

UN ANALISIS DE LA "RES COGITANS"[†] (An Analysis of "Res Cocitans")

Eduardo ALMEIDA*

Manuscrito recibido: 1996.4.3.

Versión final: 1997.2.25.

* IES Marqués de Santillana, Isla del Rey, s/n, 28770 Colmenar Viejo (Madrid).

BIBLID [ISSN 0495-4548 (1997) Vol. 12: No 29; p. 281-292]

RESUMEN: El tratamiento que hace Descartes del 'yo pienso-existo', lejos de todo proceder inferencial, nos muestra la condición propia de un pensamiento que es "res cogitans": mi 'asistir a' como condición originaria de la fuerza de realidad que soy. Así, el conocimiento que tengo de mí como pensamiento es prejudicativo: no necesita afirmación alguna, sino que expresa prevolitivamente el ser-siendo, o acto, que soy como pensamiento, y que no se extiende a mi cuerpo.

Descriptores: conocimiento prejudicativo, cosa que piensa, evidencia, 'intuitus', 'res cogitans'.

ABSTRACT: *The treatment Descartes does of 'I think-I exist' far from any inference, shows the conditioning which is proper of a "res cogitans" thought: my 'attendance to' as the originary conditioning of the strength of reality which I am. Thus, the knowledge I have of myself as thought is prejudicative: it needs no affirmation but it expresses prevolititionally the 'to be-being', or act, that I am as thought and which does not extend to my body.*

Keywords: *prejudicative knowledge, that which thinks, evidence, 'intuitus', 'res cogitans'*

Querría mostrar en estas páginas algo que, a mi entender, forma parte de la real averiguación cartesiana sobre la "res cogitans". La cuestión se presta a ser tematizada desde diferentes direcciones y al servicio de intereses muy diversos. Nunca nadie logrará liberarse de involucraciones de ese tipo. Precisamente por eso, ante la abundancia de presupuestos y expectativas que podían ser citados para arropar este trabajo, dándole dirección y sentido, prefiero renunciar a todo intento de contextualización y centrarme en la materia anunciada, como si se pudiera atender sólo a su valor intrínseco.

1.

Una manera de entrar en materia y desenvolverla puede ser ésta: en el desarrollo de la "duda general", ¿he sido verdaderamente sometido a duda yo mismo, demostrando esa inmunidad a la negación que se busca como acreditativo de la suma evidencia, o bien me he procurado un trato de privilegio, dando por supuesto mi existencia?

Si he dudado verdaderamente de mí, habrá sido empleando el argumento del dios burlador. Conforme a su uso más habitual, podríamos concebir la posibilidad de que su engaño supremo -al menos en intención- fuera hacerme creer que existo, no siendo así. Pues bien, ¿puede engañarme respecto a mi existencia cuando y mientras pienso? ¿O bien puedo ratificarme en que el dios burlador, pretendiendo engañarme respecto al hecho de existir yo, encuentra un límite insalvable, y estoy en la verdad sobre mi existencia aun cuando me hubiera producido como un engaño respecto a ella, como un fingimiento de ella?

Sabemos cuál es la respuesta. Pera se trata de ver su consistencia real. Vamos a ello.

Admitamos, por conveniencias de procedimiento, el supuesto de que un genio perverso me produce como engaño. ¿Como qué me produciría, esto es, qué produciría, tal que a ello le pudiera llamar yo el engaño o fraude de mí mismo?

Es indiscutible que, genuino o fraudulento, yo pienso. Se trata de echar una ojeada sobre lo que sea pensar.

Por la palabra pensamiento entiendo todo lo que se produce en nosotros de tal modo que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos (PF I 9)¹.

Pensar es lo que hoy denominaríamos como toda actividad propia de la conciencia, la cual, deseando o afirmando, recordando o dudando, incorpora siempre, como su ejercicio mismo, un advertir, percatarse o darse cuenta de. Lo cual lleva consigo dos momentos: pensar es siempre un pensar yo, o advertirme a mí, o aparecerme yo a mí mismo, además de advertir aquello que es el objeto actual de mi pensamiento.

