

01083

19

24

DOS PLANOS DEL SISTEMA CARTESIANO:

teoría y práctica

**en la vindicación de la razón y su tránsito a la
experiencia**

Tesis que para optar por el grado de Doctor en Filosofía

presenta José Marcos de Teresa Ochoa a la

Facultad de Filosofía y Letras

de la Universidad Nacional Autónoma de México

• Ciudad de México, enero de 1998 •

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

262027



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS DOCTORAL: "Dos planos del sistema cartesiano: teoría y práctica en la vindicación de la razón y su tránsito a la experiencia". Autor: José Marcos N. J. de Teresa Ochoa.

La tesis consta de tres capítulos. El primero discute la interpretación canónica de la epistemología cartesiana, tomando como exponente paradigmático el libro de L. Villoro: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965). Se rechazan tanto la pretensión de verdad del Descartes que presenta y defiende Villoro, como la justeza de esta línea interpretativa.

El segundo capítulo discute la tradicional acusación de circularidad, y sobre la base de una interpretación negativista de las "pruebas" de Dios (Spinoza, H. Frankfurt enmendado), se muestra que Descartes no incurre en este vicio argumentativo, al tiempo que se expone la derrota del escepticismo radical. También se sientan algunos principios que debe observar la exégesis cartesiana.

El tercer capítulo se ocupa de una variedad de problemas. Se explica la relación entre definición y criterio de verdad, la teoría del juicio voluntario, la defensa cartesiana de la inferencia inductiva (que se presenta como el medio que permite valorar la capacidad explicativa de las teorías). Finalmente, se presenta la *Geometría* como la respuesta cartesiana al problema platónico del Tercer Hombre, con lo que, según se arguye, Descartes se anticipa y responde al problema kantiano de la Deducción Trascendental.

DOCTORAL THESIS: "Two levels of the cartesian system: theory and practice in the defence of reason, and its transit to experience". Author: J. M. de Teresa Ochoa.

The work comprises three chapters. The first one discusses the canonical interpretation of cartesian epistemology, starting from L. Villoro's book: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965). Very general doubts are posed about the correction of this interpretive line (Leibniz-Husserl).

The second chapter discusses the traditional objection about circularity, and on the basis of a negative interpretation of "God's proofs" (Spinoza plus an enlarged and corrected H. Frankfurt), it is shown that Descartes' argument does not incur into this vice; at the same time, the radical skeptic's defeat is exposed (which is of course the main result). Some principles pertinent for cartesian hermeneutics are established also.

The last chapter discusses a variety of problems. Among others, the cartesian theory of voluntary judgment is explained and defended (against B. Williams and J-M. Beyssade). A strictly cartesian (and succesful!) defence of inductive inference is presented. Finally, *La Géométrie* is presented as Descartes' answer to Plato's "third Man" problem. (By the way, analytic geometry is shown to fulfill very much the same function as Kant's "Trascendental Deduction of Categories"; hence, it is presented as Descartes' theory of possible experience).

PREÁMBULO

Mi primer deber es dar las gracias por toda la buena onda y las muchas manos (incluyendo uno que otro oportuno sarcasmo) de mis amigos, muy especialmente Isabel Cabrera, Alfonso Caso, Federico Luna y Mario Casanueva. Ojalá les parezca que los ánimos que me infundieron en el accidentado proceso de esta investigación sirvieron de algo.

A Isabel le agradezco también su paciencia y su equilibrio como tutora de este proyecto, al que aportó críticas, sugerencias y sobre todo, unas lecciones de sensatez que yo no habría podido tomar de ningún otro lado. También doy gracias a mi maestra Elia Nathán, quien aparte de fungir como revisora de este texto, había dirigido ya mi tesis de Licenciatura; además de sus observaciones a este trabajo, creo que principalmente a ella debo mi formación académica.

Con Carlos Álvarez, de la Facultad de Ciencias, tuve estimulantes conversaciones en relación con algunos temas que roza este ensayo. También agradezco a Jorge Issa, de la UAM, sus comentarios a una parte del escrito. Agradezco a los Profesores Enrico Giusti, de la Universidad de Florencia, Vincent Jullien, del CNRS y Marco Panza, de la Universidad de Nantes, sus amables respuestas e indicaciones cuando solicité algunos de sus trabajos.

Para este proyecto recibí becas de la UAM-Iztapalapa y el Conacyt, así como apoyo del SNI, todo lo cual agradezco. Pero sobre todo, debo a la UNAM mis estudios profesionales.

La porción dedicable de este trabajo es para mis hijas y mis hermanas.

pero ¿qué es lo que critican vuestras críticas?
¿Intentais criticar sólo palabras,
dichos desesperados que se lleva el viento?

Job 6, 25-26

...como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los
silencios.
...las palabras ruedan por doquier. Y si se las maltrata o se las vitupera
injustamente [...] ellas no son capaces de defenderse ni de ayudarse
a sí mismas.

Fedro 275e

INTRODUCCIÓN

Carezco de pruebas, pero tampoco creo que haga falta invocar especiosas doctrinas para ver que hay que habérselas con el escepticismo en todo lo que toca a la filosofía. Así por ejemplo, el sentido común nos dice que ni la vida académica más elemental puede prescindir de la crítica, e ignoro que exista alguna distinción clara qué trazar en principio, entre el escepticismo franco y la simple disposición a hacer objeciones razonables con que podemos acercarnos al trabajo de nuestros colegas --a cuyas críticas, por otra parte, nos sometemos de buena o mala gana. O por poner otro caso: que el "todo vale" de Feysabend haya recibido cierta atención en lugar de descartarse sin más, muestra sin duda que la propia historia de las ciencias puede conducir razonablemente a algún tipo de relativismo extremo (para no hablar de irracionalismo). Eso significa que encierra una variedad de elementos capaces de alimentar una inducción escéptica. La cuestión es: ¿cómo acotar ésta?

En la práctica, hasta cuando a falta de otra evidencia empírica adoptan "el" lenguaje ordinario (o una minúscula región suya) como piedra de toque, los practicantes más devotos del análisis filosófico parecen sujetarse a una lógica que valora la capacidad de sus propuestas para solucionar, en forma económica y coordinada, un amplio espectro de problemas --cosa que por cierto, supone algún tipo de síntesis; y no hay que extrañarse por ello, pues parece que eso mismo hacen, por ejemplo, todos los científicos. El parámetro de esta evaluación no es otro que el de la "capacidad sistemática" de las teorías, según puede leerse bajo la pluma de Carl Gustav Hempel.* Pero el escéptico no sólo puede plantear duros problemas a cada teoría particular, sino para comenzar por lo dicho, bien puede interrogarnos por el sentido de esa "lógica" implícita, y cuestionar su pertinencia con miras al conocimiento: preferir una teoría por su ma-

* Filosofía de la ciencia natural, Cap. 7.3, Trad. A. Deaño, Alianza, Madrid, 1973, esp. pp. 138-9, 141-143.

yor capacidad explicativa, ¿no es acaso ceñirse a un criterio puramente pragmático? y ¿qué relación tiene eso con la búsqueda de la verdad? (pues ¿qué obligación tiene la realidad de dejarse rasurar por Occam estructurándose como sistema, a modo que precisamente un subsistema haya de tenerse como su reflejo más idóneo?†) Y si invirtiendo los términos de la pregunta intentamos responder que ‘real’ no es, para nosotros, más que aquéllo a lo que ya apunta la teoría “verdadera” (v.g., aquélla que es pragmáticamente satisfactoria), de todos modos es claro que sólo tenemos aproximaciones a la verdad, ya que los hechos incesantemente nos desbordan y sorprenden –no siempre en forma agradable, por cierto. Pero si ninguna de las teorías disponibles merece nuestra adhesión irrestricta, ¿a cuál de ellas daremos preferencia, y con qué criterio la seleccionaremos? Elegir en cada campo de estudios aquélla que haya “funcionado” mejor en el pasado, muestra que nuestras expectativas obedecen a una inferencia inductiva, pero es evidente que razonar de este modo resulta arriesgado, y la orientación de nuestras preferencias requiere explicarse. Alegar entonces que actuando así, nuestros éxitos han superado a los fracasos, vale tanto como cualquier otro razonamiento circular.‡ Y a propósito, en lugar de “disolverse” el problema, más parece que nuestra situación empeora si es cierto que nadie ha conocido nunca mejor manera de proceder.§

En realidad, como el Discurso del método ilustra en detalle, la duda surge naturalmente de las más consabidas circunstancias de la vida, en confirmación de lo cual puede notarse que cierto tipo de escepticismo (cuya característica es la de ser vago y por tanto, extensible) circula entre nosotros con tal naturalidad, que ha podido verse allí, sea un problema social de primer orden,

† Cf. Hempel, C. G., *Op. Cit.*, p. 71.

‡ Cf. las réplicas de P. Achinstein a “Argumentos inductivos autoapoyados” de Max Black, en: R. Swinburne (Comp.) La justificación del razonamiento inductivo, Trad. E. Pérez Sedeño, Alianza, Madrid, 1976.

§ Cf. P. F. Strawson, “Dissolving the problem of induction”, en: B. E. Brody, (Comp.) Readings in the philosophy of science, Prentice-Hall, N. Jersey, 1970.

sea una coyuntura mercadotécnica preñada de oportunidades.** Es lástima que Descartes no explique con la misma claridad precisamente cómo, y bajo qué condiciones podría forzarse al escéptico a detener o moderar sus ataques. Así, de seguro que haría falta un sólido argumento *a priori* para probar que es irrelevante una inquietud que, a ojo de buen cubero, aqueja a más del 1% de la población mundial (pues de entrada pueden anotarse unos 60 millones de mexicanos adultos en la cuenta^{††}). El caso es que a menudo el escéptico puede aducir razones y como siempre que esto ocurre, estamos en un contexto en que, aunque la duda no se justifique plenamente (pues las razones podrían ser defectuosas), debiera admitirse que su examen es pertinente. Y más en general, adoptar la lógica que valoriza la solución sistemática de problemas, ¿no nos obliga de antemano a preferir una filosofía capaz de habérselas con las objeciones del escéptico? Me pregunto si un juego de lenguaje que constitucionalmente negase relevancia a esas inquietudes, no tendría su parentela más cercana entre la “gallina ciega” y el “club de Toby”.

** Foucault confiesa: “¿no es acaso el problema de la verdad, el más general de los problemas políticos?” El pasaje continúa: “...la voluntad de descubrir una manera distinta de gobernarse a través de una manera distinta de trazar la distinción entre verdadero y falso —esto es lo que yo llamaría *espiritualidad política*.” (“Questions of method”, en : Burchell, Gordon *et al.* (Comps.), The Foucault effect, U. of Chicago press, 1991, p. 82.) Si en nuestras sociedades no se respirase una atmósfera profundamente escéptica, ninguna figura pública —y menos aún, tratándose de un intelectual destacado— daría por sentada no digamos la conveniencia, sino la posibilidad de hallar “nuevas maneras de distinguir lo verdadero y lo falso”. Pero también véase la nota siguiente.

†† “Los mexicanos tienen un escepticismo tal, que miran el concepto de ‘verdad’ con gran suspicacia, como lo comprobó la compañía *Coca-Cola*, entre otras corporaciones, en sus estudios de mercado. *Coca-Cola*, por ejemplo, descubrió desconcertadamente que las campañas de publicidad con los conceptos de ‘fiabilidad’ y ‘confiabilidad’ no funcionaban en México. <<Encontramos que la palabra ‘verdad’ tenía una connotación negativa>>, dice Jorge Mata Langlois, el [experto chileno] que había conducido los grupos de foco para la campaña de Zedillo y años antes, para la *Coca-Cola*.” (*Apud.* J. Kreimerman, La vida en rosa/El príncipe azul. Mujeres y amor en México, Ed. Grupo Resistencia, México, 1997, p. 111).

Con todo, es evidente que la Filosofía *puede* ejercerse de hecho dejando a un lado casi toda inquietud escéptica: tras el abandono de la teoría positivista de los *sense data*, es este olvido lo que la mayoría finge o practica. No cabe decir que esto es una extravagancia, pues tampoco puede pedirse a nadie que deje de respirar mientras no consiga lo que parece imposible; pero que algo ocurra y resulte inteligible no implica que sea legítimo y deseable. Si como imagino, la actitud corriente no es más que una confesión de impotencia, podría concluirse que una respuesta razonablemente exitosa frente al escepticismo resultaría relevante, al menos, para el trabajo filosófico de cualquiera.^{††} Y no es preciso que sea ésta una teoría capaz de aplastar al adversario; podríamos conformarnos con sacar del enfrentamiento una conclusión tal, que claramente difiera del farragoso y consabido desastre.

En todo caso, la ambición de este trabajo sería mostrar cómo cree Descartes conseguirlo, explicando un poco al mismo tiempo porqué el filósofo oculta a sus lectores cuán razonable es, en el fondo, su respuesta. Confieso creer que Descartes tiene su parte de razón, a condición de aceptarse que los dividendos efectivos de su triunfo ni remotamente se acercan a la certeza inquebrantable que parece ofrecernos. Por contraste con su promesa ostensible (de donde al parecer deriva la mayor parte del interés que solía despertar entre nosotros), no puede evitarse que el resultado tangible del sistema produzca desencanto antes que nada; si no me equivoco, en efecto, Descartes obtiene una victoria muy modesta, que muchos juzgarían pírrica. Así que lejos como está de la certeza absoluta, como veremos, no voy a afirmar que Descartes posee verdad filosófica alguna, pero sostendré en cambio que su propuesta es mucho más sólida de lo que suele creerse. Para mostrarlo, el primer propósito de este ensayo es defender una exégesis heterodoxa.

^{††} De acuerdo con Bertrand Russell, corresponde a los filósofos mantener un interés profesional por el escepticismo y sus límites (*Vid.*, p. ej., The problems of Philosophy, Williams & Norgate, Londres, p. 9, y El conocimiento humano, s/ Trad., Taurus, Madrid, 1964, Cf. II, 11, pp. 213-215, VI, 8, p. 629.)

La interpretación que se orienta buscando en Descartes ese saber químico y absoluto, es lo que considero la lectura dominante y canónica del clásico. Para combatirla, en el primer capítulo trato de aprovechar la revisión extremadamente rigurosa que en 1965 publicó el maestro Luis Villoro, sobre los supuestos y otras doctrinas centrales que esa interpretación incorpora. Villoro acepta la lectura ortodoxa, pero corrige su ingenuidad, de tal modo que en mi opinión, descubre la mejor filosofía que el Descartes canónico puede ofrecernos. En su primera parte, el capítulo contiene un comentario al cartesianismo que rescata La idea y el ente..., mientras la segunda se refiere a la porción que este libro condena. El capítulo termina haciendo un balance provisional del cartesianismo canónico y señala ciertas condiciones que, en caso de cumplirse, bastarían para responsabilizar a la interpretación ortodoxa (más que a Descartes) por el saldo negativo, incitándonos a abandonar una lectura de ese tipo.

El segundo capítulo comienza presentando al Descartes canónico más ingenuo y convencional, del que nos aparta Villoro y es víctima, por cierto, de una torpeza lógica que la Escuela no ha cesado de cobrarle. El propósito del capítulo es mostrar cómo Descartes escapa limpiamente al consabido cargo de circularidad, así como a los reproches derivados (aunque raramente explícitos), de crasa incompetencia y dogmatismo --todo ello sin necesidad de aceptar la drástica reforma que propone Villoro, aunque claro está, a condición de aceptar una interpretación de un tipo distinto. Aquí mi argumento se apoya en algunas ideas que Harry Frankfurt ha presentado vigorosamente. En especial, este comentarista sugiere que el propósito central de la "prueba" de Dios es negativo, pues se trata de mostrar *ante todo* que los argumentos relevantes del escéptico no son válidos. Si no me equivoco, el capítulo deja al descubierto la derrota que el filósofo efectivamente impone al escepticismo radical. Pero contra el propio Frankfurt, que en este punto se adhiere a la interpretación canónica, sostengo que la defensa cartesiana de la razón realmente no se propone, ni en principio podría darnos más que una seguridad muy relativa y eventualmente, transitoria. Según mi cálculo, puede apreciarse al mismo tiempo cómo la interpre-

tación canónica en su conjunto reposa sobre una suposición que debe tenerse por falsa, a saber: que en sus escritos filosóficos Descartes procura ser claro y explícito.

El último capítulo explora cuáles serían los esquemas de solución apropiados para una variedad de problemas, bajo las condiciones que impone y permite la “eliminación” previa del escepticismo extremo. Las cuestiones que aquí toco van desde el *cogito* hasta un intento de explicar el carácter sistemático que reclama para sí el “árbol de las ciencias” cartesiano, y desde el sentido filosófico que puede atribuirse a la geometría hasta la legitimidad de algunos métodos que puede emplear la ciencia empírica para estimar el valor de hipótesis en competencia. En particular, aquí trato de responder las principales críticas que Descartes sufre a manos de Villoro, quien como expongo en el capítulo 1, rechaza las ideas de “representación” y “ente formal”. Mi exposición y defensa de las teorías cartesianas tiene a buen seguro muchos huecos, que a veces he intentado señalar más que colmar, pues me pareció que a otros les habían pasado inadvertidos y la última empresa excede con mucho a mis fuerzas. Sin embargo, confío en que las propuestas elementales que en las respectivas secciones definiendo exhiban un claro *esprit de corps*, más allá de su consistencia lógica recíproca.

Al cabo, además de sugerir que la mayor parte de los estudios sobre la filosofía cartesiana ha partido hasta ahora de bases equivocadas, trato de exhibir algunos de los (en principio, inestables) presupuestos bajo los que Descartes a veces pudo engañarse, creyendo que había acertado en lo fundamental, al grado que su teoría es incontrovertible. Reitero que no intentaré sostener la verdad última de la teoría cartesiana que deriva de la lectura que yo mismo propongo. Pero aunque el clásico no puede *asegurarnos* plenamente la verdad, a mi parecer sí encarna un paradigma de radicalidad y de congruencia metodológica en la respuesta al problema fundamental del conocimiento, según él mismo lo considera. Desde luego estoy consciente de que la defensa que hago de mis tesis no *puede* pretender conclusividad alguna. Sólo aspiro a dar un alegato razonable-

CAPÍTULO I

LUIS VILORO Y EL CANON DE LA EVIDENCIA

Aunque es inmensa la cantidad de esfuerzos que se han hecho por comprender los fundamentos de la metafísica cartesiana, un tipo especial de lectura domina abrumadoramente la tradición. Según esta interpretación canónica, Descartes se atribuye el hallazgo de unos conocimientos absolutamente firmes e intrínsecamente indudables, cuya adopción como fundamentos y paradigmas de cualquier conocimiento cabal, obligatoriamente confina toda pretensión epistémica legítima al campo de las intuiciones inmediatas y evidentes.

Pero al difundirse las investigaciones cartesianas, muy pronto cundió la sospecha de que su adversario, es decir, la duda intencionada, hiperbólica y extrema, al cabo resulta invencible --o que lo es, al menos, fuera de un territorio minúsculo que a todas luces resulta insoportablemente estrecho para la vida.¹ Es decir que no hay una respuesta adecuada al argumento del genio maligno, si se le toma en serio; tanto más difícil será hallarla si encima, como el Descartes canónico, para nuestra satisfacción exigimos una victoria arrolladora y definitiva cuyo fruto sea una esfera vital de amplitud suficiente, pero sobre todo, constituida por certezas inquebrantables. A todas luces la pretensión del filósofo parece desmesurada. Y sin embargo, no se advierte cómo pueda omitirse la búsqueda de la verdad, a la que nos incita, o cómo esta tarea pueda prescindir de la crítica --por lo que, mientras el escéptico radical pueda presentarse como

¹ Blaise Pascal, *Pensées*: sobre la insuficiencia vital del espacio abierto por el *cogito*, §XXVI, pp. 211 y ss. Sobre la derrota inevitable, para quien ensaye resistir al escepticismo con una actitud racionalista en lo que atañe a los principios, §XXI, pp. 178, *Ibidem*, n. 4, y p. 180. (s/editor), Flammarion, Paris, (s/f).

vocero suyo, cualquier pretensión de conocer queda expuesta a sus ataques y habrá que enfrentarlo sin excusa.

En La idea y el ente en la filosofía de Descartes² Luis Villoro desarrolla una interpretación de las doctrinas fundamentales del cartesianismo cuyo principal objetivo no es, sin embargo, determinar en sus detalles el sentido que estas teorías habrían tenido para su autor, sino rescatar del seno del *corpus* un núcleo teórico que, en cuanto capaz de afirmarse frente al escéptico, merece considerarse valedero y perdurable.³ el proyecto básico de Villoro es discernir la verdad que virtualmente encierra la Filosofía Primera del clásico.

Exigiéndole a Descartes congruencia con el postulado canónico de atenerse a lo enteramente evidente Villoro halla en su obra, ante todo, la manera de alcanzar lo que a su parecer constituye un fundamento sólido e irrefutable, y pasa a examinar luego sus proyecciones en términos lo suficientemente estrictos para evitar toda pretensión que no quede estrictamente fundada en la validez del principio. De esta manera Villoro identifica un importante grupo de teorías que, aunque incluidas en el *corpus* cartesiano, de hecho se superponen y ocultan los que él considera como los genuinos descubrimientos del clásico. Haciéndolo, Villoro descubre y rastrea un malentendido profundo, cuya supresión plantea una severísima reforma del sistema tal como Descartes parece haberlo concebido —rectificación que a partir de su base no puede sino estimarse certera, y que a mi juicio es un esclarecimiento sumamente valioso de los compromisos y las capacidades de la interpretación dominante. Pero al ofrecernos de este modo una restitución coherente y depurada (y por tanto, fortalecida) del Descartes canónico, quizá esta lectura nos deje vislumbrar, al mismo tiempo, algunos puntos que deban contarse como debilidades de la co-

² FCE-UNAM, 1965.

³ Villoro, *Op. Cit.*, pp. 9 y s.

riente interpretativa en su conjunto. Frente a ella, en los capítulos siguientes yo intentaré delinear y hacer plausible una lectura distinta.

Pero ¿qué interés puede tener una mera disputa de exégesis, estando en juego la verdad filosófica? Es obvio que ninguno, si hubiera de competir con ella; en todo caso, su relevancia sería secundaria y deriva de lo que, según barruntamos, podría terminar aportando a ésta última investigación. Por eso mi primer paso será discutir la pretensión de verdad de la teoría que Villoro defiende en forma directa, limitándome a reseñar los puntos necesarios para mostrar su vulnerabilidad. Pues como veremos, es posible que en cierto sentido la empresa de Villoro rinda sus frutos, aunque a un precio que razonablemente puede considerarse excesivo. Al mismo tiempo, veremos que este resultado se debe a la congruencia con que el mismo Villoro se ciñe al *desideratum* radical de la interpretación canónica. Así, a las críticas de Villoro contra el Descartes más convencional podrán añadirse mis propias críticas a Villoro, sumándose todas ellas en contra de la interpretación canónica --o de Descartes, según habría que concluir si fuera imposible montar una interpretación alternativa. Aclarado esto, en un segundo apartado recojo y comenzaré a contestar alguna de las principales críticas que opondría Villoro al Descartes que a mí me gustaría defender. Éstas son las mismas que Villoro dirige al cartesianismo convencional,⁴ pero al rechazarlas basándome en tesis cartesianas que sólo pueden aceptarse bajo una interpretación distinta (que desarrollaré en los próximos capítulos), me propongo presentar mi propia lectura como una defensa del clásico ante la interpretación canónica. Con ayuda de Villoro, aspiro a mostrar que ésta última deja en nuestras manos un

⁴ Es decir el cartesianismo canónico, antes de sufrir la sistemática depuración de que lo hace objeto Villoro. En la medida en que dichas críticas se desprenden naturalmente del núcleo mismo de la interpretación dominante, es claro que a ésta le resultaría embarazoso (y sospecho que en realidad, imposible) contestarlas.

Descartes innecesariamente debilitado por el eclecticismo y la incoherencia.

§ 1. La pretensión de verdad

Para Luis Villoro el primer objetivo de la empresa filosófica cartesiana es combatir los prejuicios,⁵ y su recurso es la aplicación estricta de un método que ante todo, exige recorrer la vía negativa de la duda.⁶ Allí donde este ejercicio purificador no sea ya practicable, en el punto donde el camino se cierre, habremos retornado "...a la fuente de que brota el conocimiento verdadero y a la base en que asienta sus derechos toda verdad";⁷ tal sería **el principio**. "Pues de paradójica manera, lo evidente sólo se ofrece después de andar un camino. Antes de manifestarse se encuentra oculto tras el velo de la opinión preconcebida..."⁸ En su busca examinaremos con Villoro el argumento escéptico más extremo, así como el significado que tiene la respuesta cartesiana.

Para Villoro, la hipótesis del genio maligno se propone reforzar las conclusiones de los alegatos escépticos anteriores y profundizar en la duda, tornándola universal.⁹ Tomada en sí misma, ella es una suposición enteramente arbitraria, aunque pintoresca, que la voluntad enrostra al entendimiento para inducir la sospecha radical: "¿qué tal si en el principio estuviera la irracionalidad?"¹⁰ Es decir, ¿qué tal si, a falta de toda evidencia, la duda sólo pudiera interrumpirse mediante una determinación arbitraria de la voluntad, ahora en dirección opuesta? Que el pensamiento re-

⁵ *Ibid.*, pp. 13, 16.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁹ *Ibid.*, pp. 63, 64.

¹⁰ *Ibid.*, pp 64, 65.

sultara impotente ante la duda revelaría la inexistencia de un principio racional y por tanto, el quebranto en la validez de toda pretensión de conocimiento. Ahora bien, frente a este ataque sólo podría sostenerse como evidente un presupuesto del mismo cuestionamiento: algo tal que ya la propia negación de su validez "...lo suponga y pretenda fundarse en él."¹¹

Ahora buscamos algo que al propio escéptico pueda imputársele estarlo (implícitamente) proponiendo. Pero esta imputación no puede depender de una inferencia o requerir algún otro acto intermedio; por lo contrario, el punto de apoyo que el escéptico mismo habría de ofrecernos tendrá que ser evidente, es decir, mostrarse de manera inmediata y abierta.¹² Ahora bien, "al suspender en bloque la validez del pensamiento evidente [...] afirmo un pensamiento claro y evidente."¹³ Así pues, Villoro apela a la certeza de que sólo en cuanto el mismo ataque escéptico gravita como pensamiento, es capaz de poner a prueba e inquietar a la razón.¹⁴ Vale decir entonces que para el pensamiento, por el propio conducto del adversario y necesariamente, "...algo está presente..."¹⁵ Pero es claro que, para ser evidente, esto "presente" debe ser patente por sí, sin por ejemplo, depender de las cábalas que hagamos sobre las relaciones entre pensamiento y voluntad.

Al ofrecernos la propia voluntad de dudar una idea por la que algo se hace presente, ello señala el límite de la duda, cosa que ha de interpre-

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

¹² *Ibid.*, Cf. pp. 14-5, 45-6.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Sea porque la determinación escéptica incluya un pensamiento (vg., la hipótesis) como su objeto, o porque el mismo acto de la voluntad no podría ser sino consciente y constituye una idea por sí. De hecho, Villoro sostiene esto último. Cf. *Ibid.*, p. 92.

¹⁵ *Ibid.*, p. 66. En todo caso, si la duda careciera de contenido pensable, seguramente carecería también de atingencia, es decir que no conseguiría representar amenaza alguna.

tarse como el hallazgo del principio. Éste resiste porque es justamente la base mínima que el cuestionamiento requiere para efectuarse; para que la prueba no prosperara, el cuestionamiento mismo tendría que omitirse o resultar ininteligible. Así pues, “el argumento del “genio maligno” es la autopruueba del principio: al negarse, éste se reitera”.¹⁶

Ahora bien, adoptar “el pensamiento” como fuente originaria de toda legitimidad significa enarbolar respecto suyo una pretensión de verdad; para ello, es preciso mantener una imputación de existencia.¹⁷ Pero ¿cuál será la cosa cuya existencia podría afirmarse, y qué significado tendrá ello en el punto extremo de la duda metódica?

Para Villoro, en las etapas anteriores de la vía negativa se habría constatado que el concepto de “existencia formal” o “realidad” resulta incapaz de resistir la inspección escéptica y por ello, habría quedado suspendido. En efecto, nuestra confianza usual de que en su mayoría, las cosas subsisten por sí mismas independientemente de la mente, para él constituye sólo una “creencia natural” indefendible, puesto que no tiene respaldo evidente: ya el “argumento del sueño” muestra que “...también en sueños podemos falsamente creer que las cosas ilusorias o imaginadas existen fuera de la mente, y sugiere que la creencia natural de la vigilia podría ser semejante a esa falsa creencia del sueño.”¹⁸ De este modo se descubre que el concepto de cosas “en sí”, dotadas de una “existencia formal” independiente del pensamiento, resulta ilegítimo e infundado. Esto no necesariamente prohíbe que dispongamos ahora de algún referente (lo que obligaría a declinar la pretensión de verdad que el hallazgo del principio autoriza), pero sí impone cautela respecto del sentido que

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

pueda otorgársele a esta referencia, para que la pretensión del caso pueda acomodarse en los límites de la legitimidad y la evidencia.

