

ANUARIO DE FILOSOFÍA



VOLUMEN 2 / MÉXICO / 2008

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



ANUARIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dra. Gloria Villegas Moreno
Directora

Mtra. Ofelia Escudero Cabezudt
Secretaria General

Mtra. Norma de los Ríos Méndez
Secretaria Académica

Lic. Jaime Jiménez Cruz
Secretario Administrativo

Dra. Elsa Margarita Ramírez Leyva
Jefa de la División de Estudios de Posgrado

Dr. Gabriel Enrique Linares González
Jefe de la División de Estudios Profesionales

Lic. Silvia Vázquez y Vera
Jefa de la División del Sistema de Universidad Abierta

Mtro. Pastor Gerardo González Ramírez
Secretario de Extensión Académica

Dra. Leticia Flores Farfán
Coordinadora del Colegio de Filosofía

Lic. Carmen Sánchez Martínez
Coordinadora de Publicaciones

ANUARIO DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 2 MÉXICO 2008

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Comité Editorial:

Mariflor Aguilar Rivero

Alberto I. Constante López

Rebeca Maldonado Rodríguez

Carlos Oliva Mendoza

Ernesto Priani Saisó

Pedro Joel Reyes López

María de Lourdes Valdivia Dounce

Director:

Carlos Oliva Mendoza

Primera edición: 2010
(10 de noviembre de 2010)

DR © UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria 3000, col. Copilco Universidad
Delegación Coyoacán, C. P. 04360, D. F.

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	
Carlos Oliva Mendoza	9
JORNADAS CARTESIANAS	
LISTA DE ABREVIACIONES	17
<i>Entre el error y la superficialidad, y la “distorsión fructífera”: una lectura analítica del cogito cartesiano</i>	
Mauricio Ávila Barba	19
<i>¿Qué es sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción mente-cuerpo en la “Sexta meditación”</i>	
Ariela Battán Horenstein	31
<i>La reconstrucción de la física cartesiana de Edward Slowik: aciertos y dificultades</i>	
Laura Benítez	43
<i>Las consecuencias solipsistas del cartesianismo: el egoísmo metafísico</i>	
Sébastien Charles	53
<i>Dialéctica clásica y método cartesiano</i>	
José Marcos de Teresa	63
<i>Autoconciencia y los límites de la razón: algunos problemas en la teoría cartesiana de la intuición de uno mismo</i>	
Syliane Malinowski-Charles	73

8 □ CONTENIDO

<i>El cogito, una experiencia existencial</i> Jean-Paul Margot	81
<i>La fe viva de Descartes y el Dios de las Meditaciones metafísicas</i> Nora María Matamoros Franco	95
<i>Creación continua y tiempo en la filosofía natural de René Descartes</i> Zuraya Monroy Nasr	105
<i>Descartes y la hermenéutica</i> Juan Carlos Moreno Romo	115
<i>La reflexión cartesiana sobre las pasiones</i> Carmen Silva	125
<i>Descartes' Lonely Hearts Club Band: otra mirada al solipsismo cartesiano</i> Leonel Toledo Marín	137
<i>De lo visible y lo invisible. La teoría de la visión en Berkeley vs. Descartes</i> Alejandra Velázquez	145
COMENTARIOS DE LIBROS	153

Autoconciencia y los límites de la razón: algunos problemas en la teoría cartesiana de la intuición de uno mismo¹

Syliane MALINOWSKI-CHARLES

El *cogito* siempre ha recibido mucha atención desde la época de los contemporáneos de Descartes hasta nuestros días. La razón principal de esto es el papel primordial que tiene este argumento como fundamento de las tesis más importantes de Descartes. Por ejemplo, en 1640 Descartes respondió a uno de sus correspondientes, Clovius, que aun cuando el *cogito* estaba ya presente en Agustín de Hipona, la diferencia entre el argumento de Agustín y el suyo era el uso que él había hecho de tal noción como el fundamento de su propia filosofía, con el fin de fundar más verdades, tales como la inmaterialidad del alma:

Le estoy agradecido por atraer mi atención al pasaje de San Agustín relevante a mi propio “pienso, luego existo”. Fui hoy a la biblioteca de [Leiden] para leerlo, y efectivamente, encuentro que él prueba la certeza de nuestra existencia. Él continúa mostrando que hay alguna imagen de la Trinidad en nosotros, en la cual existimos, sabemos que existimos y amamos la existencia y el conocimiento que tenemos. En contraste, yo uso este argumento para mostrar que hay un yo, que es una sustancia inmaterial y pensante, sin ningún elemento corpóreo. Éstas son dos cosas diferentes.²

En tanto que verdad inamovible, primera, en otras palabras, como primera noción indubitante, el *cogito* conforma el terreno firme de todas las demostraciones que le siguen. No es necesario decir que, si éste se colapsa, mucho del resto también se caería. Pero ¿cómo podría colapsarse? Como Descartes agrega en la misma carta, “en sí mismo, es algo tan simple y natural inferir que uno existe del hecho de que uno está dudando, que podría habersele ocurrido a cualquier otro escritor”.³

Una crítica importante, desde la época de Descartes hasta la nuestra, consiste en el carácter deductivo del argumento: ¿es una inferencia o una aprensión inmediata de la mente? Por razones de espacio, y porque es algo muy conocido en Descartes, no desarrollaré el tema en este escrito. Otra crítica, que será el núcleo de este texto, consiste en

¹ Traducción de Carlos Oliva Mendoza y Leonel Toledo Marín

² A/T, III, 247-248; A/T II, 24; CSMK, 159.

³ *Idem*.

la relativa a la naturaleza de la intuición que está en juego: ¿es realmente esta intuición de uno mismo sólo intelectual o hay algún componente sensitivo en ella? La respuesta a esta pregunta es crucial porque, si esta intuición deja de ser puramente intelectual, tendríamos el riesgo de caer en un nuevo Círculo cartesiano, como lo trataré de mostrar.

Si aceptamos que la idea de la auto-aprehensión es una intuición y no una deducción —un problema debatido por Descartes y Mersenne en las “Segundas objeciones y respuestas”—, entonces la siguiente cuestión a ser examinada es acerca de la naturaleza de esta intuición. Tradicionalmente, el término “intuición” en filosofía denota una aprehensión intelectual. En Platón,⁴ consiste en la intuición de la Forma o la Idea de la cosa sensible (si uno admite traducir “*noús*” por “intuición”⁵). Como puede verse fácilmente, esto es justo lo opuesto a la experiencia sensible, puesto que la intuición sólo tiene lugar una vez que podemos hacer abstracción de esta experiencia y ver la esencia de la cosa sensible, tal y como es en sí, aparte de su fenómeno sensible. En Aristóteles,⁶ esta intuición es también definida como lo opuesto a la experiencia: consiste en la aprehensión inmediata de los principios. La experiencia pertenece al ámbito de lo múltiple, mientras que la intuición está del lado de lo universal. Los principios son lo que funda la experiencia y rigen todos los fenómenos particulares, pero no son en sí mismos los objetos de una experiencia sensible. Además, esta intuición debe ser también distinguida de la demostración o *dianoia*, que incluye el razonar en diversos pasos.⁷ Finalmente, la certeza que acompaña la aprehensión de las ideas puras, tanto en Platón como en Aristóteles, también es, obviamente, intelectual.

Descartes parece sostener la misma oposición entre, por un lado, experiencia y razón y, por otro, demostración (llamada “deducción”) y la intuición en la definición que da a la intuición en la *Reglas para la dirección del espíritu*. Esta definición se encuentra en la “Regla III”:

Por “intuición” no entiendo el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio engañoso de la imaginación, en tanto que junta las cosas, confundiéndolas, sino la concepción de una mente clara y atenta, que es tan simple y distinta que no puede haber lugar para dudar sobre lo que estamos entendiendo. Junto con ello, y esto tiene que ver con lo mismo, la intuición es la concepción indubitable de una mente clara y atenta que procede sólo de la luz de la razón. Dado que es más simple, es más cierta que la deducción, aun cuando la deducción, como hemos apuntado arriba, no es algo que un hombre pueda llevar a cabo incorrectamente.⁸

⁴ Vid. Platón, *República* VI, 509 e-511 e.