Siguiendo con la cuestión propuesta: ¿cómo sería producido yo en tanto que engaño? Según vemos, ese poder perverso me produciría no sólo como pareciéndome esto o lo otro (por ejemplo, que $2+3=5$, o que, habiendo montaña, ha de haber valle), sino precisamente como apareciéndome. A los efectos que ahora llevamos, aproximadamente como: falsa-aparición-a-mí-mismo-como-existiendo. Digamos sobre ello algunas cosas.

Lo producido como falsificación no sería una falsa-aparición-a-mí-mismo-como-pensando, pues aparecerme a mí mismo es ya pensar; y, de ser producido en esos términos, se daría una duplicación carente de sentido y malicia: me hacen pensando que pienso, cuando pensar que pienso y pensar tienen exactamente el mismo contenido y alcance.

La aparición sería falsa no porque no me dé yo como aparición (esto es, como pensamiento), pues entonces no habría posibilidad de engaño, sino porque lo que me aparece, mi existencia, no es verdad, aunque yo así lo crea. El genio podría hacerme tal que

me pareciera existir. ¿En qué podría consistir ese como-existiendo? Según las cuentas que venimos haciendo, ese como-si-existiera tendría que ser un crédito o adhesión. El genio me produciría como

aparición-que-experimenta-adhesión-o-crédito-por-sí-misma. Cuando digo que existo, no es sino un creer que existo, debido a la autoadhesión que me constituye. En suma, creo existir sin existir realmente.

Y es aquí donde surge el núcleo mismo de la posibilidad de ser engañado y, por lo tanto, de poder negar mi propia existencia. Dos son las réplicas de mayor consistencia que se han opuesto a ese posible fraude: a) suponer que la afirmación de mi existencia consiste en una inferencia silogística, y b) afirmar que existir yo se identifica con parecerme que existo.

A. En efecto, según una clásica interpretación, yo llegaría a mi existencia efectiva merced a un razonamiento: puesto que algo me parece, es necesario que exista yo a quien se lo parece. Es decir, designaría como existencia no directamente a lo que de mi actualidad se me muestre, sino a la condición racionalmente necesaria para que algo se me muestre: que yo sea.

De hecho, es antigua la polémica entre quienes interpretan el "pienso, luego existo" como un silogismo de esta guisa: lo que piensa existe/yo pienso/luego yo existo, y aquellos que ven en él, aun bajo su apariencia ilativa (luego, ergo, donc) la afirmación de un hecho: yo pienso-existo.

Pero atribuyéndole la consistencia de un silogismo topamos con un problema: dado que sigue en pie la actuación burladora de ese dios, mi razón no es quién para imponer condiciones a nada. Si me engaño sumando $2+3=5$, "o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables" (MM I), ¿por qué no he de ser un hazmerreir cuando 'exijo' ser previamente para operar, existir para que algo pueda parecerme? Por supuesto que se rebelan los fundamentos mismos de mi racionalidad al verse reducidos a la incompetencia en materia tan nuclear. Pero ¿no es eso lo que se pretendía con una duda de tal radicalidad?

Como sentencia definitiva, en paralelo con esta objeción, existe un testimonio cartesiano dedicado expresamente a refutar a quien vea en la frase un razonamiento:

Quando percibimos que somos cosas pensantes, ésa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice 'pienso, luego soy o existo', no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como *algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección del espíritu*. Ello es evidente, pues si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: 'todo cuanto

piensa es o existe'. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. (RO2; subrayado mío)

Yo pienso-existo. Pero Descartes parece sostener la no composición: no hay inferencia de la existencia a partir del pensamiento, sino 'presencia' (¿?) de ella en él. Es decir, no hay distinción, si no es de razón. Es decir, pensamiento ejerciéndose y existencia de ese pensamiento -o bien yo pensando y yo existiendo- son una y la misma cosa, o, al menos, algo íntimamente co-implicado. Así, no concluyo mi existencia de mi ser pensante.

Pero no es la única réplica posible.