Ante la dificultad planteada Descartes formula de hecho, según Villoro, una salida enteramente satisfactoria y acorde con el principio. Para el clásico, el contenido que en sí misma ofrece la idea clara como su objeto, es algo que en ella se hace inmediatamente presente.¹⁹ Puesto que “claro” es lo que está allí delante y nos sale al encuentro,²⁰ este objeto puede calificarse como algo que se abre y se muestra directamente al pensamiento.²¹ Ahora bien, para Descartes, “la existencia está contenida en la idea [...] de cada cosa, pues no podemos concebir nada si no es bajo la forma de una cosa existente”²² --es decir que la existencia puede considerarse, de entrada, como una forma invariante y omnipresente del pensamiento y por tanto el objeto de la conciencia, en cuanto tal, aparece determinado como ente. Así pues, explica Villoro, “...”ente” es [...] lo que presenta la idea tal como lo presenta”.²³ Como sería siempre el caso cuando se señala algo, “objeto” apunta, trivialmente, hacia algo ya existente;²⁴ y es que ese término alude aquí, precisamente, a éso que se muestra. Otra manera de expresar esta situación en el vocabulario técnico cartesiano es afirmar que el propio hecho de hacerse presente inviste al objeto de “existencia objetiva”. Es obvio, entonces, que la atribución de existencia resulta redundante: “ente” y “objeto” tienen el mismo significado;²⁵ nada que no sea patente al entendimiento puede formar parte de

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² Descartes, II Respuestas, Axioma X, AT IX, 128. Utilizo la edición de F. Alquié (*L'oeuvre philosophique de Descartes*, 3 Vols., Garnier, París, 1988) *Apud.* Villoro, *Op. Cit.*, p. 22.

²³ Villoro, *Op. Cit.*, p. 22.

²⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁵ *Cf. Ibid.*, pp. 97-8, 44.

ese objeto, advierte Villoro;²⁶ ello significa que sólo lo patente está en el ente, es decir que si algo pertenece al ente, entonces es, de seguro, patente.²⁷

La pretensión de verdad que conlleva el hallazgo del principio se arraiga, así, en un mundo constituído por las cosas en la medida en que se abren al entendimiento --que no es sino el ámbito de las ideas llevadas a la claridad.²⁸ Que una idea no fuera clara sino oscura, significaría que ella estuviese encubierta.²⁹ Sin embargo, "...por cuanto una idea exhibe algo, no puede nunca más que estar manifiesta, ella y aquéllo que exhibe".³⁰ De hecho, Descartes había introducido la noción de "idea oscura" para dar razón de la falsedad;³¹ pero con el derecho que le dá el que para dejar al escéptico en evidencia ha bastado con que él mismo nos ofrezca una idea, Villoro se apodera del vocablo 'idea' para denotar exclusivamente el espacio de la verdad.³² En otras palabras, la verdad se cumple siempre en la idea, con sólo quedar a la vista su objeto --al que está indisolublemente ligada. Debemos, pues, librarnos de concebir la idea como un cuerpo extraño que se interpone a veces entre nosotros y el ente, opacándolo (y con arreglo al cual habría, sin embargo, que evaluarla); por lo contrario, ella

²⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁷ Ello parece contradecir la atribución al ente de un carácter "trascendente", es decir, de estar parcialmente velado. (*Ibid.*, p. 161). Pero veremos que según Villoro no es así.

²⁸ *Ibid.*, p. 27.

²⁹ *Ibid.*, p. 141.

³⁰ *Ibid.*, p. 144.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibid.*, p. 48. El error, si acaso, deberá explicarse de otra manera.

es la unión inmediata entre el ente y el pensamiento.³³ Mejor aún, que la idea sea verdadera significa que hay identidad entre el ente y la idea.³⁴

De este modo, la verdad habrá de entenderse como presencia, más que como correspondencia; incluso, explica Villoro, para reconocer cuándo se da (y por tanto, qué cosa sea) la “conformidad” del pensamiento con el objeto, según reza la definición tradicional, es menester que se dé claramente el objeto; lo primordial, en todo caso, es no arrancar de una definición que es ella misma dudosa, sino partir del verdadero principio para reconocer cuándo la noción de verdad encuentra una aplicación efectiva, tal como lo ilustra su prueba. Así, “...resulta obvio que la verdad no se aprehende como una relación entre dos términos, sino como la manifiesta presencia del ente objetivado [*i.e.*, pensado]”.³⁵ Entonces puede afirmarse que la verdad se intuye de manera inmediata y evidente en la mostración del ente, y por tanto, no debe distinguirse de la cosa verdadera.³⁶

Podrá decirse, en suma, que para Villoro, “idea”, “objeto”, “intuición”, “verdad” y “existencia”, entre otros términos, no remiten a un haz de relaciones que prolijamente mediara entre componentes diferenciados, permitiéndonos describir una estructura esencialmente compleja. Al contrario, estos son ahora términos básicamente coextensivos, figuras eventualmente ficticias del lenguaje, que en común expresan simplemente la

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 44. Sin embargo, quizá hubiera una distinción legítima que trazar entre los dos términos, al menos en el caso de la reflexión --donde podría diferenciarse la “idea refleja” de otra, “directa”, que no obstante constituir el objeto de la primera, indudablemente poseerá uno propio. Pero esto debe supeditarse a la posibilidad de distinguir legítimamente aspectos en el ente “reflejo” (por un lado, él mismo, y por el otro, la idea directa con su respectivo objeto).

³⁵ *Ibid.*, p. 46.

³⁶ *Ibid.*, p. 47.

mostración o la presencia, suceso fundamental que los resume y al que ellos aluden, implicándose recíprocamente. Ahora bien, esto no debe sorprendernos, ya que “la presencia en cuanto tal no puede describirse, sólo puede indicarse”.³⁷

Podría pensarse que al menos nosotros mismos nos distinguimos de las ideas, y quizá la demostración del ente ante nosotros revele también, como de soslayo, algo sobre nosotros. Como es notorio, esto es lo que para Descartes sugiere el famoso *cogito ergo sum* que opone al escéptico. Para descartar esa sugerencia Villoro hace un comentario aparte, ocupándose ante todo de la apariencia inferencial de la fórmula —apariencia cuya relevancia para la prueba de la pretendida conclusión (“*sum*”) desecha mediante un convincente análisis; pues ni la fórmula resume el silogismo que arranca de “todo lo que piensa es”,³⁸ ni ella refiere tampoco una inferencia directa de “*sum*” a partir de “*cogito*”,³⁹ más bien, en “*cogito, sum*” se reseña, con clara redundancia,

el paso de una expresión predicativa acerca de algo existente, a la mera aserción de la existencia de ese algo. El *ergo* expresa ese paso [...] mas no podemos decir que se trate de una inferencia; pues no establece una relación entre dos proposiciones sino entre dos oraciones, en que la primera expresa una proposición verdadera y la segunda hace explícito el sentido en que es usado el sujeto lógico de la primera.⁴⁰

Así, el sentido completo de la respuesta cartesiana se resume en “*cogito*”, entendida como una aserción cuya pretensión veritativa conlleva naturalmente el que su sujeto (“*ego*”) requiera denotar, justamente, algo

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

³⁸ *Ibid.*, pp. 70-72.

³⁹ *Ibid.*, pp. 74-77.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

ente. Por cierto: Villoro admite que la expresión ‘yo’ tiene un sentido indicativo, no descriptivo, y que en el lenguaje ordinario se la usa para referir a una persona concreta, destacando un individuo entre los demás en una situación de diálogo (sea ésta virtual o efectiva).⁴¹ Pero el autor observa que al suponerse que no puede haber otros, ni situación comunitaria alguna y donde no hay, por tanto, ningún destinatario posible, el sentido usual de ‘yo’ desaparece. Es claro que esta situación se presenta al emplearse la expresión tras la duda universal, pues ella niega la existencia de todo posible interlocutor.⁴² Entonces, ‘yo’ no puede referir ya a un sujeto dotado de una “personalidad social” concreta o al sujeto de alguna biografía, cuya identidad oponible a la de un tú o él pudiéramos reconocer.⁴³ Su sentido se ha transformado. El sujeto gramatical de “*cogito*” afirma su identidad frente al pensamiento, como sujeto suyo; pero dejando a un lado la irrelevante interpretación que vería en “*cogito*” una referencia precisa al género de los individuos pensantes,⁴⁴ queda la posibilidad de que ‘*ego*’ pretenda remitir a algo individual y sin embargo, indeterminado; así, la identidad del sujeto se destacaría frente al pensamiento en cada caso, dependiendo del contexto en que la expresión se empleara.⁴⁵ Pero bajo la presión del escéptico, este caso quedaría exclusivamente determinado por lo que, con evidencia, el pensamiento mismo alcance a mostrar entonces. Si ‘yo’ insistiera en referirse a algo individual, diferente del pensa-

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² *Ibid.*, pp. 81 y s.

⁴³ Como tampoco podría referirse al cuerpo físico real de Descartes. *Ibid.*, pp. 81-3.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83. Esta referencia al género haría de ‘*ego*’ una idea abstracta y mediata, por tanto no fundada en una intuición y en una experiencia concreta, como reclama Descartes (*Idem.*); además, de este modo ‘*cogito*’ se tornaría equivalente a la mayor del silogismo descartado, por lo que esta ruta debe abandonarse.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 84 y s.

miento mismo (aunque lo acompañe), habría que preguntarnos: ¿cómo podría aprehenderse su existencia? ¿qué dato puede ser éste? Pues

en cada pensamiento sólo está presente, de modo evidente, ese pensamiento él mismo. Al pensar con claridad y distinción una idea, presente está la idea misma y, en ella, el objeto significado; [...] ni en el acto directo --en que está presente la idea-- ni en el reflejo [...] se encuentra manifiesto algún otro contenido, diferente de ambos, que pudiera ser designado con la palabra 'ego'.⁴⁶

Es decir que, o bien "...`ego` no se refiere a nada en este contexto, o bien exclusivamente remite al pensamiento presente, y '*cogito, sum*' significa, en realidad, lo mismo que '*cogitatio est*';⁴⁷ pero según sabemos, afirmar la existencia de la idea equivale a proferir: "esto, ahora"⁴⁸. Así queda en claro que, de su sentido anterior, "yo" sólo conserva su uso demostrativo --aunque ahora, por lo visto, completamente indeterminado. Entonces el pretendido juicio de existencia "hay pensamiento", que resume el sentido de "*cogito*", bien podría considerarse como "...un término simple que nombra el principio"⁴⁹.

El resultado parece completamente anodino, ya que si buscáramos una nueva aserción que lo exprese, ésta sólo podría afirmar que se muestra... lo que se muestra.⁵⁰ Pero sería un error, piensa Villoro, separar este hallazgo del contexto y el orden discursivo de que forma parte.⁵¹ En

⁴⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 86. Es decir que si acaso el 'yo' se sostiene en el principio, será como parte del contenido de la idea, y nunca como sujeto (señor y dueño) distinto de ésta, en quien existe y al que ella debe ser atribuída. Pero esto no implica que de hecho aparezca, como algo distinto del "resto", o que el todo merezca ser designado como "sujeto".

⁴⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

efecto, es trivial atribuir existencia a algo que se designa; la importancia que ello tiene sólo aparece, como él lo indica, si no olvidamos que así se destaca la impotencia del escéptico. Su lugar final en el proceso dubitativo otorga a la función demostrativa un significado más amplio: “todo intento de verificación remite a ella, ella no remite a nada”,⁵² es decir que aquí alcanzamos el fundamento último.⁵³ La esfera en que se funda todo juicio no está ya constituída por juicios sino por el ámbito antepredicativo de la mostración de los entes, que no es sino “...una esfera de existencia inmediatamente evidente”.⁵⁴ Además, indica Villoro que la ubicación del resultado en su contexto permite apreciar por qué la existencia “objetiva” (que en cuanto objeto del pensamiento imputamos al ente) no debe confundirse con una existencia “meramente mental”; pues *ambos* miembros de la diada mental/extramental suponen un modo de existencia que rebasa los posibles contenidos del pensamiento y por tanto, deben rechazarse. En efecto, la diada pretende dividir la realidad en dos esferas de entes: una “fuera” y otra, “dentro” de algo, a saber, una “mente” o sujeto.⁵⁵ Pero como hemos visto en el análisis del *cogito*, no hay dato en el que esto último se sostenga. Entonces, debe considerarse “lo mental” como puesto por implicación solamente, y ello “...en el momento mismo en que un juicio pone la existencia formal de algo no mental; ambas posiciones son facetas correlativas del mismo juicio habitual.”⁵⁶ A decir verdad, la misma esfera de la apertura no podría mostrarse como un ente o una región del ente, pues al contrario, es la base sobre la que debería de apoyarse cualquier distinción entre regiones de entes;⁵⁷ pero parece imposible que

⁵² *Idem.*

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 100.

ella aparezca como una parte estricta de su propio contenido, contraponible (como objeto) a algo más, pues entonces esto último debería situarse fuera de ella, lo que le impediría hacerse manifiesto y fungir como elemento de contraste en un pensamiento.⁵⁸

Pero a poco que extendamos por cuenta propia la consideración del contexto de la prueba del principio, caeremos en la cuenta de la complejidad de la maniobra a que nos incita Villoro. Pues al parecer, invocando el contexto se trata de ajustar o preservar la interpretación de la fuente de toda validez (v.g., el principio), con ayuda de un instrumento que está preñado de paradojas —como el propio Villoro ha advertido desde el comienzo (Cf. más arriba, nota 8). Pero el autor no nos ofrece abiertamente este planteamiento, legando así una grave inquietud a sus propios lectores, que inevitablemente han de preguntarse cuáles son en verdad sus reacciones a partir del problema. Lo que es claro es que la dificultad señalada se plantea debido a la problemática relación del principio con su prueba, ya que es ésta y su montaje lo que contiene el contexto discursivo al que nos remite Villoro. La apelación al contexto nos exige adentrarnos en la paradoja que la prueba supone. Recordemos: tener en mente el contexto es importante, porque sólo así cobra relevancia la prueba del principio; que lo señalado existe interesa, si la intervención del escéptico nos recuerda que sólo esto podemos afirmar con evidencia (y que a ella debemos ceñirnos). Lo paradójico es que no esto último, sino la evidencia, haya que descubrirla.

Otros pasajes donde el autor parece aclararnos esta relación conflictiva son los que exponen su teoría del “análisis”. Este tipo de actividad sería el procedimiento a seguir frente a problemas irresueltos (*quaes-*

⁵⁸ Sin embargo, este problema podría depender de la solución que se dé al problema de la imputabilidad al ente de un carácter “trascendente” Cf. nota 27, más arriba.

tion).⁵⁹ Para Villoro, es propio de estos problemas el formularse por enunciados que, aunque pueden tener una estructura gramatical sencilla, en todo caso incluyen términos cuyo significado es desconocido u oscuro y no logra comprenderse con claridad.⁶⁰ Pero el sentido de un enunciado, en términos generales, depende del de los términos de que se compone; incluir términos cuyo sentido es opaco conlleva el que el valor de verdad del enunciado, típicamente, quede indecidió.⁶¹

Sin embargo, para Descartes el sentido de una palabra es una idea, y la comprensión del vocablo se realiza por el mismo acto por el que se aprehende la idea.⁶² Pero la palabra oscurece la idea "...si no se limita a presentarla de modo que pudiéramos captarla incluso separada de esa palabra."⁶³ El "sentido oscuro" de la palabra no implica que ésta quede privada de todo sentido, puesto que ello la despojaría de su carácter de signo, haciendo de ella una mera cosa más en el mundo. En realidad, en estos casos sólo ocurre que las ideas que constituyen el sentido "...no se presentan distintamente, de modo que pudiéramos captarlas sin confundirlas con las palabras..."⁶⁴ En efecto, la confusión entre sentido y signo ocurre cuando

...al tratar de comprender una palabra, en lugar de aparecer claramente la idea en distinción de cualquier otra idea o palabra, apa-

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 14-16. Dada nuestra situación, nada podría venirnos mejor que aplicar esta doctrina (si fuera certera).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁶¹ Tal como lo prevé Villoro. *Ibid.*, p. 29.

⁶² Descartes, Carta a Mersenne, jul. de 1641, AT III, 392. *Apud.* Villoro, *Op. Cit.*, p. 17.

⁶³ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁴ *Idem.*

recen otras palabras que vagamente remiten a la misma idea y acaparan nuestra atención en lugar de ésta.⁶⁵

El hecho de que en el “pensamiento sobre palabras” la idea quede vagamente evocada no puede privarla de la claridad, puesto que ella le es esencial. Entonces, para referirse al valor que persigue el análisis hay que usar una noción diferente: como acabamos de ver, se trata de la “distinción”, atributo del que carece la idea inmersa en el lenguaje que la embozona, recubriéndola de confusión.⁶⁶ Pero ya aquí amenaza reaparecer la paradoja, pues si la verdad es atributo de la idea clara, no se comprende porqué haya de practicarse el análisis para alcanzar esta verdad; pues para Villoro, el análisis exitoso culmina decidiendo el valor veritativo del enunciado en cuestión. Debe pensarse, pues, que la confusión estorba la percepción de la verdad, y que la distinción es un aspecto esencial de la claridad (o al menos, para que el entendimiento la capte y la reconozca -- si pudiera permitirse esta manera de expresarse).⁶⁷ Así, la imprescindible función del análisis es reducir los enunciados intrincados y confusos a proposiciones cuyos términos sean claros y *distintos*;⁶⁸ en todo caso, como sabemos, esto supone traer el ente a la presencia del entendimiento, pues “...este estar a la vista del ente es justamente la verdad de cualquier pensamiento”.⁶⁹ Me parece imposible coordinar estas ideas a menos de concebir el hallazgo del **principio** como el término *final* del análisis: sólo mientras el ente está velado podemos tener duda de la verdad, y el escéptico no puede medrar sino en el ámbito de la confusión. En tanto no se

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁷ Por cierto que no en forma expresa, pero sí implícitamente, Villoro invierte así la relación que Descartes postula entre los atributos de la claridad y la distinción (Principios I, 46, AT IXb 44); pero no nos extrañemos, pues Villoro no funge aquí como un mero intérprete.

⁶⁸ Villoro, *Op. Cit.*, pp. 27, 33, 19.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 47.

haya efectuado el análisis y la idea no esté purificada de toda confusión, metafóricamente puede decirse que ella se encuentra parcialmente velada, y su objeto (el ente) reviste cierto aspecto trascendente.⁷⁰ También puede entonces considerarse al análisis como una tarea que tiene por función la superación de esa trascendencia; con todo, el atributo de la verdad propiamente corresponde a lo simple (en que desemboca), y sólo se aplica a lo complejo en la medida en que éste pueda reducirse a aquél.⁷¹ La distinción le es imprescindible a la verdad porque partiendo del confuso piélagos que es nuestro mundo, el análisis nos prepara para ella: es el propio camino que conduce a la evidencia.

Partiendo de la cuestión, lo primero sería reemplazar los términos oscuros por otras expresiones donde se manifieste su verdadera complejidad.⁷² El análisis puede compararse, pues, a un proceso de reformulación o traducción: hay que presentar el problema bajo la forma de una o varias proposiciones analizables en términos simples.⁷³ Claro está que el “análisis perfecto” se realizaría vertiendo la cuestión a un lenguaje donde todo enunciado estuviera “...compuesto a partir de términos simples, clara [y distintamente] comprensibles”.⁷⁴ Pero las lenguas existentes son confusas, por lo que no debe extrañarnos que la aplicación del método conlleve su reforma. De hecho, la función del análisis es ir edificando un idioma que por su diafanidad se aproxime al lenguaje ideal,⁷⁵ apto para recibir el puro contenido inteligible que sin escapar del todo, tampoco logra expresarse a plenitud en las lenguas de la vida.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 15, 24. Cf. más arriba, notas 27 y 58.

⁷¹ *Ibid.*, p. 29.

⁷² *Ibid.*, p. 28.

⁷³ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 32. Corchetes míos.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 33.

Ahora bien, tratemos de equiparar el curso del aterrizaje hacia el principio como un caso de análisis. El problema correspondiente consiste en la búsqueda de fundamentos para el conocimiento y culmina en la insidiosa pregunta del escéptico sobre la posible irracionalidad del principio, con lo que se abre paso al hallazgo y a una redefinición de la razón. Asimismo, las rectificaciones de los términos “ente”, “idea”, etc, pueden considerarse como resultados del análisis; el proceso analítico nos proporciona, así, una versión de la prueba, a condición de tomar distancia frente al modelo de la traducción. Pues claramente, no es lo mismo trasvasar significados de una a otra lenguas preexistentes, que edificar un lenguaje distinto desde el principio, donde además, se pretende que los significados vertidos queden sustancialmente transformados (clarificados). Parece preferible, en este caso, acudir a la metáfora de la construcción pura del lenguaje ideal --es decir, partir del hecho de que de entrada carecemos de los términos simples y apenas barrantamos las nociones que constituirían el punto de llegada. Por tanto, es obvio que la discusión de Villoro comienza por servirse del lenguaje en su estado natural (ya que de otro modo su texto sería inabordable), procurando llevarlo a un estado “puro”. Cabe preguntar entonces: ¿qué garantía tenemos de habernos desplazado, efectivamente, en dirección a lo simple? Pues no resulta imposible *a priori* que lo conseguido merezca describirse como la sustitución de una estructura lingüística imperfecta por otra no mejor. Puesto que según sabemos, hay que considerar al principio como la fuente de toda validez, está claro que no podremos contar con la respuesta antes de *completar* el análisis. Apelar a un criterio de simplicidad, además de plantear la cuestión de si éste a su vez resulta fidedigno (cosa que aquí habría de resolverse en forma evidente), sería tanto como acudir a un intermediario para dar fe de algo que habría de sostenerse, en primer término, por su inmediatez. Así pues, la clara y distinta referencia al ente viene siendo la *única* garantía de que nuestra manera de referir al ente (p. ej., vía los términos que hemos reconstruído como simples) es efectivamente más distinta: sólo

por esa razón podemos considerar los términos reformados como provistos de un sentido analíticamente preferible al de los anteriores. Lo que respalda la corrección del análisis es, precisamente, la evidencia terminal de la idea (que se acredita a sí misma). Tal como hemos visto, conseguirlo requiere otorgarle a los términos involucrados una función indicadora exclusiva y sin restricciones, es decir, completamente indeterminada. En otras palabras, el éxito del análisis supone la negativa a dejar circular, sobre los lomos de los términos, una descripción implícita, que inocularía la verdad de prejuicio al atraparla en una red lingüística prefabricada. En una descripción corriente, el objeto queda determinado al asignársele una posición frente a la red entera y constituída del lenguaje, tanto implícitamente (mediante las distinciones --de términos, de campos semánticos-- que la elección de cada término empleado trasluce), como por la manera en que se articula abiertamente con otros, en oraciones expresas.

Pero azuzado por el escéptico Villoro intenta, al contrario, adecuar el lenguaje al ente mismo, y para ello se esfuerza por eludir las resonancias propias de la red para conseguir, al cabo, remitirnos directamente a la idea. El éxito de la función designadora del lenguaje tomada en su pureza requiere interrumpir la alusión implícita de una palabra a otras: cancelar o privar de su peso a la estructura reticular propia de la lengua común, que inevitablemente lastra de tradición al ente. Por cierto que las teorías sobre la idea, el ente y la verdad que Villoro ha presentado pueden dar la impresión de poner en nuestras manos una estructura lingüística informativa, es decir, articulada y determinativa (y no obstante ello, pretendidamente legítima). Pero esta impresión es errónea, pues los componentes de la “estructura” son términos de extensión idéntica, sinónimos nombres del principio. La novedad informativa que barruntamos no habría que referirla al ente sino en todo caso, al lenguaje natural: la ilusión se produce no porque la nueva teoría aporte una descripción propia que se pretenda sostenible, sino porque al conferir a sus términos la sola misión de señalar, sin

revestir de ninguna forma al ente, desechemos la descripción que ellos solían evocar.

Lo irrefutable de la “réplica” al escéptico radicaría, pues, en el mutismo y la neutralidad completa a que tiende la función indicadora. A la suposición de la irracionalidad radical no se contesta con un acto de lenguaje determinado --por ejemplo, negando su verdad. Más bien Villoro capotea la embestida, dejándola disolverse por la incondicional apertura al fondo común en que habría de sostenerse todo acto de lenguaje (incluso el del escéptico): “con otras palabras: la pregunta por la verdad del principio no puede resolverse; sólo puede mostrarse cómo cualquier pregunta y cualquier solución posibles suponen ya su verdad.”⁷⁶ El análisis culmina dejando que todas las palabras con cuya ayuda el enemigo quiere encender la disputa se conviertan en términos simples que remiten al dato desnudo.⁷⁷ Tampoco el escéptico podrá abjurar o forzarnos a “negar” éste, y así obtenemos “...experiencia cierta...” y accedemos a las “...cosas simples y absolutas...”⁷⁸

Así pues, el sentido de los términos se vuelve distinto por primera vez al evadirse cabalmente la interposición tenaz de los signos, para dejar al ente objetivo en libertad completa. Que estas cosas absolutamente ciertas e irrefragables sean entes dotados de existencia formal --un *ego* descarnado o un Dios perfecto, como sostiene el Descartes más convencional--, es algo que su filosofía no demuestra. Antes bien, si queremos preservar a Descartes de la crítica común que afirma la *falta* de tales evi-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁸ Descartes, Reglas para la dirección del espíritu, VIII (AT X, 394), *Apud*. Villoro, *Op. Cit.*, p. 45.

dencias,⁷⁹ habrá que conceder la razón a La idea y el ente... cuando prefiera recurrir a la función indicadora en estado puro. Villoro solicita así practicar, de cara al ente, la ablación completa del lenguaje ordinario. Y con ello, se nos remite a una experiencia en la que expresamente buscamos algo que, según parece, ha de resultar inefable. Lo que allí encontremos habrá eludido, por lo pronto, toda crítica que pudiera plantearse desde el mundo ordinario con el que, previsiblemente, sería incomparable. Con esto niego, ciertamente, que desde la posición de Villoro pueda afirmarse que hay una identidad fundamental entre el ente dotado de un aspecto trascendente --que según hemos dicho, para nuestro comentarista (aunque no para Descartes), sería el objeto de la idea tornada confusa por obra del lenguaje--, y el ente “absoluto”, objeto de la idea cabalmente intuída como clara y distinta.⁸⁰ Al contrario, ya que el éxito del análisis (o en concreto, la prueba del principio) no puede estimarse en términos graduales, sino requiere la eliminación de toda confusión, puede creerse que el análisis exitoso traería consigo la transformación radical de las ideas según se presentan en la vida ordinaria (que por los cuatro costados resulta confusa, a juzgar por el estado general de las lenguas). Y si “lo que hay” --v.g., el ente-- es el objeto de la idea, la culminación del análisis supone el paso a otro mundo, como habría de concederlo Villoro.⁸¹

⁷⁹ Así la llama Cottingham, en su comentario *ad* l. 30, [34], p. 23, en: Descartes' conversation with Burman, Trad. y Ed. J. Cottingham, O.U.P., p. 93.

⁸⁰ Villoro parece postular esta identidad (*Op. Cit.*, p. 23), pero sólo lo hace apoyándose en citas a Descartes, no en un argumento explícito. Ahora bien, por el momento no examinamos la proposición de Villoro como una interpretación, sino según su validez filosófica. Por la razón que explica el texto, me parece que sería injustificado (y hasta paradójico) aceptar esa doctrina.

⁸¹ “Mundo sería, en suma, el campo de apertura del ente al entendimiento” (*Op. Cit.*, p. 44), y “el mundo de las ideas llevadas a la claridad es el mundo de las cosas en la medida en que se abren al entendimiento” (*Ibid.*, p. 27).

En rigor, por cierto, no puede darse por demostrado el que la idea clara y distinta resulte inefable o inconmensurable con el mundo ordinario. En efecto, por un milagro el ente podría acogerse de nuevo al lenguaje ordinario (que es el único con que podemos contar), después de haber quedado éste un instante completamente en suspenso⁸² --aunque en ese caso, ¿no habría que temer que hubiéramos de vérnoslas de nuevo con el escéptico?. La inefabilidad es sólo lo que cabría esperar de la idea clara y distinta, a juzgar por la manera en que pretendemos obtenerla, si fuera lícito sujetarla a nuestra habitual manera de razonar, en lugar de ser la base sobre la que nuestro pensamiento aspira a apoyarse. En cambio, sí me parece imposible averiguar qué nos depara el análisis, o anticipar el carácter que tendrá la idea simple, mientras no la obtengamos efectivamente; en verdad, desde nuestro mundo hay que considerarla inescrutable.⁸³ Con todo, para nosotros no hay gran diferencia entre la inefabilidad y la inescrutabilidad que en rigor hay que atribuirle al cimiento en que Villoro pretende apoyar toda pretensión de validez. En cualquier caso, como diría Kant, nos faltaría aquéllo en lo que todo estriba, pues quedaremos sin “un criterio cierto, universal, y prácticamente aplicable” para evaluar estas pretensiones.⁸⁴

Seguramente viene al caso puntualizar que la experiencia absoluta que propone Villoro no debe confundirse con la conocida reducción de la esfera de la certeza al ámbito subjetivo, al que pertenecen enunciados como el que sigue: “me parece que camino en el frío de la noche, y parece

⁸² De hecho, sin embargo, en un libro posterior Villoro admite que lo puramente señalado sería inefable (Creer, saber, conocer, p. 87n, SXXI, México, 1982.)