⁵ Vid. Lambros Couloubaritsis, “Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote?”, en *Revue de philosophie*, vol. 34. Bruselas, 1980, pp. 440-471. Couloubaritsis ha argumentado en contra del uso de “intuición” para traducir *noús*.

⁶ Vid. Aristóteles, *Second Analytics* II, 19 (100 b), *Nicomachean Ethics* VI, 3, y 6 (1139 b y 1140 b), así como *De Anima* III, 4 y 5 (429 b-430 a25).

⁷ Vid. Syliane Malinowski-Charles, “Baumgarten et le rôle de l’intuition dans les débuts de l’esthétique”, en *Études philosophiques*, 2005/4, 537-558. Sobre la intuición en la tradición filosófica y el nuevo sentido que Baumgarten le dio al aplicarla al campo sensible.

⁸ A/T X 368, CSM I, 3.

Esta definición relaciona inmediatamente la intuición con la claridad y la distinción, pues éstas pueden ser encontradas en una “mente atenta” —frase que también se usa en los *Principios*⁹ para definir el concepto de una percepción “clara y distinta”. Justamente, Descartes abandona el vocabulario de intuición *versus* deducción en todas sus obras posteriores para describir las ideas obtenidas a través de estos procesos simplemente como “claras y distintas”.¹⁰ Tal vez a él no le gustó restringir la categoría de “claro y distinto” a la intuición pues, como él aclara desde las *Reglas*, “la autoevidencia y la certeza de la intuición se requiere no sólo para aprehender proposiciones particulares, sino también para cualquier cadena de razonamiento”.¹¹ Dado que la deducción en sí misma no es más que una cadena lógicamente ordenada de intuiciones,¹² lo relevante no es la oposición entre estos dos tipos de conocimiento intelectual, *i. e.*, conocimiento inmediato *versus* deductivo, sino la oposición entre el conocimiento intelectual en su totalidad (que es “claro y distinto” y, por tanto, posee un nivel absoluto de certeza y seguridad), y el conocimiento no-intelectual (*i. e.*, sensible), que es confuso. Así, datos de los sentidos están en la categoría que los excluye definitivamente de ser “claros y distintos”. Podemos adquirir un entendimiento intelectual de lo que experimentamos, pero esta experiencia, en sí misma, nunca será intelectual.

Lo que importa para la cuestión que aquí está en juego es si la auto-intuición es totalmente intelectual o no. Aparentemente lo es, si uno sigue la indicación dada en la “Regla III”, en las líneas que siguen inmediatamente a la definición de la intuición que hemos anotado arriba: “Así, cada uno puede intuir mentalmente que existe, que está pensando, que un triángulo está limitado por sólo tres líneas y que una esfera por una sola superficie, y demás. Las percepciones como éstas son más numerosas de lo que la gente se da cuenta, al desdeñar, como lo hacen, dirigir sus mentes a tales temas simples”.¹³

Todos los comentaristas están de acuerdo en que el autoconocimiento es intelectual. Sin embargo, me gustaría retomar una sugerencia de Thomas Vinci, en el sentido en que podemos desarrollar nuestra comprensión de la auto-aprehensión en Descartes en una dirección distinta, *i. e.*, como un conocimiento que no es producto exclusivamente del intelecto, sino también como una forma de sensación —más precisamente, una sensación interna.

Thomas Vinci dedica el primer capítulo de *Cartesian Truth*¹⁴ al mismo tópico que nos interesa aquí, esto es, al autoconocimiento. Él es totalmente categórico acerca de

⁹ I, art. 45.

¹⁰ *Vid.* Peter Markie, “The cogito and its importance”, en *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 147: “La referencia de Descartes a la intuición y la deducción a partir de las intuiciones como nuestras dos fuentes de conocimiento en las *Reglas*, es el antecedente para hablar de la percepción clara y distinta en el *Discurso*, las *Meditaciones* y *Los principios*”. Ésta es la postura de la mayoría de los comentaristas.

¹¹ A/T, X, 169; CSM I, 3.

¹² *Vid.* Reglas IX y XI.