B. Refiriéndome a mí como pensamiento, es decir, a mí en tanto que capacidad de que algo me (a)-parezca, ¿si me parece que existo, cabe la posibilidad de que esa existencia no se corresponda con la realidad? En concreto, ¿es diferente existir yo que parecerme que existo?

Refresquemos una declaración cartesiana, especialmente pertinente respecto al asunto que traemos entre manos:

Es al menos muy cierto que *me parece* ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y así precisamente considerado, no es otra cosa que "pensar". (MM II; subrayado mío)

Pensar, o sea, ser consciente de o darme cuenta de, es, literalmente, 'parecerme que'. Entonces, a mí, en tanto que pensamiento, ¿qué otra posibilidad me cabe sino que me parezca existir, o dicho con mayor contundencia, que existir yo no sea sino parecerme que existo?

Si decimos que parecerme existir = existir efectivamente, surge una determinada interpretación del "pienso, luego soy", que ha sido sostenida, entre otros, por Ortega². Según esta visión, a la fórmula cartesiana le viene su solidez de un hecho muy sencillo: he sido producido como un parecer-que- se-existe sostenido sobre sí mismo, sin remitir a substrato ulterior alguno; y parecerme que existo y existir yo es una y la misma cosa. De ahí la imposibilidad de un fraude al respecto.

Mas Descartes no da confianzas a ese modo de ver las cosas:

Negáis que cada uno, del hecho que piensa, pueda concluir válidamente que existe: queréis, en efecto, que un escéptico concluya solamente que le parece que existe, como si a cualquiera, usando de la razón aunque sea un escéptico, le pueda parecer que existe sin que al mismo tiempo no comprenda que existe realmente, puesto que es a él a quien esto le parece. (Epístola a Voetius)

Parece que, en definitiva, nuestro autor no acepta el parecerme-que-existo como equivalente a un rotundo existo. ¿Quizá porque nuestras inveteradas exigencias racionales no

nos dejan la libertad que precisamos, ya que una aparición puede experimentar adhesión hacia sí misma si, y sólo si, existe previamente? Y otra vez caeríamos en la salida silogística que había sido expresamente rechazada. Si pretendemos, pues, sostener la posibilidad de que el poder engañador me haya producido como ficción de mí mismo, hemos de renunciar, provisionalmente, a las exigencias racionales profundas entrañadas en el mero haber una autoadhesión, rodeando ese estorbo.

Aunque cabe una objeción menos formal: podría ser que pareciéndome existir estuviera yo no ante mi existencia, sino ante la idea de mi existencia, al igual que he supuesto estar no ante mi escritorio, sino ante mi idea de él, etc.

Ante la diversidad de objeciones y contraobjeciones que se nos ofrecen, podemos ensayar ir a los hechos mismos para que respondan a nuestras preguntas. Y bien, ¿mi existencia es un crédito o adhesión que otorgo? ¿Cuando me experimento existiendo, he de reconocer, si me aprietan, que en definitiva no me ocurre sino creer que existo, y nada más? Terminantemente: no. Pero necesitamos urgentemente conocer las razones de esta negativa. ¿Mi existencia no es un crédito porque, otra vez, necesitaría existir previamente para otorgarlo? No. Mucho antes de todo artificio argumentativo, mi existencia no es un mero crédito o adhesión porque caracterizarla así no se acomoda ni se ajusta a lo que veo de mí pensando, porque no es mi experiencia íntima cierta acerca de mí mismo. Y, a nuestro entender, es en esta suerte de 'experiencia de sí' como actividad pensante, como conciencia racional, en donde Descartes hincará el pie sólidamente.

2.

¿Cuáles son los elementos básicos de la experiencia que tengo de mí mismo, y en concreto respecto a mi existencia, en tanto que soy una actividad o flujo pensante? El carácter propio de la vista que se produce en mi intimidad racional quedará realzado si antes recordamos lo que nos ocurre con la realidad ajena, exterior, la que habitualmente vemos 'en' las cosas y como 'de' ellas.