⁸³ De aquí que en el análisis llegue a su fin la aplicación coherente del método (Villoro, *Op. Cit.*, p. 124). En efecto, lo que corresponda hacer al terminarse el análisis, sólo la experiencia absoluta podrá dictarlo.

⁸⁴ Kant, E. Logique, Introducción, VII, 50s (Trad. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1982, p. 55).

que alguien viene, pues creí oír unos pasos distintos de los míos”. Esta frase no puede (razonablemente) asimilarse a la experiencia absoluta, en primer lugar, porque su mero lenguaje evoca distinciones que la propuesta de Villoro nos pide no dar por sentadas: no se trata sólo del “yo” vs. “el mundo”, sino también de “calor” vs. “frío” y de “caminar” vs. “nadar” o “estarse quieto”, por ejemplo.⁸⁵ Además: el eco de los pasos, la sorpresa interna, la obscuridad y el fresco de la noche son elementos que presumiblemente se alían y determinan en conjunto la experiencia, mientras la frase los escinde, considerándolos por separado; en suma, el caso ilustra cómo el lenguaje articulado supone apoyarse en lo que ante la experiencia concreta no es sino una serie de abstracciones. Acudir a estas abstracciones para describirla sugiere que la consideramos desintegrada, lo que violenta su unidad original. Admitir esta operación intermedia es, sin duda, perder la inmediatez de la evidencia.⁸⁶ De aquí que para Villoro la verdad haya de pensarse como atómica⁸⁷ --lo que no es sino otra forma de expresar su desconfianza ante el lenguaje, incluso al describir la esfera de “lo subjetivo”.

En abono de la propuesta de Villoro, en cambio, debe notarse que si la crítica corriente se plantea desde la esfera de la confusión, las debilidades que pretendería poner de relieve en su objeto no tienen porqué hallar sustento en el ente, que, precisamente, cae fuera de esa esfera. Dirigi-

⁸⁵ Como sin rodeos afirma A. J. Ayer : “el hecho es que en el lenguaje no se puede señalar un objeto sin describirlo [...] Al describir una situación no nos limitamos a <<registrar>> un contenido sensible; lo estamos clasificando en una u otra forma, y eso significa ir más allá de lo inmediatamente dado” (Lenguaje, verdad y lógica, Trad. R. Resta, EUDEBA, 1965, p. 112).

⁸⁶ Aunque para Villoro la idea abstracta no presenta un ente nuevo, no advierto qué pueda asegurarnos que el ente anterior permanezca (esencialmente) intacto y no distorsionado: ¿sería lícito invocar aquí la definición de ‘abstracción’? (Cf. *Op. Cit.*, pp. 36s.)

⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

da eficazmente contra el fundamento determinado elegido por el Descartes convencional --al que de hecho niega la evidencia irresistible y última que (según se cree) su autor le atribuye-- la crítica común, entre otras, no podría pretender, razonablemente, atingencia frente al principio, que propiamente habría de considerarse como el inescrutable paradigma de esos mismos atributos.

Sin embargo, basta con que no resulte completamente implausible una hipótesis cualquiera que dé cuerpo a la sospecha de que este acceso al principio pudiera resultar impracticable, para que la teoría que preconiza la experiencia absoluta, lejos de tener un apoyo evidente, se reduzca (en nuestro mundo) a meras conjeturas y buenos deseos. Por ejemplo, considérese que para servirse de la función indicadora del lenguaje en estado puro, la conciencia se vería obligada a abandonar realmente, así sea en forma provisional, todas las determinaciones que el mundo ordinario, con toda su confusión, refrenda: lenguaje, identidades personales, interlocutores, biografías... Pero si (por hipótesis) estos elementos de la vida tuvieran arraigo en un nivel subconsciente, ¿cómo hacer tabla rasa con éste? y de lo contrario, ¿cómo no temer que la confusión se haya infiltrado de nuevo? y entonces ¿no se habría corrompido el sustento de todas aquéllas pretensiones que dependen del hallazgo del principio? Incluso si la prueba del “verdadero” principio pudiera conseguirse, no debe darse por sentado que ella esté al alcance de todos. Pero además, mientras (por ejemplo) la teoría psicológica no quede desacreditada, ha de temerse que de hecho nadie esté en condiciones de llevarla a cabo. En el mundo ordinario no puede contarse con disponer de algo más que su mera teoría, y ciertamente no de la experiencia absoluta en que ésta (a saber, la propuesta teórica de Villoro) habría de sustentarse. Entonces, la total inocen-

cia epistemológica que la cabalidad de la prueba supone no puede considerarse, a su vez, sino como una problemática hipótesis.⁸⁸

El primer problema que encontramos en la propuesta de Villoro es, entonces, que su manera de “responder” al escepticismo de hecho no puede exhibir y reclamar para sí, en el mundo ordinario, la evidencia que busca y preconiza.⁸⁹ Y sin embargo es *aquí* y no, según confiamos, en el otro mundo, donde se presenta la necesidad aguda de hallar un sustento para las pretensiones de validez. Podría carecer de importancia que la experiencia absoluta pertenezca a un universo incomparable con el nuestro si, aunque su contenido no pueda preverse “racionalmente”, la experiencia resultase, al menos, prácticamente accesible. Pero el que para alcanzar la neutralidad frente al ente parezca requerirse de una experiencia inefable hace que su logro luzca, más bien, poco plausible.

En segundo lugar, que sea inescrutable la esfera donde según esta *teoría* habrán de manifestarse los verdaderos valores, permite preguntar si después de todo, tampoco allí los hallaremos : como he señalado, es de temerse que en ella, recapturada por el lenguaje natural, el escéptico siga hostigándonos. Pero concedámosle a Villoro que en la esfera inefable el escéptico se habría desvanecido. Ello no impide que la experiencia quizá resultara insoportable. Por ejemplo, si cada (aparente) persona tuviera su propia experiencia absoluta, aún cuando conviniera en llamar a su respectivo objeto con los términos simples que adelanta Villoro, de poco servi-

⁸⁸ Cosa que, según creo, Villoro mismo admitiría con prontitud (*Cf. Op. Cit.*, p. 29)

⁸⁹ Puede objetarse que a falta del recurso al principio, la hipótesis psicológica en efecto está desacreditada, pues el escepticismo conserva su vigencia. Pero aquí la hipótesis pretende ser parte del instrumental escéptico. Cuando Villoro pide recurrir al contexto de la prueba, es de suponerse que lo hace previendo que ésta no se haya completado, o que haya una recaída en la confusión. Pues de lo contrario, ¿a qué vienen las aclaraciones? Es en este ámbito confuso donde intervendría la hipótesis.

ría la idéntica base sintáctica de la nueva lengua; pues estaríamos, de todos modos, en una situación babélica.⁹⁰

Considerada como teoría, pues, la propuesta de Villoro incorpora al menos dos importantes hipótesis: la accesibilidad y el valor, tanto epistémico como vital, de la esfera absoluta; de ellas depende que en conjunto parezca *efectivamente* deseable nuestro traslado a ésta. Pero en tercer lugar, esta teoría tampoco puede indicarnos cuáles serían los procedimientos apropiados para la evaluación de las hipótesis y con arreglo a los cuales tendría, por tanto, que acreditarse ante nosotros. En efecto, en el espíritu de la propuesta de Villoro (como en general, en las interpretaciones canónicas de Descartes) está prescindir de todo lo que no sea evidente. Pero los procedimientos que aquí requerimos para conformar una metodología *legítima* de la corroboración, habrían de detallarse en algún grado (pues como sabemos, puede señalarse un rango de teorías alternativas, entre las que ninguna es evidente); no obstante lo cual, los procedimientos selectos tendrían que asentarse firmemente en el principio.⁹¹ Entonces de admitirse la pregunta existente, acerca de los procedimientos o criterios utilizables, presuponemos un punto en que colocamos la teoría al borde de la contradicción abierta. Además, su respuesta sólo podría servir para indicarnos cómo violar el imperativo metodológico de acogernos, como única salvación, a la experiencia en que la teoría *quizá* hallase sostén válido.

⁹⁰ Lo cual no es sino una variante del comentario de Pascal citado más arriba.

⁹¹ Principio, la factibilidad de cuya prueba es lo que está en cuestión, en primer lugar. Quizá no esté de más observar que al expresarse en nuestro mundo, esta teoría según la cual cada idea (obtenida tras un análisis que no tenemos cómo guiar) se acredita a sí misma en una experiencia absoluta, cerrada y atómica, corre el riesgo de entenderse de manera que parezca dar un refrendo a cualquier arbitrariedad.

En suma, la teoría del fundamento absoluto, forzada a buscar su apoyo en un ámbito inescrutable y oculto, en efecto se priva ante nosotros de toda fundamentación⁹² --lo cual es, sin duda, un resultado paradójico. En la práctica nos vemos obligados a evaluarla sin el único apoyo legítimo que puede pretender (*i.e.*, la fuente de toda validez), y nada tiene de extraño que el juicio no le sea favorable. Este juicio se confirma si nos percatamos que lejos de indicarnos cómo captar “lo que presenta la idea tal como lo presenta”,⁹³ Villoro nos propone tirar por la borda, mediante el análisis, buena parte de lo que es manifiesto (pues si el lenguaje, o “la maraña de opiniones previas” no tuviera parte entre lo que se presenta, no haría falta tomar la determinación de librarse de su influjo). Entonces, la teoría de Villoro no sólo no queda demostrada, ya que no puede demostrarse sino en un ámbito que no tenemos razones para considerar como una posible extensión (conceptual o práctica) del nuestro; adoptarla supone incurrir también en una incongruencia. Entretanto, si por una decisión arbitraria aceptamos la teoría, en afanosa búsqueda de una experiencia inefable le habremos cedido al escéptico todo el campo de lucha, que es nuestro mundo.

Claro está que las objeciones aducidas no prueban la falta de verdad o validez absoluta, constatable en algún otro mundo, de lo que hemos identificado como “la propuesta” de Villoro (que consiste en una experiencia más una teoría). Si acaso, lo que las objeciones sacan a relucir es la imposibilidad de aducir una justificación de la simple teoría para nuestro mundano consumo. Si no hubiera que inscribirlo ante todo entre las exégesis de la metafísica cartesiana, podría creerse que aquí Villoro nos incita a procurar algo que lejanamente evoca un arrebató místico, que se sustenta en un puro acto de fe. Pero según el marco de referencia que

⁹² A menos que se tenga por tal, el evidente prejuicio (puesto que no se le ha discutido) de que no existe otra manera de lidiar con el escéptico.

⁹³ *Cf. supra*, n. 23, y Villoro, *Op. Cit.*, p. 15.

adopta expresamente, hay que entenderlo según la luz que vierte sobre la filosofía que estudiamos: así resulta que por ejemplo, como señala Elia Nathán, Villoro demuestra hasta qué punto la ambición de evidencia es incompatible con el dualismo metafísico fundamental --no sólo el que admite dos (o más) sustancias, sino el que otorga carta de ciudadanía a la noción de un objeto formalmente existente. Pero desde el punto de mira que ahora alcanzamos parece que para la mayoría de nosotros abrigar la ambición de certeza significa perseguir una quimera. (Quizá en su fuero interno Villoro haya querido aclarar hasta el extremo esta teoría para saber porqué abandonarla;⁹⁴ la verdad del cartesianismo sería entonces: que se trata de una posición insostenible.) Entiendo que sobre todo, esta investigación aclara lo que supone atenerse a la pretensión central de Descartes visto a la manera canónica: apelar abiertamente a una experiencia inescrutable parece la única manera de perseverar en la idea de un fundamento absolutamente evidente e irrefutable, sin caer en la simpleza de atribuirle valor universal y definitivo a una persuasión que siempre podrá denunciarse como momentánea y “subjetiva”. Pero la inescrutabilidad que a mi parecer Villoro tiene que atribuir al ente implica que *también* en esta variante mejorada por su rigor, la idea del Descartes canónico sucumbe ante la que Cottingham llama “la crítica común”, pues simplemente carece de evidencia efectiva. Si como parece tampoco ésta propuesta “cartesiana” pone a nuestro alcance la verdad filosófica, en su busca nosotros podemos tornar al clásico; y si logramos imaginar una lectura distinta de la ortodoxa, nos hallaremos de vuelta en la pugna de las interpretaciones.

⁹⁴ Cf. *supra*, nota 88. Además, esta perspectiva cobra plausibilidad a la luz de los puntos de vista que más tarde expresa el propio Villoro (Cf. la nota 82, *supra*).

§ 2. El canon como exégesis

Si son éstas efectivamente las opiniones de quienes mejor han visto toda la verdad posible, y son estos hombres los que la buscan con ardor y que la aman; si tales son las doctrinas que profesan sobre la verdad, ¿cómo abordar sin desaliento los problemas filosóficos? Buscar la verdad ¿no sería ir en busca de sombras que desaparecen?

Aristóteles, *Metafísica* IV, cap. 5

La idea y el ente... explora concienzadamente una línea de defensa para cierto núcleo primario del cartesianismo. Pero en seguida Villoro procura acotar con precisión este núcleo, revisando para ello el conjunto de doctrinas que Descartes integra en su *Filosofía Primera*. El resultado de esta revisión es una serie de certeras críticas que pueden considerarse como una depuración de la teoría, mediante el expediente de exigirle rigurosa congruencia con el postulado canónico central. Como ha quedado en claro, la primera víctima es el concepto propiamente cartesiano del “ente formal”, al que Villoro dirige dos ataques.

A lo que existe formalmente, Descartes le atribuye el subsistir como una realidad ajena e independiente de lo objetivo y su mostración, pretendiendo que entre uno y otra puede trazarse lo que llama una “distinción real”.⁹⁵ Hemos visto que para Villoro, el argumento escéptico del sueño saca a relucir la falta de evidencia de lo que este concepto pretende denotar. Pero no es preciso atarse a la interpretación que da Villoro de aquél argumento, o a la peculiar concepción de lo evidente como inescrutible desde nuestro mundo, para comprender que la pretensión de evidencia irrefragable, aplicada al concepto del caso, resulta inaceptable.⁹⁶ En

⁹⁵ *Ibid.*, p. 130. En suma, la distinción real es la que puede trazarse entre dos sustancias independientes.

⁹⁶ De hecho, al hacerle este reproche, Villoro lo somete a la crítica usual.

efecto, ¿cómo no admitir que lejos de resultar evidente, puede cuestionarse el asumir que tenemos noticia de algo, cuyo mismo concepto hace suponer que seamos incapaces de alcanzar con el pensamiento?, pues ¿cómo podría acogerse a la conciencia algo que caracterizamos como básicamente ajeno a ella?. Como observa Villoro, responder que la cosa formalmente existente puede ser asimilada por el entendimiento si la idea lo representa es girar en un círculo, y antes bien, al contrario: sólo se explica atribuirle a la idea funciones de representación, si hay que admitir que el ente no se muestra, sino que el pensamiento debe referirse a una realidad formal que lo trasciende.⁹⁷ Pero en efecto, nada de esto es evidente por sí mismo. Regirse por el ideal de la verdad cierta supone quedarse sin base para dar a las ideas la función de representar nada (y como hemos visto, declinar la interpretación de la verdad como correspondencia, cambiándola por la presencia inmediata del ente objetivado). Para admitir objetos trascendentes que existen formalmente, como Descartes quiere, tendríamos que renunciar al ideal de evidencia. Como éste es el camino que yo ensayaré en los próximos capítulos, veamos la otra crítica que el comentarista dirige a ese concepto.

Villoro nota que al admitirse una esfera de entes formales surge una paradoja en el contexto donde el filósofo inserta la tesis. Pues al mismo tiempo, en efecto, Descartes parece afirmar la identidad fundamental del ente objetivo y el ente formal. Cita Villoro:

La idea del sol es el sol mismo existente en el entendimiento (*idea solis sit sol ipse in intellectu existens*), no formalmente, por

⁹⁷ Para que la objeción tenga peso frente a Descartes, basta con que pidamos a lo evidente la autosuficiencia para constituirse en conocimiento (salvo intervención de un genio maligno) (Cf. Gilson, E. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Vrin, Paris, 4a. Ed., 1975, p. 235.). En otras palabras, que la idea sea extremadamente natural o persuasiva, y (salvo la condición indicada), poder tenerla como seguro indicio de la verdad. Cf. Villoro, *Op. Cit.*, p. 159.

cierto, como en el cielo, sino objetivamente; esto es, al modo como las cosas suelen existir en el entendimiento; el cual modo de existir (*essendi modus*) es, en verdad, [distinto d]el modo por el que las cosas existen fuera del entendimiento; mas no por ello es absolutamente nada⁹⁸

Por cierto que no es éste un texto único, pues hay otros pasajes a los que puede darse una lectura paralela a la afirmación que aquí nos interesa. Por ejemplo, en la “Definición IV”, hacia el final de las II Respuestas, reaparece la parte que creo medular para la crítica de Villoro:

de las mismas cosas decimos que están *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellas tal como las concebimos⁹⁹

En opinión de Villoro, estos pasajes tienen un aspecto muy rescatable desde la postura que él mismo defiende.¹⁰⁰ Pero lo que nos interesa ahora es la postura general de Descartes. Dejando entonces aquél punto de lado, en las citas se afirma que tampoco al denotar un ente formal (o aspectos suyos), la idea se encuentra en lugar de la cosa que significa. Lo que importa sobre todo es que “en los casos en que el pensamiento se refiera a algo que exista también formalmente, el objeto es la misma cosa en

⁹⁸ I Resp., *Apud.* Villoro, *Op. Cit.*, p. 23. Texto francés en AT, IX, 82, corchetes míos.

⁹⁹ Descartes, AT, IX, 125. Itálicas de Descartes, subrayados míos.

¹⁰⁰ Si el ente en cuanto se presenta bajo una condición de apertura irrestricta es "objetivo", podría admitirse el "ente formal", no como independiente y realmente distinto, sino precisamente, como el mismo ente, concebido como parcialmente velado y dotado de un aspecto trascendente. Por mi parte, observo que esto niega la inescrutabilidad fundamental que he atribuído la idea clara y distinta, pues el "otro" mundo y el nuestro vendrían a ser esencialmente el mismo; pero no veo cómo Villoro pueda sostener, *a priori*, esta tesis. Puede pensarse que directamente la adopta para obtener una teoría más plausible o agradable, pero esto no es hacerla evidente (y como hemos visto, la evidencia no es cosa de grados). Habría que ver, antes bien, si toda experiencia absoluta sanciona ese teorema.

sí, bajo un modo de existencia diferente¹⁰¹ En el vocabulario tradicional empleado por Descartes, lo que la cosa sea, aquéllo a lo que debe su identidad, se denomina “esencia”¹⁰². Que una idea refiera al ente formal implica, pues, hacer patente su esencia; exactamente, como vimos en el texto de las notas 98 y 99, esta esencia de la cosa parece considerarse idéntica (en latín: *ipse*) a la del ente objetivo. Parece claro que Descartes mantenga esta postura para explicar cómo alcanzamos a pensar, mediante el ente objetivo, precisamente en aquélla realidad a la que la idea representa.¹⁰³ Pero esta identidad esencial introduce otro problema si junto con ella, como lo desea Descartes, consideramos la realidad referida como enteramente ajena e independiente de la idea, mientras afirmamos que su esencia es, en la cosa misma, realmente inseparable de la existencia.¹⁰⁴ Pues parecería que, siendo la esencia inseparable de un tipo de existencia inconfundible y contrapuesto al de la idea, es imposible que ésta última la contenga. Que la idea logre capturar una esencia realmente inseparable de la cosa, resulta inteligible sólo si la idea (ente objetivo) y la cosa (ente formal), después de todo, *no* se distinguen realmente; más concretamente, sólo si estuviéramos dispuestos a admitir que entre la idea y el ente formal no hay en absoluto más diferencia que entre dos maneras de pensar lo mismo, es decir, una distinción de razón, no real.¹⁰⁵ Esto aparece directamente exigido por un segundo pasaje crucial que recoge Villoro de la correspondencia cartesiana: “por esencia entendemos la cosa en cuanto

Entretanto, debe pensarse que, injustificada a ojos profanos, la tesis realmente debilita e introduce una nueva paradoja en su propuesta.

¹⁰¹ Villoro, *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁰² *Ibid.*, p. 43.

¹⁰³ Villoro, *Op. Cit.*, pp. 136-7.

¹⁰⁴ Villoro, *Op. Cit.*, p. 133. Cf. Descartes’ conversation with Burman, AT, V, 164. (Ed. Cottingham, Clarendon Press, Oxford, 1976, [36], p. 24, *Apud.* Villoro, p. 24).

¹⁰⁵ Villoro, *Op. Cit.*, pp. 25 y s., 60, 107.

objetivamente en el entendimiento”;¹⁰⁶ pues si la cosa misma es inseparable de la esencia y el concepto preciso de ésta la sitúa (a ella misma, no un duplicado suyo) en el entendimiento, es forzoso que, en realidad, también la cosa formal se traslade al ámbito del pensamiento. Así pues, la solución que nuestro intérprete propone a la paradoja planteada por estos textos cartesianos, consiste en admitir que “...la esfera de la existencia objetiva y la de la existencia formal no constituyen [...] dos regiones de entes que se excluyen, sino dos aspectos de la existencia de los mismos entes”,¹⁰⁷ entre los que no hay más que una distinción de razón. Llevado de su inclinación por una metafísica dualista, nos dice Villoro, Descartes habría sucumbido en esto frente a la opinión común.¹⁰⁸

Es claro que aquí no acaban los errores del filósofo, pues como con acierto señala Villoro, las teorías sobre la “realidad objetiva” de la idea,¹⁰⁹ la teoría de la sustancia,¹¹⁰ y desde luego el dualismo metafísico (junto con la teoría tradicional de la verdad y la que atribuye a la idea funciones de representación,¹¹¹ ya mencionadas), dependen de la teoría que discutimos y por tanto, quedan afectadas por su mal fundamental. Se comprende entonces que la depuración emprendida por Villoro significa una drástica amputación de la metafísica cartesiana: no en vano había señalado Villoro a la existencia formal como el último prejuicio.¹¹²

¹⁰⁶ Descartes, C. a X., 1645 o 1646 (AT, IV, 350, 19. *Apud.* Villoro, p. 24).

¹⁰⁷ Villoro, *Op. Cit.*, p.123.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁹ Pues en cuanto tiene realidad objetiva, la idea pertenece a un ente diferente de la cosa (y por tanto, tanto él como la cosa, formalmente existentes), al tiempo que en ella aparece la esencia de la cosa (*Op. Cit.*, p. 133).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 110.

¹¹¹ Como hemos visto ya, y que en Descartes se apoya concretamente en la anterior (*Ibid.*, p. 132).

¹¹² *Ibid.*, p. 63.

Sin embargo, a condición de apartarnos de los cuadros de la interpretación canónica, puede presentarse una defensa del clásico frente a estos cargos, como veremos a continuación. Ante todo, debe concederse la razón al intérprete en cuanto a que verbalmente, al menos, existe una contradicción en Descartes. Pero pienso que los textos involucrados merecen dividirse en dos grupos: por un lado, la carta referida en la nota 106, que a juzgar por las pesquisas de Villoro parece ser un pasaje único, donde pudiera traslucirse un apresuramiento en la expresión muy comprensible dada la índole del documento de donde ha sido extraído; brevemente, propongo descartarla.¹¹³ Deben considerarse con detenimiento, en cambio, los textos del tipo citado en las notas 98 y 99, que por su mera reiteratividad, además de haberse publicado en vida de Descartes, resultan insoslayables como obstáculos para la defensa; estos son los únicos que admitiré en abono de la crítica de Villoro. A partir de esta restricción textual parecen abrirse dos vías independientes e igualmente practicables para desarrollar una defensa cartesiana frente al crítico.

1. Como es sabido, al explicar su metafísica Descartes se sirvió de un conjunto de nociones desarrolladas por la escolástica tardía (Suárez), básicamente a partir de la obra de Sto. Tomás.¹¹⁴ Por otro lado, Villoro denuncia una supuesta incompatibilidad entre la teoría cartesiana de la

¹¹³ No pienso que sea posible despreciar el conjunto de la correspondencia cartesiana. Sólo considero que una carta aislada no debe esgrimirse como prueba de que las teorías que exponen los textos publicados son irremediabilmente inconsistentes. Me parece tan obvio que caracterizar a la esencia como "la cosa en cuanto es en el entendimiento" contradice la creencia cartesiana (profesadamente racional) de que tenemos una idea de Dios y El tiene una esencia que no puede perder, que creo totalmente imposible que Descartes sostuviera la validez general de aquélla doctrina.

¹¹⁴ Sobre la filiación Suárez-Sto. Tomás, Cf. Copleston, F., Historia de la Filosofía, Vol. III, Trad. J. García Barrón, Ariel, Barcelona, 1971, esp. pp. 340 y ss.

esencia y la postulación de entes dotados de una existencia formal, realmente distinta de la existencia objetiva. Pero en una palabra, es plausible de suyo que Descartes haya usado el término “esencia” en un sentido estrechamente ligado, si no es que idéntico al tomista.¹¹⁵ Ahora bien, para Sto. Tomás la esencia, aún siendo precisamente “...aquéllo por lo cual una cosa es lo que es”,¹¹⁶ como anota Villoro, es asimismo un universal: “...por su esencia una cosa se conoce y se ordena dentro de un género y una especie”.¹¹⁷

Dejando a un lado otras posiciones que parecen irrelevantes para la interpretación de Descartes, la relación entre los conceptos universales y las cosas se explicó en la escolástica de tres maneras básicas:

- Realismo extremo o ultra-realismo: afirma que nuestros conceptos genéricos y específicos corresponden a una realidad que existe extramentalmente en tanto que universal.¹¹⁸
- Conceptualismo: afirma que los universales están en el espíritu, pero no en las cosas.¹¹⁹

¹¹⁵ De hecho, en el prolijo y casi laberíntico Libro I de su obra Sur la théologie blanche de Descartes (P.U.F., Paris, 1981), esp. los nos. 2, 3, 6 y 7, Marion muestra cómo las distancias que toma Descartes frente a sus maestros jesuitas en cuestiones de ontología, significan un regreso a posiciones más cercanas aún a las de Sto. Tomás que las del propio Suárez. Téngase en mente, para lo que sigue, que Marion no detecta ningún elemento de crítica nominalista en las posiciones sostenidas por Descartes frente a “la Escuela”.

¹¹⁶ Tomás de Aquino, El ser y la esencia, Trad. C. I. González, Ed. Tradición, México, 1974, p. 25.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁸ Copleston, *Op. Cit.*, Vol. II, pp. 160, 164, Farges, A. y D. Barbedette, Cours de philosophie scolastique d’après la pensée d’Aristote et de Saint Thomas, 2 Vols., Ed. Berche et Tralin, Paris, 1905, T. I, p. 164. La versión más notoria de esta tesis, llamada “platonismo”, afirma que los universales son esta realidad, en cuanto subsiste separada de los particulares, aunque estos participan en ella.

- Realismo moderado o intelectualismo: es la posición de Sto. Tomás, y trata de representar un justo medio entre las dos anteriores.

Procurando conciliar los extremos, la última posición sostiene que **a)**: aquéllo que se concibe en las ideas genéricas y específicas efectivamente está en las cosas y las ideas poseen, pues, referencia objetiva, si bien **b)**: los universales no son cosas subsistentes y sólo existen en los singulares.¹²⁰ Los universales no están en las cosas individuales tal como son concebidos, es decir, en tanto que universales. Si bien puede hablarse de un universal en la cosa (*universale in re*), se trata de la esencia individual concreta, que resulta semejante entre los distintos miembros de la especie; sin embargo, en este plano la esencia no es numéricamente la misma, puesto que en cada uno de los individuos está “contraída” por la materia, que es principio de individuación, en distintas proporciones. El *universale in re* no expresa positivamente, pues, que algo sea común a distintas cosas, sino la naturaleza de una de ellas.¹²¹ Ahora bien, ese universal no es distinto del que el intelecto recoge de las cosas (*post rem*), no obstante que éste último viene siendo uno y el mismo en el nivel de la especie; esto es así porque para Sto. Tomás el *universale post rem* no es sino el propio *universale in re*, precisamente en tanto que abstraído de (y por tanto, indeterminado por) la materia, que es aquéllo que lo hace presentarse en forma múltiple y diversa --si bien siempre dentro de los límites de la analogía o semejanza que se da entre los individuos concretos de la misma especie.¹²² El *universale post rem* se presenta en el entendimiento (que es un particular) separado de toda propiedad o condición individual y

¹¹⁹ Farges y Barbedette, *Op. Cit.*, p. 163.

¹²⁰ Es decir, sólo en las cosas de que son atributo o en el entendimiento particular que las concibe.

¹²¹ Cf. Copleston, *Op. Cit.*, Vol II, pp. 172-176; Farges y Barbedette, *Op. Cit.*, p. 165; Gilson, É. Discours de la méthode. Texte et commentaire, Ed. Vrin, Paris, 1976, p. 89.

