

**José R. Echeverría**

En torno al cogito y la noción de existencia

## S U M A R I O

*La actualidad de Descartes. La certidumbre como resistencia a la duda. Las ideas claras y distintas. El yo existente como fundamento de la duda.*

*El cogito y la noción de existencia. La realidad objetiva. Concepciones de Husserl, Maine de Biran, Dilthey y Scheler. La realidad ajena al yo. La duda y la existencia de lo Otro. Conclusiones.*

La actualidad de la filosofía cartesiana radica principalmente, a nuestro entender, en el hecho de que logra hacer de la existencia del propio yo la evidencia fundamental del pensar filosófico y apoyar en su experiencia el conocimiento válido. Como observa Jorge Stielor en su libro sobre “Malebranche”, para el pensamiento medioeval la verdadera ciencia es la que Dios tiene de las cosas y hasta la cual deben los hombres buscar acceso; en cambio, Descartes “penetra resueltamente desde la propia conciencia en el mundo inteligible, colmando así el más profundo anhelo del mundo científico”.

Pues bien, esta vuelta del yo sobre sí mismo que efectúa Descartes importa al parecer el cumplimiento de una exigencia propia de la superación de las grandes crisis históricas; en el nacimiento de una nueva concepción del mundo, hay siempre un momento inicial que consiste en oponer al escepticismo la experiencia íntima y sus evidencias para de allí extraer los principios objetivos del mundo. Este momento está representado por el *gnozi seautón* de Sócrates, como superación de la crisis sofística, en el comienzo de la concepción teológica helénica; está representado por San Agustín —*si fallor, sum*— en el nacimiento de la concepción teológica cristiana, y por Descartes —*cogito, ergo sum*— en el nacimiento del naturalismo moderno.

Con lo dicho, queda por lo menos insinuada la razón misma de la actualidad de Descartes: para superar nuestra propia crisis histórica debemos aprender a vencer el escepticismo mediante una vuelta al punto de vista del propio yo; de aquí que, cuando contemplamos a Descartes luchando contra la duda, cuando con el *cogito* lo vemos triunfar de ella transmutándola en certidumbres, reconocemos en él a un contemporáneo clarividente, pues parece poder darnos algo que nuestra época necesita para afrontar con éxito sus propios problemas.

Pero, ¿cuál es la concepción del mundo que ha hecho crisis en nuestro tiempo? Es, precisamente, el naturalismo moderno que Descartes inaugura en el plano filosófico. De este modo, se da el caso de que tenemos que seguir el ejemplo de Descartes a pesar de que la concepción del mundo que deriva de la filosofía cartesiana se nos aparezca como definitivamente muerta. Para decirlo en una fórmula: la actualidad de Descartes radica en que necesitamos de su modo ejemplar de pensamiento a fin de superar la crisis de la concepción del mundo de que participa su filosofía.

Mas, ¿cuál es el punto preciso del itinerario ontológico de Descartes que separa lo actual y lo caduco de su pensamiento? A nuestro juicio, este punto se encuentra inmediatamente después del *cogito* y antes de las pruebas de la existencia de Dios. Según esto, lo que no nos resulta convincente del razonamiento cartesiano estaría en el modo como establece la vinculación del sujeto con lo que le es ajeno y en la noción de lo existente que de allí deriva.

» (Sabemos que el *cogito* significa que, sea cual fuere el contenido verdadero o falso de los juicios que formulamos, cada uno de ellos como todo pensamiento del yo considerado en su presente, atestigua de un modo cierto el propio existir. La existencia del yo es, pues, evidente porque en una auto-intuición inmediata se nos da con evidencia.) Pero, ¿significa esto que todo aquello que se ofrece a la aprehensión consciente goza, por esto solo, de la misma evidencia? Ello sería derogar el principio mismo de la duda metódica. Lo que se ofrece a la conciencia sólo tiene certidumbre como "dato de conciencia", y bien sabemos que a menudo nuevas experiencias corrigen las anteriores relegándolas al dominio de lo ilusorio. (La evidencia necesaria es, pues, algo más que la mera certidumbre de un dato de conciencia; a ella se añade otra certidumbre: la de que este dato de conciencia no admite contradicción, la de que, ocurra lo que ocurra, lo que ahora juzgamos como cierto seguirá siendo tal. Solamente cuando poseemos esta certidumbre podemos, propiamente, hablar de evidencia necesaria.) Pero ¿cómo llega a producirse esta limitación de una duda que aspiraba a la universalidad? Al formular el *cogito*, aun no cuenta Descartes con la garantía de la veracidad divina para apoyar en ella su evidencia. (¿Cuál es entonces el mecanismo en virtud del cual la duda queda, por lo menos en un caso, excluída? Tal limitación resulta de la esencia misma de la duda: ella no puede destruir la existencia del yo, pues para cumplir su función destructora necesita apoyarse en el yo.

