

# *La relación esencia-existencia en la segunda de las «Meditaciones metafísicas» de Descartes: ensayo crítico*

GILLES PÉREZ  
(Universidad de París I-Sorbona)

«Estos paulatinos desprendimientos que no alteran la fisionomía del todo se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que, de pronto, ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo»<sup>1</sup>

En el ensayo que nos ocupa, nos proponemos reflexionar sobre el tema, tan debatido, de la relación entre esencia y existencia, en la elaboración de la certidumbre de la existencia del sujeto, tal y como Descartes la desarrolla en la segunda de sus «Meditaciones metafísicas»<sup>2</sup>.

Nuestro propósito tiene como objetivo demostrar que una cierta tradición hermenéutica<sup>3</sup>, que ve en el caso del *cogito* una inversión de la relación esencia-existencia y que, por tanto, considera este caso como una excepción, no agota la riqueza conceptual del texto cartesiano.

Quisiéramos indicar que una de las lagunas de esta interpretación reside en el hecho de haber prescindido de un análisis conceptual de la idea de excepción: toda vez que sea explícitamente expuesto lo requerido para pretender llegar al rango de excepción, se podrá juzgar si, realmente, el *cogito* presenta estos requisitos.

---

<sup>1</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, prólogo p. 12, sección de obras de Filosofía, Colec. de Textos Clásicos, 1966.

<sup>2</sup> Nos referiremos en las notas a la edición de F. Alquié, Garnier, Collec. Classiques Garnier, 1967. Puede consultarse también la edición castellana de M. García Morente, Espasa-Calpe, colec. Austral, 1937.

<sup>3</sup> Todos los intérpretes están de acuerdo sobre este punto. Véase, por ejemplo, la nota de Alquié, op. cit., tomo II, p. 416: «Descartes atteint d'abord la certitude de son existence et, ensuite, s'interroge à propos de la nature, ou de l'essence de ce moi qui existe.» Véase igualmente M. Guérault, «Descartes selon l'ordre des raisons», Aubier, 1953, tomo I, pp. 80 y ss.

Por otra parte, parece que esta interpretación, en cuanto que concede una primacía irreductible a lo ontológico sobre lo lógico, ignora la finalidad última de la empresa cartesiana que es, a nuestro entender, el fundamento de la verdad. Tendremos, pues, que determinar la relación entre ser y verdad, tal como se colige en el seno de la segunda meditación: ¿es el ser el fundamento de lo verdadero?, ¿es lo verdadero el fundamento del ser con respecto al conocimiento?

Una vez resueltas estas dos cuestiones (naturaleza de la excepción, relación verdad-existencia), dispondremos de la herramienta teórica necesaria para el análisis de la relación lógica entre esencia y existencia en la segunda de las «Meditaciones metafísicas» de Descartes.

## I

¿Es legítimo considerar el descubrimiento de la existencia del yo, literalmente el *sum* del *cogito*, como excepción a la regla <sup>4</sup> de la anterioridad lógica de la esencia sobre la existencia, regla que Descartes siempre respeta en el desarrollo analítico de las «Meditaciones»? Para que a tal pregunta fuera dada una respuesta positiva y que así fuera legítimamente fundada, la peculiaridad del estatuto lógico del *sum* (su carácter de excepción) tendría necesariamente que presentar la estructura formal de la excepción. Ahora bien, ¿cómo definir esta estructura?

Con objeto de definirla vamos a sacar a la luz una paradoja e intentar solucionarla, apoyándonos en un ejemplo. La paradoja consiste en que la excepción tiene por contenido un caso particular que escapa a tal regla determinada y que, sin embargo, en tanto que excepción a esta regla, no está ubicado en posición de alteridad: la excepción no es el otro de la regla sino el otro en la inmanencia de la regla. La excepción es lo que surge como otro en el seno de la identidad de la regla. Ahora bien, ¿cómo es eso posible sin contradicción?, ¿cómo, respecto a una regla idéntica a sí-misma, un caso puede ser, a la vez, idéntico y otro, semejante y desemejante? Aun más, ¿cómo el caso puede ser idéntico a sí-mismo si es, a la vez, el mismo y el otro de la regla?

Vayamos, pues, a nuestro ejemplo con el fin de disipar esta dificultad. Sea esta proposición: «Todos los griegos son habladores excepto los lacede-

<sup>4</sup> Esta regla no está en las *Meditaciones*, mencionada como tal; no obstante, es evidente que es determinante. Véase en el caso de Dios, tercera meditación, op. cit., p. 445, 1.33 y ss., y quinta meditación, ibidem, p. 472, 1.7 y ss. En el caso del mundo, véase la distribución sucesiva del análisis de la esencia y de la existencia en la quinta y sexta meditación respectivamente.

monios.» Los lacedemonios constituyen una clase no subsumible bajo la regla de la locuacidad atribuida a los griegos. Pero, lo que permite que esta clase haga excepción a aquella regla, es la innegable pertenencia de sus miembros al mundo griego. En consecuencia, los lacedemonios forman un caso tal, que es subsumible bajo el sujeto de la regla sin serlo bajo su predicado: los lacedemonios hacen excepción a la regla en cuanto que son griegos y en cuanto que no son locuaces. Así es como el caso enunciado por la excepción presenta esta particularidad de ser a la vez idéntico y otro; idéntico, en cuanto que idéntico al sujeto; otro, en cuanto que otro del predicado; la excepción es, pues, la alteridad escondida en la inmanencia de la identidad.

Pero sigamos el análisis, ¿es esta alteridad realmente irreducible?, ¿no es ella el simple reflejo de un conocimiento aún incompleto? Mejor dicho, ¿está su estatuto lógicamente fundado, o, más bien, no tiene más que un carácter puramente epistemológico y, desde luego, en un plano legítimo, provisional? En efecto, la pregunta debe hacerse en la medida en que el caso, si es excepción a tal regla, puede ser, sin embargo, integralmente subsumible bajo otra regla. Por tanto, su estatuto de excepción sólo traicionaría un simple error de juicio: habríamos subsumido el caso inadecuado bajo la regla inadecuada. Si volvemos a nuestro ejemplo, veremos que los lacedemonios, lejos de constituir una clase excepcional, forman un caso de presentación perfecta de la regla contraria, a saber: «los lacedemonios son lacónicos.»

Parece que aquí se presenta una objeción que consiste exactamente en esto: si todos los griegos son locuaces, y si todos los lacedemonios son lacónicos, entonces, indudablemente, los lacedemonios no son griegos. No obstante, los lacedemonios son griegos. En consecuencia, no forman una clase subsumible bajo una regla propia, pero hacen realmente excepción a la regla que enuncia la locuacidad de los griegos, excepción cuyo estatuto lógico es aquél de la inmanencia de una alteridad irreducible en el seno de la identidad.

Ahora bien, tal objeción sería válida si la locuacidad fuese el predicado esencial del grecismo, es decir, si enunciase la cualidad sin la que ninguno podría pretender pertenecer al mundo griego. Se puede concebir, en efecto, una heterogeneidad entre el género (los griegos) y la especie (los lacedemonios) sin contradicción ninguna, desde el momento en que lo que se atribuye al género sin atribuirse a la especie es un predicado diferente de aquello que permite la subsunción de la especie bajo el género. Ahora bien, se puede legítimamente sospechar que, en el caso que nos ocupa, la locuacidad sea fundadora del grecismo común a los lacedemonios y a los habitantes de las otras *polis*.

¿Qué debemos concluir de este análisis? Que sólo hay auténtica excep-

ción cuando el caso no se refiere a otra regla que a la que precisamente hace excepción. Lázaro es la excepción a la regla de la mortalidad, ya que no hay regla de la no mortalidad aplicable a los hombres. En este sentido la excepción es lo que se define como la no-extensibilidad de la universalidad y de la singularidad (Lázaro es un hombre, pero ha sido resucitado), como la inmanencia de una alteridad absoluta en el seno de una identidad que, a causa de ello, participa de relatividad (relativa al sujeto y solo al sujeto de la regla) y de parcialidad (¿es Lázaro totalmente un hombre si no es mortal?) Así, la excepción no revelaría más que la indeterminación propia a toda singularidad, indeterminación inagotable por el poder determinante de toda regulación.