Cuando ingenuamente veo una cosa, la imperiosidad con que dicha cosa actúa sobre mí, dictándome su realidad, no proviene de recibir yo y acusar su, llamémoslo así, vigor ontológico en ejercicio. Yo no veo en la cosa un ser-siendo, esto es, no veo en ella, o bajo ella, un despliegue de energía que desemboca en su ser lo que es, una tensión y esfuerzo sólo posible a un vigor constituyente. Ni, mucho menos, veo en la cosa un vigor genesiaco que la sustraiga de la nada o el caos.

La puesta en práctica de la duda nos ha permitido confirmar precisamente, y en sentido contrario, que dicha imperiosidad de lo otro que yo imponiéndome su realidad no es sino una muestra de la fortaleza con que naturalmente *yo afirmo* dicha realidad ajena. Y afirmo esa existencia extramental (que sería la existencia 'propia' de la cosa) atribuyéndosela, esto es, poniendo bajo la apariencia que surge ante mí el esfuerzo, el poder que estimo ha de haber bajo todo lo que es, por el mero hecho de acontecer como actualidad y sostenerse en ella.

Pero, recuérdese siempre, yo no afirmo como fedatario de una positividad ejecutiva de lo otro que yo a la que esté asistiendo, viéndola a ella misma, sino conforme a una disposición de mi naturaleza que me lleva a atribuirle a lo que aparece ante mí, en tanto que aparece ante mí y porque aparece ante mí. En pocas palabras: yo no veo la realidad misma de la cosa actuando, sino, como mucho, sus efectos aparienciales.

¿Ocurre lo mismo con mi existencia? Quizá resultara más difícil sostener la interpretación que proponemos si careciéramos de la espléndida carta que, un Descartes ya plenamente maduro (de 1648, 52 años), escribe a un corresponsal que, por una vez, había suscitado su interés y estima intelectual.

'Pienso, luego soy'. Este conocimiento no es una obra de vuestro razonamiento, ni una instrucción que vuestros maestros os hayan dado; vuestro espíritu lo ve, lo siente y lo palpa³.

El testimonio transcrito viene a expresar casi táctilmente lo que es la nota propia del específico conocimiento que tengo de mí mismo como pensamiento. En efecto, de mí, y sólo de mí y lo mío, dispongo de un "conocimiento intuitivo", si es que queremos darle al término intuición todo el calado que tiene en manos de Descartes⁴.

El conocimiento intuitivo es una ilustración del espíritu, por la cual éste ve en la luz de Dios las cosas que a él le place descubrirle por *una impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento*, el cual en ello no es considerado como agente, sino solamente como recibiendo los rayos de la divinidad. (Ibíd.; subrayado mío)

El nuevo marco de la intuición desborda a todo pensamiento que estuviera él solo consigo mismo, que sólo contara con los recursos de los que está dotada su naturaleza 'separada', aislada sobre sí misma. En su raíz última, el "conocimiento intuitivo" es la instancia donde el pensar es contacto veraz, directo y actual con el ser mismo ("impresión directa de la claridad divina"), o, más en concreto, con su momento más entrañablemente dinámico: allí donde se recoge el hacer-ser del ser mismo. La intuición es el ámbito donde se encuentran el ser haciendo ser (al pensamiento) y el pensar asistiendo a la operación constituyente de sí mismo. Pero vamos por partes.

Decía que mi existencia no consiste en una suerte de autoadhesión, "una primera afirmación", como, a mi entender erróneamente, sostiene Jaspers⁵. Y no porque eso requiera que yo exista antes de afirmar, sino porque el fenómeno que se produce en mi intimidad es el de yo serme a mí presente como realidad viva, como efectuación produciéndose permanentemente. Si hemos de interpretar lo que veo en mí con categorías clásicas, podríamos hablar del acto de un poder de realidad; de una constitución, la mía, a la que asisto no en su apariencia, sino desde la actuación misma del vigor que la está produciendo y manteniendo. Y a ese 'siendo' asistido desde él mismo es a lo que le llamo mi existencia. Pensar es ver la "fuerza y actividad que [es] necesaria para producir y conservar" (MM III) al propio pensamiento; es ver una realidad actual cuya actividad fundacional de sí como realidad misma, y no sólo sus presuntos efectos aparienciales, me es presente: es mi existir mismo. Y asisto a ella, no desde fuera, esto es, ante sus efectos, sino desde dentro: desde su intimidad, es decir, desde su mismo acontecer como realidad produciéndose.