¹³ Regla III, *loc. cit.*

¹⁴ Thomas C. Vinci, *Cartesian Truth*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 9-53.

la idea de que el autoconocimiento es una intuición del intelecto. En particular, él cita el pasaje de las sextas respuestas, donde Descartes se refiere a lo que llama “*la connaissance intérieure*”, que Vinci traduce como “*inner awareness*” [conciencia interior] y, al interpretarlo, él considera que “innato” implica aquello que es aprehendido por el intelecto: “Esta conciencia interior del pensamiento y de la existencia de uno mismo es de tal modo innata en todos los hombres que no podemos, de hecho, dejar de poseerla, aun cuando podamos fingir que no la tenemos al abrumamos por nuestras opiniones preconcebidas y al poner más atención a las palabras que a sus significados”.¹⁵

Es muy interesante, según Vinci, que es justo como una característica intelectual que “*la connaissance intérieure*” puede jugar un rol de conexión entre los sentidos y el intelecto. Vinci enfatiza el hecho de que los datos sensoriales y los productos de la imaginación deben ser, de algún modo, “traídos” al intelecto por alguna facultad, y esta facultad debe ser ella misma intelectual pues, de otro modo, la sensación y la imaginación no podrían contar de ninguna manera como fuentes del conocimiento. “Sólo el intelecto es el lugar propio de la actividad epistémica”, escribe —una afirmación con la que no estoy de acuerdo.¹⁶ Así, él continúa: “Es por tanto crucial que la conciencia de la sensación y de la imaginación se una con el intelecto por medio de un postulado que afirme la conexión necesaria entre las formas de conciencia. Para esta conexión se necesita una forma de conciencia propia del intelecto, y la *connaissance intérieure* parece ser la mejor candidata para esta tarea”.¹⁷

Esta sugerencia es sumamente atractiva. Sin embargo, para mí, no es más acertado que una propuesta que postulara la necesidad de una facultad que tenga *ambas naturalezas* para mantener unidos el intelecto con los sentidos, o hacerlos capaces de comunicarse e interactuar. De modo que, tomando la propia sugerencia de Tom Vinci de que “*la connaissance intérieure*” es el agente de conexión entre ambas facultades en nuestra mente, yo buscaría extraer una conclusión distinta de lo que uno lógicamente debería esperar: esta característica intermedia o tipo de intuición debe ser, por cierto, claramente intelectual, pero debe ser *también* sensible, si uno acepta la propuesta de Vinci. Por la falta de espacio para exponer sus argumentos aquí, los daré por supuestos y seguiré su sugerencia general de que Descartes necesitaba de tal facultad de vínculo.

Así pues, ¿qué es exactamente esta “*connaissance intérieure*”? Consiste en la aprehensión de uno mismo, que no puede dejar de tenerse al ponerle atención. Debe, lógicamente, incluir la existencia, el ser, la unidad y todas esas nociones primarias que Descartes afirma que son innatas en nosotros. Veamos el siguiente pasaje de la “Tercera

¹⁵ A/T VII, 422; CSM II, 285.

¹⁶ T. Vinci, *op. cit.*, p. 27. Cf. A/T VII, 82-83; CSM II, 57. Esta afirmación está justificada por un pasaje de la “Sexta meditación”: “Pero [la naturaleza] no parece que nos enseñe que debemos extraer alguna conclusión a partir de estas percepciones sensoriales acerca de cosas que estén fuera de nosotros, sin antes esperar que el intelecto haya examinado el asunto. Puesto que el conocimiento de la verdad acerca de estas cosas parece pertenecer a la mente sola y no a la combinación de la mente y el cuerpo”. Aquí Vinci lee “la mente sola” en el sentido de intelecto.