¹²² Cf. Gilson, *Idem*; Farges y Barbedette, *Op. Cit.*, pp. 165, 168.

por tanto, explícita y positivamente en tanto que universal; pero este “ser de razón”, según vemos, tiene un fundamento en la realidad. Con Sto. Tomás puede decirse, en suma, que la esencia “...tiene un doble ser: uno en los seres singulares, otro en el entendimiento”.¹²³ Bajo esta luz pueden considerarse los pronunciamientos metafísicos de Descartes y particularmente sus escasas referencias a los universales, como cuando en la Parte I de los Principios, escribe:

así mismo el número que consideramos en general y *sin hacer reflexión sobre ninguna cosa creada*, no es nada fuera de nuestro pensamiento, así como tampoco todas esas otras ideas generales que en la Escuela se comprenden bajo la denominación de universales.¹²⁴

Si hubiera de hacerse caso omiso de la cláusula subrayada Descartes estaría suscribiendo claramente en este pasaje la teoría conceptualista, al atribuir a los universales una naturaleza puramente noética; sin embargo, su presencia en el texto condiciona este resultado a un paso previo: la sustracción expresa del ente formal.¹²⁵ Así, el universal abstracto y aislado de la existencia formal concreta es el que se declara incapaz de subsistir por sí, fuera del pensamiento. Ciertamente es que nada se declara abiertamente sobre la presencia o no de un universal en la cosa (*in re*), pero basta que una respuesta positiva sea compatible con el texto, para dejar abierto un escape frente a la crítica de Villoro, como enseguida explico.

¹²³ Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, pp. 51-53; *Cf.* p. 55. Sto. Tomás se refiere a la *quiddidad*, que es uno de los aspectos de la esencia.

¹²⁴ Descartes, Principios, I, 58, (AT, IXb, 50.) Itálicas mías.

¹²⁵ Desafortunadamente tampoco ésta puede ofrecerse como la única lectura posible, dado que la conjunción: "...en general y sin hacer reflexión..." podría tener la intención de reformular en términos equivalentes la cláusula que inmediatamente le precede. De hecho, es así como Alquié interpreta a Descartes. (L'Oeuvre philosophique de Descartes, Ed. Cit., T. III, p. 126, n. 1). Pero como indico, esta lectura dista de ser segura (y a la luz del argumento de Villoro, resulta muy desfavorable a Descartes).

Por lo pronto veamos en el claro propósito negativo del pasaje una declaración sumaria de antiplatonismo, quizá contra toda forma de realismo extremo. Ahora bien, si Descartes fuese un realista moderado, no hay dificultad en admitir que para él la esencia sea la misma, sin dejar de estar presente tanto en la cosa formal A , como en el ente objetivo \forall . Y claro está que prescindiendo de A , respecto de \forall podemos decir que no existe más que en el pensamiento.

Entonces puede aceptarse que la esencia de la cosa real se haga presente en la idea, junto con la condición de que \forall y A sean realmente distintos,¹²⁶ incluso si en A la esencia no puede separarse realmente de la existencia. El punto es que la esencia no necesita ser escindida y arrancada de la cosa formal para acogerse a un ámbito al que la cosa es refractaria: justamente decimos que la esencia es universal porque pueden compartirla múltiples individuos, *i.e.*, porque como en el tomismo,¹²⁷ para Descartes la esencia pudiera hacerse presente en ambos planos.¹²⁸ A mi parecer, con esto se desvanece por completo el fundamento de la acusación de inconsistencia planteada por Villoro. Sólo podrá reprocharse a Descartes la falta de evidencia de esta teoría.

¹²⁶ Es decir, pudiendo darse el uno sin que el otro exista, y sin que deba reducirse la diferencia entre ellos a distintos modos de concebir algo, como exige Villoro. *Cf.* Farges y Barbedette, *Op. Cit.*, pp 277-8.

¹²⁷ Sto. Tomás, *Op. Cit.*, pp. 55-57.

¹²⁸ Sin embargo es cierto, naturalmente, que si bien el vínculo entre la esencia y la existencia formal no necesitaría entonces disolverse en la cosa (como lo pide expresamente el filósofo) para que aquélla sea concebida, la esencia sí queda separada de la existencia formal en la idea, donde solamente tiene presencia objetiva. Pero esto último jamás lo negó Descartes. Lo que él rechaza es que una cosa pueda subsistir al perder su esencia; así, "... lo que constituye la naturaleza de una cosa está siempre en ella, mientras ella existe; de modo que me sería más fácil creer que el alma dejaría de existir cuando se dice que ella deja de pensar, que concebir que ella fuera sin pensamiento" (C. a Gibieuf, 19 de enero de 1642, Alquié, V. II, p. 909).

2. Si por alguna razón imprevista por mí fracasara esta escapatoria, el defensor de Descartes siempre podría recurrir a la “argucia” de pedir clemencia frente al pecado venial de una contradicción que es meramente verbal.¹²⁹ A la inversa de la estrategia defensiva anterior, aquí el camino sería negar que sea apropiado interpretar las palabras ‘el mismo objeto’ en el sentido de una igualdad estricta, en los pasajes del tipo de las citas 98 y 99. No parece completamente seguro *a priori* negarle espacio a la conjetura de que la esencia pensada en el ente objetivo quizá no deba identificarse a plenitud con la esencia de la cosa real. ¿Sería imposible atribuirle a la expresión del caso, en lugar de la igualdad estricta, un sentido más laxo --o la intención de referir a otra relación análoga, sea transitiva (digamos, de equivalencia) o intransitiva, como la de semejanza? De seguro, al admitirse así desde el inicio que las respectivas esencias, aún estando relacionadas entre sí puedan ser diferentes, ello permitiría preservar para Descartes la distinción real entre el ente objetivo y la cosa formal.

Una primera esperanza la abre la probidad del propio Villoro, quien incluye en su texto el término técnico, al parecer de origen cartesiano, ‘*essentia existens*’, que refiere a la esencia sólo en cuanto existe en la cosa (*in re*)¹³⁰ --lo que parece del todo inútil si no hubiera tenido Descartes la intención de evitar confundirla con la esencia pensada; además, Villoro reporta un pasaje cartesiano donde, no ya de la cosa real, sino precisamente de su esencia, se dice expresamente que está representada en la idea.¹³¹ De nuevo, que en la idea no esté contenida la propia esencia de la cosa, como podría haberlo escrito Descartes (pero no lo hizo, a juzgar por una declaración de Villoro allí mismo), o que en ella no se dé su mostra-

¹²⁹ Esta contradicción verbal es distinta de la que propuse resolver descartando la carta referida en la cita 106.

¹³⁰ Villoro, *Op. Cit.*, pp. 24 y 25.

¹³¹ Descartes, V Resp., AT, VII, 371, 12 (*Apud.* Villoro, p. 24).

ción directa sino su representación, resulta comprensible si pensamos que Descartes no se proponía identificar a plenitud la esencia objetiva con la *essentia existens*. A decir verdad, la necesidad de distinguir de algún modo entre la esencia objetiva y la esencia existente queda confirmada por Descartes, cuando escribe: “todo lo que concebimos como incluido en los objetos de las ideas, todo ello está objetivamente, o por representación, en las ideas mismas...”¹³² Como expresamente se afirma que esta regla carece de excepciones, es claro que la distinción debe aplicarse también a las propiedades que conforman la esencia y así, la crítica de Villoro no podría generarse.¹³³

Admito, pues, que hay contradicciones entre los distintos textos que se han aducido. Pero quizá la frecuencia misma con que se repiten las expresiones involucradas nos haga pensar que Descartes usaba algunos de sus términos en forma voluntaria, o al menos, conscientemente imprecisa; en ello podría verse cierto desdén suyo por ocuparse en el tratamiento minuciosamente bizantino de problemas de ontología, al uso escolástico, sin haberse explorado todavía convenientemente la pregunta de bajo qué principios pueden zanjarse cuestiones tan excelsas.¹³⁴ Me pregunto si al hablar de “lo mismo”, sencillamente Descartes no formularía la reserva mental: “(en lo que cabe)”.

¹³² Descartes, II Resp. AT IX, 124.

¹³³ En la medida en que en la solución 1. tampoco existe una estricta identidad *numérica* entre la esencia *post rem* y la misma esencia tal como se presenta en los individuos, en cierto grado habría que aplicar lo que aquí digo a la solución anterior --a menos que diferenciemos, como el tomismo, dos nociones de “identidad”.

¹³⁴ Quizá Descartes pensara, como creo lo hace Villoro (y con él, yo mismo) que quien hubiese entendido su teoría sobre la naturaleza y las condiciones del conocimiento, no erraría tan fácilmente al interpretar sus pronunciamientos metafísicos. La cuestión es cuál sea la interpretación más apropiada de aquella teoría.

Para terminar esta parte de mi defensa esbozaré una explicación de cómo pudo generarse el malentendido: típicamente, digamos, Descartes piensa que la "excelencia" del ente "formal" es, en verdad, eminente; es decir que la realidad externa a la conciencia --una vez validada, en las Meditaciones, la referencia objetiva de este concepto a través de Dios (con lo que Dios se convierte en la matriz de su significado)¹³⁵-- resulta superior a la idea, en todos sus aspectos, cuando la idea refiere a ella.¹³⁶ Pero es importante distinguir entre Dios (ente necesario) y los demás entes, y de allí la distinción entre realidades solamente formales y la notoriamente eminente... La relación de estas realidades con las ideas la expresa Descartes toscamente, con la dicotomía: "igual o mayor que", cuando en rigor (conjeturo) habría sido más preciso distinguir entre algo así como: "finita" o "infinitamente mayor que".¹³⁷ En todo caso, la igualdad estricta (numérica) de las esencias bien podría no haberse postulado seriamente, tampoco para el caso de los entes meramente formales.

Dado que en esta última estrategia de defensa coincido con Villoro en admitir una contradicción en Descartes, conviene preguntarse ahora si es preferible reconocer una mera imprecisión, aunque reiterada, de los textos, o confesar que el clásico quedó, y muy a su pesar desde luego, atrapado en una espesa red de contradicciones profundas --pero paradóji-

¹³⁵ Villoro virtualmente prescinde de este dato para su interpretación porque en el fondo lo que a él le interesa es seguir la vía cartesiana en busca de la Verdad filosófica, hallándose al mismo tiempo persuadido de la ineffectividad de las pruebas de Dios que suministra el filósofo. Aquí solamente intento mejorar la interpretación de Descartes, por lo que sí estoy dispuesto a tomar en cuenta la función de estas "pruebas" en el sistema.

¹³⁶ AT IX, *Cf.* pp. 82, 124.

¹³⁷ Lo que más importa aquí es que como vemos, para hacer comprensible la relación de referencia, a Descartes no le habría resultado imprescindible apoyarse en la identidad cabal de la esencia pensada y la *essentia existens* (siendo permisible que ellas difieran por su "excelencia"). La ineptitud de alguna de las fórmulas empleadas no sería entonces indicio de una inconsistencia intrínseca al sistema.

camente, apenas veladas. No hace falta decir que previsiblemente, cualquier opción que elijamos nos obligará, como exégetas, a privilegiar ciertos textos y a rechazar o imponer matices a algunos otros, en función de nuestra ignorancia y como respuesta a las lagunas y discordancias internas del *corpus*. Pero me parece claro que, dicho a grandes rasgos, la propuesta que hagamos deberá evaluarse tomando en cuenta tanto la naturalidad de cada lectura, como los méritos filosóficos de las teorías que a cada una de ellas corresponde presentar. Ahora bien, Villoro anuncia que la repulsa al concepto de la existencia formal trae consigo el derrumbe de una buena serie de teorías. Debe añadirse que con el rechazo de la función representativa de la idea, que figura en ese índice, desecharnos la teoría cartesiana de la falsedad y el error. Pues como observa Villoro, en la línea principal adoptada por Descartes, la falsedad del juicio supone que pueda darse el ocultamiento del ente por la idea¹³⁸ (no por el mero lenguaje, como prefiere Villoro), cosa que sólo es posible si la idea representa al ente, difiriendo de él pero --por ello mismo-- pudiendo suplantarle.¹³⁹ El rechazo a la idea representativa trae consigo el de las “naturalezas negativas” o “privaciones”, así como de la “falsedad material” (conceptos que están estrechamente emparentados), en razón de que “...lo que no existe no puede hacerse presente”,¹⁴⁰ y en este hacerse presente del ente estriba el conocimiento. En suma, si (como supondré) aceptamos el análisis de Villoro que establece los vínculos entre estas teorías, la cadena de críticas se justifica por el rechazo a la idea representativa, y ésta a su vez, por el rechazo de la existencia formal.¹⁴¹ Ahora bien, me parece claro que este concepto, en sí mismo, efectivamente carece de evidencia --y en con-

¹³⁸ Villoro, *Op. Cit.*, p. 143.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 141-3.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹⁴¹ Purificar al cartesianismo de estos dos conceptos es el medio principal por el que Villoro espera cumplir su objetivo central (*Op. Cit.*, pp. 9-10).

secuencia, que la interpretación canónica no tiene manera de concederle legitimidad.

Pero con este cúmulo de reproches, que razonablemente exigen la oblación masiva de la metafísica cartesiana al ideal de una evidencia definitiva, no podemos dar por concluido el ametrallamiento del clásico. Todavía debe añadirse una crítica frecuentemente implícita y a veces, involuntaria, aunque no por ello deja de desprenderse del núcleo de la interpretación canónica; hemos visto que el cartesianismo que defiende Villoro también sería víctima suya. Se trata de la idea de que Descartes se conduce como un ecléctico metodológico en su práctica científica al acudir a hipótesis y analogías, y en cuanto persigue de hecho valores tales como la capacidad explicativa, vil sucedáneo de la evidencia estricta —cuando es éste el único índice de legitimidad que, en absoluto, tiene cabida en su epistemología. Aquí la repulsa a Descartes resulta más descajada, pues la incongruencia que se le achaca no puede explicarse tan fácilmente por un supuesto prejuicio metafísico o religioso (p. ej., en favor del dualismo, como hace Villoro al presentar sus críticas anteriores).¹⁴² Para dar cuenta del cambio en la actitud cartesiana suele apelarse primero

¹⁴² La mejor explicación que conozco de este desencuentro del filósofo consigo mismo la proporciona Elia Nathán, para quien Descartes abrigaba dos proyectos (a su juicio) incompatibles: el de obtener un conocimiento absoluto, indispensable para resistir al escéptico, y el de desarrollar una ciencia orientada pragmáticamente, capaz de proporcionarnos un buen grado de control sobre la naturaleza. Para esto último no sólo resulta irrelevante en su opinión el que contemos o no con una adecuada fundamentación metafísica, sino que nos vemos obligados a seleccionar nuestras teorías principalmente en función de la experimentación y la evidencia empírica disponible, como método de prueba. Pero dado que en efecto es lógicamente posible que en el futuro dispongamos de datos empíricos que refuten las teorías que en un momento anterior se hayan visto favorecidas por ellos, este proyecto nos impide acceder a algo más que una “certeza moral”, y resulta incompatible con el primero. (El programa de fundamentación de la ciencia en René Descartes, IIF (UNAM), México, 1976, esp. pp. 44-47, 56-62. En el tercer capítulo intentaré refutar este juicio.

al talante “racionalista”, que se ilustra por la inclinación a reconocer *a priori* oscuros privilegios a la inferencia geométrica. Pero la generosidad de los comentaristas suele conceder luego que el sentido común del clásico tenía vigor suficiente para superar este encandilamiento y forzarlo a acatar la evidente imposibilidad de extender las pretensiones matemáticas a la solución de los problemas empíricos. Es así como en el ámbito de “la experiencia” Descartes (afortunadamente) abandona su propia epistemología, para proceder como cualquier hombre de la calle.¹⁴³ En suma, colegimos que nada justifica su engreimiento filosófico, ni hay un procedimiento único que explique la publicación de la Geometría y la Dióptrica bajo el denominador común del Discurso del Método (como p. ej., tampoco existe vínculo interno entre las partes IV y VI del mismo Discurso). Yo creo que a no ser por la patente dificultad de hallar estos nexos concretos, la interpretación que suscita estas acusaciones nos parecería enteramente ridícula. Estos reproches tienen una base doblemente paradójica, pues además de suponerse que el mismo Descartes que renueva los procedimientos matemáticos, haya sido incapaz de aplicar, o de cobrar conciencia de la naturaleza de su propio método en lo tocante a la filosofía; al mismo tiempo, esto se afirma en nombre de una lectura que (a juzgar por la manera en que procede Villoro¹⁴⁴), privilegia los “escritos metódicos” del clásico, a saber: las Reglas para la dirección del espíritu y el Discurso del Método.

En segundo lugar, si nos preguntamos por los valores intrínsecos del pecio rescatable de este naufragio (y por la ambición de cuyo rescate

¹⁴³ Así por ejemplo y con elocuencia, Crombie en su “Descartes”, en : Boyer, C., Clagett, M. *et al.*, Dictionary of scientific biography, T 3&4, Scribner’s, N. Y., 1980, p. 53. Jules Vuillemin, más suave, se limita a considerarla distinta de la estrategia matemática (Mathématiques et métaphysique chez Descartes, PUF, 1987, p. 157.) Alquíé es de la misma opinión (*Op. Cit.*, Vol. I, p. 564).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 13.

hemos hundido el barco), hemos visto que el núcleo de la interpretación canónica nos plantea el dilema de considerarlo: sea como una torpeza dogmática, sea como una hipótesis con varios ángulos arbitrarios y de la que además, es imposible dar acreditación pública alguna. A mí me parece que así considerada, la filosofía del clásico (casi) carece de relevancia. Nuestro apego a la interpretación canónica implica leer en Descartes una especie de compendio de “lo que no se debe hacer” en filosofía; de hecho, dada la prevalencia de la interpretación canónica, su mención en los manuales sólo se explica por la utilidad que tiene como referencia en cuanto diáfana suma de antivalores --beneficio cuya pérdida, a no dudarlo, habrá de provocar cierto desconsuelo--, aparte de otros motivos piadosos, como lo es su excelente reputación de literato hipócrita e ilustre misántropo aunque por lo visto, no tan mediocre autor *científico*.

En estas condiciones uno no puede dejar de sentirse inclinado a ensayar cualquier tipo de interpretación que suponga el abandono del núcleo canónico. Casi podemos asegurar *a priori* que esta simple maniobra colocará a la nueva interpretación en ventaja, con tal de ejecutarse con un mínimo de plausibilidad en el plano de la compatibilidad con el texto. Por mi parte, pienso explorar este camino: mi intuición de fondo es que Descartes no podía estar tan equivocado. Tengo el plan de enfrentar, a la terna <epistemología canónica, metafísica del ente objetivo, Descartes básicamente confundido>, otra con la forma: <Descartes básicamente consistente, epistemología alternativa, metafísica de la distinción real>.

CAPÍTULO II

UNA DEFENSA DE LA RAZÓN

en ningún tiempo hay que contar como seguras, anticipadas esperanzas sobre lo que es factible [...] sino que, considerándonos mortales, demos cabida a la incertidumbre en todo acontecimiento...

Polibio, *Historia* II, 1

§1. El problema del círculo

Si no podemos amparar en otro mundo ninguna pretensión de validez determinada, habrá que eludir el escepticismo de otra manera. Comencemos con la lectura más natural posible de los textos.

En el Discurso del método Descartes narra cómo, habiéndose determinado a efectuar una depuración generalizada de sus creencias mediante el método de la duda, su aplicación condujo al derrocamiento de todas las razones antes tenidas por demostrativas, y al derrumbe de todas las opiniones que él había cobijado hasta entonces.¹⁴⁵ No obstante, nos dice, la propia duda permite que afloren ciertas ideas cuya creencia se nos impone. Concretamente, "...del hecho mismo de que yo pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy evidentemente y muy ciertamente que yo era".¹⁴⁶ Ahora bien, reflexionando en qué estriba esta evidencia o certeza que no se deja quebrantar de ningún modo, Descartes advierte que su persuasión únicamente se debe a la claridad y distinción con que concibe la idea. Debido a ello "...juzgué que podía tomar, como regla general, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son, todas ellas, verdaderas".¹⁴⁷ Más adelante sin embargo, en un paso que resulta crucial, Descartes admite que no obstante la fuerza invencible con que se han impuesto al asentimiento, estas creencias podrían constituir

¹⁴⁵ AT VI, pp. 13, 28, 32.

¹⁴⁶ AT VI, 32.

¹⁴⁷ AT VI, 33.

una ilusión engañosa --lo que desde luego implica retractarse, así no sea más que provisionalmente, de la confianza que se había puesto en la regla general antes adoptada; pues el filósofo reconoce que, después de todo, "...por claras y distintas que [sean] nuestras ideas, ninguna razón nos aseguraría que tengan la perfección de ser verdaderas..." de no ser porque, por otro lado, sabemos que ellas provienen de Dios, "...un ser perfecto e infinito".¹⁴⁸ Como es patente, Descartes confiesa aquí que la pura evidencia, es decir, la persuasión total que (incluso bajo condiciones de duda extrema) corresponde a las ideas claras y distintas, no basta realmente para acreditar su verdad, y en defensa suya, como podría preverse, Descartes acude a una justificación. El problema es que el refuerzo que invoca a todas luces comparte la endeblez de las creencias que pretende sustentar; pues apelar a la garantía divina en favor de nuestras ideas claras y distintas supone saber que Dios existe --cosa que, aunque Descartes crea haber demostrado con razonamientos extremadamente evidentes,¹⁴⁹ incluso de concedérsele este punto, tampoco en este caso tiene porqué constituir una garantía suficiente: la confesión está formulada en términos generales y sin ninguna reserva expresa, de modo que no sólo habría que hacer intervenir la justificación en favor de la regla general, sino también concretamente en favor del *cogito* y desde luego, algo habría que decir en apoyo de la propia prueba de Dios. De hecho, Descartes menciona que "la prueba está construída de acuerdo con el principio anteriormente adoptado",¹⁵⁰ en lo que parece una segura referencia a la regla de la verdad; pero puesto que la regla sólo se sostiene en virtud de la prueba, aplicarla en abono de ésta última no puede dejar satisfecho a nadie.

Con todo, en las Meditaciones Metafísicas Descartes reitera los rasgos esenciales de este extraño argumento: por una parte, el filósofo pa-

¹⁴⁸ AT VI, 39. Cf. 38.

¹⁴⁹ AT VI, pp. 34, 36.

¹⁵⁰ AT VI, 41.

rece aducir la regla de la verdad en apoyo de la existencia de Dios¹⁵¹ (a cuya prueba atribuye la máxima evidencia y certeza,¹⁵² así como los predicados cruciales de “claridad y distinción”, que permiten aplicarle la regla¹⁵³), mientras por otra parte, reconoce que nuestra confianza en lo que afirma la regla no puede sino fundarse en la existencia de Dios.¹⁵⁴ De aquí que en su réplica a las Meditaciones..., Arnauld entre otros acusa a Descartes de

...haber incurrido en círculo vicioso, cuando dice que sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción.¹⁵⁵

Parecería entonces que Descartes es víctima de su ardor excesivo en la búsqueda de una fundamentación completamente indudable y segura para el conocimiento. Pues para conseguirla se ha planteado un examen tan riguroso, que la razón se vé obligada a validar las ideas o creencias que constituyen su más extremo reducto. Entonces resulta imposible librarse de la duda, porque ésta afecta al único medio por el que podría disolvérsela. Tal es el tradicional problema del círculo cartesiano, objeción que tanto por su obviedad como por su gravedad, sobradamente explica el dictamen convergente de sus lectores más perspicaces y célebres. De este modo, según Voltaire, Descartes sólo consigue escribir una novela que, según las reglas del género, “...todo lo más, será verosímil, --y eso, para

¹⁵¹ AT IX, 11.

¹⁵² AT IX, 41 y 42.

¹⁵³ AT IX, 36.

¹⁵⁴ AT IX, 55.

los ignorantes”.¹⁵⁶ Para Hegel, Descartes se conduce con la ingenuidad de un párvulo, por lo que “...no consigue probar nada en filosofía”.¹⁵⁷ Pero ya Leibniz había adelantado que había que reclamarle a Descartes “...no haber demostrado sus axiomas”, de donde concluye que

...nuestro autor prefirió el aplauso a la certeza. Y no le reprocharía el haberse conformado tan fácilmente con lo verosímil, si él mismo no nos hubiera llamado la atención con una exigencia tan severa.¹⁵⁸

Incapaz de resistir el veredicto de la tradición, Husserl concluye que Descartes yerra al adoptar el ideal de una ciencia axiomática.¹⁵⁹ ¿Qué pretensión axiomática mantiene Descartes? Virtualmente ninguna, si nos atenemos a sus declaraciones expresas;¹⁶⁰ sólo que si la justificación que él da en abono de las ideas claras y distintas falla, implícitamente nos propone aceptarlas como si no requiriesen prueba alguna (o sea: como axiomas). Y en efecto, según la interpretación dominante la justificación no funciona, debido ante todo al problema del círculo.

Pero más que candidez o insuficiencia autocrítica, cierta trapacería o al menos, ineptitud cabal es lo que habría que imputarle a Descartes si efectivamente incurre en una falta que él mismo había denunciado, nada

¹⁵⁵ AT IX, 166.

¹⁵⁶ Cartas filosóficas, XIII y XIV, esp. p. 96. Trad. F. Savater, Altaya, Barcelona.

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía, T. III, Trad. W. Roces, FCE, México, 1955, pp. 268, 257.

¹⁵⁸ Leibniz, G. “Observaciones críticas a la parte general de los Principios cartesianos”, ad. Art. 1, en: Sobre los principios de la filosofía, Trad. E. López y M. Graña, Madrid, Ed. Gredos, 1989, p. 126.

¹⁵⁹ Meditaciones cartesianas, “Meditación primera”, §§ 3, 10 (pp. 16 y 43). Trad. José Gaos, Colmex-UNAM, 1942.

¹⁶⁰ De toda su obra, sólo al final de las 2as. Respuestas ofrece Descartes unos “axiomas” (AT IX, 127s.), y allí aclara que es mejor tenerlos por teoremas.

menos que en el primer párrafo de la “Carta a los Decanos y Doctores...” que hace las veces de introducción a las Meditaciones.¹⁶¹ Pues al cabo, si el aprendiz de filósofo incurre en el círculo, el rendimiento neto de la manobra justificadora es nulo, y bajo la terminología y demás parafernalia simplemente se cocina un dogmatismo de sazón inédito, condimentado con bravatas antiescépticas. Aunque a menudo en forma velada, esto es lo que dice la interpretación canónica, según la cual Descartes afirma que al menos, algunas de las ideas evidentes, por serlo, pueden recibirse como verdades axiomáticas e indiscutibles --no obstante ser el filósofo, como hemos visto, el primero en renunciar a esta pretensión. Pero la escandalosa falla de su razonamiento subsecuente cerraría cualquier otra salida, como se aprecia en lo que parece el virtual consenso de sus intérpretes.¹⁶²

Es de creerse que si en el curso de los siglos se hubiese descubierto la manera de eludir la acusación que comentamos, por simples motivos de piedad hacia el clásico la solución se hubiera difundido. Y no tendríamos el caso de que en la Sorbona, precisamente en la conmemoración de los cuatrocientos años de su nacimiento, pudiera sostenerse con decoro que hay que ver en Descartes “...el fundador de un nuevo dogmatismo”.¹⁶³ Pues no hace falta decir que el dogmatismo es, sencillamente, la

¹⁶¹ AT IX, 5; esta falla también se rechaza en el Discurso (AT VI, 76). Además el defecto no es, por supuesto, una quimérica invención suya: Montaigne --a la zaga de los pirrónicos y Aristóteles-- la había señalado (P. ej., en “Elogio de Raimundo Sabunde”, p. 339, en Ensayos, L. II, Trad. D. Picazo y A. Montojo, Ed. Cátedra, Madrid, 1987).

¹⁶² Si de Villoro no puede afirmarse que proponga rectamente un Descartes dogmático, ello es a costa de privarlo de todo discurso, como hemos visto. Descubrir que la interpretación canónica dispone de alguna manera de eludir el dictamen de dogmatismo es en sí mismo un logro, aunque no por ello el Descartes que así se nos ofrece merezca mayor estima (como filósofo.)

¹⁶³ Vincent Jullien, en emisión radial de France culture, sobre el tema: “L’oeuvre scientifique de Descartes”, (13/XI/96, 9:05 am (local), min. 10”-11”, grabación fonográfica). En este dictamen concurre también, expresamente, Onora O’neill: “Vindicating reason”, en: P. Guyer (Comp.)

forma desvergonzada del prejuicio, a cuyo combate Descartes dijo destinar tantos esfuerzos.¹⁶⁴ Por estas razones me atrevo a decir que a la interpretación canónica no la sostiene la evidente suficiencia de sus méritos, sino el hecho de que parece la única lectura posible —una vez que damos por sentado el fracaso del razonamiento cuyo propósito ostensible era hacer a un lado la acusación de dogmatismo. Pues no es verosímil por sí que Descartes haya querido dar tan fácil satisfacción a sus críticos, ni es natural creer que el genio matemático haya sido incapaz de percatarse de la forma de su propio razonamiento, o que cínicamente se mantuviera en un error tan claro, que a nadie puede ocultársele una vez señalado. Ahora bien, si por su increíble torpeza lógica Descartes nos obliga a conmemorarlo dejando bien en claro que en punto a lo fundamental, sus “astucias” son paradigma de más de un antivalor, sólo la inercia de la Tradición podrá explicarnos que se le mantenga entre los clásicos filosóficos de primera línea, en lugar de degradarlo a aguador de la tercera división o de plano, expulsarlo de la liga.¹⁶⁵

No obstante el conservadurismo de toda tradición, la tendencia a llegar al último resultado no es, sencillamente, un puro delirio mío. Por ejemplo, es digno de nota que un irreprochable erudito contemporáneo,

The Cambridge companion to Kant, Cambridge University Press, 1992, p. 292s., Cf. pp. 281, 290, 297, 302s. Véase también su: Constructions of reason, Cambridge U.P., 1989, pp. 5, 9s. Pero sospecho que esta es la opinión de muchos lectores de Descartes que no la formulan abiertamente, comenzando por la mayoría de sus comentaristas especializados.