Supongamos, por ejemplo, que dudo de mi propio pensamiento, que después de decirme: “pienso”, agrego: “tal vez esto no sea verdad, pues sólo sé que en apariencia pienso”. Inmediatamente debo agregar: “si me parece que pienso, es porque pienso que pienso”, y no podría dudar de este segundo pensamiento sin invocar un tercero, y así sucesivamente, de modo que el pensar jamás quedará destruido. Ahora bien, cada pensamiento da fe por sí solo de la existencia del yo, la cual escapa por ello a la duda.

En suma, lo que con mayor propiedad fluye del *cogito*, como criterio de certidumbre, es que sólo tiene *evidencia apodíctica* aquello que la duda, por una limitación propia de su esencia, no puede destruir. Por tanto, admitido el *cogito*, parecería que Descartes hubiese debido analizarlo y, como consecuencia de este análisis, que hubiese debido emprender una confrontación de la esencia de la existencia con la esencia de la duda. Ello habría importado enjuiciar la duda misma, hacerla problemática mediante un escepticismo de segundo grado aplicado a la propia actitud escéptica. Y así, esta duda de la duda nos habría mostrado las limitaciones del acto gnoseológico de dudar, lo que equivale a señalar las certidumbres fundamentales en que puede apoyarse el conocimiento. En otras palabras, se habría podido estudiar la posibilidad de que, tal como por una limitación de la esencia de la duda surge la certidumbre del *cogito* hacia el extremo del sujeto, en virtud de esta misma limitación, y sin necesidad de recurrir a la garantía de la veracidad divina, surgiera una certidumbre equivalente en el extremo del objeto. Y así se habría podido, eventualmente, establecer una relación permanente, directa y natural entre el sujeto y el objeto, invulnerable al escepticismo, cuyos términos se habrían definido por su relación recíproca.

En vez de esto, ¿qué hace Descartes? Cae en lo que se ha llamado el círculo de las ideas claras y distintas. Reflexiona así: la evidencia del *cogito* deriva de que es una idea clara y distinta; por tanto, todo lo que se me presente con idéntica claridad y distinción ha de ser igualmente verdadero; la idea de un Dios existente se encuentra en este caso; luego, Dios existe. Pero ¿cómo sabemos que la claridad y distinción no constituyen un engaño, que no son sólo aparentes? Es Dios, en su infinita perfección, quien va a servir de garantía de la verdad de las ideas claras y distintas y, a través de ella, del conocimiento que tenemos del mundo. ¿Cómo apoyarse entonces en la evidencia de la claridad y distinción para probar la existencia de Dios, sin incurrir en una petición de principio?

Si la existencia de Dios sólo nos resulta evidente por la claridad y distinción con que ella se presenta a nuestro espíritu, y si sólo de la infinita perfección de Dios se desprende en el pensamiento cartesiano que Él no puede querer engañarnos y, por ende, que hemos de acordar fe a nuestras representaciones claras y distintas, el círculo vicioso está a la vista.

Respondiendo a esta objeción, Descartes arguye que hay dos especies de certidumbre: la de los primeros principios o axiomas, que son conocidos por intuición, y la de la ciencia de aquellas conclusiones "cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de que las obtuvimos", es decir, el conocimiento discursivo basado en argumentaciones largas y complejas. La primera no requiere ser garantizada por la veracidad divina. En cambio, en la última esta garantía es necesaria para conservar la certidumbre a través del tiempo que demora el paso de una proposición a otra; así, al llegar a la conclusión sabemos que son ciertas las diversas proposiciones en que se funda, porque tenemos el recuerdo de haber adherido a ellas y la veracidad de Dios nos garantiza que este recuerdo no es engañoso. Según esto, no habría, pues, la petición de principio denunciada, sino una ampliación, mediante la garantía de la veracidad divina, de un criterio de certeza natural y primario.