Para volver al caso que nos ocupa, ¿qué se sabe acerca del *cogito* y de su correlato el *sum*?, ¿obedece a esta estructura? o, dicho de otro modo: ¿es el descubrimiento del *sum* una respuesta lógicamente singular a una pregunta idéntica y común a los otros casos (Dios, el mundo) o, más bien, es una respuesta a una pregunta diferente a la que los otros casos siguen siendo radicalmente ajenos? Para que, en el caso del *sum*, pudiese ser transgredido el orden que va de la esencia a la existencia, el *sum* tendría que responder a la misma pregunta que los casos de Dios y del mundo.

¿A qué pregunta, pues, responden estos dos últimos casos? Se sabe que la certidumbre de la existencia de Dios está requerida por la pregunta: ¿existe Dios?; si existe, ¿es veraz<sup>5</sup>? Se sabe que la posición de la existencia del mundo está requerida por la pregunta: ¿es el mundo existente?, y, en consecuencia, ¿tiene la física un objeto?<sup>6</sup>

Sin volver a trazar el itinerario cartesiano que conduce al establecimiento de esas cuestiones, recordemos, simplemente, que su necesidad tiene su origen en la «Meditación primera», en la hipótesis del Dios engañoso<sup>7</sup> (hipótesis que tiene que ser desechada para que todos mis juicios no sean sancionados por una indecibilidad relativa a su valor de verdad), y en el argumento del sueño<sup>8</sup> que vuelve caduco todos mis juicios de existencia (el descubrimiento del yo no puede fundar la verdad de mis juicios, ya que, para que yo sea, importa poco que piense en el seno de la verdad o en el del error: importa sólo que piense), respectivamente. La existencia de Dios y la del mundo satisfacen una interrogación de tipo ontológico; interrogación analíticamente contenida en el proceso de la duda hiperbólica y que Descartes tiene que explicitar y, por ende, solucionar. Ahora bien, es innegable que la posición de

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, op. cit., p. 433, 1.1 a 11.

<sup>6</sup> Toda la sexta meditación no hace más que contestar esta pregunta.

<sup>7</sup> Véase ibidem, p. 408.

<sup>8</sup> Véase ibidem, p. 406.

la existencia de Dios y del mundo se mediatiza con el examen y la determinación previos de su esencia: con objeto de saber si algo es, hay que saber antes lo que es. Además, este principio, lejos de ser meramente formal, está objetivamente exigido por los criterios de claridad y de distinción necesarios a toda verdad: recordemos, a este respecto, los resultados del análisis del pedazo de cera. Se trata de un análisis fenomenológico que tiene por objeto demostrar la no pertinencia de la convicción de la conciencia, según la cual el ser se da a conocer por medio de las facultades sensibles. Al contrario, Descartes demuestra que la atribución de la existencia a un objeto exterior requiere la actividad del entendimiento<sup>9</sup>. En efecto, sólo el entendimiento es capaz de juzgar que la misma cera permanece, es decir, sigue existiendo, a pesar de todos los cambios que padece, y lo que fundamenta este juicio, cuyo alcance es, por cierto, ontológico, es el conocimiento que tiene el entendimiento de la cera, a saber: que la cera, como materia sometida a una infinidad de modificaciones posibles, no es nada más que un modo de la extensión. El entendimiento puede afirmar, con toda la claridad y distinción necesarias, la identidad a sí-misma de la cera a pesar de la constante modificación de su apariencia sensible, porque se representa lo que es esencialmente: extensión y movimiento. Como objeto singular, la cera es juzgada como modo de la extensión, negada en su materia e identificada en su esencia. Esta identificación es lo único que permite la determinación de la existencia de la cera en su permanencia; sólo el conocimiento de la esencia permite la posición del ser y su reconocimiento en el seno del devenir.

Así pues, si suponemos que el caso del *sum* constituye una excepción, he aquí cómo deberíamos presentarla: el *sum* satisface, de la misma manera que el caso de Dios y del mundo, a una preocupación ontológica formulable en los términos siguientes: ¿lo existente, es?, y, si es, ¿qué es lo que existente?; pero, como excepción, no obedece al principio que exige que la posición de la existencia de una cosa se mediatice con la definición previa de su esencia. El caso del *cogito* contestaría a la pregunta prescindiendo de su modo de empleo, y así es como sería excepcional. Sería subsumible bajo un enunciado común y no lo sería bajo el principio que impone la regla de aplicación de este enunciado.

Pero, tal vez, se alegrará que el esquema descrito no es rigurosamente idéntico a los resultados del análisis precedente, relativo a la estructura de la excepción. En efecto, en el caso del *sum* no tenemos un particular subsumible bajo el sujeto de una regla sin serlo bajo su predicado. Además, no tene-

---

<sup>9</sup> Véase *ibídem*, pp. 423-24. Véase también p. 426 la nota de Alquié: «La faculté qui pose l'existence des objets extérieurs est le jugement.»

mos una regla sino una pregunta y una regla explicitando cómo proceder para contestarla. Pero, en la realidad, esta objeción es puramente formal y su exigencia puede ser fácilmente satisfecha. Se puede, en efecto, presentar la pregunta y la regla bajo la forma de una regla única: la posición de la existencia de una cosa exige la definición previa de su esencia. Ahora bien, el *sum* del *cogito* parece hacer excepción a esta regla en la medida en que es, por una parte, la posición de una existencia (el caso del *sum* es entonces subsumible bajo el primer miembro), y, por otra, usa una vía irreductible a aquella imperativamente enunciada por el segundo miembro de la regla.

De ahí, se insiste con razón, sobre la génesis peculiar del descubrimiento de la existencia del yo, positividad no fundada sobre una positividad anterior, sino sobre una pura negatividad; es la conciencia de la imposibilidad (en el sentido estricto de contradicción) de la no existencia del yo que expresa, *a contrario*, la necesidad de su existencia. Si es contradictorio que no sea, es necesario que sea <sup>10</sup>.

Esto es lo que funda la verdad del *sum*, y no el principio: «Para pensar hay que ser <sup>11</sup>»; contrariamente a las interpretaciones escolásticas, el descubrimiento del ego no es debido a un silogismo, que sería: «Para pensar hay que ser; pienso, tres intuiciones: me persuado (primera intuición reflexiva); luego pienso (segunda intuición: la persuasión es un modo del pensamiento <sup>12</sup>); luego soy (tercera intuición: el ser está representado en la inmanencia del pensamiento como condición de su producción). Este descubrimiento es, pues, una regresión de lo complejo a lo simple y no una inferencia de lo general a lo particular, por medio de un tercer término que sería la representación reflexiva del pensamiento. Una vez comprobada la verdad de este descubrimiento, verdad negativamente fundada, ya que no se apoya más que en su indudabilidad (contra la cual ni siquiera puede algo el Espíritu Maligno: por mucho que me engañe no conseguirá que yo no sea, mientras yo piense que soy) <sup>13</sup>, se puede abstraer y generalizar el axioma: para pensar hay que

<sup>10</sup> Véase en «Etudes Cartésiennes», Vrin, 1982, p. 76, la intervención de Guérout: «Descartes ne dit pas: je constante que je suis; il dit: je constante qu'il est impossible que je nie que je sois.»

<sup>11</sup> Véase sextas objeciones, op. cit., p. 850. Según los objetores, no se puede asegurar la verdad del juicio universal: para pensar hay que ser, mientras no se haya salido de la duda. Esta objeción no revela más que la incomprensión del proceso cartesiano; niegan que se pueda ir de lo general a lo particular, pero, precisamente, Descartes no va de lo general a lo particular, sino de lo complejo a lo simple.

<sup>12</sup> Véase op. cit., p. 415, 1.24-25: «Non, certes, j'étais sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.»