¹⁷ *Idem.*

meditación”: “En lo que respecta a los elementos claros y distintos en mis ideas de las cosas corpóreas, parece que yo puedo haber tomado algunas de éstas de la idea de mí mismo, esto es, sustancia, duración, número, y cualquier otra cosa de este tipo”.¹⁸

Todas estas ideas están incluidas en “la idea de mí mismo”. Ahora, demos un paso más. Esta lista aparentemente unificada y continua omite la discrepancia entre dos tipos de ideas que yo obtengo cuando me conozco: ideas inmediatas e ideas derivadas. Como se ilustra en el resto de esta sección, las ideas del primer tipo son las del pensamiento y la existencia, Descartes agrega, posiblemente, la de substancia (la que podemos encontrar básicamente en la frase: “Soy una cosa que piensa”), mientras que la duración y el número son ideas derivadas o deducidas de éstas: “De hecho, percibo que yo ahora existo y recuerdo que he existido por algún tiempo; más aún, tengo varios pensamientos que puedo contar, es de este modo que yo adquiero las ideas de duración y número, las cuales yo puedo transferir a otras cosas”.¹⁹

En el marco de este escrito es obviamente imposible llevar a cabo la demostración completa de lo que voy a sugerir a continuación, pero bosquejaré, aunque de manera tentativa, las grandes líneas de esta hipótesis interpretativa. De alguna manera, consiste en retomar algunas de las intuiciones de Thomas Vinci sobre Descartes y llevarlas más lejos —todavía más lejos, debiera decir— de lo que él mismo aceptaría.

Vinci afirma, en su capítulo quinto, que “la facultad del sentido y aun de la imaginación, tienen su propia forma de conciencia intuitiva”. Ésta es una tesis particularmente original, a la que definitivamente me adhiero. No considero que Descartes fuera consistente al sostenerla, pero he argumentado en otro lugar que seguramente él se desplazó hacia tal concepción.²⁰ Mientras que Vinci no considera que este tipo distinto de conciencia sea una forma distinta de “conocimiento”, yo pienso que es acertado decir que, al menos durante sus últimos seis años, y posiblemente bajo la influencia de su correspondencia con la Princesa Elizabeth, Descartes asumió que los sentidos otorgan una forma de conocimiento que es a la vez conocimiento real, distinto del que nos da el intelecto.

También aprecio la propuesta de Vinci, discutida en las líneas precedentes, de que el autoconocimiento es una intuición intermediaria que liga las facultades mentales de los sentidos/imaginación con el intelecto. Como podemos ver en la cita que acabo de dar, es a partir de este conocimiento primario que somos capaces de deducir la mayoría de las categorías que usamos para entender, tanto el dominio físico como el mental.

Ahora, de manera contraria a Vinci, yo no creo que la intuición de uno mismo sea meramente intelectual. Me gustaría sugerir que es, simultáneamente, tanto intelectual como sensible.

¹⁸ A/T VII, 44; CSM II, 30.

¹⁹ *Ibid.*, CSM II, 30-1.

²⁰ *Vid.* Syliane Malinowski-Charles, “Pasiones y pensamientos confusos en Descartes: las implicaciones de la unión alma-cuerpo para la libertad”, en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Doc. inéd.

Un paso más, que uno no podría dar mientras aún se acepta el precedente, es la sugerencia de que lo que uno “intuye sensiblemente” son los conceptos primarios mismos, de los cuales otros se deducen, como el número y la duración en la cita de la “Tercera meditación”. Estos conceptos no serían otros sino los que han sido descubiertos en el *cogito*. Esto equivale a decir que, de cierta manera aristotélica,²¹ la razón funciona con los datos que le son dados por los sentidos, excepto que, en este caso, consiste en un sentido interno, muy diferente de los engañosos sentidos físicos.

Sé cuán problemática puede sonar esta última aseveración. Obviamente, Descartes fue quien rompió con el empirismo aristotélico y escolástico, y su aceptación del innatismo era precisamente una manera de evitar caer en una confianza absoluta en los sentidos. Concedo que esta intuición sensorial debería ser de un tipo particular, distinta de otros conocimientos sensoriales. Pero tal vez esto era lo que Descartes pensaba con su insistencia al decir que nuestra autoaprehensión nos da acceso a las ideas innatas y que es universalmente compartida. En otras palabras, esto equivale a decir que las mismas ideas innatas pueden no ser todas puramente “intelectuales”.²²