Aceptar esta respuesta de Descartes implica reconocer que la intuición puede conducirnos por sí sola, y sin necesidad de garantía, a la verdad. Pero ¿no se limita con ello la función destructora que en un comienzo se había concedido a la duda? ¿Acaso el genio maligno no podría engañarnos dándonos inoportuna o injustificadamente el sentimiento de una evidencia inmediata, haciendo que se nos apareciera como claro y distinto lo que a la postre se ha de revelar como obscuro y confuso? Si negáramos esta posibilidad renunciaríamos con ello a la universalidad de la duda, que es el punto de partida metódico del cartesianismo. De este modo, Descartes queda enfrentado a esta alternativa: o bien su teoría de la evidencia constituye un círculo vicioso, o bien ella implica una infidelidad al principio inicial de la duda metódica.

No obstante, se nos podría observar que, partiendo de la duda, lo mismo que Descartes, hemos adherido a la afirmación cartesiana de la existencia del yo; y que, al hacerlo, hemos aceptado la posibilidad de que una intuición tenga una plena virtud de convicción, aun frente a la hipótesis de un genio maligno deseoso de engañarnos, sin necesidad de ser garantizada en forma alguna. Tal intuición vendría a proporcionar, por

tanto, como observa Descartes, un tipo ejemplar de conocimiento inmediato.

Pero con esto tocamos el punto preciso de nuestra discrepancia con Descartes. Si la existencia del yo nos resulta convincente no es porque sea una idea clara y distinta entre muchas otras tan claras y distintas como ella e igualmente acreedoras de nuestra adhesión. Es porque la duda misma se apoya en el yo existente. La propia existencia resiste, así, a toda duda porque cualquier engaño que pudiéramos sufrir no haría sino confirmarla. Este es el carácter ejemplar del *cogito* y sólo donde encontremos otra evidencia igualmente contradictoria con la esencia de la duda podremos, sin íntimo reproche de nuestra razón, adherir a ella. No podríamos, por tanto, extender la virtud suasoria del juicio sobre la propia existencia a toda idea clara y distinta sin incurrir en una generalización ilegítima.

Pero, se nos podría objetar, si sabemos que la duda se contradice con la propia existencia, es porque poseemos ya un criterio de certidumbre, pues, de otro modo, ¿cómo se nos revelaría esta contradicción? A ello respondemos que, efectivamente, no puede la duda metódica excluir toda evidencia sin condenarse a una absoluta esterilidad, sin dejar, por tanto, de ser metódica; pero que ella implica una suspensión provisional de la evidencia, salvo que la duda misma la requiera. En otras palabras: tenemos la intuición de lo verdadero de un modo espontáneo y directo; pero las evidencias que así pueden obtenerse son enjuiciadas por la duda, que viene a recomendarnos cautela, a advertirnos que tales evidencias podrían no resultar tales a la postre y a suspender, por tanto, nuestras afirmaciones; no obstante, la duda se da a la conciencia con determinadas limitaciones, que encauzan su función destructora; hay, pues, ciertas evidencias —y es el caso del *cogito*— que triunfan sobre ella, que la derrotan en su propio campo, por decirlo así, que salen, por tanto, fortalecidas de esta lucha y elevadas a la calidad de *evidencias necesarias*.

En la vida práctica favorecemos a nuestras intuiciones, tal como se ofrecen a la conciencia espontánea, con una presunción de verdad, de tal modo que el peso de la prueba recae sobre su impugnación. Pero el rigor filosófico consiste en alterar esta regla procesal, en suspender las evidencias hasta que ellas logren imponerse sobre la duda, en virtud de una limitación de ésta.

Tal es, a nuestro entender, el criterio de la *evidencia necesaria* que fluye de la confrontación de la duda metódica con la evidencia del *cogito*.

Trataremos, ahora, de examinar qué noción de lo existente puede desprenderse del *cogito* para ver luego hasta qué punto podemos tener alguna certidumbre necesaria sobre la existencia ajena de acuerdo con el criterio señalado.

Cuando Descartes dice: “yo soy, yo existo”, ¿en qué funda su certidumbre de existir? En que su yo se da ante su propia conciencia refleja y en que este dato escapa siempre y necesariamente a la duda.