¹⁶⁴ El dogmatismo supone renunciar a nuestras propias percepciones, lo que “es el error más absurdo y exorbitante en que puede incurrir un filósofo” (“Carta a M. Clerselier, que sirve de respuesta a una recopilación de las principales instancias hechas por M. Gassendi...”, en: Alquié (Comp.) *Op. Cit.*, Vol II, p. 844).

¹⁶⁵ Entre nosotros el desprestigio del clásico quedó irrefutablemente demostrado cuando en el cuatricentenario de 1996, el principal evento académico organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM se dedicó a discutir la filosofía de... Saul Kripke.

como lo es el editor británico de la *Conversación con Burman*, haya antologado un ensayo donde se sostiene que la mejor manera de entender la propuesta cartesiana es ubicándola de lleno en el campo de la psicología descriptiva.¹⁶⁶ Su autor supone que puesto que la prueba de la regla de la verdad resulta falaz, de la metafísica cartesiana no puede esperarse una justificación racional, sino a lo sumo, que explique la manera en que algunas de nuestras creencias pueden inmunizarse de hecho frente a toda crítica, tornándose en persuasiones inamovibles. Pero si como se plantea desde esta posición, para Descartes el conocimiento científico consiste en aquéllas opiniones que se atrincheran de tal modo que (aunque infundadas) satisfacen el “objetivo doxástico” de la mera estabilidad, es claro que su “epistemología” carecerá de todo valor normativo.¹⁶⁷ De este modo se nos invita a abandonar la lectura filosófica de Descartes para considerarlo como un personaje que, habiendo elucidado algunas de sus propias trampas o patologías psicológicas, pudiera enseñarnos cómo imitarlas.¹⁶⁸ Naturalmente, quisiéramos disponer de una lectura donde Descartes (u otro) consiga plantear una defensa plausible de, al menos, parte de las pretensiones de validez de su teoría fundamental, y cuya concepción no se despoje de entrada de todo interés como recurso normativo. Pero este no es un problema debido a la mala voluntad de los exégetas, sino a la clara debilidad de las defensas que parecen disponibles. Así, la cuestión del círculo nos deja sin recursos.

¹⁶⁶ Loeb, L. E. “The cartesian circle”, en: J. Cottingham (Ed.) *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge U. P., N. York, 1992, p. 226, n.7. Además, en su “Introducción” Cottingham se refiere a toda una corriente de lecturas de este jaez.

¹⁶⁷ Loeb, *Op. Cit.*, pp. 203s.

¹⁶⁸ Y ello, como si gracias a Goebbels y Televisa, *inter alia*, no hubiese hoy herramientas mucho más eficaces para sostener opiniones irracionales e ilegítimas.

Bajo la perspectiva de un seguro naufragio ante este problema, algunos “defensores” de Descartes, como recientemente Jean-Luc Marion,¹⁶⁹ han preferido suponer que el clásico elude el problema de la autofundamentación de la razón. Ya de tiempo atrás algunos otros, como A.K. Stout y W. Doney, habían sugerido que la pretendida demostración de la regla de la verdad sólo tiene el propósito de aplicar ésta a un tipo restringido de ideas, p. ej., a la defensa de la memoria.¹⁷⁰ De este modo, al menos, quedaría a nuestro alcance atribuirle a Descartes un legítimo (aunque reducido) interés filosófico.

En efecto, en algunos pasajes de la Meditación V y de su respuesta a las objeciones, Descartes recapitula la duda que pretende haber respondido mediante la prueba de Dios, en términos en los que la memoria resulta claramente relevante:

cuando [en la Meditación V] dije que no podemos saber nada de cierto si antes no sabemos que Dios existe, dije expresamente que no hablaba sino de la ciencia de aquéllas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos inferido.¹⁷¹

¹⁶⁹ “Cartesian metaphysics and the role of simple natures”, en: J. Cottingham (Ed.) *Op. Cit.*, pp. 115-139.

¹⁷⁰ A. K. Stout: “The basis of knowledge in Descartes”, en W. Doney (Comp.) Descartes. A collection of critical essays, Mcmillan, Londres, 1967, p. 183. Doney, W. “The cartesian circle”, en W. Doney (Comp.) Eternal truths and the cartesian circle, Garland, N. York, 1987, p. 40. Esta posición es un ejemplo entre muchos. Otras variantes de este “salirse por la tangente” las ofrecen É. Bréhier, G. J. Moyal (“La première <Critique> de Descartes”, en : Kant-Studien, 83, HeF 3, 1992, pp. 257-267), S. Tweyman (“Truth, no doubt : Descartes’ proof ...”, en : The Southern journal of Philosophy, 19 (2), 1981, pp. 237-258), J. Broughton (“Skepticism and the Cartesian circle”, en : Canadian journal of philosophy, 14 (4), 1984, pp. 593-615), y un largo etc.

¹⁷¹ AT IX, 110. Cf. AT IX, 55.

Por un lado, podría tratarse aquí de una duda retrospectiva sobre la verdad de las conclusiones que recordamos, y la prueba de Dios tendría el propósito de disolverla. Pero de este modo Descartes incurre en el círculo, pues en un momento posterior a la ejecución de la prueba también podría dudarse de ésta. Para los autores que ahora seguimos, en cambio, Descartes estaría dejando a un lado todo cuestionamiento respecto de la verdad de las ideas (y en particular, de las conclusiones) claras y distintas: la existencia de Dios sería parte de un argumento que garantiza, únicamente, la exactitud del recuerdo de que habían sido así percibidas --es decir, que se desprendían de buenas razones. Para Stout, Descartes habría intentado mantener la primera posición, pero ante las objeciones (obscuramente presentadas por él mismo y luego, expresamente formuladas por sus críticos), habría terminado por refugiarse en la segunda.¹⁷² De ello existen, en opinión de Stout, algunos indicios positivos.

En la II Meditación Descartes declara que están en duda los contenidos de su memoria, al tiempo que le parece enteramente imposible poner en duda su propia existencia,¹⁷³ por lo que esta última se asienta como una verdad necesaria¹⁷⁴ --y ello, sin necesidad de esperar a las pruebas de Dios. Ahora bien: si el *cogito*, por el que Descartes establece su existencia, es el paradigma de las ideas “claras y distintas”, puede creerse que esta denominación se aplica a las ideas que Descartes considera indudables y que por ello, quedan acreditadas como verdades. Es obvio entonces que la regla de la verdad resultará superflua para admitirlas entre los conocimientos.¹⁷⁵

¹⁷² Stout, *Op. Cit.*, pp. 174-5.

¹⁷³ AT IX, 19.

¹⁷⁴ AT IX, 21.

¹⁷⁵ Stout, *Op. Cit.*, p. 171-2.

En las Reglas, que es una obra de juventud nunca publicada por Descartes, se confinaba toda ciencia a los conocimientos ciertos y evidentes, que ponen a nuestro alcance tanto la intuición racional como la deducción.¹⁷⁶ Pero ya aquí parece haber pensado Descartes que la evidencia es garantía suficiente de la verdad, pues sumariamente declara que estos actos simples del espíritu atento resultan infalibles, y sólo se distinguen entre sí por cuanto en la intuición captamos una sola cosa, mientras en la deducción concebimos una sucesión, y el nexo que une cosas distintas, a las que el entendimiento atiende progresivamente.¹⁷⁷ El hecho último parece ser, pues, que "...hay ciertas verdades que capto intuitivamente y que no puedo dejar de creer, y a su naturaleza lógica la llamo 'clara y distinta'", como lo comenta Stout.¹⁷⁸

Sin embargo, el carácter progresivo de la deducción tiene como consecuencia el que, incluso partiendo de intuiciones, de nexo en nexo se va trasladando nuestra atención, y con frecuencia ocurre que, aunque el eslabón final se desprenda clara y distintamente del inmediato anterior, la última parte de la cadena pasa a depender de cosas que no intuimos ya y cuya "evidencia actual" hemos perdido, habiéndose escapado del campo que ilumina directamente la atención intelectual, pasando a alojarse en la memoria.¹⁷⁹ La duda metódica, tornándonos sospechosa la memoria, debería obligarnos a hacer una valoración muy distinta --por un lado, de las intuiciones que se autoacreditan por ser actualmente evidentes, junto con aquéllos eslabones que, aunque no son evidentes por sí mismos, alcanzamos mediante una deducción continua a partir de intuiciones que actualmente abarcamos con nuestra atención; por otro lado, de todo lo que depende de aquéllas ideas que, aún cuando la razón haya percibido clara y

¹⁷⁶ AT X, 365, 368.

¹⁷⁷ AT X, 370.

¹⁷⁸ *Op. Cit.*, p. 172.

¹⁷⁹ AT X, 370.

distintamente, de su evidencia guardamos sólo un recuerdo. Las primeras son reconocidas como infalibles y se imponen a nuestra convicción, mientras que podemos dudar de las segundas y por tanto su verdad no nos consta, por más que en un momento anterior nos hayan parecido igualmente ciertas.

La capacidad de la atención es limitada y nos resultaría imposible tener presentes todas las intuiciones disponibles, junto con todos los teoremas y las cadenas deductivas que a ellos conducen. Ahora bien, la desconfianza hacia la memoria tiene como consecuencia, en estas condiciones, el impedir la constitución de un sistema científico estable y creciente.¹⁸⁰ En todo momento la extensión total de la ciencia estaría sujeta a los límites y a las fluctuaciones de nuestra atención --y dejaría de existir por completo, siempre que ésta no recaiga en alguna evidencia racional. Sólo obteniendo garantías para la memoria Descartes "...podría estar absolutamente cierto de algunas de sus creencias, sin atender para ello [cada vez] a su prueba."¹⁸¹ Según Stout y Doney, es para poner a nuestro alcance ese ideal (y no para demostrar la verdad de la evidencia racional misma) para lo que requiere Descartes demostrar la existencia de un Dios benévolo, cuya sanción recaería sobre la regla de que todas las percepciones que recordamos haber sido claras y distintas pueden admitirse como verdaderas. Claro está que para que este "cambio de frentes" permita a Descartes escapar al problema del círculo, la prueba de la existencia de Dios debe aportarnos su peso demostrativo sin depender de una apelación a la memoria. Pero como acertadamente señalan los comentaristas, son unos cuantos los pasos esenciales a la prueba, y además Descartes cree que mediante un reiterado ejercicio podemos ir ampliando el campo que abarca nuestra atención, de tal modo que nos hagamos capaces de captar el razonamiento en una sola "mirada" del intelecto, obteniendo de él lo que

¹⁸⁰ Stout, *Op. Cit.*, p. 186. Doney, *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁸¹ Doney, *Op. Cit.*, p. 35.

virtualmente es una intuición unitaria.¹⁸² Con este paso la interpretación memorística alcanza, al parecer, su objetivo.

Sin embargo, como ha señalado Harry Frankfurt a la zaga de una observación de Émile Bréhier, supóngase la demostración de Dios, y que ella nos permite confiar en el recuerdo de las percepciones claras y distintas. Aún así, no debe creerse que cuando se requiera invocar la garantía de la memoria, bastaría con recordar que estas últimas cosas se han probado.

pues precisamente, siempre que se apela a la garantía divina, está en duda la confiabilidad de recuerdos de esta clase, y asumir la precisión de un recuerdo tal generaría un nuevo círculo. Cuando dudamos de la fiabilidad de la memoria, hay que dudar también del recuerdo de que Dios ha garantizado la memoria.¹⁸³

Dado que la prueba de Dios es nuestra única defensa contra estas dudas, el círculo sólo puede evitarse si cada vez que requerimos apelar a la garantía divina, recuperamos su evidencia actual poniendo ante nuestros ojos la prueba misma en su integridad. Así, suponiendo que estemos comprometidos en la clase de demostración a la que puede aplicarse la garantía,

...debemos atender simultáneamente al paso presente en la demostración (y cualesquiera otras partes tuyas que tengamos en mente [p. ej., algunos lemas útiles para lo inmediato, y el teorema que pretendemos demostrar]), junto con la prueba entera de que Dios existe y Él garantiza la memoria¹⁸⁴

¹⁸² Stout, *Op. Cit.*, p. 188.

¹⁸³ Frankfurt, H.: "Memory and the cartesian circle", en: W. Doney (Comp.) Eternal truths and the circle, Garland, N. York, 1987. Cf. E. Bréhier, "Descartes y el cartesianismo", en: Historia de la filosofía, T. II, Trad. D. Yañez, Ed Sudamericana, 1944, pp. 87s.

¹⁸⁴ Frankfurt, *Op. Cit.*, p. 509. Corchetes míos.

Indudablemente esto supone una incomodidad, que sin embargo, ampliando hasta el máximo el campo de nuestra atención, podría superarse, según Descartes quizá lo creyera. Pero la necesidad de repetirlo siempre que deseamos echar mano de un teorema y por tanto, en cada paso de cada prueba (salvo en su arranque a partir de intuiciones), parece llanamente imposible de satisfacer. En estas condiciones, más que suponer una intolerable tortura, el sistema estable de las ciencias seguiría siendo una vana ilusión.

En segundo lugar, bajo esta interpretación queda sin explicarse porqué Descartes, en una obra posterior a las objeciones que habrían forzado su supuesto “cambio de frentes”, todavía insiste en formular el punto extremo de la duda metódica de manera que ésta decididamente parece ir más allá de la memoria. En efecto, en los Principios de la filosofía escribe que cuando el espíritu

...aún no sabe si no habrá sido creado de tal naturaleza que se equivoque incluso en las cosas que le parecen evidentísimas, vé que con razón duda de tales cosas, y que no puede tener una ciencia cierta antes de conocer al autor de su origen.¹⁸⁵

Parece entonces que a Descartes sigue interesándole garantizar el carácter cierto de la ciencia, y no sólo la fiabilidad de su recuerdo. Queda en claro que a falta de la prueba de Dios, tampoco las ideas claras y distintas podrían formar parte de esta ciencia. Tal como se había expresado con anterioridad, el temor cartesiano sigue siendo que

...nuestra naturaleza sea tal que nos engañemos en las cosas más evidentes y en consecuencia, que no tuviéramos una verdadera

¹⁸⁵ AT IXb, 31 (I, 13. Cf. I, 5).

ciencia, sino una simple persuasión, incluso en el momento en que [las percibíamos]¹⁸⁶

Además, cuando cree haber superado la duda que le importa, Descartes interpreta su logro como una vindicación de "...la luz natural, es decir, la facultad de conocer..."¹⁸⁷ sin hacer mención alguna de la memoria --por lo que difícilmente puede considerarse su defensa como el propósito principal del clásico (sea en esta obra o en las Meditaciones, donde remite al lector para recibir más amplias explicaciones.¹⁸⁸) De este modo vemos que no sólo los beneficios de la interpretación memorística son completamente ilusorios sino también, por fortuna, que tampoco es particularmente plausible imputarle a Descartes una "solución" de este corte. Nada impide que Descartes haya abrigado dudas respecto de la memoria y nada indica que en su opinión, el aporte de esta facultad fuese despreciable con miras al conocimiento; sin embargo, las últimas citas muestran que a diferencia de la posición mantenida en las Reglas, en sus obras publicadas Descartes consideró necesario justificar, mediante la prueba de Dios, la incorporación de las "cosas evidentísimas" a la "ciencia cierta". Y es de pensarse, también, que frente a este problema esencial, el escepticismo respecto de la memoria ocupa un lugar secundario en sus preocupaciones. Pero al desvanecerse la interpretación memorística, el interés del clásico parece nuevamente escaparse de nuestras manos.

Para el lector de buena fe la primera dificultad consiste en hallar una salida mínimamente decorosa ante el problema del círculo. Dicho de otro modo, si Descartes tuviese alguna manera de esquivar o responder satisfactoriamente esta objeción, ya sólo por ello la interpretación que lograra mostrar cómo Descartes alcanza este éxito merecería explorarse

¹⁸⁶ A Regius, 24 de mayo de 1640. Alquié, F. (Ed.) *Op. Cit.*, T. II, p. 244s.

¹⁸⁷ I, 30 (AT IXb, p. 38).

¹⁸⁸ *Idem.*

sistemáticamente y quizá, concentrar todo nuestro esfuerzo. Con este objeto podrá buscarse un fundamento distinto de la bondad divina para la regla de la verdad. Esta es la ruta que emprende Villoro, ateniéndose a los dictados de la interpretación canónica; pero si como hemos visto este camino no resulta promisorio, habrá que hallar algún modo de eliminar la sospecha de que (al menos en el caso de la prueba de Dios), la supuesta persuasión avasalladora sea un indicio defectuoso de su verdad --sin aplicar en su abono la regla general, cuya fiabilidad no es, al cabo, sino un corolario suyo. Ahora bien, como veremos, esta interpretación existe y me sorprende que no se halle más difundida, pues resulta venerablemente centenaria. Su punto esencial es una idea de Baruch Spinoza quien, aunque sin atribuírsela a Descartes, la incluye en sus Principios de filosofía cartesiana. Que se la haya perdido de vista por completo hasta su redescubrimiento por Alan Gewirth en 1941,¹⁸⁹ y el poco caso que luego se ha hecho de ella parece del todo inexplicable, si no por otra razón, al menos en vista de la posición profundamente bochornosa en que (confesémoslo) la Academia ha quedado, entretanto, refundida.

¹⁸⁹ Gewirth, A. "The cartesian circle", en: W. Doney (Comp) Eternal truths and the cartesian circle, aunque ni Gewirth ni los pocos comentaristas que han explorado este camino parecen haberse percatado de que tiene añejos antecedentes.

**§2. Hacia una interpretación no canónica:
el camino de la duda razonable**

esta república, antes destruída que conocida...

Garcilaso, el Inca
Comentarios reales, I, 19

mi sentir es, que tal como no se debe dar por sí un entero asenso a la autoridad de este escritor, tampoco despreciarla, sino examinar a más los hechos para formar juicio

Polibio *Historia* III, 3

Precisamente por la escasa verosimilitud de algunas de sus conclusiones, el predominio avasallador de la lectura canónica prueba que ésta se apoya en una interpretación sumamente natural de los principales textos filosóficos cartesianos; las dificultades sólo saltan a la vista cuando se considera la bien ganada reputación del filósofo... gracias a sus ensayos científicos. Pero quizá en ello no hay que suponer nada extraño, porque esa es una de las finalidades que expresamente Descartes había asignado a estos escritos:¹⁹⁰ bastándose para fundar una reputación de perspicacia y genialidad, como botones de muestra, los ensayos estorban considerar a su autor como un inepto en cuestiones de lógica y metafísica. Para resistir la seducción de la lectura más fácil, abiertamente quiero suponer de entrada que los textos centrales tienen algún defecto que no está completamente claro. Pero partir de esta idea no debería presentarnos dificultad de consideración: es menos grave sospechar del texto que del ingenio de su autor.

¹⁹⁰ AT VI, 66, 75.

Descartes mismo confiesa que en el Discurso, sólo una parte, o un ángulo de su asunto ha quedado expuesto,¹⁹¹ y afirma que los Principios, por adoptar un método sintético, no contienen alguna otra porción de lo que interesa.¹⁹² Ahora bien, parte de lo que en el Discurso sólo alcanza a vislumbrarse, como expresa el inicio de su parte IV, es el desarrollo de unas “meditaciones [...] metafísicas”;¹⁹³ y también alude Descartes allí a unos “principios de filosofía”.¹⁹⁴ Que los libros subsecuentemente publicados por Descartes lleven precisamente estos títulos en su traducción francesa, fácilmente sugiere que allí debe buscarse un tratamiento complementario de las cuestiones que apenas esboza el Discurso. (De hecho, Descartes le dice a Burman que “ésa parte [la IV] del Discurso es un sumario de las Meditaciones y su sentido debe ser aclarado por referencia a éstas”.¹⁹⁵) Además, si tras la publicación del Discurso Descartes hubiese hallado algo de qué retractarse, podríamos esperar que hubiese esquivado esas palabras para designar sus obras posteriores; su empleo, por lo contrario, permite pensar no sólo que Descartes se atiene a lo dicho, sino que desde el comienzo haya planeado publicar la serie de los tres libros. Por otro lado, ya indiqué que los Principios expresamente señalan las Meditaciones como su complemento, y hemos visto que de hecho hay grandes coincidencias entre las doctrinas y los alegatos que presentan las Meditaciones y el Discurso (sobre todo la parte IV). Este conjunto de referencias mutuas da la impresión de que Descartes nos instruye considerar estas

¹⁹¹ AT VI, pp. 30, 42, 71, 75, 76. Descartes expresamente equipara este escrito a una “historia [...] o mejor, [a] una fábula” (AT VI, 4). Más adelante nos dice qué puede esperarse de las fábulas y “hasta [de] las más fieles historias” (AT VI, 7).

¹⁹² Descartes’ conversation with Burman, [17], p. 12, líneas 14-18. Cf. AT IX, 121s.

¹⁹³ AT VI, 31.

¹⁹⁴ AT VI, 71.

¹⁹⁵ Conversation with Burman, [10] líneas 7-10, p. 13.

obras como un tríptico, cuya pieza central, a la que todo remite, son las Meditaciones. Pero aunque Descartes dice haber seguido allí escrupulosamente “el orden”,¹⁹⁶ también las llama “escasas”,¹⁹⁷ y luego dice que “...no es costumbre detenerse a explicar menudamente las cosas que por sí mismas son claras, aunque ordinariamente es a ellas a lo que hay que poner más atención.”¹⁹⁸ También confiesa haber “...omitido hablar de muchas cosas en todo ese tratado, porque presuponían la explicación de varias otras”.¹⁹⁹

Ahora bien, en boca de un autor que ya en su juventud temprana había determinado esconder parte de sus ideas (pues escribe: “...como hacen los comediantes llamados a escena para ocultar el rubor de su frente [...], avanzo enmascarado”),²⁰⁰ y que años después, tanto en el Discurso como en la Geometría, todavía reclama el agradecimiento de sus lectores así por lo dicho como por lo expresamente omitido (pues de este modo les conserva su parte en el placer del descubrimiento),²⁰¹ no es un abuso pensar que esas indicaciones encierren una confesión apenas velada: muy bien Descartes pudo haber silenciado adrede, o haber apenas insinuado, algunos de los resultados o de los nexos más importantes de su razonamiento. Pero esto no implica que Descartes mienta, sino que a veces nos ha dejado engañarnos; no siempre habrá querido llevarnos de la mano,

¹⁹⁶ AT IX, 121.

¹⁹⁷ A Mersenne, 11 de noviembre de 1640.

¹⁹⁸ AT IX, 121. Esas cosas que por sí mismas son claras, o las más fáciles y que parecen insignificantes, como dice el autor en las Reglas, pueden equipararse a las circunstancias “más bajas”, que las mejores historias suelen omitir, “por lo que lo restante no aparece tal cual es” (AT VI, 7).

¹⁹⁹ AT IX, 123.

²⁰⁰ Preámbulos (AT X, 212).

²⁰¹ AT VI, pp. 72, 485. Así por ejemplo, Alquié opina que en el Discurso Descartes se muestra “menos deseoso de divulgar la verdad que de adquirirla, y menos interesado en hacer que se conozca, que en hacerse ayudar” (*Op. Cit.*, Vol. I, p. 565).

conteniendo nuestra precipitación o venciendo a sangre y fuego todas nuestras prevenciones: para ello no habría bastado un libro infinito. Alguna vez, quizá, hasta nos haya tendido una pequeña trampa con su labia.²⁰²

Creo en suma que nuestra exégesis tiene que renunciar expresamente, aunque sólo sea por vía de experimento, a basarse en la hipótesis de que el sentido principal de la propuesta filosófica cartesiana es esencialmente el mismo que se recoge en la lectura más natural y cándida de los textos; acatar esta lectura nos condenaría a sucumbir ante la destreza de un ilusionista superdotado, dueño de una porción de talento literario entre otros, que fingiendo declarar su pensamiento, en realidad se ha mantenido embozado. Con todo no hay que cejar, sino dirigir expresamente nuestro esfuerzo, como Cicerón dice, para llegar a “ver en la escena centellear los ojos del histrión, a pesar de la máscara que le cubre.”²⁰³ Concretamente propongo que tengamos el problema del círculo como un acertijo intencionalmente planteado por Descartes, ya que aunque existe, su solución lleva 350 años eludiendo a la mayoría de sus lectores, y ni siquiera es preciso hacer violencia a sus textos para imputársela, como espero mostrar.²⁰⁴

Por lo pronto, la idea de Spinoza rompe con la interpretación canónica pues en el fondo afirma que, lejos de presuponer Descartes la validez intrínseca y suficiente de ninguna de las ideas claras y distintas, el

²⁰² Como hizo en la Geometría, con dedicatoria a Roberval y compañía.

²⁰³ Cicerón, Diálogos (*De Oratore*), LII, XLVI, Trad. Martínez Herranz *et al.*, Aguilar, Madrid, 1967, p. 1256.

²⁰⁴ En todo caso, parece difícil hacer más violencia a los textos filosóficos, que cuando se comienza por olvidar que Descartes abriga dudas sobre la validez de la evidencia, etc. Además, nuestro “texto” total debe incluir la reputación intelectual (científica) de Descartes. Una eventual propuesta heterodoxa, a cambio de resolver ciertos problemas, bien podría permitirse cierta falta de maneras en la exégesis de algunos pasajes estrictamente filosóficos.

aporte de la prueba de Dios depende crucialmente de sus relaciones con otras ideas. Si de ella esperamos una garantía positiva de las demás ideas racionales, entonces la prueba debería bastarse para darnos "...un conocimiento positivo de la existencia de Dios".²⁰⁵ Así, además de sostenerse en independencia de las ideas en cuyo favor se la invoca, su evidencia quedaría a salvo de los reiterados ataques del escepticismo razonable (pues no hay porqué dudar de lo que es ya averiguadamente un conocimiento legítimo). Pero esta es la solución dogmática. Por lo contrario, para Spinoza el sentido cardinal de la prueba es de índole negativa, en cuanto su *primera* finalidad es permitirnos "...retirar toda duda sobre las verdades matemáticas"²⁰⁶ (v.g., sobre las ideas claras y distintas). De este modo la "prueba" ofrecería, primordialmente, una refutación del argumento esceptico extremo. Como en el apartado próximo veremos siguiendo a Harry Frankfurt, que es quien mejor ha explorado esta línea, dando un rodeo de este tipo la prueba elude el círculo, y sólo así tiende a establecer la verdad de su conclusión aparente.

Pero nótese que un escepticismo enteramente caprichoso y arbitrario no está expuesto a refutación o invalidación alguna, como lo requiere la interpretación alternativa. No habría, en absoluto, condiciones a las que este tipo de escéptico deba o acepte sujetarse, de modo que su actitud es la de uno que se empecina en un rechazo inexplicable y frívolo; y si eso lo hace discursivamente invencible, también le quita todo interés filosófico. En cualquier caso el escepticismo filosófico, de Pirrón a Montaigne, busca persuadir esgrimiendo argumentos;²⁰⁷ si bien no atribuye a éstos valor probatorio, no carece de un objetivo expreso y hasta intelligen-

²⁰⁵ Spinoza, B. Principles of cartesian philosophy, Trad. H. E. Wedeck, Prefacio de D.D. Runes, Wisdom Library, N. York, 1961, p. 16. Subrayado mío.

²⁰⁶ Spinoza, *Op. Cit.*, p. 18.

²⁰⁷ Sexto Empírico Esbozos pirrónicos (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego), Gredos, Madrid, 1993, pp. 110, 113, 115, 128, 130.

ble,²⁰⁸ aunque esto parece cosa suya y de momento no tiene que ocuparnos. A nosotros, por lo pronto, nos ofrece argumentos. Ahora bien, no obstante la opinión de Villoro, el adversario que Descartes quiere enfrentar es en todo momento un escéptico racional, como subraya Frank-furt.²⁰⁹ Dice el filósofo que “..hacen falta razones para dudar antes de determinarse a hacerlo...”,²¹⁰ y nosotros veremos que esta no es una declaración vacía.