A primera vista, parecería que esta interpretación es totalmente *ad hoc* y alejada del texto. Concedo que es extremadamente problemática, pero podemos encontrar que Descartes usa un vocabulario derivado de la sensación para describir la intuición y, particularmente, la intuición de la existencia y el pensamiento de uno mismo. El verbo que usualmente emplea para referirse a ésta es *percevoir* o *apercevoir*, que se traduce por lo general como “percibir”, aun cuando Descartes algunas veces también habla del autoconocimiento como una “consciencia”, un término que posee, de algún modo, más connotaciones sensibles. “Se sigue del hecho de que no percibo nada más que pertenezca a mi esencia, que ninguna otra cosa de hecho le pertenece”.²³

Porque si digo: “veo, camino, por tanto existo”, y digo esto con respecto a la visión y al caminar como actividades corpóreas, entonces la conclusión no es absolutamente cierta [...] Pero si considero “ver” o “caminar” refiriéndose a la sensación o percepción actual de ver o caminar, entonces la conclusión es muy cierta, puesto que es relativa a la mente que, sola, tiene la sensación o el pensamiento de que ve o camina.²⁴

[...] Al ser conscientes de que somos cosas pensantes, tenemos una noción primaria que no se deriva por medio de algún silogismo [...] de hecho, él (alguien

²¹ A/T X, 370; CSM I, 15: “Se sigue que aquellas proposiciones que son inferidas inmediatamente a partir de los primeros principios se conocen, por un lado, a través de la intuición y, por otro, a través de la deducción. Pero los primeros principios en sí mismos se conocen solamente a través de la intuición y las conclusiones remotas sólo a través de la deducción”. Esto suena muy aristotélico.

²² Uno puede ir más lejos y pensar que Descartes incluyó en las ideas innatas, tanto verdades abstractas como intelectuales, así como facultades compartidas universalmente, proveyéndonos de la capacidad para ciertas experiencias (tales como, por ejemplo, la capacidad de tener la experiencia de algunas propiedades en la extensión).

²³ A/T VII, 8; CSM II, 7.

²⁴ A/T VIII, 8; CSM I, 195.

que dice Yo soy, por tanto existo) la aprende al experimentarla en su propio caso, y es imposible que él pudiera pensar sin existir.²⁵

Uno puede notar en esta última cita tomada de las “Segundas respuestas” que “experiencia” se refiere particularmente a los sentidos (en la tradición filosófica, como opuestos al intelecto). Adicionalmente, hay más pasajes que nos persuaden de que se usa el vocabulario sensorial, tal como en este extracto de una carta al marqués de Newcastle:

¿Admitirás seguramente que estás menos cierto de la presencia de los objetos que ves que de la verdad de la proposición: pienso, luego existo? Pues este conocimiento no es producto de tu razonamiento, ni es información que te ha sido transmitida por tus maestros; *es algo que tu mente ve, siente y lleva*; y aunque la imaginación continuamente se mezcla con tus pensamientos y aminora la claridad de este conocimiento, sin embargo, esto constituye una prueba de la capacidad de nuestras almas para recibir de Dios un conocimiento de tipo intuitivo.²⁶

Por supuesto, no ignoramos que la tradición intelectualista usa la metáfora del intelecto como el ojo de la mente,²⁷ de tal modo que tal vez Descartes sólo está reiterando esta tesis. Pero, ¿podrían la *connaissance intérieure*, y el *cogito*, como una instancia paradigmática y explícita de este conocimiento,²⁸ ser una forma de *sentido interior*, como el que uno podrá encontrar después en los empiristas británicos? Más cerca de Descartes que de Locke y de Hume, podemos recordar que, notablemente, Malebranche sostuvo que el autoconocimiento es una forma de sensación. Sin embargo, Malebranche extrajo muy conscientemente implicaciones no cartesianas al derivar, de la naturaleza sensorial del autoconocimiento, la afirmación de que “no tenemos una idea clara tanto de la naturaleza de nuestra alma ni de sus modificaciones”.²⁹ Obviamente, todos estamos de acuerdo en que ésta no es la teoría de Descartes. Él está comprometido con la idea de que el autoconocimiento es “claro y distinto” y, podemos agregar, incorregible. Como Peter Markie expone en su *Descartes Gambit* y, de una manera más concisa en su artículo sobre el *cogito* en *The Cambridge Companion to Descartes*, la incorregibilidad de los estados mentales les otorga un estatuto particular de entre las otras percepciones claras y distintas.³⁰

²⁵ A/T VII, 149; CSM II, 100.

