiente de la sensación sino que por el contrario posee en sí misma una par de formas –el espacio y el tiempo- a las cuales debe adaptarse la sensación. Posteriormente *logico sensu*, el material de la sensación bajo la forma doble de la sensibilidad es procesado por la espontaneidad del entendimiento, elaborándose así la representación del mundo exterior. En la mera forma del tiempo percibo -mediante el sentido interior- el flujo de mi consciencia, mientras que bajo la doble forma del tiempo y del espacio, encuentro el mundo exterior, en el que reconozco a un objeto, mi cuerpo, como propio, ya que mis sensaciones se originan en sus afecciones empíricas. Sin embargo, ni la forma externa de mi supuesto ser, es decir, mi cuerpo, ni tampoco la multiplicidad interna de mi consciencia, satisfacen el requisito cartesiano de ser indubitables. Por otra parte, el *cogito*, la consciencia de mí mismo como algo que piensa, no es dada directa e intuitivamente como tal, sino mediata y conceptualmente –según Kant- bajo el carácter aperceptivo de la representación, por obra del cual no puedo concluir que hay un *yo* que es dado al intelecto mediante una intuición, sino más bien que hay un *yo* al que se le son dadas representaciones. Brevemente, el *cogito* es la consciencia no del *yo*, sino de que toda

¹⁴ Cfr. Segunda Meditación, AT VII, 27: “Yo soy, yo existo: esto es cierto, ¿pero por cuánto tiempo? Por todo el tiempo que el pensar dura”.

representación, en tanto representación, supone un *yo*. Kant llama a este *yo* “sujeto trascendental” y “unidad sintética de la apercepción”.

Hacia una nueva interpretación del *cogito*

Al principio del trabajo enunciamos el *cogito* mediante la fórmula “ego cogito, ergo sum” y nos dedicamos a impugnar el carácter inferencial del *cogito* sugerido por la conjunción “ergo”, mediante la exposición de su carácter intuitivo a través del cual Descartes pretendía establecer una primera verdad que saliera al encuentro aún bajo el método de la duda hiperbólica y la hipótesis del genio maligno que dedica su industria toda en engañarnos. Inicialmente, nos dedicamos a elucidar la verdadera forma del *cogito* y posteriormente, nos ocupamos en explicitar qué significaban la dupla “cogito” y “sum” tanto para Descartes como para Kant. Ahora nos entretendremos en exponer nuestra propia versión del *cogito* para lo deberemos refinar el significado de las palabras utilizadas en su exposición, a saber, “ego”, “cogito” y “sum”. En primer lugar, quiero postergar la definición de este “ego” hasta el final del artículo; “ego” se define en función de las interpretaciones que aceptemos de los términos “cogito” y “sum”, por lo que debemos primero ocuparnos de dicha dupla antes de resolver qué es este “ego”, del mismo modo que la especificación de “cogito” y de “sum” según las interpretaciones presentes en las filosofías cartesianas y kantianas nos conducen respectivamente a un *ego trascendente* o *res cogitans* inmaterial y un *ego o sujeto trascendental*. El objetivo del presente trabajo es, como ya hemos dicho, la presentación de un concepto de la subjetividad y para cumplir dicha tarea nos valdremos a su vez de la presentación de una interpretación para los términos “cogito” y “sum”.

En primer lugar, dado que en el “cogito” descubro el “sum”, nos convendrá ocuparnos del significado del “cogito” ya que por éste llegaremos al significado del “sum”. Sin embargo, antes de precisar el significado de éste, es menester realizar una observación. Según Descartes, “sum” significa subsistencia inmaterial. Kant por su parte, rechaza la concepción del “cogito” como intuición no sensible y lo interpreta como apercepción por lo que “sum” adquiere un valor trascendental, al hacer referencia al sujeto como condición de posibilidad general del conocimiento. Este “sum” no es la existencia categorial kantiana (*Wirklichkeit*) sino que más bien denota el carácter trascendental de la apercepción como condición de posibilidad general del conocimiento. Es por esto que es necesario tener en cuenta el valor *analógico* de “sum”, ya que, como dice Aristóteles en el libro VII de su *Metafísica*, “ser se dice de muchas formas”.

La *performance* del *cogito* y su carácter intencional aperceptivo

Habiendo aclarado que “sum” no significa sino el modo de ser de “cogito”, conviene ahora preguntarnos por éste último. Para eso, es necesario remitirnos a aquello que permite hacer un nexo entre el “cogito” y el “sum”. Ya hemos aclarado que no se trata este pasaje de una inferencia lógica por la cual deduzcamos “sum” de “cogito”, ni tampoco que de la nota esencial de ser pensante (*cogitans*) se deduzca su existencia. Recordemos entonces, cómo legitima Descartes el pasaje del “cogito” al “sum”: al concebir o pronunciar la proposición “yo soy, yo existo”, Descartes asegura

que dicha proposición sea verdadera. Se trata, como reconoce Hintikka¹⁵, de una *performance*, mediante la cual el sujeto, al intentar negarse a sí mismo la existencia, se topa con ella. Así, la expresión lingüística del *cogito* es secundaria, puesto que lo esencial del *cogito* es la *performance* –en oposición a su expresión– y ésta –según Hintikka– no supone necesariamente el verbo “cogito” sino que es suficiente un “verbo de intelección” como “dubito”.¹⁶ Sin embargo, si rastreamos una suerte de definición de “cogito” en las Meditaciones, encontramos en la segunda Meditación, el conocido pasaje en que Descartes se refiere a sí mismo, en tanto *res cogitans*, en los siguientes términos:

Pero, en fin, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.¹⁷

Tomando en cuenta dicha elucidación del significado del verbo “cogito”, es evidente que sus diferentes modos poseen como nota esencial el carácter *aperceptivo* de la experiencia; así, lo común a todos ellos es que se presente un objeto cualquiera a la consciencia, que se lo conciba y, quizá, se dude de él, se lo entienda, afirme, niegue, se lo desee y no se lo desee. El *cogito* posee un carácter *intencional*, puesto que se refiere o contiene algo, *i.e.* el contenido del pensamiento o de la apercepción. Según Hintikka, “dubito” y “cogito” son verbos de intelección susceptibles de formar parte de la expresión del *cogito* y, en tanto que los entendemos como contenidos de consciencia, como pensamientos, y no como hechos reales, cualquier acción es susceptible de la *performance* el *cogito*. Descartes afirma que:

Suppose I say I see or I am walking, therefore I exist. If I take this to refer to vision or walking as corporeal action, the conclusion is not absolutely certain; for, as often happens during sleep, I may think I am seeing though I do not open my eyes, or think that I am walking although I do not change my place; and it may even be that I have no body. But if I take it to refer to the actual sensation or awareness [sensu sive conscientia] of seeing or walking, then it is quite certain; for in that case it has regard to the mind, and it is the mind alone that has sense or thought [sentit sive cogitat] of itself seeing or walking.¹⁸

Aunque se ponga en duda la realidad empírica del mundo exterior, aunque los contenidos mentales –es decir, los pensamientos– sean considerados ideales –*i.e.* sin un contenido real independiente de la mente–, aún así, en tanto se los considere como contenidos mentales sin ocuparnos de su realidad o idealidad, entonces nos topamos con que son contenidos de consciencia para dicha consciencia.¹⁹ Toda percepción

¹⁵ Cfr. Hintikka (1962), pág. 17. Si la naturaleza del *cogito* es su *performance*, no hace falta expresión alguna. Ahora bien, si tomamos el *cogito* como indicio de la *performance*, la aserción de Hintikka posee relevancia.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, págs. 25, 27 y 31.

¹⁷ Cfr. Segunda Meditación, AT VII, pág. 28.

¹⁸ Cfr. Hintikka (1962), págs. 30-31. El texto entre corchetes aparece en el artículo original.

¹⁹ Según Gassendi, el verbo “cogito” no tiene nada de especial puesto que de cualquier cosa que obre, existe (*quicquid agit, esse*, Cfr. Quintas objeciones, AT VII, pág. 259). Descartes

implica una apercepción, un sujeto al que le sea dada. Descartes lo explica de la siguiente manera:

Finally, it is I who have sensations, or who perceive corporeal objects as it were by the senses. Thus, I am now seeing light, hearing a noise, feeling heat. These things are false [it may be said], for I am asleep; but at least I seem to see, to hear, to be warmed. This cannot be false; and this is what is properly called my sensation; further; sensation, precisely so regarded, is nothing but thinking [cogitare].²⁰

La sensación o cualquier otro modo del pensamiento es, considerado en sí mismo, nada más que eso: pensamiento o *cogito*. De esta forma de considerar el contenido de la consciencia logramos arribar al *sum*.

Reciprocidad del *cogito* con las percepciones y carácter sintético

Los pensamientos, considerados no por su contenido sino como meros pensamientos, poseen como característica esencial pertenecer a una consciencia. Así, no es la faceta perceptiva de la experiencia –el contenido–, aquello que me conduce hasta el *sum* sino que por el contrario, el carácter aperceptivo de la representación es como una flecha que me señala a mí, *res cogitans*. No se trata tanto, como afirma Hintikka, de que un “verbo de intelección” asegure la *performance* del *cogito* sino más bien sucede que el carácter aperceptivo del pensar, permite el pasaje al *sum*.