La indubitabilidad de mi existencia como pensamiento es perfectamente conforme con lo que venimos sosteniendo respecto de ella. En efecto, no puedo dudar de mí con asomo de fundamento precisamente porque aquello a lo que yo designo como 'mi existencia' no es, por mi parte, crédito, ni, por parte de ella misma, mera apariencia. Pues, ciertamente, de ser una adhesión, podría distanciarme de ella, jugando a negarla; y si fuera una mera apariencia, sólo solicitaría mi adhesión: ése sería el único vínculo que nos uniría. Ante toda alteridad sensible o inteligible, veo ser yo una energía de realidad que, en cuanto tal energía de realidad, sabe de sí. Mi existencia está radical e insuperablemente alejada de esa extrañeza de las cosas otras que yo que me posibilita dudar de ellas.

Eso es lo que veo ser. Si, pues, el genio burlador me ha producido como soy, aun con ánimo de equivocarme, me ha hecho como pensamiento existente, y no como ficción de ello. Pues ante mí está manifiesta mi realidad, sea cual fuere el designio al que responda el hecho de que la haya. Por lo tanto, no me hace falta argumentar mi existencia, ya que la veo a ella misma; ni lo que veo es un 'parecerme que', una apariencia, es decir, la posibilidad de que sea sólo una idea sustentada por mi caudal de crédito.

Que mi existencia sea objeto de mi intuición nos dice, por último, algo que hemos de tener presente. Formulando mi existencia, no la afirmo, sino que me limito a recoger y expresar en mis palabras la positividad en acto que experimento: es el ser siendo que soy-veo el que se presta a sí mismo produciendo el mismo efecto que la energía posicional que hay bajo toda afirmación, y no mi voluntad. Así, y en resumidas cuentas, el "pienso, luego soy" es el único *conocimiento prejudicativo*, pues constituye, delimita y ocupa la totalidad

de ese campo de cosas que "son conocidas sin afirmación ni negación" (Carta a Clerselier sobre RO5).

En efecto, el "pienso, luego soy" no precisa la afirmación (adhesión o crédito) que constituye el núcleo de todo juicio, pues, de pretenderlo, ésta se vería inmensamente desbordada por el impulso del acto de realidad mismo presente que es mi existencia. Y, sin embargo, formulando "pienso, luego soy" no estamos ante una combinación de propiedad sintáctica e incoherencia semántica (la raíz cúbica de 3 es verde, el amor es un número primo, etc.), sino ante un conocimiento. Sólo que el momento 'afirmativo' del conocimiento corre a cargo de la cosa misma a que nos referimos, mi existencia, pues ella no me muestra sólo una consistencia apariencial, sino su ser siendo.

Algún balance haremos más adelante. Antes, me parece imprescindible seguir al propio autor cuando, a renglón seguido de haber formulado su principio, dice: "ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy" (MM II), abriendo con ello la dirección en la que va a encaminar su inmediata pesquisa.

3.

Pienso. Ello entraña, como acabamos de ver, que existo yo pensando: "existo y sé que existo, y lo sé porque (...) pienso" (RV).

Pero, ¿qué es 'lo' que piensa, el sujeto de esa actividad cuya existencia, en tanto que actividad actual, constatamos irremediamente? Si existe mi pensar, ¿no dice ello mismo que también existe mi cuerpo, único sujeto posible de esa operación, conforme a la experiencia inveterada que tenemos de nosotros mismos?