²⁶ A/T V, 137; CSM I, 331.

²⁷ Cf. A/T VII, 36; CSM II, 25. Otro pasaje donde Descartes usa explícitamente la frase está en la “Tercera meditación”: “No puedo sino admitir que sería muy fácil para él [Dios], si así lo deseara, que me equivocara aun en esos temas que considero que veo claramente con el ojo de mi mente”.

²⁸ Cf. A/T V, 147; CSM I, 333. Burman dice que Descartes establece una diferencia entre el conocimiento implícito y el explícito de su pensamiento y de su existencia en particular.

²⁹ Malebranche, *Recherche de la vérité*. París, E. Flammarion, 1935. III, ii, 7.

³⁰ Cf. P. Markie, “The cogito and its importance”, en *op. cit.*, p. 156. La propuesta de Markie es que, contrariamente a las interpretaciones comunes, no debemos creer que el criterio de lo “claro y distinto” es un criterio para la certeza. Según esta perspectiva, es sólo proveyéndonos de una “creencia muy razo-

Así, para concluir, me gustaría decir que hay alguna plausibilidad para la hipótesis de que, en Descartes, la intuición de uno mismo es una suerte de *sentido* interno, experiencial; pero también quisiera enfatizar por qué es importante estar claros sobre el hecho de que este sentido sería, en sí mismo, distinto de un sentido físico. Si no lo fuera, estaríamos entonces abriendo la caja de Pandora. Esta lectura prepararía el terreno para un nuevo tipo de Círculo cartesiano, lo que no hace la interpretación estrictamente “racionalista” de la intuición.

Como es bien sabido, Arnauld formuló una de las críticas más relevantes a Descartes en el cuarto grupo de objeciones a las *Meditaciones*, que consiste en señalar la interdependencia de la prueba de Dios en la “Segunda meditación” con el criterio de verdad en la “Tercera...” (que dice: “Todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero”³¹). Como Arnauld mismo lo dice: “Tengo una preocupación más, a saber, cómo el autor evita razonar en círculo cuando dice que estamos seguros de que lo claro y distinto es verdadero sólo porque Dios existe. Pero podemos estar seguros que Dios existe sólo porque percibimos esto clara y distintamente. Por tanto, antes de que podamos estar seguros de que Dios existe, debemos estar seguros de que cualquier cosa que percibimos clara y distintamente es verdadera”³².

Si lo que hace que una percepción como la existencia propia sea “clara y distinta” es algo más que una evidencia intelectual, *i. e.*, si es una forma de evidencia sensorial, entonces Descartes podría estar cayendo en la misma dificultad, porque los sentidos, como sabemos, sólo son recuperados en la “Sexta meditación”. Pero atribuirle a la intuición de uno mismo una naturaleza compuesta y única, haciéndola un producto de un sentido interno que es capaz de comunicarse tanto con el intelecto como con los sentidos, es una forma de pensar que la concepción del hombre de Descartes era, finalmente, más unitaria de lo que usualmente uno concede. Y es posible que la propuesta no sea tan contradictoria como parecía al principio.

nable”, a la que debe agregarse otra característica para hacerla cierta, *i. e.*, el hecho de que no tenemos razones para dudar de ella. Como resultado, el pensamiento (incluyendo *cualquier* estado mental, aun siendo materialmente falso tal como mi impresión de ver algo rojo o sentir frío) y la existencia son claros y distintos en un sentido muy particular, *i. e.*, en el sentido de que incluyen certeza. Ésta es la razón por la cual la hipótesis del Genio maligno no puede derrumbarlas. Todavía más simple: uno puede resumir esta característica como la que previene la auto-contradicción performativa, tal y como Markie lo explica con otras palabras. *Ibid.*, p. 147: “Es imposible que él tenga esas creencias y que éstas sean falsas. Todas son incorregibles para él. Es imposible que él crea falsamente que parece estar viendo el color rojo o que está sufriendo. Creer que uno está sufriendo es, en parte, estar sufriendo”.

³¹ CSM 24.

³² CSM II, 150.