<sup>13</sup> Véase ibidem, p. 415, 1-26-29.

ser. El orden que sigue Descartes es un orden analítico, que permite regresar desde lo derivado hacia lo originario y como tal es un orden de búsqueda de lo verdadero, que se opone al orden sintético (orden del ser), que sólo puede desarrollarse una vez acabado el conocimiento.

Ya que el descubrimiento del *sum* sigue una vía singular y que, sin embargo, enuncia la verdad de un juicio que atribuye el ser a un sujeto, haría excepción a la regla de la necesaria anterioridad de la esencia sobre la existencia.

## II

Sin embargo, ¿podemos afirmar con certeza que el caso del *sum* corresponde a este modelo? ¿Contesta el *sum* a la pregunta: lo existente, es?, y, si es, ¿qué es lo que existe? Para contestar esta pregunta decisiva es menester definir rigurosamente el proyecto cartesiano de las *Meditaciones*. En las dos primeras, que son las que nos atañen aquí más particularmente, este proyecto está explícitamente enunciado:

1) La frase que inaugura las *Meditaciones*, especifica con toda la claridad necesaria la finalidad a la que debe conducir toda la arquitectónica de la obra: «(...) desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos *si quería establecer algo firme y constante en las ciencias*» (*opus* citado, pág. 404, soy yo quién subraya). Firmeza y constancia están aquí definidos como los caracteres de los cuales toda verdad tiene que participar para ser conforme a la esencia de la verdad: sólo una proposición firme puede ser verdadera y, para ser firme, hace falta que se apoye sobre fundamentos inquebrantables; además, tiene que ser constante, es decir, que su contenido no debe estar afectado por las fluctuaciones del devenir: la verdad auténtica está por encima del tiempo. Por tanto, la constancia, o, más bien, la eternidad de lo verdadero, es la consecuencia necesaria de la firmeza: lo bien fundado lo es de una vez por todas. O dicho de otra manera: una verdad racionalmente fundada (lo que, en lenguaje cartesiano, es una tautología) es necesariamente eterna. Aparece con claridad que la finalidad que guía la obra cartesiana es el descubrimiento y el fundamento de lo verdadero.

2) A lo largo de la meditación segunda, Descartes vuelve a afirmar la dirección que determina el caminar de su pensamiento: «(...) y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o, por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que no

hay nada cierto en el mundo» (op. cit., pág. 409). Estas referencias son suficientes para determinar con precisión que el descubrimiento de la existencia no es, para nada, una respuesta a la cuestión: ¿lo existente, es?, y, si es, ¿qué es lo que existe? Al contrario, el *sum*, aunque afirma la verdad de un juicio de existencia, contesta a la cuestión: ¿qué es lo que hay de verdadero <sup>14</sup>?

Parece, pues, que una heterogeneidad radical aisla el caso del *sum* de los de Dios y del mundo. Si es así, ¿cómo el *sum* podría hacer excepción a la regla que gobierna a éstos?

Pero, tal vez, se objetará que la demostración que precede es meramente formal y, por decirlo así, exterior, y que, detrás de las afirmaciones literales de Descartes que conducen, por cierto, a distinguir entre los tipos de interrogaciones, se esconde una estructura idéntica. La objeción es seria y merece toda nuestra atención. Nos incita a pensar que en los tres casos la relación verdad-existencia es idéntica, y es lo que vamos a dilucidar ahora.

El *sum* aparece a partir del horizonte problemático de la verdad. Este horizonte es en cuanto que está pro-puesto: es lo que, en la conciencia reflectante, se da como lo no todavía acontecido, la pura nada que, por una modificación de su contenido actual, tiene que rebosar de plenitud. Pero este deber-ser de la verdad es, igualmente, un deber-ser de la conciencia en la verdad. A este respecto, la primera meditación puede definirse como el movimiento que cumple la propedéutica necesaria a la adquisición de aquel contenido de conciencia: el acceso a lo verdadero sólo puede plantearse sobre el fondo de una negatividad radical que despoja a la conciencia de todos sus contenidos inauténticos. ¿Cómo, pues, surge el *sum*? Aparece como lo que se manifiesta a la conciencia cuando reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del despliegue de su propia negatividad. La conciencia niega, duda, se persuade, piensa; la conciencia se vuelve, entonces, sobre estas negaciones, sobre, de manera general, esta actividad, y, por análisis, descubre la indudabilidad de su ser <sup>15</sup>. Pero este descubrimiento del *sum* es lo que actualiza el horizonte de la verdad: ya no es propuesto, ya no es problemático, está, desde este momento, apodóticamente expuesto. Por otra parte, introduce a la conciencia en la positividad de lo verdadero: esta primera verdad, descubierta como el contenido auténtico de la conciencia reflectante, es la negación del estadio anterior de la conciencia, como estado de lo negativo o de la sospecha radical. ¿Qué es lo que debemos concluir de esto?

La verdad del *sum* hace del horizonte de la verdad el contenido actual de

<sup>14</sup> Esta tesis se opone a la interpretación de Alquié, que, a este respecto, escribe p. 34 de *Etudes Cartésiennes*: «Dans les Méditations, le problème est le suivant: Qu'est-ce qui est?»

<sup>15</sup> Véase Descartes, obras completas, op. cit., p. 415.

la conciencia. Esta primera verdad que la conciencia reconoce es el punto de vista a partir del cual se abre el horizonte, todavía virgen y, sin embargo, fértil, de la verdad: pero este punto de vista, mientras que antes estaba ubicado más acá del horizonte, ahora se ubica en el seno del horizonte, pues está objetivado. La exigencia de verdad encuentra en el *sum* su primer cumplimiento.

Si este análisis retraza el movimiento del pensamiento de Descartes, demuestra claramente que, de la duda al *sum*, no hemos salido del horizonte de la verdad. En realidad, sólo ha cambiado su modalidad: de problemática se ha convertido en apodíctica.

Por otra parte, si el *sum* contestara una interrogación de tipo ontológico, revelaría inmediatamente una existencia. Que revele una existencia no lo ponemos en duda: lo que sí negamos es que ésta sea dada anteriormente (y hablamos de anterioridad lógica) a la verdad del juicio que la establece. Lo que, al contrario, alegamos es que la existencia, que haberla la hay, está establecida sólo en cuanto que derivada precisamente de la verdad *a priori* del juicio: soy, existo. Lo inmediatamente dado no es la existencia, sino la verdad, fundada sobre la imposibilidad de emitir cualquier duda respecto al *sum*: ahora bien, es esta verdad la que permite que el *sum* tenga un alcance ontológico. Insistamos aún sobre este punto que nos parece esencial: no es el alcance ontológico del *sum* lo que funda su verdad. O en otros términos: es porque es indudable que soy, que yo soy, y no es porque yo soy que es indudable que soy.

Pero, frente a nuestra tesis, que en esta segunda fase de nuestro análisis consiste en afirmar que el *sum* contesta un tipo de pregunta epistemológico mientras que los casos de Dios y del mundo responden a tipo de pregunta ontológico, se presentan dos objeciones: la primera y más benigna consiste en decir que la verdad del *sum* depende de la veracidad divina y, por tanto, en última instancia, de la existencia de Dios <sup>16</sup>. Pero tal objeción no revelaría más que una confusión entre verdad y existencia: el descubrimiento del yo se establece sin llamada ninguna a la trascendencia.

En la hipótesis de su existencia, por mucho que Dios me engañe, no conseguirá hacer que no sea mientras me engañe. Lo único que eso implica es un escepticismo radical respecto a todo conocimiento que no sea una egología.

---

<sup>16</sup> A este respecto, véase a lo que dice Mersennes en las segunda objeciones, op. cit., p. 545: «Il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense puisque selon vous cette connaissance dépend de la connaissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes.»

Además, el estatuto epistemológico del *sum* es *sui generis*: es la única verdad subsistente en la hipótesis de una ilusión universal. En efecto, ni un proceso interno (argumento del sueño; espíritu maligno: éste no es más que la hipótesis de la voluntad), ni tampoco un proceso externo (hipótesis del Dios engañoso) pueden negar la verdad del *sum*.