Según esto, la primera condición requerida para que sea legítimo hablar de existencia es que aquello que decimos que existe sea susceptible de manifestarse ante una conciencia. No importa que esta manifestación sea directa, como cuando la cosa misma está presente antes nosotros, o que se haga a través de otros hechos que dan testimonio de ella, que la “representan”. Pero un algo que por su naturaleza misma no fuera susceptible de ofrecerse, ni directa ni indirectamente, ante conciencia alguna, no podría ser declarado existente. La voz “existir”, según su sentido literal, significa “estar ahí”, supone, pues, una dualidad de lo que “está ahí”, y que por ello llamamos existente, y lo que “está acá” y frente a lo cual existe. Y esta dualidad, metafóricamente expresada en términos espaciales, implica reconocer la necesaria relación de la cosa que declaramos existente con una conciencia ante la cual pueda darse. No importan que el “ahí” y el “acá” permanezcan diferenciados o que, en definitiva coincidan —como en el *cogito* cartesiano— porque la conciencia se reconoce a sí misma en su objeto. Pues, aun en este último caso, el existir de la conciencia ante sí misma resulta de una previa ruptura de su unidad en dos elementos —la conciencia refleja y la conciencia espontánea— los que, a la postre, se reintegran en un solo ente real. Así, ya en su fundamento, el problema de la existencia está indisolublemente vinculado al problema gnoseológico, pues sólo respecto de aquello que puede ser objeto de aprehensión consciente tiene sentido la pregunta por la existencia.

Pero ¿cuál será este sujeto en que va a fundarse la noción de existencia? Evidentemente, debe ser el propio yo pensante. ¿No podríamos, acaso, preguntar por la existencia ateniéndonos al punto de vista de otro sujeto consciente, real o posible, es decir, prescindiendo del propio yo? ¿No habrá otra conciencia a la que podríamos eventualmente referir la noción de lo existente? La pregunta es ociosa, pues la existencia o la posibilidad de tal sujeto y la función que podríamos atribuirle para fundar la noción de lo existente, están a su vez apoyados en el propio yo y su experiencia. En efecto, si fundamos la noción de lo existente en otra conciencia, real o posible, volvemos con ello a afirmar la primacía de nues-

tro yo, ya que esa otra conciencia sólo es elevada a esa función gnoseológica fundamental en virtud de nuestra propia voluntad. En verdad, se trata sólo de un ejercicio mental por el cual nuestro yo abdica momentáneamente de su calidad de sujeto gnoseológico privilegiado y de su mejor derecho para condicionar la noción de existencia, a fin de atribuir esta calidad y este derecho a otro sujeto. Este ejercicio puede ser interesante y fructífero, pero si dejamos de referir la visión de esta conciencia ajena a la nuestra, si tomamos como fundamento legítimo de toda realidad esta mera hipótesis de trabajo que es la supresión de nuestra propia experiencia, nuestras certidumbres primarias más fundamentales podrán resultar destruidas.

Cuando predicamos la existencia respecto de nosotros mismos, estamos, pues, afirmando que el yo es un objeto de su propia conciencia, y, además, que ante ella se presenta como siendo "él mismo", es decir, como una unidad que incluye en su seno la dualidad sujeto-objeto que supone toda aprehensión consciente. Esto es lo que constituye la reflexión de la conciencia del yo.

Y no surge el problema de cómo puede el yo servir de fundamento a la noción de existencia antes de que hayamos resuelto si existe, pues hay simultaneidad entre el acto por el cual el yo se erige en el sujeto gnoseológico fundamental, constituyente de dicha noción, y aquél por el cual experimenta su existir ante sí mismo y ambas experiencias se condicionan recíprocamente. Esta simultaneidad y este recíproco condicionamiento son otros tantos nombres para designar la reflexión de la propia conciencia. El problema es inevitable, en cambio, si se adopta otro criterio para decidir sobre lo existente. Así, por ejemplo, si definimos la existencia por la temporalidad, nos condenamos a no poder resolver el problema de si el tiempo existe. La temporalidad no es, pues, condición necesaria de la existencia; su papel no consiste sino en delimitar un cierto modo de realidad —la existencia fáctica— dentro de la esfera de lo existente. Sólo nuestra propia conciencia, curvada sobre sí misma en actitud reflexiva, puede al propio tiempo que existe, servir de fundamento a la noción de existencia, puesto que al pensarse su existir se le ofrece con certidumbre simultáneamente con su posibilidad.

La crisis del naturalismo moderno que vive nuestra época, consiste en cierto modo en que ya no resulta convincente la definición de la existencia en función de un supuesto observador universal; su superación requiere, pues, que volvamos a apoyar lo existente, y todas nuestras certidumbres, en su soporte natural y primario, que es nuestro propio yo.

Como señala Husserl, “yo no puedo vivir, ni tener experiencia, ni pensar, ni valorar, ni obrar dentro de ningún otro mundo sino aquel que obtiene en mí mismo y de mí mismo su sentido y su valor”. Y en otra parte de sus *Meditaciones Cartesianas*, expresa: “Toda fundamentación, toda prueba de hecho de una verdad o de la existencia de un ser, tiene lugar pura y exclusivamente en mí, y su término es un *cogitatum* de mi *cogito*. . . Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígame inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad. Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera de la conciencia posible, de la evidencia posible, ambos universos relacionados entre sí meramente de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido”.