En un principio, parece no haber discusión sobre a qué o a quién le corresponde inmediatamente la tarea de pensar, o dudar, y la pone en práctica: "es, pues, cierto que lo que en mí duda [lo que en mí piensa, pues] no es lo que llamamos nuestro cuerpo" (RV). La cuestión no es ésa, sino que está en un paso posterior. Quien piensa, y existe, ¿es mi mente o espíritu por sí mismo y contando tan sólo con las fuerzas que le son propias como pensamiento, o bien nos resulta necesario concebir, y reconocer, que bajo él, por así decirlo, está mi cuerpo, quien produciría o sostendría una suerte de superestructura pensante, pero dependiente de él, o incluso reducible a él, aunque a mí mismo, "desde el punto de vista de mi percepción" (MM Pref), como dice Descartes, se me manifieste como sólo pensamiento, como pensamiento remitido a sí mismo?

La respuesta cartesiana no deja lugar a dudas: "el alma razonable (...) no puede ser sacada en modo alguno de la potencia de la materia" (DM V); o formulado en términos positivos:

"ese 'yo' que piensa es una 'substancia inmaterial' (...) que no tiene nada de corporal" (Carta a Colvius 3-12-1640). El perfil de la "cosa que piensa" resulta inequívoco, y no es algo que se procure ocultar o diluir:

Conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo. (DM IV)

El punto roza lo tremendo. Como único recurso con el que enfrentar la cuestión sólo cuento con mi testimonio interior. Pero ¿es mi saber de mí capaz de determinar la realidad de lo que efectivamente soy, o bien, siendo mi ser real anterior y superior a mi saber de mí, he de renunciar a acceder a mí desde mí mismo, cabiéndome sólo hacerlo desde la afirmación del ser como primero, es decir, desde alguna creencia o prejuicio?

Vamos a poder obtener respuesta desde el saber de mí. Pues la sustantividad de mi pensamiento no es el producto de una argumentación, esto es, no depende de nexos inferenciales, que son lo que puede estar corrompido por la acción del burlador; por el contrario, la sustantividad de mi pensamiento es algo manifiesto, visible, en el mismo acto en que veo mi existencia como una 'realidad viva'. Dicho de otro modo: verme existiendo como pensamiento sería, ello mismo, verme como pensamiento sustantivo.

¿Qué manifiesta Descartes cuando de sí, pensamiento existente, dice ser una "cosa que piensa", una "res cogitans"? O, concretando tan finamente como lo hace Gouhier⁶, ¿qué relación hay, en esa cosa que piensa, entre su ser "res" y su ser "cogitans"?

La autopresencia que soy yo no es descomponible en, primero, un actualidad previa que, segundo, piensa, sino que soy existencia pensante, es decir, una determinada forma primordial de aquella fuerza o energía que constituye lo real que, desde su originariedad misma, es pensamiento.

Así, la relación conmigo mismo no es, desde luego, de adhesión del yo pensante hacia el yo existente. Ni el "pienso, luego soy" constituye una aprehensión de consabida estructura dual -sujeto (yo pienso), objeto (yo existo)- a cargo de dos instancias entre las que medie la extrañeza: el espectáculo de actualidad que uno (existente) ofrece al otro (pensante). Yo soy actualidad asistente (donde asistir no es sino saber de). Y no porque yo asista a mi actualidad: por el contrario, mi actualidad consiste propiamente en mi capacidad de asistir a. Es mi realidad misma, mi actualidad, la que se despliega originariamente como capacidad de saber de.

El mismo vigor ontológico que constituye mi actualidad o existencia es el vigor constituyente de mi asistir a, o pensar. Yo sé de mí no porque mi capacidad de saber se haya dirigido hacia mi existencia y la haya aprehendido, sino porque existir yo es exactamente existir como un saber-de-mí-que-asiste-a. El saber de mí no ha de ser cargado al capítulo de mis operaciones -pues opera sólo quien está ya constituido-, sino al otro, más radical, de mi surgir constituido, siendo lo que soy. Es un error, pues, pretender alejar mi saber de mí de mi más pura sujetualidad: aquello mismo que yo soy, mi 'fuerza de existencia', es ya saber de mí.