Por otra parte, en la hipótesis de su no existencia, Dios no me puede engañar; si no es, no puede hacer que yo no sea. Pero si no es, la consecuencia es idéntica a la de la hipótesis precedente: si no es, no puede asegurar de su veracidad todos los conocimientos que quedan sancionados por la duda (se sabe que, para Descartes, un ateo no puede tener certidumbre indudable).

En ambos casos hay que concluir en un solipsismo acompañado de un escepticismo absoluto; permanece verdadero que soy, pero estoy solo en el mundo, o, mejor dicho, soy la totalidad del ser conocible, ya que ni siquiera tengo derecho a hablar de mundo. La relación estructural es, pues, la siguiente: la pregunta relativa a la existencia de Dios está exigida por el imperativo de la veracidad divina; para que mi conocimiento sea verdadero, Dios tiene que ser veraz y, por tanto, tiene que ser. La existencia (de Dios) es la condición trascendental de la verdad (para el hombre).

La pregunta relativa a mi existencia está fundada sobre la posición previa de un horizonte de verdad sobre cuyo fondo mi existencia aparece y se cristaliza.

En ambos casos, la relación entre existencia y verdad está simétricamente opuesta: originaria de la verdad en el caso de Dios, la existencia se deriva de la verdad en el caso del yo.

Pero, en segundo lugar, este fundamento de la existencia del yo a partir de la verdad del *sum* podría, sin embargo, ser rebatido si la existencia fuese dada inmediatamente por medio de una intuición reflexiva. Tal es, por ejemplo, la tesis que defendió Alquié y que, durante más de veinte años, fue objeto de una famosa polémica<sup>17</sup> con Guérout. Oponiéndose al «orden de las razones» reconstituido por Guérout, Alquié ve en el *cogito* la aparición, sobre un fondo de finitud, del ser del sujeto reflectante. A lo largo del despliegue progresivo de la negatividad, que representa lo esencial de la primera meditación, el yo accedería a una representación intuitiva de sí-mismo, como ente marcado por el sello de una finitud originaria.

<sup>17</sup> A propósito de esta polémica, uno puede referirse a: Alquié, «La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes», P. U. F., 1950; Guérout, «Descartes selon l'ordre des raisons», Aubier, 1953, y consultar también «Etudes Cartésiennes», Vrin, 1982, que restituye los momentos más interesantes de esta polémica.

Este concepto de representación intuitiva (intuición intelectual) significa, en términos cartesianos, la aprehensión por medio de un acto simple (indescomponible) del pensamiento, de un objeto que, aunque inmanente al pensamiento, en cuanto que idea innata, no puede ser originado ontológicamente en él. Porque si está representado por un acto simple, está claro que no puede estar elaborado por este acto: éste no es más que un desvelamiento o la obra de la luz natural que efectúa un desplazamiento hacia el para-sí de una verdad hasta entonces no reflexionada. Y esto remite, evidentemente, a la tesis de la creación de las verdades eternas, por primera vez mencionada por Descartes en la carta a Mersennes en 15 de abril de 1630: «Las verdades matemáticas, a las que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de él, tal y como las demás creaturas» (Ed. Alquié, tomo I, pág. 259).

Si analizamos el término de experiencia ontológica<sup>18</sup>, sugiere dos cosas: primero, y eso no puede ser objeto de ninguna crítica, la verdad del *sum* es el término de una relación que opone a sujeto y objeto: no elaborada por el sujeto, la verdad se revela como el otro del pensamiento, como lo que, sin ser construido por él, es para él. Como de toda idea innata, la verdad del *sum* es ontológicamente contemporánea del pensamiento, coextensiva al pensamiento: la experiencia ontológica sería, pues, la toma de conciencia, o el para-sí, de esta contemporaneidad. Pero, a continuación, el término de experiencia ontológica sugiere la idea de un ser inmediato de la verdad del *sum*, que sería corolario de la actividad reflexiva del sujeto. Eso implicaría que el *sum*, o la certidumbre de mi existencia, fuese dado de manera originaria en la inmanencia de la representación reflexiva del pensamiento<sup>19</sup>. El pensamiento sería la manifestación del *sum*, pero una manifestación de un tipo particular, en cuanto que en ella, lo manifestado sería inmediatamente legible en lo manifestante. Se trataría de una manifestación, cuya peculiaridad consistiría en una adecuación de lo que manifiesta y de lo manifestado. En tal caso, se entiende por qué Alquié emplea el término de experiencia ontológica: no habría ninguna regresión desde el pensamiento hacia su condición de posibilidad, no habría análisis de lo complejo en sus elementos simples, pero sí la intuición simultánea de lo condicionado y de su condición, intuición de lo simple en la intuición de lo complejo. Y, en efecto, si éste es el modo de acceso de la conciencia al yo, todas las mediaciones solicitadas por el análisis

---

<sup>18</sup> Véase *Études Cartésiennes*, p. 34: «Il semble que dans les Méditations Descartes, très souvent, s'attache moins à la rigueur de la preuve qu'à cette conviction ontologique qu'il veut provoquer en nous invitant à revivre sa propre expérience.»

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 44: «C'est une sorte d'être qui est donnée dans une expérience vécue sans équivalent.»

pierden su necesidad; el empleo del término de experiencia ontológica tiene entonces toda su pertinencia.

Ahora bien, las consecuencias de tal análisis harían caduca nuestra interpretación: en efecto, si la representación del *sum* es co-extensiva a la actividad reflectante, es, pues, la representación inmediata de una existencia. El *sum* ya no es aprehendido como condición de posibilidad del pensamiento, es decir, ya no es conceptualmente pensado como causa necesaria a la dinámica de la reflexión; esta representación intuitiva ya no implica que la actividad reflexiva deje de coincidir con su contenido actual (pienso) y que se oriente, en el seno de una interioridad donde ninguna alteridad objetiva es representada, hacia el fundamento de esa actividad. El *sum*, en consecuencia, no puede ser dado bajo otra forma que la de un ente inmediato, es decir, la de una existencia inmediatamente representada. A la mediación de lo que se da como resultado, la experiencia ontológica opone la inmediatez de la representación. En consecuencia, está claro que, según este esquema, es la existencia el origen de la verdad. Es la representación del yo la que funda su propia verdad: la verdad de mi existencia procede de la inmediatez característica de la relación entre mi existencia y su representación. O, en otros términos, la coextensividad del en-sí al para-sí de mi existencia, en cuanto que anula la necesidad de cualquier mediación, es el signo innegable de la verdad de esta existencia. La verdad sería el pleonasma de la existencia y no su fundamento.

Nos hemos tomado alguna licencia con la interpretación de Alquié, pero, lo que hemos querido desarrollar especulativamente en ella, son sus implicaciones, con objeto de someterlas a una comprobación: se trata de verificar la hipótesis según la cual, en la representación reflexiva del *cogito*, se da una presentación directa del *sum* y, sobre todo, si es legítimamente posible tal presentación. Si la verificación confirma la hipótesis, deberíamos admitir la consecuencia siguiente: la existencia se da originariamente y el *sum*, por supuesto, constituye una excepción.

Recordemos una vez más que, según este esquema, la relación verdad-existencia se encuentra modificada. La verdad del juicio «soy, existo», ya no es la *ratio cognoscendi* del ser del *cogito*, pero el ser del *cogito*, en su inmediatez inmanente a la actividad reflexiva, funda la verdad de este juicio.

Si, por el contrario, esta verificación nos conduce a rechazar la hipótesis, tendremos que dilucidar de nuevo la relación esencia-existencia respecto al descubrimiento del yo.

Seguidamente, tendremos que comparar los resultados de este análisis con los casos de Dios y del mundo, y concluir, o en la identidad o en la diferencia, de la relación esencia-existencia respecto a esos tres casos.

### III

Según el orden del texto cartesiano, si parece que Descartes afirma primero la existencia del yo, y asegura después su verdad, sin embargo, no resulta de eso que esta existencia sea representada como tal; Descartes, al evocar por primera vez la posibilidad de su existencia, escribe, a propósito de los pensamientos que le atañen en esta segunda meditación: «(...) , pues quizá soy yo capaz de producirlos por mí mismo. Y yo, al menos, ¿no soy algo?» (Descartes, op. cit., pág. 415).