Según lo expuesto, todo aquello que se presenta a la conciencia demuestra, por ello sólo, existir, ya sea como fenómeno íntimo del yo, ya como existencia ajena. Pero no hemos abordado aún el criterio que nos permite distinguir estos dos modos de existencia: el que constituye la realidad del sujeto y el que constituye la realidad que, en cuanto contrapuesta a aquélla, llamaremos “objetiva”. ¿Cuál es el fundamento de esta distinción? ¿Cómo reconoceremos de hecho la realidad objetiva frente a la alucinación, la vigilia frente al sueño?

En la *Sexta Meditación*, Descartes proporciona un criterio que ha sido defendido a menudo: según él, la realidad ajena al yo, tal como se nos da normalmente en la vigilia, se distingue de la realidad alucinante u onírica, que emana del sujeto, por su aptitud, apoyada en la garantía divina, para ser sometida a una ordenación continua en un proceso de causalidad. Así, al tiempo que “nuestra memoria nunca puede ligar y unir nuestros sueños unos con otros”, la percepción de la realidad objetiva estaría caracterizada por el hecho de que podemos relacionar ininterrumpidamente el sentimiento que de ella tenemos con la continuación del resto de nuestra vida. Mas este criterio no parece satisfactorio; desde luego, porque también lo subjetivo se ofrece generalmente dentro de una continuidad y la psicología intenta precisamente someter toda nuestra vida íntima a una explicación causal; pero, sobre todo, porque no es de la esencia de la realidad objetiva, tal como se ofrece de hecho a la conciencia, el carácter continuo y la causalidad, o sea, porque nada hay en ella que repugne por definición a una aparición discontinua, súbita e inexplicable. En verdad, la posibilidad de un enlace causal sólo permite

delimitar la órbita que constituye la *naturaleza* dentro de la esfera de la existencia objetiva, pero no es lícito a un pensamiento que se propone proceder sin prejuicios identificar aquélla con ésta.

Por otra parte, este criterio conducirá a Descartes a la concepción de un mundo ordenado geoméricamente, sujeto a leyes causales absolutamente rígidas. Todo lo que no quepa en este modelo mecánico deberá ser absorbido por el yo en su inmanencia, privado, por tanto, de objetividad. Con Descartes, en efecto, queda filosóficamente justificada la descualificación del mundo que opera el naturalismo; todos los fenómenos, primero los físicos incluyendo los organismos, más tarde aun los psíquicos y sociales, quedarán explicados por su reducción a ciertos elementos simples y homogéneos; todas las cosas, aun las más complejas, resultarán de la adición de lo elemental; todos los cambios serán concebidos como meros desplazamientos. Muy pronto quedará negada toda diferenciación axiológica: lo inorgánico, lo vivo y lo espiritual serán colocados en el mismo plano. Ya en el pensamiento del propio Descartes los valores de utilidad orientan toda conducta: el amor es el deseo de poseer lo que nos es conveniente; el odio, el de destruir lo nocivo.

Pero ¿es éste verdaderamente el mundo? Lo que nuestra época tiene de derecho de preguntarse frente al cartesianismo es si su mecanicismo no importa una artificial simplificación, y, por tanto, un empobrecimiento de lo real. En otras palabras, lo que cabe reprocharle a Descartes es el haber hecho de su física una concepción del mundo, el haber visto en la mecánica, por ejemplo, no sólo el tratamiento selectivo que se da a los fenómenos para los fines propios de una determinada ciencia, mediante la eliminación de todo aquello que no interesa a tales fines, sino la estructura misma del universo.

¿No podríamos negarnos a la reducción de la realidad objetiva a lo mecánico, y restaurar el mundo en su plenitud cualitativa, tal como se ofrece a la aprehensión consciente?

Antes de intentarlo, debemos examinar algunos otros criterios propuestos para fundar la noción de existencia objetiva.

Tampoco es, a nuestro juicio, convincente el criterio propuesto por Husserl, que atiende a la concordancia de las experiencias de todos los sujetos. En efecto, la existencia de estos sujetos, como ajenos e independientes frente al yo, requiere, a su vez una fundamentación, de tal modo que la noción de la existencia objetiva ha de estar plenamente constituida para poder invocar sus experiencias concordantes. Además, subordinar la

existencia objetiva a este criterio conduce a evidentes inconsecuencias: como, por ejemplo, la de que un hombre solo no podría distinguir su propia existencia frente a las cosas por no tener la posibilidad de confrontar sus experiencias con las de otros sujetos. A nuestro entender, la concordancia de las experiencias invocada por Husserl sólo viene a añadir la nota de *comunidad* dentro de aquello que existe objetivamente. Mas no hay razón alguna para negar la posibilidad de que una realidad objetiva pudiese ser captada por una sola conciencia privilegiada, con exclusión de todas las demás.