El Discurso del método, en efecto, echa luz sobre la motivación original, y explica cómo evoluciona en Descartes el planteamiento de la duda. No pretende partir allí el filósofo de una evidencia apodíctica e indiscutible, sino presenta un punto de vista que, aunque podemos reconocer como perfectamente sensato o razonable, expresamente declara ser sólo verosímil:²¹¹ se trata de la doctrina de que “la razón está entera en cada uno” y que “el buen sentido es la mejor repartida de todas las cosas”;²¹² y hasta podemos entrever porqué esta idea es verosímil a ojos de Descartes, quien aclara que no es ésta más que “la opinión común de los filósofos”.²¹³ Y que los filósofos compartan una opinión es, ya de por sí, algo pasmoso y extraordinario (no obstante no ser el consenso una señal segura de la verdad).²¹⁴ Con toda naturalidad Descartes piensa entonces: “...así que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que algunos sean más razonables que los demás, sino sólo de que conducimos nuestros

²⁰⁸ Sexto Empírico, *Op. Cit.*, L. I, Caps. XVIII a XXIX, XXXI y XXXIIIb y c.

²⁰⁹ Frankfurt, H. “Descartes” validation of reason”, en: W. Doney (Comp.), Descartes. A collection of critical essays, p. 222.

²¹⁰ Carta a Clerselier (Respuesta a las instancias de Gassendi). Alquié (Ed.) *Op. Cit.*, T. I, p. 307.

²¹¹ AT, VI, 2.

²¹² *Idem.*

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ AT X, 367.

pensamientos por caminos distintos”.²¹⁵ A partir de aquí, claro está, el discurso cartesiano se convierte en una meditación sobre el método: más vale atenerse a la vía recta, aún a costa de avanzar despacio, que correr el riesgo de extraviarse para siempre por el ansia y la precipitación. Pero conviene recordar que Descartes declara también la razón por la que atribuye importancia al problema: nos importa remediar la ignorancia porque verosímilmente ella trae consigo una ineptitud práctica: el conocimiento de la verdad debiera asistirnos para conducir nuestra vida, y para ver claro en nuestros actos.²¹⁶ Así pues, si estamos perdidos, será preciso rescatarse porque no es tolerable abandonar toda esperanza de conducirnos algún día mejor de como lo hacemos. Sólo por ello juzga Descartes que su ocupación es “sólidamente buena e importante”.²¹⁷

La imagen de la caída y la salvación tiene un poder de seducción y como una elocuencia extraordinaria. Desde luego su empleo puede registrarse mucho más allá del Occidente medieval, donde tiene sus raíces la formación escolar de Descartes. Esta metáfora enlaza con la del extravío en una selva oscura y la pérdida del recto camino, en el poema de Dante; y en la *lingua franca* del Renacimiento, Descartes repite el emblema: solo y entre tinieblas, está como perdido en un bosque.²¹⁸ Lo peor sería, entonces, esperar pasivamente hasta que alguien más lo redima y lo ponga en salvo, o errar “dando vuelta a veces a un lado, a veces hacia el otro”. Al contrario: como a él, lo único que puede convenirnos es

caminar siempre lo más rectamente que pueda, con un rumbo fijo, sin variarlo por razones débiles, aún cuando al principio sólo el azar me haya determinado a elegirlo: pues de este modo, si no voy precisamente donde quiero, al menos llegaré finalmente a al-

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ AT VI, pp. 14, 10.

²¹⁷ AT VI, 3.

²¹⁸ AT VI, pp. 16, 24. Cf. Dante, *La divina comedia*, Infierno, I, vv. 2s.

gún lado, donde verosímilmente estaré mejor que en medio de la selva.²¹⁹

Si hemos perdido la senda, lo sensato es comenzar a andar rectamente a partir de ahora; quizá así logremos ponernos en salvo, y no es de creerse que de otro modo vayamos a conseguirlo. Oponiéndose ante todo a la divagación y a la pasividad, dando quizá por hecho que no sufrimos de apatía,²²⁰ el Discurso nos incita a seguir resueltamente un método fijo hasta sacar algo en limpio, sin variarlo por malas razones.

Para conducir su vida querría Descartes juzgar rectamente, pero esto supone aprender a aplicar bien su razón --es decir, "...aprender a distinguir lo verdadero de lo falso".²²¹ Es claro que su paso por la Escuela no ha servido a este propósito, ya que más bien resulta en el descubrimiento de su ignorancia, que parece insondable.²²² Y es que como dice Gouhier, "el universo escolar es un escándalo".²²³ Como los moralistas paganos, la Academia encarece mucho unos valores "que no enseña a conocer". Por ejemplo, se supone que la Filosofía habría de dar los fundamentos de las demás ciencias, pero aquí virtualmente no hay opinión en que estén de acuerdo los doctos.²²⁴ Sin embargo en cada asunto no puede haber más que una verdad, y entre los contendientes, si acaso, sólo uno puede po-

²¹⁹ AT VI, p. 24.

²²⁰ Dante cree que la condena de los irresueltos es habitar el primer círculo del infierno. Según Castoriadis, "el conformismo en la esfera de la cultura se llama hoy, pomposamente, *posmodernismo*" ("Hoy", en La Jornada Semanal, 22 de febrero de 1998).

²²¹ *Ibid.*, Cf. pp. 2, 10.

²²² *Ibid.*, p. 2. Pueden vislumbrarse otros puntos de contacto entre Descartes y Dante, p. ej., en el *Purgatorio*, XXXIII, vv. 55-102, (a propósito de la Escuela), así como en el *Paraiso*, cantos I, V, XIX (a propósito de la libertad humana), y XX (sobre la libertad divina).

²²³ en Essais sur Descartes, cit. por Alquié, F. (Ed.), *Op. Cit.*, T. I., p. 558.

²²⁴ AT VI, 8.

seerla;²²⁵ la cuestión es que no podemos identificarlo.²²⁶ Si el defensor de una opinión verdadera es incapaz de convencer a sus adversarios, luego él tampoco tiene la ciencia,²²⁷ y a nosotros nos faltarán las señales para reconocerlo. De lo contrario, “aunque hablara bajo bretón”, sus razones, “mejor digeridas”, le permitirían imponerse.²²⁸

No es que la Escuela no merezca estimarse, puesto que como cabe suponer, “...entendidos con discreción, [los clásicos] ayuda[ría]n a formar el juicio”.²²⁹ Pero entonces la enseñanza se mueve en un círculo, pues parece que para sacar provecho de la instrucción sería preciso gozar de antemano del beneficio de sus efectos.²³⁰ (Por cierto que el problema no es trivial, y anuncia el que aquí nos interesa). Por otro lado, a la dificultad que en principio presenta la apropiación juiciosa de la tradición se añade el haberse difundido una afición por sostener posiciones sorprendidas y extravagantes, con el principal objeto de exhibir el ingenio que su defensor ha derrochado para tornarlas verosímiles.²³¹ Quienes así actúan hacen como esos moralistas que dicen ser virtud lo que no es sino parricidio y orgullo, o como esos médicos y abogados a los que sólo mueve “el vil afán de ganancia”.²³² En realidad el escándalo es algo más que académico, pero ello no hace sino agravar éste; pues el resultado es que no hay casi

²²⁵ *Ibid.*, p. 21.

²²⁶ AT, X, 367.

²²⁷ AT, X, 363.

²²⁸ AT VI, 7; *Cf.* AT IX, 123.

²²⁹ AT, VI, 5.

²³⁰ Para estimar la sabiduría de los otros, “...se necesita ser sabio en primer lugar”. Cicerón, *Cuestiones Académicas*, L II, III, Trad. Martínez Herranz et al., Ed. Aguilar, Madrid, 1967, p. 1611. Cicerón sólo repite al *Gorgias*.

²³¹ El fenómeno es antiguo, y por ejemplo, merece la queja implícita de Cicerón, el *Protágoras* y el *Eutidemo*.

²³² AT, X, 360.

doctrina, por absurda o descabellada que sea, que no haya recibido maquillaje verosímil. Todo esto ahonda la confusión y dificulta el discernimiento. Pero tiene interés propio notar cómo, no inflamado de indignación sino con una ironía algo más fina que el implacable sarcasmo erasmiano (o las francas acusaciones que espeta Rabelais con muchas gracias y caratoñas), Descartes insiste en el generalizado fenómeno de la incongruencia práctica, para no hablar de hipocresía.²³³ Claro que el prudente filósofo omite mencionar siquiera el hecho de que Francia, “Hija Mayor de la Iglesia” y gobernada en efecto por un Cardenal, tras casi un siglo de sangrientas persecuciones y al mismo tiempo que aplasta a los hugonotes en la Rochela, remata interviniendo (impune, por cierto) en apoyo de los príncipes protestantes alemanes.²³⁴ Pero no hace falta que se nos tire muy fuerte de la oreja para captar cómo la religión suele ser un pretexto en manos de los políticos, tal como la justicia entre leguleyos, la salud para los matasanos o la verdad en boca de elegantes sofistas engañabobos. Por eso, en un entorno donde muy pocos se inquietan por la realización de los valores profesados, frente a una Escuela (y toda una sociedad) sumidas en profunda crisis, y ante una tradición filosófica inconsistente, Descartes se cree obligado a buscar su orientación por sí mismo. Queda en claro que su duda está provocada por algo más que “débiles conjeturas” o un antojo arbitrario: antes bien, resultaba natural e inevitable. A falta de algo relevante que oponer a sus dudas, y como es notorio, en ausencia de razones que pudiesen señalarle otro rumbo, Descartes opta por radicalizar el mismo impulso que ya lo arrastra para ver si hay algo que merezca ponerse a

²³³ Más tarde Descartes sí acude al vocablo: “supersticiosos e hipócritas” (AT IXb, p. 22.).

²³⁴ Se trata por cierto de la guerra más devastadora que vivió Europa antes de Napoleón; Descartes sólo dice haberla presenciado. Que para detener los conflictos religiosos habría que tener un juez libre de prejuicios, es ya la resignada opinión de Montaigne. Véase su *Op. Cit.*, p. 339; Cf. C.V. Wedgwood, *The Thirty years war*. Penguin, Hammondswoth, 1957.

salvo.²³⁵ Así la duda natural se vuelve metódica, y no advierto en ello nada que no sea absolutamente razonable --aunque como Virgilio a Dante, el método lo hará visitar los infiernos.

A diferencia de la duda natural, el método supone la determinación de sondear los límites más extremos que pueda alcanzar la duda razonable. Lo que hoy puede sorprendernos es la seriedad con que Descartes se resuelve, no simplemente a imaginar argumentos escépticos —para conformarse con calcular enseguida sus efectos previsibles desde una prudente lejanía. Al contrario, Descartes parece esforzarse en seguir su propia idea, averiguando sus consecuencias desde dentro, exponiéndose al efecto de su aplicación efectiva y duradera para alimentar de congruencia su reflexión íntima. Seguramente hastiado de la irresponsabilidad e hipocresía, Descartes anda en busca de una manera de conducirse en que realmente su vida merezca ser vivida, y por lo que parece, esta pregunta no cree poder contestarla con propiedad, basándose en especulaciones fantásticas y huecas. No queriendo jugar a las astucias y pretextos consigo mismo, Descartes ha creído que el pensamiento debiera servir para guiarnos en la vida,²³⁶ y con total congruencia se apresta a usarlo precisa-

²³⁵ Al adoptar la primera regla del método, Descartes sencillamente no ha percibido razones para *cambiar* la dirección que (con toda naturalidad) lleva *ya* su vida; para comenzar, es por eso que nadie ha podido acusarlo de artificiosidad en este punto. La importancia de ello es que aquí estriba la superioridad que en principio puede reconocerse al método cartesiano frente a algún otro verdaderamente arbitrario, como lo sería el hacerse hincha del América, nazi o *hare-krishna* (lo que no quita que para Descartes lo último todavía sería preferible, de nuevo en principio, a quedarse en la inopia o a merced de modas pasajeras.) En segundo lugar, es relevante y claro que un escéptico no tendría nada razonable qué oponer a la “elección” cartesiana. (Por otro lado, no quiero omitir que en la secuela, el Ejército Rojo dió a los nazis excelentes razones para variar procedimientos --tal como el planeta parece dispuesto a dárnoslas, y pronto, a quienes le “hacemos la ola” al capitalismo salvaje contemporáneo).

²³⁶ “... thought is a slave of life”, según Shakespeare habría escrito a decir de A. Huxley. Y Thomas Mann: “Estamos aquí para curarnos, no para instruirnos” (La montaña mágica - *can al 11*).

mente con ese fin --pero al parecer, desde ya mismo, seriamente y sin reservas, entregándose a la experiencia para poder luego reclamar su fruto.²³⁷ No como esos letrados(as) de gabinete que --para no hablar de lo que hacen con su público-- se entretienen con juegos de artificio cuya materia, según *suponen*, es del todo indiferente a sus intereses reales.²³⁸ En suma, aplicándose cabal y resueltamente a su pensamiento, y por lo pronto en este sentido *práctico*, “bien”, que es “lo principal”.²³⁹

El caso es que el filósofo toma algunas providencias que de otro modo serían inexplicables, pero que en verdad son los medios precisos para que la aplicación continuada del método se vuelva prácticamente factible y para que éste cobre toda su eficacia: esto se trasluce, por ejemplo, al darse una norma para regular provisoriamente su conducta hacia los demás y para tomar decisiones relacionadas con los asuntos mundanos, mientras la investigación llega a puerto;²⁴⁰ así mismo Descartes declara hacer grandes esfuerzos por neutralizar y al cabo, movilizar en beneficio de la empresa las inercias de la mente, arrancando de sus hábitos la tendencia irreflexiva e implícita a dar por buenas aquéllas opiniones que su investigación le muestre ser sólo prejuicios. Como éstas son innumerables, Descartes se decide a atacarlas en grandes grupos, derruyendo aquello que pasa por ser sus fundamentos: pues combatir las una a una pa-

²³⁷ “Prefacio del autor al lector” [de las *Meditaciones*], en Alquié, *Op. Cit.*, Vol. II, p. 393.

²³⁸ AT, VI, 10.

²³⁹ AT, VI, 2

²⁴⁰ Y es que la suspensión del juicio, en que consiste la duda, podría poner en peligro su supervivencia misma, dado el efectivo compromiso con el proyecto y la amplitud del lapso temporal que su ejecución pudiera consumir; pues verosímilmente, el mundo subsistirá entretanto, junto con la necesidad de atender a los apremios del cuerpo. Pero la norma es “provisional” porque como sostendré, para él todo es revisable, y Descartes se percata del alto potencial reformista que entraña la investigación, tanto a nivel individual como social.

rece una tarea infinita. Finalmente, Descartes posterga la ejecución del proyecto hasta madurar un poco, acostumbrando su espíritu entretanto a aquéllos ejercicios que de momento le parecen más lúcidos, tomando nota de cuán variables son las costumbres y lo que en sociedades distintas pasa por razonable, tratando de familiarizarse con el modo de pensar de los hombres en lo que toca a los asuntos que *verdaderamente* les importan²⁴¹ - aunque para esto hay que fijarse, claro está, "...sobre todo en lo que practican, más que en lo que dicen".²⁴² En fin, se trata de ejercitarse un poco en la lectura del grande y verosímil libro del mundo.

Por mi parte, creo necesario ensayar con Descartes la muy natural máxima hermenéutica que él mismo preconiza. Si la resolución de proceder metódicamente se explica por un razonamiento práctico, si la elección del método se sustenta en una determinación voluntaria a falta de toda certeza, y si aplicarlo es, ante todo, actuar, como Descartes escribe cerrando el primer párrafo de la Meditación Primera, convendrá no perder de vista la dimensión práctica de la empresa, como he venido intentando.

Pero Descartes no puede pedirle al escéptico que se avenga a conducirse en forma razonable, haciendo de comparsa en un proyecto absurdo; con menor derecho aún podría esperar la aprobación del lector cauto. Empeñado en proceder de forma razonable, el filósofo no querrá, por ejemplo, buscar verdades que de antemano supongamos "evidentes" en cuanto intrínsecamente notorias o conspicuas --proyecto que, como nos recuerda Villoro, resultaría paradójico.²⁴³ Para que la búsqueda resulte

²⁴¹ AT, VI, 18.

²⁴² AT, VI, 23.

²⁴³ En el fondo se trataría de una forma de la pregunta: ¿cómo proponerse investigar lo que ya se sabe?, planteamiento tajante que el Menón 80c-81a anticipa y desde luego, rechaza. Pero no puede pretenderse que esto apunte a una refutación de la lectura canónica que en rigor, no supone la idea de evidencias intrínsecamente notorias, sino válidas *per se*. Debo advertir que las referencias que hago al Menón, el Gorgias y el Cratilo no

inteligible es preciso que renunciemos a imaginar lo buscado como algo cuyo atributo principal sea la evidencia. Esta evidencia, que parece obsesionar a Descartes casi tanto como a los escoliastas que se han tragado la carnada, en principio debe postergarse frente a algún otro atributo o valor (cuya concreción tampoco supongamos, por supuesto, intrínsecamente evidente), y en pos del cual se organice efectivamente la investigación. Lo malo no es sólo, claro está, que como lectores la apelación directa a la evidencia nos dejaría sin oportunidad de aplicar la máxima hermenéutica que Descartes recomienda (pues la “solución” que así daríamos al problema que le inquieta tendría que reducirse a una intuición inmediata, lo que se compadece mal con la idea corriente de lo que significa realizar una tarea);²⁴⁴ lo malo es que exigirse una respuesta de este tipo realmente no da lugar a que se plantee la dificultad para orientarse, v.g.: a que el problema principal, por el que recibe su sentido la empresa entera, pueda inquietarnos. Pero la dificultad que Descartes tiene en mientes no es un mero artificio sino un problema vital de gran importancia, que supongo mortifica intermitentemente a cualquiera. Sólo que Descartes, a la zaga de otros filósofos, aspira a remontar la desazón haciéndolo objeto de una investigación expresa.²⁴⁵

Ahora bien, de hecho es fácil ver cómo el proyecto cartesiano no presupone una solución instantánea sino exige, por lo pronto, un rastreo tenaz y dilatado: cuando el filósofo decide no volver “...nunca a recibir como verdadera, cosa alguna que no conociese evidentemente serlo, [...] de modo que yo no tenga ninguna ocasión de ponerla en duda”,²⁴⁶ puede

son todo lo detalladas que desearía, porque no lo permite la edición que utilizo (Trad. E. Chambry, Garnier-F. París, s/f).

²⁴⁴ Tarea que según supongo, Descartes quiere cumplir, más que desarrollar una teoría ingeniosa y rara sobre la naturaleza de la acción.

²⁴⁵ Cf. *Gorgias*, passim.

²⁴⁶ AT, VI, 18.

colegirse que está subordinando la idea misma de “las cosas evidentemente verdaderas” a la constatación de su indubitabilidad --siendo ésta última el mérito o valor que aquí se persigue en primer término. En una palabra, se adopta aquí la indubitabilidad como criterio de verdad. Por lo demás, como es obvio, para Descartes las opiniones indudables no son notorias *per se*, o *a priori*; antes bien, la dubitabilidad (o su falta) tiene que valorarse mediante el intento expreso de inducir una duda sobre lo que pueda pasar por “fundamento” de las ideas puestas en cuestión. A la identificación de las “verdades evidentes” claramente precede el examen de sus méritos; lo que se pide entonces, en efecto, es que las “verdades recibidas” hayan superado, clara y evidentemente, la prueba que prescribe el método.

Para Descartes, pues, el conjunto de las verdades evidentes se define o por mejor decir, está por construirse mediante la operación de la duda. Así, el filósofo habría adoptado una especie de definición operacional de la ‘verdad receptible’ (definición cuyo “papel tornasol”, o cuyo “termómetro” son los argumentos escépticos),²⁴⁷ lo que inevitablemente da a la empresa metafísica un tinte cuasi-empírico, en tanto su resultado queda sujeto a lo que “la ocasión” del examen muestra, o permite.²⁴⁸ Y de

²⁴⁷ Cf. Bridgman, P. W. “The nature of some of our physical concepts”, The british journal for the Philosophy of Science, Vol. I, No. 4, Feb. 1951, esp. 257s.: “...conocemos el significado de un concepto [en nuestro caso, “verdad receptible”], sólo si podemos especificar las operaciones que usamos para aplicarlo en una situación concreta cualquiera”.

²⁴⁸ En efecto, la operación de pasar las opiniones por el rasero de la duda es más análoga a una experiencia física que a un cálculo matemático (al menos, dentro de un sistema axiomático), pues aquí el resultado no está implícito en la operación misma. En la misma medida, podremos referirnos a la “experiencia intelectual” de hallar (o no) ocasión para dudar. Esto aparta a Descartes de un apriorismo lunático que suele achacársele. P. ej., véase Vértigos argumentales, de Carlos Pereda, Ed. Anthropos. (Pero nótese cómo Descartes afirma que la ‘reflexión’ —que como veremos tiene cierto papel que jugar en su entramado— proporciona una expe-

este modo el proyecto, en cuanto supone la ejecución de una tarea, resulta inteligible.²⁴⁹ Por lo demás, la adopción de la duda como piedra de toque para identificar la verdad es perfectamente razonable, si el argumento en que aquélla se apoya alega la posible falsedad de las ideas que ataca. Pues de entrada es verosímil que, como arguye Platón en el Gorgias,²⁵⁰ la verdad no pueda refutarse²⁵¹ --o al menos, ella es lo último de que podemos esperar.

Así no hay porqué suponer que la moral provisional quiera despojarnos de toda tentación práctica para obtener el feliz estado de una contemplación puramente admirativa. Más bien se trata del esfuerzo por reservarse una esfera particular de acción para quedar, en lo posible, en condiciones de suspender, examinar y a la postre, cambiar allí todas las reglas y la interpretación de los datos: es apartarse del tráfago, no salirse del mundo.²⁵²

riencia: AT IX, 229.) Un antecedente de este uso pre-lockeano de “experiencia”, en: Teetetes, 151a. Trad. Cornford, en La teoría platónica del conocimiento (Trad. N. Cordero y Ma. Ligatto), Paidós, 1983.

²⁴⁹ Puede notarse que, disponiendo Descartes de un criterio para aplicar el concepto de “verdad receptible”, la idea de una Verdad en sí, tanto como la de una evidencia intrínsecamente válida, en principio se tornan prescindibles para orientar la investigación. El valor que supone la interpretación canónica debería interpretarse como “indubitabilidad intrínseca”. Por otro lado, me sorprende poder citar palabras de un Foucault inteligible: “sé cuán desagradable debe ser el toparse aquí con los límites y las necesidades de una práctica, en sitios donde se ha solido ver el juego del genio y la libertad desplegándose en su pura transparencia” (“Politics and the study of discourse”, en: Burchell, Gordon *et. al.* (Comps.) *Op. Cit.*, p. 71), si bien puede añadirse que Foucault no parece dar cabida a la noción de “experiencia intelectual” (*Ibid.*, p. 61).

²⁵⁰ Gorgias, 473 b y c.

²⁵¹ “No podría poner en duda nada de lo que la luz natural me enseña que es verdadero” (AT IX, 30).

²⁵² Descartes opone la filosofía escolar y meramente “especulativa”, a una “filosofía práctica” (vg., la propia). Esta última se relaciona con una ciencia especulativa (AT VI, 61). Pero como sabemos, lo fundamental es

Andamos pues en busca de una “verdad” firme y estable, es decir, no revocable, a diferencia de lo que no es sino verosímil o probable. El objetivo es hallar algo que se sostenga ante el metódico y prolongado asedio del escéptico; tal es el término de la exploración. Pero el método se aplica en pleno bosque, y no puede aspirar a apoyarse sino en argumentos que son ellos mismos “débiles” --es decir, en principio rebatibles, y cuyas conclusiones son revisables (*i.e.*, quizá revocables).²⁵³ Así, hay que distinguir esta debilidad, imputable a todo lo que no ha sido aún examinado (lo que significa que aquéllo no nos inspirará certeza y por tanto, es objeto de una vaga sospecha), de las ideas palmariamente ilegítimas y dudosas. Sin esto, careceríamos hasta de argumentos escépticos aptos para aplicar el método. Por lo contrario, hay que aceptar la decisión hiperbólica de poner en el mismo saco las teorías averiguadamente dudosas, aunque parezcan altamente probables, y aquéllas que resultan descaradamente falsas e increíbles;²⁵⁴ por un lado esto define negativa, pero muy claramente, el objetivo de la investigación: como se ha dicho ya, a su término, los frutos positivos habrán de ser “evidentes”, y aún “evidentemente verdaderos”, es decir, indudables; por otro lado, suponiendo que la empresa consiga algún éxito, la hipérbole encierra la máxima de no apoyarse sino en lo evidente, con miras al desarrollo futuro de la ciencia. Una vez más todo esto parece ampliamente razonable, a condición de suponer que la duda que interesa a su vez sea razonable.

Ahora bien, de hecho Descartes rechaza algunas dudas que claramente serían muy graves, por parecerle extravagante su fundamento discernible. Así, sería muy distinto tomar como ejemplo a los locos, o supo-

la filosofía. Cabe mencionar que también para Aristóteles, “...la contemplación es una actividad o *praxis*” (A. Gómez Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”, en: Dianoia. Anuario de filosofía, No. 37, UNAM, 1991, p. 7.

²⁵³ AT VII, 473s. (*Apud. Curley, Op. Cit.*, p. 85).

²⁵⁴ AT VI, 31, IXb p.25.

nerse insensato (de lo que no hay ningún indicio), a caer en la cuenta de que se es hombre, y que por tanto tenemos “la costumbre de dormir”.²⁵⁵ Hace falta, quizá, cierta audacia para rozarse con dificultades tan fuertes como la que representa la eventual hipótesis de la locura; creo que para justificar nuestra curiosidad por el texto cartesiano bastaría hallar en él algún barrunto, no digamos de prueba estricta, sino de cualquier respuesta o actitud decorosa frente a ella.²⁵⁶ Pero antes de examinar el concepto cartesiano del decoro y lo razonable, y cómo el filósofo lo predica de sí mismo, veremos que en este pasaje Descartes obstruye al mismo tiempo algún otro alegato que al escéptico le habría encantado meter en liza. (En todo caso a juzgar por lo que hace, por lo pronto es obvio que Descartes no se propone dar a la duda la máxima extensión posible sin reparar en los medios: para él la duda razonable tiene límites, a los que desde luego quiere atenerse.) De este modo e independientemente de cuál sea su contenido, la idea de lo razonable cobra una importancia fundamental, en cuanto determina el derrotero de la investigación. Dado que aquí los resultados “admisibles” dependen de la prueba efectivamente empleada, lo que pase por razonable delimitará de algún modo tanto el contenido como la solidez que pueda atribuirse a la propuesta positiva que el filósofo acabará presentándonos. Pero seguramente conviene citar *in extenso* un pasaje cuya comprensión promete aclarar algunos puntos de gran importancia implícita:

²⁵⁵ AT IX, 14.

²⁵⁶ Foucault y Derrida han dado interpretaciones distintas a la que yo propondré. Cf. del primero, “Mais quoi ce sont des fous”, en : Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1973, pp. 273-294, y del segundo, “Être juste avec Freud”, en : Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, s/Comp., Ed. Galilée, Paris, 1992, pp. 141-194. Estas interpretaciones han recibido el muy suficiente comentario de J-M. Beyssade : “Une journée dans la quête du sujet cartésien”, en : Littoral, No. 25, Abril 1988, París.

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

...basta que dirija primero mis ataques contra los principios sobre los que descansaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos; [...] ahora bien: he experimentado algunas veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.

Pero aunque los sentidos nos engañen, a las veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya otras muchas, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio suyo; como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego [...] Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser quizá emparejándome a esos insensatos [...]? ¡Pero qué! los tales son locos, y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos.²⁵⁷

Lo que más visiblemente traspasa el límite de lo razonable sería la conclusión de un argumento inductivo, que afirma que todas las enseñanzas de los sentidos son falsas, puesto que algunas de ellas nos inducen a error. Pero aquí Descartes no rechaza el argumento inductivo mismo, puesto que en una especie de compromiso, admite la conclusión *ad hominem* de que “no hay que fiarse enteramente de quien alguna vez nos ha engañado”. Se establece así una prevención razonable, que implícitamente nos llama a hacer comprobaciones antes de prestarle crédito a cualquier testimonio sensorial;²⁵⁸ lo que Descartes rechaza es que todos estos

²⁵⁷ AT IX, 14. Me baso aquí en la traducción de Manuel García Morente (Editora Nacional, México, 1976).

²⁵⁸ Es decir que Descartes lejos de rechazarlo, utiliza escépticamente el argumento inductivo, pues admite que la mácula de la mendacidad recae de algún modo sobre *todas* las percepciones sensoriales. En una palabra, la inducción nos lleva a concluir, cuando menos, que todas las “enseñanzas” de los sentidos son débiles, en el sentido antes anotado. Esto no constituye novedad alguna, pues un recelo más general todavía es el punto de

testimonios sean estrictamente dudosos y (via hipérbole) deban darse por falsos, puesto que al parecer, existen contraejemplos que sería una locura menospreciar.²⁵⁹ El resultado es claro; lo que está por verse es cómo llega Descartes a él. Comencemos por insistir en que al mismo tiempo, en ese pasaje el filósofo niega estar loco; o más exactamente, rechaza que la hipótesis de su insensatez deba admitirse en este punto como razón para fundar una duda relevante,²⁶⁰ pues "...no sería yo menos extravagante si me rigiese por sus ejemplos."²⁶¹

Conviene tener en mente que las hipótesis rechazadas (por lo pronto, locura y error sensorial total) son, en realidad, los primeros alegatos escépticos que aparecen en el horizonte tras la adopción del método; el razonamiento inductivo con que aparecen mezclados no es un instrumento específicamente escéptico y no hallo qué reprocharle a Descartes por admitirlo, al inicio de la investigación, como un recurso (débilmente) razonable; por otro lado, la "base inductiva" no es ningún alegato espe-

partida de la aplicación del método. Pero como vemos, el método reivindica la duda natural (la tradición, objeto de esa duda, se recibe por los sentidos). Por otra parte, Platón admite un razonamiento análogo: "...a veces me ha preocupado la duda de si lo que se cumple en un caso [aquí, que no haya Formas del cabello y la mugre] no podría ser verdadero para los demás", según dice Sócrates en el *Parménides*, 130d (Trad. Cornford).