Un análisis riguroso de esta frase decisiva nos invita a pensar que el yo, lejos de enfrentarse, lejos de oponerse a la conciencia como lo reflexionado a lo reflectante, es aquí considerado como condición eventual de posibilidad. Lo que aquí está inmediatamente representado son los pensamientos. La evocación del yo como origen de este contenido es la representación de una condición que puede ser un yo; representación que, como tal, supone una articulación entre los pensamientos actualmente presentes a la conciencia, considerados como efecto, y una causa problemática que no está efectivamente presente. La interrogación («Soy yo capaz de producirlos») extiende el campo actual de la conciencia hasta un horizonte posible sobre cuyo fondo se perfilaría un ego. Este ego no es inmediatamente dado, es mediatamente pro-puesto: pro-puesto por la mediación del campo actual de la conciencia considerado como efecto cuyo origen permanece hipotético. La articulación del campo actual como efecto con un ego como origen presupone la permanencia de este campo en el seno de la conciencia con objeto de posibilitar la atribución causada. La extensión del campo a un ego originario sólo puede afirmar con certeza el ser de este ego («y yo, por lo menos, no soy algo»), si éste permanece considerado como origen; ahora bien, lo que permite concebir el ego como origen son los pensamientos considerados como efecto. En cuanto desaparezcan del campo, desaparecerá igualmente la mediación necesaria al considerar al ego como originario. Y para que el ego fuese inmediatamente dado en el seno de la actividad reflexiva del pensamiento, tendrían estos pensamientos que desaparecer del campo de la conciencia. Y si desaparecen, ni siquiera con carácter de origen puede el ego ser evocado. Si permanecen, como es el caso, el ego sólo puede ser pro-puesto mediatamente y, desde luego, con mero rango de condición eventual de posibilidad. En otros términos, la permanencia del efecto como mediación implica la imposibilidad de una representación inmediata de la causa.

Algo después, Descartes, con objeto de arruinar la objeción según la cual, habiendo negado toda, no se puede hacer que sea, presenta, una vez más, un horizonte causal sobre cuyo fondo el ego aparece: «(...) , si he llegado a per-

suadirme de algo o sólo si he pensado alguna cosa, es, sin duda, porque yo era (ibid., pág. 416).

Se asiste aquí a un desplazamiento epistemológico del horizonte causal: de posible se ha convertido en necesario, de problemático en apodíctico. Pero ¿ha, por ello, desaparecido la mediación?, ¿está, por ello, dado el ser de manera inmediata?

Está claro que permanece con categoría de causa <sup>20</sup>: si he pensado, he sido. El carácter apodíctico del juicio «soy» se apoya sobre la verdad del juicio hipotético «si he pensado, he sido». La posición apodíctica del ser se deriva, pues, de un juicio hipotético en el que, en el orden del ser, el ego desempeña el papel de causa.

Ahora bien, ¿qué es lo que funda la verdad de este juicio hipotético?, ¿es el ser del ego dado en este juicio?

Si tal fuese el caso, la verdad del juicio sería oriunda de la representación de este ser por la conciencia reflectante. Pero la verdad de este juicio, lejos de apoyarse en la inmanencia del ser a la conciencia, se apoya más bien, sobre la conciencia de la imposibilidad de un no ser. Si pienso, es imposible que no sea. En efecto, luego Descartes escribe a propósito del espíritu maligno: «(...); por mucho que me engañe, nunca conseguiré hacer que yo no sea, mientras esté pensando que soy algo» (ibid., pág. 415). La positividad del ser del ego está conquistada a través de la negación de su no ser: negar que no soy es afirmar que soy. Ahora bien, lo imposible es lo que encierra contradicción. Y lo contrario de lo contradictorio es lo necesario: si, pues, es contradictorio que no sea, es necesario que sea.

Así, la representación del ser del ego se efectúa a través de dos mediaciones: primero, el ego está considerado como causa posible de un efecto reflexivamente representado; segundo, el juicio hipotético que enuncia esta relación causal tiene como fundamento de su verdad la contradicción del juicio contrario: el juicio «si pienso, soy», sólo adquiere su verdad por medio de la contradicción del juicio «si pienso, no soy».

Lo que hay que concluir de esta doble mediación es que, en el desarrollo del pensamiento cartesiano, lo lógico precede y funda lo ontológico; en consecuencia, no es legítimo pensar el *sum* como objeto de una experiencia ontológica.

Pero esto remite a un problema auténticamente especulativo, que la llamada al texto no puede agotar: ¿es posible que el *sum* se ofrezca a la representación reflexiva del pensamiento?

---

<sup>20</sup> El pensamiento es la *ratio cognoscendi* del ego, pero el ego es la *ratio essendi* del pensamiento.

Se trata de dilucidar el contenido de la reflexión, de determinar lo que está reflexionado en y por la actividad reflectante. Este problema presenta toda su agudeza en las dos primeras meditaciones; a nuestro entender, la segunda de ellas se revela como una reflexión que toma por objeto la primera de ellas; en este sentido, la meditación segunda es la meditación de una meditación. Como tal, se puede alegar que deja el campo inmediato del despliegue de la conciencia (lo sensible, la percepción y los encadenamientos matemáticos) y se ubica en un ámbito que quisiéramos llamar trascendental (en el sentido kantiano del término), en el que su objeto es, por cierto, la dilucidación de las condiciones del precedente. Además, ¿cómo podría ser de otra manera?: habiendo reducido a la caducidad todas las regiones ontológicas, a la duda no le queda otra posibilidad que la de una vuelta sobre sí-misma de la negatividad que ha desplegado.

Lo esencial es saber lo que está representado por esta vuelta sobre-sí: ¿está el ser del ego identificado con el ejercicio de la negatividad? Para que fuese legítima tal identificación y que el ser del ego pudiese estar representado como vida del pensamiento, sería preciso que la negatividad fuese reflexionada en su movimiento de negación ontológica.

Ahora bien, lo que queremos demostrar es que la negatividad no puede, en absoluto, ser reflexionada como tal. La razón de tal imposibilidad es extremadamente simple: o bien, la negatividad es radical, lo que es requerido por el principio general de la duda, y no puede ser reflexionada en su movimiento dialéctico, o bien, la negatividad es reflexionada en su actualidad misma y pierde su radicalidad. En efecto, la duda alcanza su radicalidad sólo si en ella está invertida toda la actividad de la conciencia. En cuanto sea reflexionada, habrá desdoblamiento, oposición, diferencia entre sujeto y objeto: la actividad se encontrará, pues, dividida, separada, opuesta a sí-misma. Habría, por una parte, el despliegue de esta negatividad, y, por otra, una positividad irreducible, espectadora de y exterior a este despliegue y, por tanto, trascendente. Se daría, pues, una negatividad parcial, contradictoria con su propio principio: la duda metódica, radical, ontológica.

Ahora bien, es innegable que la duda está desarrollada en todo su rigor y radicalidad. ¿Cómo, pues, se efectúa el pasaje a la reflexión?, ¿cómo la duda logra ser objeto de la conciencia conservando su radicalidad? La respuesta es simple: perdiendo su actualidad.

Lo que la conciencia representa cuando se vuelve sobre su actividad es una duda abolida en su movimiento, es una negatividad fija, y lo que fija y cristaliza esta negatividad es aquella misma vuelta sobre-sí de la conciencia.

Es el ser pretérito de la duda el que es objeto de la representación reflexiva del pensamiento: el desplazamiento de la negatividad, del en-sí al para-sí,

implica un desplazamiento de la intencionalidad que animaba su movimiento. La duda es reflexionada en su radicalidad, pero ésta es a sí-misma su propio pasado: es reflexionada en su haber sido. De eso, resulta que el ser del *ego* concluido por medio de esta reflexión es igualmente un ser pasado del *ego*, un haber sido del yo. Descartes escribe: «Si *he llegado* a persuadirme de algo, o solamente si *he pensado*, es, sin duda, porque yo *era*» (op. cit., pág. 415).