Por último, el criterio sustentado por Maine de Biran y defendido también por Dilthey y Scheler, según el cual la realidad objetiva se define por su *resistencia* frente a nuestra voluntad, aunque menos equívoco que los anteriores, también nos parece insuficiente. Tal criterio parte de una definición del sujeto como un centro de acciones voluntarias. Mas lo voluntario es sólo uno de los aspectos de la subjetividad. Un yo en actitud puramente contemplativa puede, sin salir de su pasividad, reconocer que una existencia le es extraña. Hay muchas cosas que nos revelan su existencia objetiva sin que hayamos tratado de dirigirlas o apropiárnoslas, sin haber tenido, por tanto, ocasión alguna de resistirnos. La *resistencia* es sólo, a nuestro entender, la manifestación de la objetividad en el plano de la vida activa.

Estas teorías tienen todas en común que buscan explicar la naturaleza de la objetividad mediante su reducción a otra cosa. ¿No deberíamos, en cambio, considerar esta objetividad como una esencia irreductible, que en cuanto tal no admite explicación y sólo puede ser descrita? Desde que adoptamos esta posición todo se simplifica.

Es un dato de la conciencia que hay una realidad que enfrenta al yo y que se le presenta como ajena. En el propio *cogito*, en la conciencia que el yo tiene de sí mismo, este yo se manifiesta como uno de los términos de una relación dual, es decir, en su oposición y contacto con "algo" heterogéneo que, al limitarlo, lo define. De modo que si podemos hablar de un yo es sólo porque hay una realidad que no es él. El criterio de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo se apoya, pues, en este dato inmediato de la conciencia según el cual la realidad se nos da escindida en dos reinos colindantes: el de lo propio y el de lo ajeno.

Mas, si algo es ajeno al yo, ¿de dónde obtiene esta *alteridad*? Por definición no puede ser del yo, puesto que se trata precisamente de lo que le es extraño. La existencia de cosas que se nos dan como ajenas nos

remite, pues, a un centro de toda alteridad que llamaremos: *lo Otro*. Este *Otro* no resulta de la abstracción hipostasiada de aquello que las cosas tienen de ajeno al yo, ni es tampoco una mera denominación para el conjunto de todas las cosas que existen objetivamente. Por el contrario, las cosas ajenas al yo sólo pueden serlo por su participación en esta alteridad fundamental. En efecto, esas cosas no son previas sino derivadas respecto de *lo Otro*, puesto que sin *lo Otro* su objetividad carecería de sentido y no serían concebibles. Cada objeto de la conciencia, en cuanto se nos da como ajeno a ella, atestigua la existencia de *lo Otro*, sin necesidad de enlazarlo con otros objetos ni de inferencia alguna, tal como cada vivencia atestigua por sí sola la existencia del yo. Se trata, así, de una experiencia primaria e inmediata que las cosas en su multiplicidad no hacen más que ejemplificar.

En suma, los fenómenos que se presentan ante una conciencia son susceptibles de una doble referencia: hacia el yo y hacia *lo Otro*. Lo primario e irreductible es la dualidad *Yo-Otro*, cuyos términos no admiten prioridad existencial y de cuya aplicación al conjunto de los fenómenos deriva la distinción de lo propio y lo ajeno.

El deslinde entre lo objetivo y lo subjetivo queda así trazado en el seno mismo del proceso de aprehensión consciente, separando lo que se nos da acompañado de la conciencia de su alteridad de lo que se nos ofrece como propio. Pero esto no significa, por cierto, introducir el objeto en el sujeto; puesto que el yo ya no es concebido como un continente, sino como uno de los polos de una relación, nada puede estar “dentro” (ni “fuera”) de él. Tampoco significa concebir lo objetivo por asimilación a lo subjetivo. Por el contrario, la conciencia de la alteridad en que se funda la existencia objetiva nos devuelve a una perspectiva en que *lo Otro* parece como lo inconmensurable, como lo esencialmente opaco frente al yo. El mundo inteligible de lo claro y distinto sólo es, entonces, la parcela de lo extraño que el yo logra conceptualizar. Pero más allá (aunque este más allá se manifiesta también ante la conciencia) está aquello cuya alteridad fundamental impide toda conceptualización por el yo, aquello que sólo se le hace presente como insondable misterio.