No podemos afirmar simplistamente la identidad entre "res" y "cogitans"; entre otras razones porque hay, o habrá, "res" y "extensa" y, sobre todo, "res" e "infinita". Pero diciendo de mí que soy una "cosa que piensa" estoy abordando el problema por el otro lado: si no identifico cosa y pensamiento, también es cierto que no puedo separarlos. Yo pensando no soy sino un momento *inseparable y constitutivo* del vigor ontológico que constituye mi existencia. Yo mismo, pues, soy esa "fuerza y actividad que sería necesaria para producir y conservar una substancia" (MM III). Yo reúno en mí, así, la potencia precisa para existir y subsistir. Y ello, no como efecto de una argumentación, que pudiera vacilar ante sí misma o ante la perversidad del burlador, sino como una descripción de lo que veo, sin que la propia acción de mi espíritu "añada algo mediante esa acción" (MM III), como es normativo en el juicio. En suma, lo puedo formular dentro del ámbito del conocimiento prejudicativo, esto es, desde la evidencia misma.

Pero ¿a qué se extiende ese 'vigor actuando' que advierto en mí como yo mismo? Pues siempre he visto, y sigo viendo, que el vigor que constituye mi existencia pensante es fuerza actualizadora tan sólo de sí mismo, esto es, de un actual-asistir-a, y con dichos elementos (existencia y pensamiento) queda íntegramente expresado. ¿Y mi cuerpo? ¿Es que no forma parte, no está inserto en la acción o radiación de ese vigor?

Convendrá quizá refrescar una distinción particularmente sencilla: una cosa es la sensación que tengo de mi cuerpo y otra cosa es mi cuerpo. Y la sensación que tengo de mi cuerpo, esto es, la sensación que yo, habitualmente, atribuyo a mi cuerpo como su origen y sede, como tal sensación forma parte de mi pensamiento. Como tal sensación, pues, está asistida desde su retaguardia por todo el vigor ejerciéndose que es mi existencia pensante.

Así, repetimos la pregunta, afinada: de mi cuerpo, y no de las sensaciones presuntamente provenientes de él, ¿veo la 'fuerza y actividad' que, presumo, tendría que haber tras de una extensión realmente existente? Sólo se precisa mirar al sitio indicado para conocer la respuesta: soy ciego ante el vigor actualizador de mi cuerpo. Mi cuerpo, no las sensaciones que le atribuyo, no pasa de ser, sustancialmente, el mismo espectáculo

apariencial que advierto cuando ante mí parece haber una mesa, una serranía o una capilla románica.

¿Qué se desprende de todo ello? O, mejor, ¿qué figura ostensiblemente como una marca impresa en todo lo que veo en mí, a diferencia de las cosas otras que yo, incluido mi cuerpo? Asisto a mi existencia precisamente en la medida en que la capacidad de 'asistir a' forma parte de la potencia misma que (me) hace ser: condición propia de la "res cogitans". Si no fuera así, mi existencia sería, como la de lo otro que yo, una apariencia que surge ante mí desconectada de la actividad misma que la constituye. Y el pensamiento vendría a ser un registro extrínseco, un estar informado de la fuerza ontológica, inevitablemente metamorfoseada en mera apariencia, que lleva a existir. Y la existencia sería una idea.

Yo soy. Soy incorporando en mí el acreditativo de mi propia realidad. Soy testigo de la realidad que soy nutrida por sí misma y extendiéndose tan sólo a sí misma: yo. Ningún otro que yo me la muestra, empezando por mi propio cuerpo. Soy, pues, una realidad, como mínimo, *distinta* de lo que no es pensamiento.

Termino ya. Pienso que el declinar histórico del sujeto no debería auparse sobre el olvido de la especificidad del pensamiento frente a la corporalidad. Y no porque con ello se fuera a restituir el imperio del alma inmortal, de la razón o del sí mismo. Ni siquiera el de la voluntad, que también ofrece muestras de resquebrajamiento. El motivo sería mucho más obvio: es que las cosas mismas -pensamiento y cuerpo-, miradas finamente, parecen ser así, diferentes. Otra cuestión es el uso que se vaya a hacer de esa disparidad.

Notas

† En estas páginas desarrollo uno de los puntos importantes de la tesis doctoral, titulada "Descartes. Evidencia y libertad", que leí en la Universidad Autónoma de Madrid, en octubre de 1995.