Esto significa que ninguna experiencia ontológica puede alcanzar el ser del *ego* en su inmediatez: el imperativo de radicalidad que gobierna el ejercicio de la duda impide que éste pueda ser reflexionado en su movimiento, y, en consecuencia, que, en él, se dé el ser como vida del espíritu. *Stricto sensu*, no puede haber ninguna experiencia ontológica.

En este estado del análisis cabría hacer una recapitulación y precisar los resultados a que hemos llegado:

1. Hemos determinado los requisitos necesarios a la pretensión del *cogito* al estatuto de excepción: que conteste a una interrogación de tipo ontológico, idéntico en esto a los casos de Dios y del mundo, singular en cuanto que sigue una vía original que invierte el orden de la progresión lógica de la esencia a la existencia, propio de esos dos últimos casos.

2. Pero hemos alegado después que el *cogito* responde a un tipo de interrogación particular, lógico o gnoseológico, pero no ontológico. El *sum* respondía a: «¿lo existente es? y, si es, ¿qué es lo que existe?» Pero responde a: «¿qué es lo que hay de verdadero?»

Luego hemos desarrollado la objeción según la cual el ser del yo se entrega por medio de una experiencia ontológica originaria y hemos subrayado las dificultades implicadas por este concepto. Nos encontramos, pues, en el estadio anterior: el *sum* contesta a una pregunta esencialmente lógica. Pero, hasta ahora, no hemos hecho más que determinar negativamente el estatuto del *sum*: después de haber demostrado por qué no podía constituir una excepción, ahora debemos demostrar en qué el caso del *cogito* obedece al paradigma que rige los casos de Dios y del mundo: la necesaria anterioridad de la esencia sobre la existencia.

Pero una vez expuesto eso, todavía no habremos acabado: tendremos que examinar la legitimidad de la oposición entre interrogación relativa a la verdad, por una parte, e interrogación relativa al ser, por otra. Si la oposición es fundada, y en la hipótesis según la cual los tres casos obedecen al mismo paradigma, tendremos que concluir que son los casos de Dios y del mundo los que hacen excepción al orden entre verdad y existencia que funda el *cogito*. Es, pues, la legitimidad de tal desplazamiento de la excepción (de la pareja esencia-existencia a la pareja verdad-existencia) la que tendremos que debatir finalmente.

Así, una vez más, volvamos a la cuestión de saber cómo consigue Descartes la posición de la existencia.

El ser del *ego* puede ser objeto de representación en tanto en cuanto se manifiesta. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta? Aparece a la conciencia reflexcante en el modo del pensamiento; éste es considerado desde el doble punto de vista de lo que es producido y de lo que produce. En la segunda meditación se puede leer: «¿No habrá algún Dios o alguna otra potencia que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario, pues quizá soy yo capaz de producirlos por mí-mismo» (op. cit., pág. 415). Para que puedan producirse pensamientos, tiene que haber pensamiento. El pensamiento aquí manifiesta la actividad (producción) de un yo, la cual se objetiva en una multiplicidad de pensamientos particulares. En cuanto que este movimiento de objetivación es constitutivo de la duda, es indudable: la duda no puede ser objeto de duda sin que la conciencia vuelva al estadio de la naturalidad. En el origen de la duda, y de sus representaciones, está, pues, el pensamiento.

Y este pensamiento es referido a un yo como un efecto a su condición de posibilidad: esta articulación se despliega, pues, de lo particular hacia la actividad que lo produce, y de ella, hacia su origen. La actividad manifiesta el origen y el origen se manifiesta en la actividad; el pensamiento manifiesta el *ego* y el *ego* se manifiesta en el pensamiento. En otros términos, la articulación concluye del modo a la esencia, y de la esencia al ser.

Que la duda y los diversos pensamientos sean varios modos del pensamiento no introduce ninguna dificultad. Lo que sí presenta cierta dificultad es la determinación del pensamiento como esencia de un ser aún problemático. El problema desaparece si se considera que: primero, no puede ser conocido el ser más que a través de su manifestación; segundo, o lo que le manifiesta lo hace en su identidad y el ser es conocido, o lo hace en cuanto otro, y el ser permanece desconocido. Si, pues, al producir pensamiento, el ser produce identidad, es por tanto conocible. Si, por el contrario, al producir pensamiento, el ser produce alteridad, permanece, pues, inconocible en la medida en que los pensamientos así producidos ya no pueden serle atribuidos.

Si podemos inferir del pensamiento al ser es porque aquel expresa la identidad a sí-mismo de éste: y eso implica que el pensamiento sea el carácter esencial del ser. Y lo que atestigua la no alteridad del pensamiento respecto al ser es su indudabilidad: que el pensamiento dude de sí-mismo, es una contradicción manifiesta, pues este dudar de sí es una afirmación, una actualización de sí; no puedo dudar que pienso sin pensar. El pensamiento sólo puede desplegarse en el seno de su propia inmanencia y, como tal, no

puede enajenarse en una alteridad; puede, más bien, objetivarse, pero esta objetivación expresa su identidad <sup>21</sup>. De eso resulta que, considerado como actividad referida a un origen, no puede manifestar nada más que la identidad de este origen, o más exactamente, que es la identidad efectiva de este origen. El pensamiento, en cuanto que actividad producida por un *ego*, no puede ser otra cosa que la esencia de este *ego*.

Lo que permitiría, pues, el descubrimiento del *ego* sería, sin duda, su esencia. La esencia del *ego* es el fundamento del conocimiento del ser del *ego*. Ahora bien, eso implica que, en el proceso que conduce objetivamente de la esencia a la existencia, el pensamiento no sea considerado en sí-mismo, pero sí como efecto cuyo origen tiene que ser revelado. Mientras que es considerado desde el punto de vista de la relación, es legítimo que Descartes no se interrogue todavía a propósito de su estatuto ontológico. Así el pensamiento no es reflexionado como esencia; pero que no lo sea, no implica que no desempeñe la función.

No hay, pues, que extrañarse de la aparente anterioridad de la existencia sobre la esencia que Descartes establece literalmente: «Pero yo, que estoy cierto que soy, no conozco aún con bastante claridad lo que soy» (ibid., pág. 417). No hay que extrañarse de ello porque invita a distinguir dos órdenes que rigen el desarrollo del pensamiento de Descartes: un orden objetivo de producción de lo verdadero, un en-sí del pensamiento en el que se manifiesta como actividad viva, o sea, no reflexionada, y un orden lineal de exposición. El primero conduce de la esencia a la existencia, el segundo efectúa un giro sobre-sí de aquel orden inicial y, por tanto, procede de la existencia a la esencia. Esta distinción puede determinarse así: el orden real de producción de la verdad y el orden de apropiación de esta verdad por la conciencia reflectante. En el seno de la esfera de la verdad hay, pues, que distinguir entre un en-sí y un para-sí, o aún mejor, entre un orden objetivo de producción y un orden subjetivo de reflexión. En otros términos, en el orden que procede objetivamente, la esencia es lógicamente anterior a la existencia, pero, en este proceso, la esencia no es determinada como tal; mientras que el orden que procede subjetivamente se despliega a partir de la certidumbre del *sum* y reflexiona sobre las condiciones que han permitido su adquisición: este último proceso es una reflexión que tiene por objeto el proceso anterior que conducía desde la esencia hasta la existencia. La determinación reflexionada de la esencia del *ego* es una repetición fenomenológica del proceso que condujo a la posición del ser del *ego*.

---

<sup>21</sup> El pensamiento del que hablamos aquí es aquel que ha tomado la decisión de volver a empezar todo desde los fundamentos. Sólo éste es inalienable.