²⁵⁹ Atendiendo a lo que Descartes hace en seguida, es notorio que en su opinión la solidez de estos contraejemplos debe ponerse a prueba mediante un argumento independiente de la propia inducción, a cuyo fin presenta el alegato del sueño.

²⁶⁰ Análogamente, no en el infierno sino en su vestíbulo es donde Dante halla a "...los que han perdido el don del intelecto" (*Inf.*, III, 18); pero "...aquí conviene no abrigar temor alguno" (III, 14). Por lo contrario, el paso al primer círculo sólo ocurre cuando "...transtornados todos mis sentidos, caí como un hombre a quien pilla el sueño" (III, 135s.).

²⁶¹ Del mismo modo, Dante siente temor y se habría resistido a emprender el viaje si Virgilio no le hubiese convencido de que no ensayarán una empresa insensata (*Inf.*, II, 35).

cioso, ni admitirla requiere algún método expreso.²⁶² Ahora bien, si Descartes no rechaza de plano el argumento inductivo *per se*, bien podemos preguntarnos porqué omite toda consideración explícita de la hipótesis del error total, a la que el argumento podría apuntar perfectamente. En efecto, el primer objetivo metódico es someter a examen *todas* las opiniones que hayan de admitirse en el cuerpo de la ciencia;²⁶³ además, los “errores sensoriales” ilustran asimismo que estamos expuestos al error sin más. De modo que ¿porqué no cuestionar todo de un golpe, ya que como subraya nuestro autor unas líneas antes del pasaje citado, es imposible examinar nuestras creencias una a una, y puesto que la inducción es apta para hacernos dudar de su conjunto en forma razonable? Visto con un poco de suspicacia, el inicio de las Meditaciones parece urdido con objeto de obligar al lector a hacerse esta pregunta (que de hecho Descartes mismo formula en los Principios: “¿porqué no habría [Dios] de permitir que nos equivoquemos siempre?”²⁶⁴) Es obvio que alguna respuesta está implícita en el problema referente al error sensorial, ya que partiendo de la afirmación de que todo es dudoso, no vendría al caso aducir contraejemplo alguno; en mi opinión es natural suponer que aquí se delata el rechazo cartesiano de la hipótesis del error total; de otro modo no podríamos explicarnos porqué Descartes limita el propósito inmediato de su examen, como hace, proponiéndose únicamente derrocar (todas) sus opiniones *anteriores*. Una vez más, la pregunta es porqué.

Creo que no hay aquí ningún misterio: sencillamente Descartes tiene en mente la paradoja del mentiroso, a que conduce la hipótesis del

²⁶² Aquí termina el escepticismo de Sexto Empírico (L. I, XIV, Tercer Tropo, 91 [Gredos, p. 82]).

²⁶³ La palabra ‘todo’ y sus derivados aparecen seis veces en los dos primeros párrafos de la Meditación Primera.

²⁶⁴ I, 5 (AT IXb, p. 27).

error universal.²⁶⁵ En contra suya milita, por lo que parece, su carácter paradójico. Pero si éste fuese el argumento del filósofo, Descartes se habría apoyado (y ya precisamente frente a una paradoja concreta, generada por medios razonables), en la aserción dogmática de que nuestro aparato cognitivo es consistente y no tiene porqué contaminar su trabajo admitiendo contradicciones. Leibniz es el primero en imputarle a Descartes esta respuesta implícita --y desde luego, en reclamársela.²⁶⁶ Yo tampoco creo que baste con un *vade retro* horrorizado para descartar razonablemente toda posible sospecha de locura, o sobre la naturaleza potencialmente contradictoria de lo razonable. Pero ello debería inclinarnos a *preguntar* qué otra reacción razonable, aunque implícita, podría haber tenido Descartes ante las hipótesis de la locura, o de la inconsistencia de la razón.²⁶⁷ (Creo que Descartes admite la última pregunta y por eso escribe: “¿...a no ser quizá emparejándome a esos insensatos?”: pues si la razón fuese incon-

²⁶⁵ No conozco alusiones directas de Descartes, pero Montaigne se refiere varias veces a la paradoja (p. ej, *Op. Cit.*, p. 213). Aristóteles la cita en su Metafísica, IV, Cap. 4, pp. 84 y s. La paradoja se discute con alguna amplitud en las Cuestiones Académicas de Cicerón. Allí la cuestión se centra en determinar su carácter estrictamente paradójico, o si es lícito eximir de la presunción de falsedad, la fórmula universal que la afirma. Cicerón zanja la cuestión con gracia, conminando a Lúculo a ganarse el apoyo de “algún tribuno de la plebe” (pero no el suyo propio); y es que en efecto, el razonamiento inductivo por sí mismo --y tal cosa es el *sorites* que Lúculo tiene que aceptar, aunque quiere hacerlo hasta cierto punto-- no autoriza ninguna excepción. Para ello se requiere un sustento independiente. La paradoja también aparece en Sexto Empírico *Op. Cit.*, pp. 165-6, 119. Es impensable que Descartes la desconociera.

²⁶⁶ Leibniz: *Op. Cit.*, ad Art. 14, p. 132s. Más recientemente, Frankfurt, “Descartes’ validation ...” n. 22. Vid. también Curley, *Op. Cit.*

²⁶⁷ Conviene tener en claro que no necesito suponer que Descartes hubiera adivinado el teorema de la lógica “clásica” según el cual, de una contradicción cualquiera se sigue cualquier cosa. (Pese a sus ostensibles deseos, no estoy convencido de que Aristóteles consiga probar ésto en la Metafísica, IV). Para que no dudemos que la paradoja que discuto despoja por entero a la razón del poder de discernimiento, basta con percatarse de la universalidad ya presente en su fórmula.

sistente no habrá que acudir a la hipótesis de la locura para negar “estas manos son mías”, etc.) Hace falta una respuesta y nada impide que en esencia, ésta sea la misma para los dos alegatos escépticos ultra-radicales.

Buena o mala, la réplica que imagino es la siguiente: considérese que si juzgásemos razonable empezar cuestionando rectamente la capacidad de conocer en general, la regla de la hipérbole nos forzaría a decretar la inexistencia de esta misma facultad. Esto sería basar la investigación en la nulidad del buen sentido y *a fortiori*, en el imposible de su aplicación correcta.²⁶⁸ Y obviamente, esto no sólo contradice al texto cartesiano en su hipótesis básica, sino sobre todo, haría del proyecto entero un contrasentido *práctico*. Negar la posibilidad de que la búsqueda alcance su objeto es comenzar por renunciar a ella, pues como se molesta en aclarar Aristóteles: “...¿hay nadie que quiera emprender nada, sin proponerse llegar a un término? Esto sólo le ocurriría a un insensato.”²⁶⁹ En el punto de

²⁶⁸ R. Kennington se acerca a percatarse de esto en su “The finitude of Descartes’ evil genius”, en: W. Doney (Comp.) Eternal truths and the cartesian circle.

²⁶⁹ Metafísica, II, Cap. 2, p. 47. De nuevo, cito a Aristóteles como hombre de sentido común. Frankfurt percibe que la hipótesis de la locura tendría este efecto paradójico, pero inexplicablemente en mi opinión, opta por suponer que Descartes la elimina porque planea desarrollar la investigación como representante de una razón humana “idealmente calificada”, o al menos, no afectada por desventajas particulares (Vid. su Demons, dreamers and madmen, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1972, pp. 82s.). Lo que no me satisface es el derecho con que Descartes estaría autocalificándose. Creo que la posición de Descartes es más económica si en lugar de este juicio, suponemos que se orienta por la necesidad de *intentar una investigación* que atiende una necesidad (común, pero también y sobre todo) estrictamente personal: bajo esa hipótesis no hay investigación posible, y por lo tanto Descartes decide rechazarla.

Por otro lado, Frankfurt no se percata de que exista algún problema al admitirse la hipótesis del error universal (*Idem*). Mi propuesta es, sin embargo, que es aquí donde Descartes responde (implícitamente) la objeción sobre la consistencia, que tanto inquieta, y con razón, a este comentarista.

partida de la investigación, adoptar las hipótesis de la locura o del error total no sería conducirse en forma precisamente razonable.

Para que el proyecto consiga simplemente ponerse en marcha resulta indispensable, entonces, conducirse con un mínimo de *orden*: primero deben discutirse las pretensiones específicas de conocimiento;²⁷⁰ lo razonable es indagar (y pronunciarse) sobre la existencia de nuestra “facultad” (*i.e.*, la posibilidad) de discernir la verdad, sólo después, y teniendo a la vista los resultados de la cuestión anterior. Mientras alguna pretensión de conocimiento permanezca sin examinar, decretar la inexistencia o la inanidad de la razón es precipitarse y mutilar arbitrariamente la investigación.²⁷¹ Pero postergar el cuestionamiento de la razón como tal, de ninguna manera autoriza a prejuzgar cuál haya de ser el resultado final de la búsqueda; no se descarta así una posible conclusión desfavorable, sino se adopta un orden (que más que razonable, me parece imprescindible), manteniéndose el voraz escéptico a la espera de indicios —y de una oportunidad. Con ello Descartes se habrá ganado el privilegio de enfren-
tar el argumento del genio maligno, entre otros. Como veremos, si Descartes fracasara ante este último alegato, ningún juicio podría tenerse por seguro; bien podría ser ésta la ocasión oportuna para plantearse en serio la hipótesis del error total --de hecho según escribe Descartes, mientras

²⁷⁰ De aquí que al llegar al compromiso, Descartes comience por examinar sus opiniones anteriores, (el presente está reservado a la interrogación, y detallar las creencias futuras sería impracticable). Pero esto no quita que el escéptico pueda imponer a éstas últimas fuertes restricciones, o ahogarlas *in nuce*, si de antemano consigue minar los fundamentos que precisen para sostenerse.

²⁷¹ A los pirrónicos, como escépticos razonables, les interesa combatir el dogmatismo, no así impedir la investigación. (Sexto Empírico, *Op. Cit.*, L. II, Cap. I, 11 [Gredos, p. 139]). En sus propios términos, Descartes señalaría que introducir los argumentos rechazados sería “apoderarse de lo investigado antes de dar comienzo a la investigación”: en suma, comportarse como dogmáticos (*Ibid.*, L.I, Cap. XIV, 2o. tropo, 90 [Gredos, p. 82]). Para Aristóteles, proceder así es “imposible” (*Metaf.* IV, 6, p. 93) y “eso no es discutir” (*Ibid.*, IV. 4, p. 82).

más imperfecta sea la causa imputable a mi existencia “...tanto más probable será que yo sea tan imperfecto, que me equivoque siempre.”²⁷²

Por lo demás, dado que la conclusión del argumento inductivo es inaceptable a causa de su generalidad excesiva, pese a ser él mismo razonable, esto induce naturalmente a establecer una generalización acotada. Sea de ello lo que fuere, el rechazo de la duda universal implica que, aunque el método tiende a hacernos dudar de todo, su aplicación razonable sólo puede avanzar “por grados”;²⁷³ de allí que la duda proceda paulatinamente, atacando diversos sectores en el ámbito de la opinión, y por eso resulta inevitable conceder atención a los contraejemplos potenciales.²⁷⁴

Pero ¿qué hay de la concepción cartesiana de lo razonable? Curley ha propuesto dos componentes necesarios de lo que puede pasar como una duda relevante: que no existan razones contundentes para desechar su hipótesis principal o su fundamento, y que esta hipótesis de algún modo explique en qué forma las creencias que ataca podrían estar equivocadas.²⁷⁵ Claro está que ambas condiciones son acertadas: sin la primera, la duda inducida sería irracional, y sin la segunda, arbitraria. Pero más allá de estas importantes tautologías virtuales, y de la (débilmente) legítima ambición de congruencia práctica, creo que sujetarse a una teoría general y apriorística de lo razonable correría el riesgo de mutilar lo que, ante todo,

²⁷² AT IX, 17.

²⁷³ AT VI, 71-2; Cf. las 2a. y 3a. reglas del método (AT VI, 18s.)

²⁷⁴ Pues ¿cuáles sectores? Descartes, de hecho, hace un “corte de caja” después de cada argumento escéptico. El primer argumento contra los sentidos no compromete la totalidad de sus testimonios (y menos aún, la posibilidad de avanzar); el argumento del sueño no involucra a las ideas “simples”; el argumento de los paralogismos no complica toda interpretación ni todo acto de discernimiento...

²⁷⁵ E. Curley: Descartes against the skeptics, Ed. Harvard U. P., Cambridge, Mass., 1978, pp. 85, 88.

interesa dejar en libertad.²⁷⁶ En principio, reconocer o identificar qué sea una buena argumentación, en algún momento debe confiarse a nuestra capacidad efectiva de entender, conversar y razonar. Es imposible, y no hay porqué empeñarse en prever las vicisitudes de toda conversación sensata, que es el plano en que conviene situar el diálogo virtual con el escéptico; quizá por ello Descartes no hace el menor gesto en esa dirección, que yo vea. Al contrario, la adaptabilidad a las circunstancias cambiantes de un diálogo para él es la principal manifestación externa de la razón. De todas formas, los requisitos que Curley propone no clarifican mayormente lo que en ese diálogo está en juego, a menos que también se indique qué puede contar como una razón “contundente”, etc.; es decir, cómo han de *aplicarse* sus demandas. Quizá la opinión de Descartes sería que todo depende de qué estamos tratando de probar, o de refutar, y en qué circunstancias se desenvuelve la empresa, *i.e.*, qué alegatos adversos (u otras dificultades) tenemos a la vista: todo depende de “la ocasión”.

Si estas explicaciones son razonables y si el *explanando* refleja lo que ocurre en el texto cartesiano, veremos aquí una señal del acierto de la clase de exégesis que permite el ejercicio de la suspicacia moderada ante el texto. Moraleja: no hay que comenzar dando por buena la lectura más natural de Descartes, lectura que irremediablemente nos lleva a la interpretación canónica. Por lo demás, lo visto ilustra el uso negativo que Descartes da a la noción de lo razonable. Esto último constituye un precedente de indudable interés con miras a la estrategia refutadora que, como he anunciado, atribuiré a Descartes frente a los alegatos escépticos que sí admite como relevantes.

Pero antes de seguir acumulando esfuerzos en esta empresa, seguramente convendrá preguntarse si los conocidos argumentos que Descartes debate abiertamente (genio, sueño, etc.), tienen derecho a pasar por ra-

²⁷⁶ De todos modos, creo que otras condiciones generales de interés han sido efectivamente detalladas por Habermas.

zonables a nuestros ojos. La sonrisa compasiva de mis alumnos de segundo trimestre permitiría argüir lo contrario. Ya Leibniz opina que los argumentos resultan extravagantes, y acusa a Descartes de invocar el nombre de Dios "...de manera artificiosa y vana";²⁷⁷ asimismo, Ian Hacking piensa que el argumento del sueño puede interesar a los escépticos "...que solemos tener por "ingenuos", cuando mejor vendría llamarlos degenerados;"²⁷⁸ y ya en La idea el ente..., pero también en un libro posterior, Villoro tilda a estos argumentos de extravagantes.²⁷⁹ Yo pienso que esto es un error.

Es frecuente juzgar los textos cartesianos con una "doble moral". En realidad, decepcionados y llenos de prevención, a lo sumo (y por lo mismo, cuando menos) esperamos constatar en ellos la efectividad de una serie de despliegues retóricos, mientras de antemano nos quejamos de su argumentación quimérica y endeble. Pero haríamos mejor suspendiendo el juicio filosófico de que somos capaces, o recordando más claramente que Discurso y Meditaciones por igual exponen una investigación en marcha, que comienza por separar método y duda natural. Los argumentos escépticos más claramente asociados al texto (así como los otros) no pretenden provocar en nosotros un arrebató, ni tienen una finalidad principalmente literaria, sino pretenden ser vehículos de una "fría" demostración racional, v.g., razonable, y como tales debemos considerarlos: de ningún modo espera Descartes que evaluemos su relevancia por el impacto psicológico que de hecho logren sobre nosotros. Vistos de ese modo, es muy cierto que los argumentos no cumplirían su propósito; por ejem-

²⁷⁷ *Op. Cit.*, ad Art. 13, p. 130.

²⁷⁸ Representar e intervenir, p. 168-9 (Trad. Sergio Martínez, Ed. Paidós-UNAM, 1996).

²⁷⁹ La idea y el ente..., pp. 64 y 65, llaman "estrambótico" y "absurdo" al alegato del genio. En Crear, saber, conocer, la opinión de Villoro es más negativa todavía, pues considera al escepticismo como una forma de "irracionalidad" (SXXI, 1982, Cf. pp. 293, 296.)

plo, como observa Aristóteles, “¿hay alguno que, soñando que está en Atenas hallándose en Africa, se dirija en la mañana al Odeón [dándole crédito al sueño]?”²⁸⁰ Este tipo de confusiones parece extraordinariamente raro, y la acotación cartesiana de que al caer en la cuenta de que carece de una teoría satisfactoria sobre la diferencia del sueño y la vigilia “casi se persuade de estar dormido”, resulta francamente increíble y quizá valga la pena enfatizar allí el “casi”. Pero no se trata de que los argumentos escépticos despierten nuestro asentimiento espontáneo, sino de estudiar solamente los fundamentos de la razón —caso de haberlos. Así como Euclides se molesta en probar cosas tan obvias como que con ayuda de regla y compás podemos construir un triángulo equilátero sobre un segmento dado, que puede construirse en un punto dado un segmento de recta con longitud igual a otro dado, o que es posible determinar la diferencia de longitud entre dos segmentos,²⁸¹ del mismo modo, para hallar la explicación de cosas que a la gente ordinaria (incluyendo por supuesto a los estudiantes de filosofía) nos parecen igualmente obvias, no debe sorprendernos que sea preciso realizar una pesquisa y plantearse expresamente un problema de apariencias rebuscada y artificiosa. Imitando a Euclides, a quienes objetan la pertinencia de esta investigación Descartes podría haberles ofrecido un óbolo, de no ser porque en su época hacía ya tiempo que estaba fuera de circulación ese tipo de numerario.

Por otro lado, el demonio parece un simple adminículo de pastorela,²⁸² pero no es menos cierto que en lo que atañe a los problemas mayo-

²⁸⁰ Metafísica, IV, Cap. 5, p. 91. He metido mano en la redacción castellana de la cita.

²⁸¹ Euclides, Elementos, L. I, Props. 1-3, pp. 705s., Traducción de Francisco Vera, Ed. Aguilar, Madrid, 1970.

²⁸² Con palabras de Borges, puede decirse que los ‘liberales’ llevan razón cuando protestan que se trata de “...un vano cancerbero teológico, una superstición que los muchos adelantos del siglo ya se encargarán de abolir”. En lugar de una metáfora seductora en que reconozcamos nuestra situación o su causa, parece éste, en efecto, “...un caso de teratología intelec-

res “la andamos regando”, como suele decirse. La situación no es hoy menos conflictiva que en tiempos de Descartes, y más bien parece que la cosa está peor: con 1/4 de la humanidad rondando la línea de la miseria y otro tanto claramente por debajo suyo, mientras se mantenían políticas de control de precios en la agricultura (y hoy, de obsolescencia programada en la industria); con genocidios en curso y los bártulos de la Inquisición en las manos del mayor poder sobre la Tierra, bajo condiciones en que casi se considera un réprobo a quien abriga otros móviles que “el vil afán de ganancia”; cuando la mera explosión demográfica pone en riesgo la supervivencia misma de nuestra especie (mientras contribuye decisivamente a la extinción otras muchas, al agotamiento del suelo y los mantos freáticos, entre otras gracias²⁸³), y cuando hasta anteayer la industria armamentista rigurosamente resultaba el negocio más jugoso del planeta (desplazado hoy por la especulación bursátil y el narcotráfico): no creo que falten señales de que venimos incurriendo en un error masivo y sistemático. Pero es precisamente esto lo que representa para Descartes el argumento del genio maligno, como se aprecia cuando queda en claro que esa hipótesis no llama a admitir formalmente la sospecha del error total.²⁸⁴ En abo-

tual, una deformación que sólo el horror de una pesadilla pudo parir.” (“Una vindicación de la cábala”).

²⁸³ Cf. Ehrlich, P. y A. Ehrlich : La explosión demográfica : el principal problema ecológico, Trad. C. Batlle, Salvat, Barcelona, 1993.

²⁸⁴ Claro que la equivalencia “de fondo” que pretendo existe entre la situación de Descartes y la nuestra es como todo, relativa. Hoy quizá no es verosímil de suyo que el enorme cúmulo del conocimiento científico pueda fallarnos en masa. Entre nosotros, quizá, lo que presenta una deficiencia evidente y aguda tiene más que ver tanto con su *interpretación* como con su *aplicación*. Es particularmente notoria la insuficiente comprensión de conjunto de las proposiciones “conocidas”, lo que nos hace fallar sistemáticamente en el juicio sobre su relevancia. Esto, con respecto a los simples hechos; en el terreno de las intenciones vividas, quizá sobra decir que el daño mutuo y casi continuo que nos infligimos es el primer obstáculo para gratificar los objetivos del egoísmo más ramplón (y no me refiero solamente a lo que acontece por el medio de gigantescas y casi abstractas instituciones). Y éso que hoy el egoísmo es la única doctrina que

no de Descartes puede jurarse que sí que es urgente explorar cada posible salida ante el peligro que nos acosa, y mientras no se refute la teoría platónica del mal, es razonable preocuparse por determinar --y por tanto, investigar-- qué merece pasar por “conocimiento” y cuáles de nuestras ideologías y persuasiones no responden más que a “...un impulso temerario y ciego”.²⁸⁵ Y que con el propósito metafísico de hallar criterios dotados de genuino e irrefutable peso normativo, es lícito servirse de una duda artificiosa y ligera --y claro está, metafísica.

Por lo demás, está claro que los instintos metodológicos de Descartes funcionan correctamente cuando autoriza el uso de argumentos escépticos tan extraños y poderosos. Como apunta E. Curley, “si estamos dispuestos a adoptar como primer principio sólo aquello para dudar de lo cual carecemos de fundamentos razonables, y si hacemos muy fáciles de satisfacer los requisitos de la duda razonable, entonces lo que aceptemos no podrá ser tachado de haberse recibido arbitrariamente. Al contrario, así adoptamos muy altos [y fiables] estándares de racionalidad.”²⁸⁶

puede profesarse en público. Así, amontonamos conocimientos atómicos, pero nos atenemos a las migajas de su virtual significación práctica. (Presumimos saber mucho del mundo, pero nuestro sentido de realidad es anémico; sólo así se entiende que con instinto como de lemmings nos empeñemos en avanzar hacia el desastre, haciendo además de *este* progreso motivo de agónicos torneos). Eso revela hasta qué grado somos “inconscientes”, lo que quizá no diste tanto como parece, de estar epistémicamente equivocados. Por lo contrario, desde ahora puede demostrarse “analíticamente” que es ésta alguna clase de error: pues el *ego* que se reconoce como unidad fundamentalmente cerrada está envuelto por un entorno que (como estricto complemento suyo), debiera entenderse como esencialmente singular y unitario,

siendo que sólo lo comprendemos en forma parcial y pulverizada, muy al uso de los especialistas. De cualquier modo, todo esto tiene qué ver con el fundamento que entre nosotros podría ofrecerse a una duda exclusivamente *natural* y generalizada.

²⁸⁵ AT IX, 31.

²⁸⁶ Curley, *Op. Cit.*, p. 86.

§3. Otro recurso a la táctica negativa

...es ignorancia no saber distinguir lo que tiene necesidad de demostración, de lo que no la tiene [...] Sin embargo, se puede asentar por vía de refutación esta imposibilidad de los contrarios.

Aristóteles, *Metafísica* IV, 4.

Para abrir paso al “argumento del sueño” seguramente basta notar que existen diversas opiniones verosímiles que compiten por precisar sus diferencias con la vigilia.²⁸⁷ Por un lado, puede creerse que es característico del estado de vigilancia plena el poner a nuestro alcance las impresiones más expresas y vívidas; o puede apelarse a la familiaridad de las experiencias y en el fondo, a la monotonía de la vida lúcida, para distinguirla del sueño. De hecho, la impresión de Descartes es que tanto la teoría partidaria de la intensidad como la de la familiaridad, o incluso su mezcla, resultan incapaces de mostrar cómo esquivamos la confusión. Desde luego, caben todavía otras posibles respuestas, como la solución que más tarde ofrecerá Descartes. Pero mientras la distinción no quede en claro, cualquier percepción o grupo particular de ellas puede ser objeto de una sospecha especulativa: el alegato nos obliga a desechar así los contraejemplos que habían frenado la abrupta generalización en la condena a los sentidos. Sin embargo, el alcance del argumento tiene límites. En primer lugar, puede aducirse que el sueño confunde y tiende a borrar la frontera entre las auténticas sensaciones y las ideas ficticias de la imaginación; la dificultad de discernir se confina así a la esfera de las ideas sensibles, que sólo parecen referirse a los cuerpos: el argumento nos obliga a preguntar en qué nos fundamos para distinguir los objetos corpo-

²⁸⁷ No obstante la reconstrucción de Villoro, de hecho aquí Descartes no cuestiona que exista la diferencia, sino indica que ésta es imprecisa.

rales ilusorios, o fantásticos, de las cosas que sí son “verdaderas y existentes”.²⁸⁸ Pero no plantea problema alguno sobre otra clase de pensamientos (como podría serlo, por ejemplo, la presente teoría de la imaginación). En segundo lugar, es verosímil que la imaginación no sea auténticamente creadora sino se limite a reproducir y combinar datos simples, auténticamente sensoriales, que recoge “como los colores de la paleta del pintor”.²⁸⁹

Pero la cosa no queda ahí: paso a paso, el escéptico intenta empujarnos hacia la duda total. Como es fama, el paroxismo se produce al presentarse el argumento del “dios engañador”. Esta es la hipótesis de que estamos sujetos a un poder inmensamente superior --invencible-- que se empeña en engañarnos.

Ya el Discurso hace notar que estamos expuestos a incurrir en paralogismos,²⁹⁰ lo que constituye un precedente relevante, pues se traspasa así el alcance del argumento del sueño. El conjunto de opiniones e ideas que ese alegato había dejado intactas queda ahora infectado por la sospecha, y no hay un límite claro que oponerle a la vaga generalización inductiva de este tipo de duda: ella invade una esfera que de entrada no tiene una caracterización natural propia,²⁹¹ sino que ante todo identificamos en forma negativa, como un espacio residual (v.g.: el conjunto de las ideas no sensibles; llamémoslas “racionales”). Así es imposible frenar al escéptico apelando a otra esfera de pensamiento más, externa a ésta. No cabe suponer que alguna familia de opiniones o ideas esté a salvo de todo peligro y de antemano quede exenta del examen metódico; no podemos comenzar invocando aquí algo análogo a la teoría sobre la imaginación,

²⁸⁸ AT IX, 15.

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ AT VI, 32.

²⁹¹ Sólo después del *cogito* dice Descartes entender lo que significan “espíritu”, “entendimiento” y “razón” (Cf. AT, IX, 21).

que había permitido poner débiles reparos al argumento del sueño.²⁹² Parece, pues, que la inducción escéptica equivale al argumento del dios engañador, en cuyo poder está el conseguir

...que yo me engañe *todas* las veces que hago la suma de dos y tres o al enumerar los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de *alguna* cosa todavía más fácil, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil.²⁹³

De este modo “las verdades más aparentes”²⁹⁴ resultarían inciertas, y queda en claro que las ideas más elementales podrían ser engañosas.²⁹⁵ Tras esto, claro está, se percibe el riesgo de “que yo me equivoque siempre”²⁹⁶ y por ende, la idea del error universal (Dios, como creador de las esencias y las “verdades eternas”, bien podría haber prescindido del principio de no contradicción).²⁹⁷ Pero es notorio que en lugar de enfrentar esta hipótesis, Descartes se plantea la duda general en forma distributiva y restringida: “...no hay una [de mis opiniones --por lo pronto, las anteriores] de la que ahora no pueda dudar.”²⁹⁸ En realidad el dios engañador se considera como antecedente rechazable de un condicional seguro; así, de hecho algunos preferirán rechazarlo antes que admitir el error universal: entre ellos hay que contar, de momento, al propio Descartes.²⁹⁹ Adoptan-

²⁹² AT IX, 15-16.

²⁹³ AT IX, 16. Itálicas mías.