Mas el que algo se dé como existencia objetiva no significa de un modo necesario que exista objetivamente. Si hemos partido, con Descartes, de la duda universal no podemos tan fácilmente entregarnos a la certidumbre. En otras palabras, no hemos aún eliminado la posibilidad de ser engañados en nuestra convicción de que existe una realidad ajena al

yo. Fundada ya la noción de existencia objetiva en la conciencia que el yo tiene de la alteridad, debemos aún examinar si hay algo en ella tan resistente a la duda como la propia existencia. En otras palabras, nos queda aún que descartar la posibilidad de que un genio maligno, o nuestra propia fantasía, nos hagan creer equivocadamente en la existencia ajena.

Procuraremos, para esto, definir la esencia de la duda, a fin de confrontarla con la esencia de la existencia ajena al yo. (¿Qué es la duda? Es una suspensión de todo juicio basada en la posibilidad de ser engañados. La consideración del engaño posible es, pues, lo que viene a postergar el juicio, dejándonos en estado de vacilación frente a los datos de nuestra conciencia.) El examen de la esencia de la duda nos remite, pues, a la esencia del engaño, cuya posibilidad alimenta a aquélla. Ahora bien, ¿cómo podemos saber que hemos sufrido un engaño? Sólo porque tenemos la experiencia de un *desengaño*. El engaño pertenece, por tanto, a cierto tipo de experiencias que, por su esencia misma, sólo comprobamos cuándo dejan de ser. Y esto, porque el desengaño no invalida una creencia sino en función de otra que la contradice y que aparece como una verdad restablecida. Resulta, así, que el total de la experiencia jamás podrá ser invalidado. La duda total es, pues, una aprehensión injustificada, puesto que el desengaño, dado su carácter restaurador, jamás podrá afectar a toda la realidad. Así, juicios tales como “todo es ilusión”, “todo es engaño”, carecen por completo de sentido, ya que los conceptos “ilusión” y “engaño” son de aquellos que, por su naturaleza, no admiten ser predicados del todo. Mas ¿se salvará la realidad objetiva en la restauración del desengaño? ¿No quedará el yo solo triunfando de toda incertidumbre? En tal caso nada habríamos avanzado, puesto que ya poseemos la certidumbre de nuestra propia existencia por la necesidad de apoyar la duda en el yo.

A primera vista, no se divisa la manera de fundar la existencia ajena con certidumbre apodíctica. En efecto, el desengaño destruye con predilección la creencia en la objetividad de las cosas que se presentan ante la conciencia. ¿Cómo encontrar entonces la certidumbre de una existencia objetiva apoyándonos sólo en los datos de la conciencia? Si tan a menudo comprobamos los engaños de nuestros sentidos, si “las torres que de lejos parecían ser redondas, vistas de cerca resultaron ser cuadradas”, si las personas que “tienen las piernas o los brazos cortados creen sentir dolor en la parte que ya no tienen”, ¿cómo eliminar la posibilidad de un engaño radical en cuanto a la verdad de la existencia ajena?

Si *lo Otro* fuera el *mundo*, es decir, el conjunto de las cosas perceptibles, no se salvaría de la duda, pues la suma quedaría sujeta a la misma incertidumbre que afecta a los elementos sumados y no podríamos afirmar la realidad objetiva de aquélla sin estar ciertos de que éstos la tienen. Pero ya dijimos que *lo Otro* no es el conjunto de las cosas perceptibles, sino el principio que les confiere su existencia objetiva. Ahora bien, ¿se salva este principio de la acción destructora del desengaño? Para responder a esta pregunta debemos examinar qué es lo que el desengaño restablece. Y este examen nos revela que lo que en cada caso afirma el desengaño es una vinculación del yo con *lo Otro* a través de un fenómeno diferente de aquel cuya pretensión a la objetividad ha venido a tachar. Podremos, pues, errar al atribuir objetividad a un determinado fenómeno, pero este error sólo quedará probado mediante una nueva vinculación del yo con *lo Otro*. De este modo, el acto por el cual suprimimos la referencia de un fenómeno a *lo Otro* para establecerla hacia el yo, jamás puede afectar a la existencia de *lo Otro*, como tampoco quedaría afectada la existencia del yo por una corrección que se efectuara en sentido inverso. No hay experiencia del yo que nos lo muestre solo, pues su existir es vinculación con *lo Otro*, y el desengaño, que es una experiencia, no escapa a esta ley.