Este concepto de repetición fenomenológica merece una explicación: en el proceso lineal (o subjetivo) la conciencia accede al para-sí de la verdad, reflexionando sobre su estadio anterior. La nueva verdad que así se constituye (el pensamiento es esencia del yo) se elabora a partir de una objetivación de, y en consecuencia, de una distanciaci3n respecto a, su verdad pasada (soy, existo). La conciencia ya no coincide con la certidumbre de su existencia, pero la objetiva como dato cuya identidad es problemática; ahora bien, la determinaci3n de la esencia es precisamente lo que funda la certidumbre relativa al estatuto ontol3gico del yo. Por ello, esta objetivaci3n no puede ser otra cosa que una vuelta reflectante sobre las condiciones que han permitido la posici3n del ego: mientras que la determinaci3n de la existencia, en el primer momento, es sintética y no reflexionada, la posici3n de la esencia, en el segundo, es analítica (regresiva) y acompañada de reflexi3n.

Es necesario, ahora, averiguar la pertinencia de nuestra interpretaci3n. Exige un requisito irreducible: que la esencia sea, en efecto, la única vía posible que conduzca a la existencia. Esta verificaci3n implica que sigamos el itinerario que conduce a Descartes desde la certidumbre del *sum* hacia la determinaci3n del *quid*. Este itinerario procede por el censo y la eliminaci3n progresiva de diversos candidatos a la categoría de esencia: la definici3n escolástica del hombre como animal racional <sup>22</sup>, rechazada porque engendra una serie creciente de dificultades; el cuerpo <sup>23</sup> y las funciones del alma <sup>24</sup> (oriundas de la tradici3n aristotélica) que suponen el cuerpo (nutrici3n, locomoci3n, sensaci3n), rechazados, por una parte, en cuanto que caen bajo la sanción de la duda, y, por otra, porque no deja de subsistir el *ego* a pesar de su eliminaci3n. Si, pues, su negaci3n no implica la del *ego*, es que hay alteridad entre estos candidatos y el mismo *ego*.

A propósito de las funciones del alma, Descartes escribe: «Otra es pensar, y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí» (ibid., págs. 418, 1.15). La pertenencia del pensamiento al ser implica una solidaridad ontol3gica, de tal modo que negar al pensamiento el rango de esencia es privarse de un conocimiento del ser.

Pero ¿cuál es la raz3n de esta inseparabilidad del pensamiento y del ser? La raz3n es que el pensamiento es lo único que ha permitido la posici3n del ser en su dignidad epistemol3gica: sin el recurso al pensamiento, el ser del *ego* queda impensable, o, sin juego de palabras, sin el recurso al pensamien-

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 416, 1. 17.

<sup>23</sup> Ibid., p. 417, 1. 1-23.

<sup>24</sup> Ibid., p. 418, 1. 14.

to, el ser permanece inaccesible al discurso verdadero. Y lo que funda este privilegio del pensamiento es su indudabilidad: dudar que pienso es pensar. Si se puede pensar el *ego* en su verdad sin referirse a otra cosa que al pensamiento, significa que el pensamiento es la esencia del *ego*. Si el *ego* subsiste, a pesar de la eliminación de todo lo que se distingue del pensamiento, significa que esta subsistencia no requiere nada más que el pensamiento. Pero en este estadio la determinación del pensamiento como esencia es meramente negativa: no hay más que el pensamiento que permita la afirmación cierta del yo.

Descartes, algo después, añade: «Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesaría al propio tiempo por completo de existir» (ibid., pág. 419). Ahora bien, éste es el lugar donde se opera la determinación positiva del pensamiento como esencia. La subsistencia del yo a lo largo del tiempo parece depender del pensamiento. ¿Cómo entender esta afirmación?, ¿hace Descartes de la esencia el principio de la permanencia del ser?

Eso es dudoso si recordamos que en la tercera meditación, exactamente en la formulación tercera de la prueba por la causalidad <sup>25</sup>, Descartes demuestra que la subsistencia del yo a lo largo del tiempo requiere incondicionalmente la intervención continua de Dios (se refiere, evidentemente, a la tesis de la creación continua).

Si así es, ¿qué es lo que quiere decir Descartes? El problema es la discriminación de la esencia. Ahora bien, lo que desempeña el papel de la esencia debe permitir la identidad a sí-mismo del ser a lo largo del tiempo. En efecto, si el *ego* se presentara, ora así, ora de otra manera, si fuese, ora el mismo, ora otro, sería objeto de duda al igual que los datos inmediatos de lo sensible. Y, en consecuencia, su valor ontológico y epistemológico sería imposible de decidir. Lo que quiere decir Descartes es que la permanencia del estatuto epistemológico y ontológico del yo requiere la determinación de una cualidad que, siendo idéntica a sí-misma e indudable, permita la permanencia del ser del *ego* en su identidad a sí-mismo. La determinación positiva de la esencia consiste en considerarla como objetivación del principio de identidad y, por ello, como condición de la permanencia (de la no desvanescencia) del ser en su identidad a lo largo del tiempo.

Ahora bien, el pensamiento satisface este doble requisito de indudabilidad y de identidad a sí-mismo: no puedo dudar que pienso sin pensar y

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 451.

piense lo que piense, y como lo piense, no deja de ser el pensamiento lo que se objetiva <sup>26</sup>.

Ya que el pensamiento es lo único que permite el descubrimiento de la existencia del yo, resulta que el pensamiento es su esencia inalienable.

Así como, desde el punto de vista del en-sí, la determinación del pensamiento precede y funda la certidumbre del ser, desde el punto de vista del para-sí, la certidumbre del ser precede y funda el conocimiento del pensamiento como esencia. Se podría calificar el orden del en-sí, como el orden del conocimiento, y el orden del para-sí, como el orden del reconocimiento: se trata de reconocer en el pensamiento su dignidad ontológica de esencia; debemos concluir de este largo análisis que, en el orden objetivo, la esencia precede a la existencia, en el caso de lo que la tradición llama el *cogito*. En consecuencia, no puede ser considerado este caso como excepción a la regla de la anterioridad lógica de la esencia sobre la existencia.

#### IV

Sin embargo, hemos alegado que el *sum* respondía a la cuestión: «¿qué es lo que hay de verdadero?», mientras que, por otra parte, la posición de la existencia de Dios y la del mundo (que deriva de ésta) respondían a una interrogación de tipo ontológico. Así pues, no sería, respecto al orden lógico entre esencia y existencia, en lo que el *cogito* y los otros casos se opondrían, sino más bien, respecto a una diferencia irreductible de interrogación.

Habría, pues, que concluir que la regla lógica de la anterioridad es un paradigma general aplicable a varios tipos de interrogaciones.

Ahora bien, ¿podemos alegar con certeza que en los casos de Dios y del mundo, la existencia es fundamentalmente requerida por una pregunta ontológica que sería: lo existente, ¿es?, y, si es, ¿qué es lo que existe? O, más bien, ¿no tenemos que pensar que lo que llama a la pregunta ontológica es un horizonte de verdad subyacente y problemático? Si así es, ¿no tenemos que pensar que la interrogación ontológica es una particularización, un caso, de la interrogación relativa a la verdad?

En efecto, aunque este asunto supere nuestro tema y podría ser objeto de otro ensayo, el texto de las *Meditaciones* parece invitarnos a tal comprensión. Primero, si no fuese derivada la interrogación ontológica de la epistemológica, las *Meditaciones* no tendrían ni unidad ni continuidad, y formarían dos

---

<sup>26</sup> Véase segunda meditación, *ibid.*, p. 421: «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui imagine et qui sent.»

bloques, dos totalidades distintas: las dos primeras relativas a la cuestión de la verdad, las cuatro últimas relativas a la cuestión del ser. Segundo, es evidente que la necesidad de demostrar la existencia de Dios es exigida, en la primera meditación, por la hipótesis del Dios engañoso; en cuanto a la necesidad de demostrar la existencia del mundo, es requerida por el argumento del sueño.

Ahora bien, la primera meditación no deja de moverse en el estricto horizonte de la verdad, aunque éste sea aún problemático. Estas consideraciones son suficientes, a nuestro entender, para demostrar que el problema del ser es directamente oriundo del problema de la verdad, y esto no puede ser de otro modo, en un proyecto filosófico, cuya mayor ambición es el fundamento racional del ser.