¹ Para aligerar al máximo el engorro propio de las citas, utilizo para nombrar las diferentes obras de Descartes estas abreviaturas:

- R= "Regulae ad directionem ingenii";
- DM= "Le discours de la méthode";
- MM= "Meditationes de prima philosophia";
- RO= "Objectiones et responsiones";
- RV= "La recherche de la vérité";
- NIP= "Notae in programma";
- PF= "Les principes de la philosophie".

² Por ejemplo, en '¿Qué es filosofía?', O.C. VII, Alianza-Revista de Occidente.

- 3 Carta del 3 o 4-1648. Adam-Tannery propone como destinatario de la misiva, aunque acompañándolo de un signo de interrogación, al Marqués de Newcastle. Alquié, por su parte, y sin adjuntar ninguna justificación de su discrepancia, la cita como carta enviada a Silhon.
- 4 No conozco ningún estudio que aborde como conocimiento prejudicativo la cota máxima a que puede llegar el "intuitus" cartesiano. Pero desarrollarlo sería la materia de otro trabajo.
- 5 Jaspers, K.: 1937, *Descartes y la filosofía*, traducido por O. Bayer, Buenos Aires, La Pléyade.
- 6 Gouhier, H.: 1978, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.

Eduardo Almeida es Doctor en filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y profesor de Filosofía de Enseñanza Secundaria. Entre sus publicaciones cabe mencionar 'Evidencia cartesiana y sentido de la realidad' (*Paideia*, 1996). Actualmente, su área de interés es la fundamentación teológica de la modernidad.

**EL ARGUMENTO DE LA IDENTIDAD Y LA
NOMINACION DE FUNCIONES EN FREGE[†]**
*(The Argument on Identity Statements and the
Problem of Referring to Functions in Frege's Philosophy)*

Pedro RAMOS*

Recibido: 1996.12.17.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Maestro Mario de la Cueva, Apartado Postal 70-447, 04510 Ciudad Universitaria, México D.F., México.
E-mail: parv@servidor.dgsca.unam.mx

BIBLID [ISSN 0495-4548 (1997) Vol. 12: No 29; p. 293-315]

RESUMEN: En este artículo relaciono dos asuntos que no se relacionan comúnmente en la literatura sobre Frege: el argumento de Frege sobre la interpretación de las oraciones de identidad y su problema de referirse a las funciones. Primero expongo el argumento y concluyo que es plausible. Luego caracterizo las relaciones semánticas que el argumento le permite introducir. A continuación trato el problema antes mencionado y muestro cómo afecta a la semántica de Frege: esas relaciones semánticas se vuelven innominables y, por tanto, su semántica resulta ser inexpresable. Finalmente considero una solución posible a este problema.

Descriptores: Frege, identidad, distinción sentido-referencia, funciones, nombres de funciones.

ABSTRACT: *In this paper, I relate two items not commonly related in the literature on Frege: Frege's argument on the interpretation of identity statements and his problem of referring to functions. First, I expound the argument and conclude that it is sound. Second, I characterize the semantical relations which the argument allows him to introduce. In what follows, I deal with the above-mentioned problem and show how it affects Frege's semantics: those semantical relations become unnameable and, therefore, his semantics turns out to be unexpressible. I consider a possible solution of this problem.*

Keywords: *Frege, identity, the sense-reference distinction, functions, names of functions.*

1. Introducción

En este trabajo me propongo básicamente dos objetivos. Primero, hacer una exposición crítica del argumento sobre el contenido cognoscitivo de las oraciones de identidad, que Gottlob Frege expone al inicio de su célebre Frege (1892 b),¹ y mediante el cual introduce su ya también célebre distinción entre el sentido y la referencia (o denotación) de los términos singulares ('*ts*'s' de aquí en adelante). Comienzo la tarea en la sección 2, en la que veremos cuál es el alcance del citado argumento (ser un argumento existencial que establece plausiblemente que *hay algo* mediando la relación *ts*/referencia: el sentido del