Dicho con otras palabras: si partimos de una noción de lo existente basada en los datos inmediatos de la conciencia, como la que deriva del *cogito*, carece de validez la distinción suscitada por el escepticismo entre existencia "aparente" y existencia "real", pues todo lo que se presenta ante la conciencia es realmente existente y sólo puede ser problemático si debemos referirlo al yo o a *lo Otro*, si pertenece al mundo íntimo o al mundo de lo ajeno. Podrá, pues, introducirse la duda en cuanto a cuáles son los fenómenos que pertenecen a *lo Otro* y cuáles al yo, pero no será lícito suponer que todo pertenece al yo —como no lo sería suponer que todo es de *lo Otro*— pues en cada experiencia el yo y *lo Otro* se dan como coexistentes. Así, si al pasar del sueño a la vigilia comprobamos que lo que teníamos por objetivamente real era una imagen forjada por el yo, es porque en el desengaño que llamamos "despertar" surgen ante nuestra conciencia nuevos fenómenos referidos a *lo Otro*, de cuya oposición con los que se nos presentaron en sueño resulta que éstos eran del yo, no de *lo Otro*. No se trata, pues, de pasar del yo a *lo Otro* ni de apoyarse en el yo para saltar a *lo Otro*, pues ambos términos son simultáneos y no pueden ser concebidos sino en función de su oposición recíproca.

Hemos obtenido, así, una certidumbre respecto de la existencia objetiva equivalente a la que nos proporciona el *cogito* respecto de la existencia del yo. Cuando analizábamos el *cogito*, observábamos que siempre podemos decirnos: “tal vez no sea verdad que pienso”; pero que al dudar de nuestro pensamiento debemos agregar: “si me parece que pienso, es porque pienso que pienso”. De este modo la realidad de un pensamiento sólo queda destruída mediante otro pensamiento, y como cada uno de ellos es una prueba concluyente de la existencia del yo ante sí mismo, esta existencia jamás quedará invalidada. Análogo es nuestro razonamiento respecto de *lo Otro*: podemos decirnos: “tal vez las cosas no existan objetivamente”. Pero esta duda sólo afecta a cada cosa considerada en su relación con *lo Otro*, pues el engaño que puede haber en la conciencia que de ella tenemos sólo se nos revela cuando otra cosa atestigua su relación con *lo Otro*. Lo que a cada instante se salva de la duda es, pues, la relación *Yo-Otro*, y ello porque la duda por una limitación que le es propia, no puede dejar de apoyarse en esa relación.

Naturalmente, esta conclusión sólo es válida en la medida en que aceptemos una noción de lo existente basada en los datos inmediatos de la conciencia. Si nos apartamos de esta noción, ya que sólo sabemos que *ante la conciencia lo Otro* se salva siempre en la operación que invalida las cosas, podremos extender la duda a toda objetividad. Pero en tal caso el *cogito* mismo dejará de ser necesario, puesto que él sólo nos demuestra la existencia del yo ante sí mismo, y nada impide, si prescindimos de la certidumbre tal como se da a la conciencia, invalidar la referencia a un yo que todos los pensamientos contienen. No obstante, ¿qué sentido tiene declarar inexistente una cosa que nos revela con certidumbre su existencia, si ante nuestro yo nada la desmiente? No podríamos efectuar esta declaración en relación a los datos de otra conciencia, puesto que nada podemos saber de tal conciencia, de su existir y de sus certidumbres sino en relación a la nuestra.

Creemos que no hay hoy día labor más importante en el plano filosófico que la de restaurar nuestras evidencias primarias fundamentales que las hipótesis naturalistas amenazaron destruir.

En el cumplimiento de esta labor el pensamiento de Descartes, no sólo nos aporta la certidumbre apodíctica de la propia existencia, tal como se revela en el *cogito*, sino que, además, se nos aparece provisto de un valor ejemplificador por su exigencia de una vuelta al yo y sus evidencias como punto de partida para la actividad filosófica. Nuestra discrepancia

frente a ciertos aspectos de la filosofía cartesiana arranca precisamente de que Descartes no llevó este criterio hasta sus últimas consecuencias, de que habiendo partido de la conciencia y sus datos pretendiera llegar a un realismo de la extensión y a una concepción mecanicista del mundo. Es necesario, a nuestro entender, volver a abrir en el *cogito* mismo, en el criterio de certidumbre y en la noción de lo existente que de él pueden obtenerse, un debate filosófico que Descartes, bajo la influencia del espíritu de su época, cerró precipitadamente.

J. R. ECHEVERRÍA YÁÑEZ