Se debe, pues, concluir en la no pertinencia de la atribución del estatuto de excepción: primero, y esto remite directamente a lo que ha suscitado el asombro al origen de este ensayo, el establecimiento del *cogito* en su certidumbre no procede de una inversión de la relación esencia-existencia; segundo, tampoco se puede decir que hay que distinguir entre el *cogito* y los casos de Dios y del mundo, sobre la base de una irreducibilidad de los tipos de interrogaciones: en los tres casos la interrogación lógica es originaria y desemboca en una afirmación ontológica. Si pues, los casos de Dios y del mundo no invierten la relación verdad-existencia, resulta que, aquí tampoco, ha de aplicarse la categoría de excepción. Pero este último punto nos conduce a una conclusión importante: en el seno de las *Meditaciones*, lo lógico fundamenta lo ontológico, el conocimiento de la esencia mediatiza la afirmación de la existencia, de tal modo que no hay ningún hiato entre verdad y existencia, entre el orden del concepto y el orden del ser. En consecuencia, se debe admitir la pertenencia de estas dos determinaciones a un orden idéntico y común: al término del ejercicio meditativo, una vez concluida la metafísica, se asiste al cumplimiento de la identidad entre ser y concepto, o también podría decirse, la metafísica no es nada más que el cumplimiento de esta identidad, cumplimiento efectuado a partir del concepto. En el plano ontológico, tal cumplimiento supone la no alteridad efectiva del ser respecto al concepto, no alteridad tal que tiene que manifestarse, en el mundo, mediante la conformidad del orden de las existencias al orden de las esencias y, en Dios, mediante la inalienabilidad de su existencia a su esencia. Esta identidad, en cuanto que se expresa por medio de una mera continuidad ontológica, no sólo no es contradictoria al dualismo cartesiano entre pensamiento y extensión, pero, sobre todo, permite entender el fundamento ontológico de la comunicación entre estas dos sustancias. El fundamento ontológico de esta identidad se ubica en la simplicidad de Dios, para quien es una misma cosa

querer, entender y crear, sin que una de ellas preceda a otra, *ne quidem rationem* (A Mersennes, 27 de mayo de 1630) <sup>27</sup>. De esta simplicidad resulta esta ley de continuidad: si es una misma cosa el concebir y el crear, entonces es válida la conclusión que nos lleva del orden de las esencias al orden de las existencias.

Así, *a parte subjectii*, explicitado y desarrollado en su totalidad, el concepto de la duda (o del pensamiento en general) termina en la afirmación ontológica del *cogito*; los conceptos de idea y de causalidad, analizados y articulados, concluyen en la posición ontológica de la existencia de Dios, y la idea del ser perfecto, explicitada en sus determinaciones, permite asegurarse de la dignidad ontológica del mundo como creación, tanto desde el punto de vista de su esencia como de su existencia. Este proceso constante que nos guía desde la idea de la esencia (aunque en el caso del *cogito* esta idea no sea inmediatamente reflexionada como tal) a la determinación de la existencia, y que postula aquella continuidad entre concepto y ser, encuentra su expresión más idónea en la prueba ontológica <sup>28</sup>: a este respecto, y a la vista de las conclusiones que acabamos de establecer, no dudáramos en alegar que ésta constituye una puesta en abismo de este proceso inherente y constitutivo del desarrollo de las *Meditaciones*. La prueba ontológica es la expresión explícita, reflexionada, de esta inherencia fundamental de la existencia a la esencia, del ser al concepto, el signo y la objetivación más perfectos de esta inhesión; trasladada a la totalidad del ser creado, significa precisamente esta ley de continuidad que no hay nada en la naturaleza que no pueda conocer el espíritu. Eso permite entender la extensión del proyecto cartesiano que, definido en la famosa metáfora del árbol de la ciencia, en la «Lettre Préface» de los *Principes de la Philosophie* <sup>29</sup>, tiene como ambición el conocimiento y el dominio de la totalidad de lo real.

El hecho de que de la verdad a la existencia sea válida la conclusión, implica que ningún otro orden lógico puede sustituir a aquel que procede de la esencia a la existencia: el fundamento de este orden, además de su carácter metodológico (exigido por los criterios de claridad y distinción), tiene, pues, un carácter ontológico; es porque el ser es conforme al concepto en virtud de la simplicidad de Dios, por lo que el conocimiento tiene que proceder necesariamente de la esencia a la existencia.

Lo que ha permitido el establecimiento de estas conclusiones es, sin duda, el descubrimiento del proceso fenomenológico que obra, implícitamente, en la

---

<sup>27</sup> Ibid., tomo II, p. 472.

<sup>28</sup> Ibid., tomo II, p. 779.

<sup>29</sup> Véase *ibid.*, tomo I, p. 267.

segunda meditación: es el orden del en-sí de la verdad que, al producir el desarrollo especulativo del concepto, constituye el núcleo teórico a partir del cual se elabora esta reductibilidad del ser a la esencia, por medio de la necesaria conformidad de aquél a ésta. Este orden expresa la esencia de la continuidad ontológica inmanente a la estructura del ser; por otra parte, tiene un evidente alcance epistemológico en la medida en que permite, en efecto, el descubrimiento de la existencia del *ego* como *res cogitans*.

Pero este orden habría permanecido escondido si, al analizar lo que hemos llamado orden del para-sí, no hubiéramos reconocido en su estructura su carácter de repetición fenomenológica.

De la misma manera que fue el alumbramiento de este proceso fenomenológico lo que nos ha permitido demostrar la anterioridad lógica de la esencia sobre la existencia, es la continuidad ontológica de la esencia y de la existencia lo que permite ahora fundar la validez de este proceso fenomenológico. Su validez se apoya, pues, en la estructura misma del ser: puede, *a parte subjetii*, la conciencia reflectante volver sobre las condiciones que permitieron la posición de la existencia, y así definir la esencia, ya que, *a parte objetii*, el ser es subsumible bajo el concepto, la existencia conforme a la esencia.

Lejos de constituir una excepción, el caso del *cogito* es, por el contrario, constitutivo del paradigma de la anterioridad de la esencia sobre la existencia: la segunda meditación despliega este paradigma, cuyo último fundamento reside, como hemos visto, en la simplicidad de Dios.

\* \* \*

Respecto a este último punto, quisiéramos añadir, a título de conclusión, que Descartes permanece ligado a la tradición escolástica: aunque se halle en su metafísica las condiciones de un saber absoluto, el sistema no puede auto-fundarse, ya que la razón remite, en última instancia, al arbitrario divino, tal y como se manifiesta mediante la tesis de la creación de las verdades eternas. No precedentes de la sumisión de la voluntad de Dios a su entendimiento, tanto el ser como lo verdadero, aunque sean racionales, quedan marcados por el sello de una contingencia originaria. A su vez, esta tesis remite evidentemente a la incompreensibilidad de Dios <sup>30</sup> (véase tercera meditación): si no puedo entender por qué Dios ha creado el mundo, y por qué lo ha creado tal y como es, hay que concluir que la creación no obedece a motivos racionales. El fundamento último de lo racional no es, por tanto, la racionalidad, sino una volun-

<sup>30</sup> Ibid., tomo II, p. 447: «... car il est de la nature de l'infini que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre.»

tad que, aunque fuera de sospecha de toda maldad, no deja, sin embargo, de ser arbitraria, es decir, estrictamente autónoma.

La posibilidad del saber remite a un fundamento ontológico ubicado en la veracidad de Dios, cuya justificación, más que dependiente de su bondad, nos parece directamente consecuente de su simplicidad: al hacer conforme el orden de lo existente con el orden de las esencias, es esta simplicidad lo que, en último lugar, hace posible el despliegue de la metafísica como saber indudable.

A pesar de esta reserva, hay que subrayar que la modernidad de Descartes reside, no sólo en la constitución del sujeto como polo determinante de la elaboración del conocimiento y como medida del ser mundano, tal y como suele decirse a partir de Hegel, sino también, a nuestro entender, en los métodos que permiten tal constitución: por primera vez en filosofía aparece un modo fenomenológico de despliegue de la verdad, a partir del cual nos parece posible reconstruir toda la metafísica cartesiana.