Ahora bien, si atendemos al uso del verbo “cogito” en la obra cartesiana -en especial en la formulación del *cogito* que nos hemos apropiado-, se nos hace patente que su uso es intransitivo, es decir, carente de un objeto directo. Sin embargo, hemos comprendido el *cogito* como la toma de consciencia o apercepción de un objeto, por lo que resulta extraño, que gozando el *cogito* de una esencia relacional no se especifique su objeto. Leibniz, por su parte, consciente de la co-originalidad (*Gleichursprünglichkeit*) o co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) del sujeto y del objeto, remedió la omisión de éste último en la expresión “cogito ergo sum”, añadiéndole “et varia a me cogitantur”, con el fin de mostrar que la *res cogitans* o, mejor dicho, el pensar supone siempre un objeto pensado²¹. Kant, por su parte, afirma que “yo pienso” es una proposición que expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una intuición en general²². El *cogito* es entonces, por su constante uso intransitivo, no el pensar entendido como concebir o representar un objeto particular, sino que por el contrario, se refiere a una concepción o representación en general, *i.e.* de un objeto cualquiera. Nuevamente, la *performance* del *cogito* no se centra en la toma de consciencia del objeto particular, sino en la necesidad de la apercepción, de que todo

responder que no podemos intercambiar la frase “ego cogito, ergo sum” por “ego ambulo, ergo sum” puesto que el caminar (*ambulare*) no contiene en sí la consciencia del pensar (*cogitatio*). Es posible empero, tomar la acción no en su modo corporal (*non de moto corporis*) sino como pensamiento, es decir, como contenido mental y en este sentido, *ambulo* es una *cogitatio*. Cfr. *Respuestas a las quintas objeciones*, AT VII, pág. 352.

²⁰ Cfr. Segunda Meditación, AT VII, pág. 29 en Hintikka (1962), págs. 30-31.

²¹ Cfr. Cristin (1997), pág. 25.

²² Cfr. Kant, B422fn.

pensamiento sea mío. Podemos entonces definir “cogito” en nuestra fórmula “ego cogito, ergo sum”, de dos formas convergentes. En primer lugar, considerado desde el objeto del pensamiento, el *cogito* supone que este es representado por un sujeto, al cual le pertenece como representación; adicionalmente, desde la perspectiva de la consciencia, descubrimos que el *cogito* es el concebir -el captar, representar, etc.- el pensamiento en sus múltiples y diversos modos. En resumen, el *cogito* es intencionalidad aperceptiva sintética, puesto que se refiere a una multiplicidad de percepciones las cuales le son dadas.

Conclusión

En el presente trabajo hemos tomado el argumento conocido como *cogito*, presentado por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, con el fin de presentarlo de manera tal que lo comprendiéramos, no tanto como un argumento cuya finalidad es garantizar la existencia de la propia persona, sino de utilizar el *cogito* en su dimensión narrativa, como una suerte de *Gedankenexperiment* mediante al cual arribamos a un concepto generalísimo de subjetividad, del cual las formas concretas de subjetividad brotan como la ramas de un árbol.

Podemos responder ahora a la pregunta por el “ego” de nuestra forma enunciativa “ego cogito, ergo sum” diciendo que *yo existo como pensamiento* (consciencia). Partimos de la frase “ego cogito, ergo sum” como forma enunciativa de este principio, comprendiéndolo como una *performance* y no como una inferencia lógica o deductiva. El *cogito* consiste en el posicionamiento de nuestro foco de atención sobre el necesario carácter representativo de la experiencia, es decir, que todas mis percepción son dependientes de mi mente y que como tal, aún siendo ésta una representación falaz o su objeto inexistente, aún sí, nos abre la puerta a la toma de consciencia de que la experiencia nos supone como aperceptores, es decir, que toda percepción no es dada a nosotros mismos. Además de apercepción, la consciencia es entonces intencionalidad, puesto que se refiere a algo diferente de ella, es decir, su contenido, que es reunido como una unidad, por lo que la consciencia posee asimismo un carácter sintético.

Podemos afirmar, a modo de resumen, que un concepto mínimo o generalísimo de la subjetividad, supone consciencia, cuyas notas esenciales son la intencionalidad y la apercepción. Adicionalmente, el *cogito*, es la performance por la que nos topamos con dicho concepto de la subjetividad como núcleo duro, pragmáticamente trascendental al estilo de la escuela de Erlangen²³. Se trata lamentablemente éste de un conocimiento²⁴ (*episteme, scientia*) ínfimo, pero sin embargo, resulta ser el punto firme e inmóvil que pedía Arquímedes para mover la Tierra y la cosa cierta e indubitable que Descartes buscó con el fin de legitimar sus más altas esperanzas de conocer.

²³ Cfr. Roetti (2007), pág. 16

²⁴ Un conocimiento indubitable o fundado de manera definitiva (*letztbegründet*).

Bibliografía

- Cristin, Renato (1997). “Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro” en *Revista de filosofía*, 3ª época, Vol. X, No. 17, págs. 15-51. Servicio de publicaciones Universidad Complutense de Madrid.
- Descartes, René (1897-1913). *Oeuvres de Descartes* publicado por C. Adam y P. Tannery. Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur.
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Verlag von Felix Meiner.
- Hintikka, Jaako (1962). “Cogito ergo sum: inference or performance?” en *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1 (Jan., 1962), págs. 3-32. Duke University Press.
- Longuenesse, Béatrice (2008). “Kant’s ‘I think’ versus Descartes’ ‘I am a thing that thinks’” en *Kant and the early moderns*, págs. 9-31. Princeton University Press.
- Roetti, Jorge A. (2007). “Interpretación y diálogo” en *Konvergencias*, No. 15,