²⁹⁴ *Idem.*

²⁹⁵ El *Cratilo* anticipa esta sospecha: de origen humano o establecidos “por un demonio o dios” (438c), los nombres primitivos y elementales (431b) podrían estar errados (436b-d). No me parece remoto que Descartes haya privilegiado la formulación teosófico-demoniaca del argumento, en parte para evocar el antecedente platónico.

²⁹⁶ AT IX, 17.

²⁹⁷ A Mersenne, 27/V/1630; también, p. ej., AT IX, 232s.

²⁹⁸ AT, IX, 17.

²⁹⁹ AT IX, 16.

do la hipótesis disminuída del genio maligno³⁰⁰ se confirma el resultado de los argumentos escépticos anteriores, al tiempo que la duda hiperbólica se extiende hasta obligarnos a considerar un error masivo y digamos, “sistemático”, en el espacio residual aludido.³⁰¹ De este modo, el avance escép-

³⁰⁰ Con esto no quiero decir que Descartes use una terminología uniforme. Aunque podemos imputar funciones distintas a las hipótesis del “genio maligno” y del “dios engañador”, en gran parte este es un asunto especulativo, pues Descartes emborrona toda distinción que intentemos trazar (incluyendo la que propongo, que al menos, tiene un sentido útil). Sin embargo, puede notarse que los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, que se han puesto en paralelo con el Discurso, advierten sobre la costumbre del Maligno de “favorecer por un tiempo los designios buenos y piadosos de un alma”, para enseguida “enlazarlo con la trampa oculta de sus abusos y engaños” (*Apud.* G. Rodis-Lewis, L’Oeuvre de Descartes, T. I, Vrin, Paris, 1971, p. 50, nota 124.) Ahora bien, esto implica que el engaño de la víctima del genio no sólo no es necesariamente universal y omnímodo, sino resulta más eficaz por no serlo. En todo caso, Descartes niega en la “Carta a Clerselier sobre las Instancias de Gassendi”, que en algún momento haya pretendido establecer una duda universal (*Cf.* Alquié (Ed.) Vol II, p. 840).

³⁰¹ “Sistemático” es el término que emplean algunos comentaristas de Descartes, como Bernard Williams, para calificar la duda que plantea el genio —aunque precisamente, entendiéndola de manera universal (The project of pure enquiry, p. 205). En esta idea coincide, al parecer, la mayoría de los intérpretes sin darse cuenta de que esto daría al traste con todo. P. ej., Alquié (*Op. Cit.*, Vol. II, p. 432n.). Hemos visto que también hay que incluir aquí a Villoro y a Frankfurt.

Con el sentido que me interesa, el término aparece, por ejemplo, en M. I. Finley: “Vitruvio no veía una virtud ni una posibilidad en el progreso incesante de la tecnología, mediante una investigación continua y sistemática...” (La economía de la antigüedad, Trad. J. J. Utrilla, FCE, 1986, p. 179), y en F. Villar: “Habrían de pasar ... siglos para que adquiriera toda su significación el hecho de que tal cantidad de coincidencias se produjeran en un ámbito tan restringido como el de los numerales, a saber, que no se trataba de coincidencias ni fortuitas ni esporádicas, sino amplias y sistemáticas ...” (Los indoeuropeos y los orígenes de Europa, Gredos, Madrid, 1991, p. 19). La palabra también suele aparecer con el sentido relevante en los periódicos: “violaciones sistemáticas a los derechos humanos de los migrantes en los EU” (La Jornada, Editorial, 10/VI/97, México).

tico sigue siendo gradual: aunque se refrende el naufragio de las opiniones antes recibidas y de los contenidos de la memoria “llena de mentiras”; de las ideas sensibles (incluyendo ahora expresamente a las cosas simples de que parte la imaginación: “...el cuerpo, la figura, el movimiento, el lugar...”),³⁰² y como hemos visto, el de otras cosas más fáciles de percibir: aún así, Descartes no se siente autorizado a sacar la conclusión universal, pues “¿[...] qué sé yo si no hay una cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas, y que no pueda poner en duda?”³⁰³ En su conjunto, la serie de argumentos escépticos aplicados forman algo así como un dilatado *sorites* cuya conclusión universal se posterga por razones generales de orden en la aplicación del método. Consideraciones anteriores habían sacado a la luz un precepto subsidiario para la orientación razonable de la duda: la primacía en el examen de (los sustentos específicos de) las pretensiones de conocimiento particulares. Mientras no cancelemos la investigación, el precepto sigue vigente; pero para darla por cancelada, el escéptico tendría que echar mano de un argumento como el que el precepto impide aplicar. El resultado neto se traduce en la máxima de detenerse y conceder atención a cualquier cosa que parezca constituir un contraejemplo a la generalización de la duda. La misma aplicación anterior de la inducción dá autoridad a la máxima.

Desde luego no es lo mismo admitir que cualquier juicio concreto (digamos, de primer orden), o cualquier grupo específico de ellos podría ser falso, y afirmar que pudieran serlo todos los juicios a una. Sólo la

Creo que hay dos componentes semánticos principales que aunque son estrechamente afines, no necesariamente se acompañan: 1.- el carácter incesante, reiterado y masivo del fenómeno afirmado, no obstante la (posible) falta de universalidad estricta, y 2.- la interpretación de lo anterior como indicio suficiente para presumir que el fenómeno no sea simplemente casual o fortuito.

³⁰² AT IX, 17, 19.

³⁰³ AT IX, 19.

primera es hipótesis de trabajo para Descartes. Así se entiende que escribía:

...perseveraré en este camino hasta que haya encontrado alguna cosa cierta, o al menos, si más no puedo, hasta que haya aprendido *con certeza* que no hay nada cierto *en el mundo*.³⁰⁴

Pero aunque Descartes está muy lejos de admitir aquí la paradoja, la idea del genio maligno tiene un efecto devastador. A consecuencia suya, el sujeto práctico queda obligado a desconfiar sistemáticamente de su cándida y espontánea idea del mundo: en estas condiciones, prever el desenlace de los procesos en que estamos inmersos, o las consecuencias de nuestros propios actos, resulta imposible; el sentido de responsabilidad virtualmente pierde todo sustento, etc.

Ahora bien, la convicción que (según Descartes) en nosotros suscita el *cogito*, aparentemente marca un límite infranqueable a la extensión de la duda. Comparada con la propia hipótesis del genio, el yo es una idea mejor arraigada: dudar de la propia existencia es más difícil que dudar de la del genio, pues por un lado, “no cabe duda que yo soy, si me engaña;”³⁰⁵ por el otro, “¿no hay [...] algún Dios o algún otro poder que me pone en el espíritu esos pensamientos [que acabo de juzgar inciertos]? Eso no es necesario.” ¿Porqué? Es que “quizá yo soy capaz de producirlos por mí mismo.”³⁰⁶ Bajo esta luz, el genio aparece como un artilugio cuyo sentido es permitirnos pensar en la condición de su víctima, *i.e.*, del “yo”; pero se trata de un artilugio prescindible, ya que podemos concebir, precisamente, un autoengaño. Valga esto como una indicación preliminar sobre la evidencia que Descartes encuentra en el *cogito*, problema del que volveré a ocuparme en el capítulo siguiente.

³⁰⁴ AT IX, 18s. Itálicas mías.

³⁰⁵ *Idem.*

³⁰⁶ AT IX, 19.

En todo caso, Descartes no pretende en serio que esa idea “evidente” sea intrínsecamente irrefragable. Como vimos en el apartado anterior, Descartes cree que el escéptico puede esquivar también este obstáculo y vulnerar nuestra irremediable persuasión y confianza. ¿Cómo así, si efectivamente se trata de una idea clara y distinta, *i.e.*, evidente? (pues “debe [...] constar que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, todas las veces que la concibo en mi espíritu.”³⁰⁷) Estos términos tan categóricos no hacen sino explayar lo que se afirma cuando decimos tener certeza, según puede colegirse del pasaje que en el texto le antecede casi inmediatamente: “no, por cierto [*certes*]. Sin duda yo era, si me he persuadido, o si simplemente he pensado algo”. Ahora bien, el argumento del genio plantea una duda metafísica de la que es preciso librarse:

pero con el fin de poder retirarla por completo, debo examinar si hay un Dios en cuanto la ocasión se presente, y si encuentro que lo hay, debo examinar si él puede ser engañador; pues sin el conocimiento de estas dos verdades no veo que podamos jamás tener certeza de ninguna cosa³⁰⁸

Aquí hay dos puntos que merecen notarse. Ante todo ¿no habíamos obtenido ya el estado de certeza, al menos en lo que respecta a la existencia del yo? Sí por cierto, según acabamos de ver; pero el uso de una misma palabra no garantiza la identidad estricta de su sentido: hay que suponer aquí que Descartes se cree obligado a hallar un tipo nuevo de certidumbre. Conforme la investigación avanza, algunos vocablos reciben significados nuevos tras descubrirse que su referente primitivo, donde pretendíamos hallar soluciones, en realidad ofrece problemas imprevistos. Lo que ahora buscamos no debería compartir la vulnerabilidad de la pri-

³⁰⁷ AT IX, 19.

³⁰⁸ AT IX, 28-29.

mera clase de certezas. (En el resto del capítulo me referiré a ellas como certeza y certeza, o evidencia y evidencia, respectivamente). El segundo punto a observar es que la prueba de Dios tiene un propósito negativo que cumplir: retirar la duda --aunque todavía no está claro si para ello debemos apoyarnos en su certeza, o si al contrario, sólo la eliminación de la duda permite atribuir algo más que certeza a la existencia divina. En esto último consiste, como veremos, la propuesta de Frankfurt.

Sea de ello lo que fuere, el episodio del *cogito* muestra que hay casos en que la duda es imposible *de facto*, y queda por explicar cómo puede plantearse la duda metafísica que pone de relieve su insuficiencia. Pero donde se presenta una instancia (v.g., el *cogito*) podemos pensar en una clase, y como indican Gewirth, Frankfurt y Curley, la duda puede plantearse precisamente con ayuda de los mismos términos generales que clasifican la certeza: pensando que cualquiera de las operaciones “más fáciles” del espíritu, o que las ideas “claras, distintas y evidentes” podrían ser motivo de error, el escéptico se refiere a esas ideas y operaciones, sin obligarse a pensar ninguna de ellas en concreto. En efecto, según la doctrina cartesiana, depositando la atención en cualquiera de ellas nos veríamos forzados a darle nuestro asentimiento, juzgándola verdadera. Pero distanciándonos de esa impresión momentánea y examinando la cuestión en términos generales, podemos introducir la suspicacia respecto suyo; es así que también ellas, junto con la convicción que despiertan, puede someterse a la crítica.³⁰⁹ Si la pretensión de verdad que involucra una certeza no es en principio segura, el examen continúa; ahora la prueba exige hallar algo más que la autoridad de la simple evidencia presente. No podemos conformarnos con ella porque puede temerse

que nuestra naturaleza sea tal que nos engañemos en las cosas más evidentes y en consecuencia, que no hayamos tenido una

³⁰⁹ Aunque hay otras formas de lograrlo, esta es la forma más general y expedita de plantear la duda metafísica.

verdadera ciencia, sino una simple persuasión, incluso en el momento en que [las percibíamos]³¹⁰

Si pidiendo indubitabilidad el examen prometía afirmarnos en la verdad de nuestras opiniones, al pedir ahora estabilidad bajo una crítica insistente, en efecto exigimos que las “verdades receptibles” tengan la característica más notoria que, en términos platónicos, distingue la ciencia de la opinión verdadera.³¹¹ Pero esto no sólo apunta al probable conocimiento de Platón por parte de nuestro filósofo (cuyos vínculos medievales lamentablemente han sido mucho más estudiados); la importancia que Descartes da al problema de la revocabilidad de nuestras persuasiones puede apreciarse en el hecho de que es nada menos que la primera oración de la Meditación Primera donde el filósofo aclara que su ambición es llegar a “establecer algo firme y durable en las ciencias”.³¹²

En el planteamiento del Discurso la empresa consistía en aprender a discernir lo verdadero de lo falso; ahora, entrando en detalles, vemos que para distinguir entre la verdad y su mera apariencia estamos obligados a pretender la convicción legítima, es decir: ciencia estable --o nada habremos conseguido. No es imposible que la apariencia de verdad (certeza) alguna vez coincida con la verdad efectiva, pero esta eventualidad no puede bastarnos:³¹³ Descartes no se conforma con pretender lo que para Platón sería el acierto casual de un profeta o adivino³¹⁴ --y ello, según podemos colegir, por el mismo motivo: a falta de ciencia (y por tanto, de razones en qué fundar la opinión verdadera), no sabríamos discernir satis-

³¹⁰ A Regius, 24/V/1640. Esto da al traste con la interpretación de Emile Bréhier, para quien la evidencia presente de un Dios benévolo y existente por sí misma asegura su propia verdad en otro tiempo --a condición de resolverse el problema de la memoria (É. Bréhier, *Loc. Cit.*)

³¹¹ Menón 97d, ss.

³¹² AT IX, 13.

³¹³ AT IX, 28.

factoriamente el acierto:³¹⁵ pues precisamente, incluso después del *cogito* no está claro del todo qué sea realmente “claro y distinto”,³¹⁶ o qué es lo que la “luz natural”, por oposición a la naturaleza (entendida como una simple inclinación *de facto*), nos enseña.³¹⁷ No está claro cómo, y ni siquiera, si es posible trazar esta frontera.

Creo que la conveniencia de invocar la existencia y la bondad divina está suficientemente explicada, pero ahora hay que preguntarse si estaremos en condiciones de recoger algún fruto de esta apelación, incluso suponiendo la evidencia de su prueba. Yo examinaré la cuestión por pasos; primero veremos el rendimiento de la solución de Frankfurt, y luego haré una propuesta modificada. Dejo para más tarde la pregunta por la posibilidad de imputar a Descartes una respuesta de este corte. Comencemos por aceptar las siguientes hipótesis:

1. Supongamos que existe el genio maligno, lo que nos faculta para poner en cuestión las ideas “rationales”, en particular también las certezas y por tanto, nos impide recibirlas como certezas.

³¹⁴ Menon, 99b y c. Descartes también lo rechaza : AT X, 365.

³¹⁵ P. ej., AT IX, 123; Cf AT VI, pp. 77, 33. Recuérdese el pasaje sobre el hablante del bajo bretón, citado en el § anterior.

Es claro que para Platón el acierto de la simple opinión, o su falta, podría apreciarse según el éxito de la acción a que nos induce (Menon, 98b-e; Cf. Teetetes 199e-200a; Cratilo, 390a y ss.). Pero obviamente, este juicio según los resultados ofrece sus propias dificultades y en cualquier caso, sólo puede emitirse después, una vez que la acción se ha cumplido. Si el problema es la cuestión general de la conducción de la vida (o del Estado), o se plantea en torno a una decisión crucial, --por ejemplo, al tomarse una dramática determinación sobre los fundamentos del conocimiento-- el error podría quedar al descubierto demasiado tarde (como lo muestra la discusión del Gorgias, ante la ruina consumada en Atenas por la política expansionista de Pericles, etc.)

³¹⁶ AT VI, 33.

³¹⁷ AT IX, pp. 28, 30.

2. Requerimos del argumento del genio maligno para percatarnos de la insuficiencia de la certeza, es decir que la del genio es la única hipótesis escéptica capaz de desacreditar la evidencia.

3. Concedamos que lo que tradicionalmente se ha considerado como “la prueba” cartesiana de la existencia de Dios (p. ej., el argumento ontológico) es evidente. Asimismo, es evidente que la existencia del genio es incompatible con la de Dios.

4. La prueba se desarrolla ante espectadores dispuestos a examinar el razonamiento, pero que también sufren los efectos que postula la teoría cartesiana de la persuasión irresistible de las ideas claras y distintas (o evidentes).

α) Frankfurt

Si incluso bajo la hipótesis escéptica nos vemos forzados a asentir a la conclusión de “la prueba” de Dios, supuesta su evidencia actual, esto nos obliga a descartar inmediatamente la posible existencia del genio; en vista de ello, no podemos *seguir* admitiendo esta hipótesis como una (buena) razón para dudar. Así descubrimos que no hay razones para negar que las ideas claras y distintas son verdaderas; legítimamente podemos, pues, recibirlas como tales: el riesgo de que surja una duda retrospectiva ha sido eliminado. Y como señala Frankfurt, de este modo el filósofo elude la acusación tradicional:

La duda metafísica se refiere a la verdad de lo que se percibe clara y distintamente, y la supresión de esta duda se efectúa prescindiendo de la suposición de que lo que se percibe clara y distintamente es verdadero; esto se logra simplemente por el conocimiento de que una cierta demostración se ha completado exitosamente. Este conocimiento consiste, desde luego, en que ciertas cosas se han percibido clara y distintamente. Pero *suponer* la

verdad de estas cosas no es necesario, y así no hay petición de principio.³¹⁸

El sentido de la prueba es mostrar que no hace falta una sanción de un tipo extraño e inconcebible para respaldar un conjunto de ideas que nos habrían resultado atractivas de suyo; “demostrar su verdad” no es más que obtener la certeza de que no hay porqué temer por su suficiencia.³¹⁹ Lo que la prueba logra es librarnos de escrúpulos y en este sentido, autorizar el libre curso de las interpretaciones y preferencias naturales de la razón, que el genio maligno interceptaba.

Naturalmente, la primera pregunta es si *después* que su argumento ha sido refutado, el escéptico tiene derecho a replantear la duda. El escéptico argüirá seguramente que la refutación no puede engañar a nadie; en efecto, ¿no consiste toda la prueba --tanto la parte que produce la evidencia de que Dios existe, como la conclusión de que *entonces* el genio no puede existir--, en la apelación a supuestas certezas? Pues bien, la petición de principio consiste en darlas por buenas, mientras está vigente la hipótesis del genio; de este modo, la “eliminación” de ésta es ilegítima. Por lo contrario, cada uno de estos “resultados” debería considerarse como un engaño provocado por el genio.³²⁰

A esto Frankfurt respondería señalando dos cosas: primero, que una vez completo el argumento, el escéptico carece de *argumentos relevantes* para plantear la duda: mientras estamos involucrados en la prueba podría decirse que la hipótesis del genio está vigente en teoría, pero según las hipótesis 3 y 4, simplemente carecemos de *facultades* para poner en duda lo que allí se afirma, de modo que el alegato escéptico resultaba

³¹⁸ Demons, dreamers and madmen, p. 177. Subrayado mío.

³¹⁹ Cf. Villoro, Creer, saber, conocer, p. 15: creer que *p* es aceptar que *p* es verdadera.

³²⁰ Esta réplica la formula Margaret Wilson, en su Descartes, pp. 203s (Trad. José A. Robles), UNAM, México, 1990.

inaccesible al investigador. Así que para tomar distancia ante la certeza alcanzada y someterla a la crítica, el escéptico pretende apoyarse en un argumento que cuando menos ha sucumbido de hecho, y que se ha desacreditado sin remedio ante el investigador. En segundo lugar, una vez completa la prueba, la primera pregunta no es: ¿en qué derecho se sustenta la refutación? (Tiempo habrá, si Dios quiere, para preguntarse por el sustento de la teoría del asentimiento forzoso, pero el argumento se desarrolla bajo la hipótesis del genio, *tanto como* bajo ésta otra).³²¹ El caso es que bajo la hipótesis 4, el propio escéptico tendría que conceder que la refutación se ha consumado *también para él*. Alcanzándose la conclusión de que no puede haber tal cosa como un genio maligno, la primera pregunta debe ser, si acaso: ¿con qué argumento vamos a poner en duda el valor de esta refutación, que constituye una certeza? A falta de nuevos argumentos, el escéptico se ha quedado sin munición para mantener una beligerancia razonable.³²² (Por cierto que esta réplica resulta pertinente si

³²¹ Convengo en que esta hipótesis tiene un aire ridículo, para comenzar; y con toda probabilidad, el lector no se siente impelido por la irresistible certeza que Descartes atribuye a su argumento. Por sí sólo, esto explica que no compartamos la espontánea convicción cartesiana sobre la nulidad de la hipótesis del genio. Pero como apunta Frankfurt, hay que preguntarse si es justo achacar esta debilidad al problema del círculo y no, ante todo, a un defecto en el poder persuasivo de la tradicional “prueba” de Dios. (Esta es la primera razón por la que he propuesto la hipótesis 4, que pide al lector paliar, caritativamente, la falta de persuasión del conocido argumento). En realidad, admitiendo que ello constituye un grave problema, Frankfurt achaca la falta de solidez de la fundamentación cartesiana a la debilidad de los argumentos sobre la existencia de Dios (que hay que atribuir a su propia falta de evidencia y no al defecto de la circularidad).

³²² En el mismo espíritu, Frankfurt podría añadir que si el escéptico se creyese facultado para interrumpir a su antojo el argumento “cartesiano” e insertar su propio alegato en el lugar que le pareciera oportuno, esto quedaría muy lejos de ser un modelo de conducta razonable y desde luego, no contribuye a la investigación. Además, Descartes podría apelar a la posibilidad de convertir funcionalmente, (mediante el estudio y la ampliación del rango de la atención), la prueba de la inexistencia del genio en una intuición --como hemos visto en el §1 de este capítulo, al ocuparnos de la

suponemos que el escéptico es una tercera persona y no, como en efecto ocurre, una voz en el diálogo interno del investigador; habida cuenta de ello, vale añadir que la hipótesis de la indiferencia ante las propias *cogitationes* no parece entrar en el cálculo cartesiano).

Pese a lo anterior, es dudoso que la defensa de Frankfurt deba considerarse satisfactoria: el escéptico es, por su propio derecho, un razonador común. Por eso no necesita invocar de nuevo el argumento del genio para insistir en su suspicacia: su nueva crítica no pondría en duda directamente el contenido proposicional de la (evidente) refutación, sino objetaría *el procedimiento* que supone aceptarla. Al escéptico (o al lector) le basta con apelar a la memoria y a la capacidad reflexiva que presupone la conversación, para caer en la cuenta de que formalmente, y en términos generales, está en cuestión el derecho de satisfacerse con las evidencias: cualquiera de ellas “podría” haberse cuestionado, de modo que no puede ser *válido* juzgar en obediencia a la certeza.³²³

La intuición metodológica que aquí oponemos a Frankfurt es compartida y no necesita justificarse en este debate; sin embargo, su partidario podría reclamarnos que junto con ella, pareceríamos estar acudiendo a una interpretación universal de la duda, que es ilegítima y *aquí* resulta inaplicable. El procedimiento no está viciado porque el argumento escéptico en forma alguna *garantizaba* que fuese dudosa cualquier certeza, ya que su empleo razonable está acotado por la máxima de no descar-

interpretación memorística. (Por otro lado, no debe extrañarnos que la defensa de Descartes esencialmente consista en un llamado al orden).

³²³ Esto da al traste no sólo con la “solución” de Frankfurt, sino con la defensa que de ella ensaya Curley (*Op. Cit.*, p. 117): como señala este último comentarista, tras la refutación la carga de la prueba queda en manos del escéptico, pero acudiendo a la suspicacia *metodológica*, éste sí tiene algo que responder. Supongo que esta es la objeción que en el fondo está planteando M. Wilson, al opinar que “...el que haya ciertos momentos en los que [de hecho] no podemos dudar es irrelevante epistémicamente” (*Op. Cit.*, p. 201).

tar *a priori* los contraejemplos; el partidario de Frankfurt insistiría en que la certeza de la inexistencia del genio es tal contraejemplo, no porque *lo suponga*, ni porque pueda establecerse este hecho *a priori* --así como el escéptico tampoco puede negarlo *a priori*--, sino porque hay que aceptarlo como una reacción inevitable que, dadas ciertas condiciones, presenta nuestra naturaleza ante su contenido proposicional específico. Ahora bien: si efectivamente se trata de un contraejemplo, basarse en esta idea no cae dentro del conjunto de maniobras prohibidas por la regla metodológica: en verdad se trata de una certeza, no de una simple evidencia o cualquier otro tipo de idea "racional".³²⁴

Pero creo que Frankfurt debería aceptar que la situación debe seguirse examinando, ya que no puede convenirnos arreglar la vida conforme al partido tomado en una situación en que, con alguna apariencia de

³²⁴ Por otro lado, más allá del modo particular en que aquí se plantea la discusión, hablando intuitivamente también existe un "principio general", según el cual la ley no debe (o: la razón no puede) exigir lo que es imposible cumplir. Así: 1.- es forzoso aceptar la refutación del escéptico, al menos como un hecho que resulta de la naturaleza humana (según parece considerarla Descartes); y 2.- es imposible hacer una defensa, o dar una réplica, sin poner en juego ideas, y no hay ideas más convincentes que aquéllas que, incluso bajo la hipótesis del genio, despiertan en nosotros una certeza. Rechazando *a priori* cualquiera de éstas, nos exigimos llevar a cabo una tarea imposible --con lo que para hacer a un lado la propuesta de Frankfurt asumimos una posición tan purista, que más parece la determinación voluntariosa de imponer un ideal irrealizable y vacío, así sea rompiendo expresamente todo lazo con la vida concreta (y con los principios del derecho). Si este argumento no alcanza a demostrar por sí mismo que la refutación *debe* admitirse como un legítimo contraejemplo, al menos debe obligarnos a preguntar qué otra cosa *podría* serlo (y además, si es *lícito* rechazarlo con un argumento legaloide). En efecto, sólo si reconocemos vigencia (virtual) al genio maligno puede plantearse la acusación de circularidad; pero como todo en la vida, los sistemas jurídicos conocidos evolucionan y se superponen entre sí bajo la presión de las circunstancias, y Frankfurt podría decir que de hecho ha prescrito el régimen en cuyo nombre Margaret Wilson lanza su acusación (como si invocando el derecho divino, un Valois objetara que se acuda a una elección en Francia para nombrar diputados que redacten una nueva constitución --e insistiera en hacerlo, una vez realizada la elección.)

justicia, queda en duda la validez (no la necesidad “fisiológica”, la conveniencia o la realidad del poder en que se funda) esa misma determinación. Tampoco sería satisfactorio postular un pretendido “fundamento” que al mismo tiempo se escuda en lo obscuro e incierto de su calidad específicamente normativa; podemos imaginar que a Descartes le molestaría el reproche de que sólo procura hacer pasar una situación indecisa como una victoria. Además, no tendría ningún sentido haber suscitado contra sí los extraños argumentos que la investigación utiliza, para venir a naufragar ante la sombra de incertidumbre que proyecta una objeción enteramente previsible y normal. Pero tampoco hace falta detenerse aquí. Es claro que la discusión metodológica así conducida, por sí misma, no nos permitirá salir de este *impasse*: lo que traba la discusión es la falta de indicios claros sobre cuál sea la correcta *aplicación* de una regla que ambos contendientes aceptan. Faltan elementos de juicio que permitan determinar con claridad la naturaleza del caso, y si esta disputa metodológica no los provee de suyo, lo único razonable sería estudiar con más detenimiento el caso concreto como tal.

β) Un paso más

...no comprobar a fondo lo que se dice sobre esos temas, por cualquier medio, [...] es propio de un hombre muy cobarde. [...] Hay que lograr una de estas cosas: o aprender [de otro] cómo son o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia

Fedón 85c y d

Pese a carecer del pretendido poder conclusivo, la propuesta de Frankfurt puede ayudarnos a entender la naturaleza de la dificultad. Si en general las ideas claras y distintas son inseguras bajo la presión del genio, es evi-

dente que sólo el contenido proposicional de la refutación podría poner al alegato filosófico en una situación diferente. Gracias al intento de desfondar al argumento escéptico se abre una perspectiva nueva, y quizá ahondando aquí pueda Descartes alcanzar algo mejor que una (deleznable) certeza ordinaria; sólo por este camino, si acaso, llegaremos a estar en condiciones de reclamar certeza de la existencia de Dios: pues sólo algo como la estrategia negativa tiene oportunidad de prevenir la reanudación del ataque. No importa aquí tanto que Dios exista, como constatar que lejos de socavarse a sí misma, la razón concluye irresistiblemente que el alegato escéptico no puede considerarse como un buen argumento, y que no hay razón para regirse según sus conclusiones.

Como apunta Frankfurt, el propósito del escepticismo razonable y radical es conseguir una especie de reducción al absurdo: se trata de dar razones que desacreditan a la razón; hemos visto que lo que el comentarista intenta es, auténticamente, “voltearle el tablero” al escéptico, y tomando lealmente la iniciativa, presentárnoslo refutado. De este modo lo primero que hace Frankfurt en el tablero común, es no presentar un blanco pasivo sino adelantar una maniobra equiparable a la de su contrincante. Ahora bien, ¿qué podría asistirnos para dirimir legítimamente entre ambas refutaciones? Un lector que acepte las hipótesis 3 y 4 se vería en una situación análoga a la que describe Descartes al inicio de la Meditación Tercera:

todas las veces que se presenta a mi pensamiento esta opinión anteriormente concebida, del poder soberano de un Dios, me veo obligado a confesar que le es fácil, si quiere, hacer que me engañe hasta en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande. Y al contrario, todas las veces que considero las cosas que pienso concebir muy claramente, de tal modo me persuaden, que

espontáneamente prorrumpo en estas palabras: “engáñeme quien pueda, que no podrá hacer jamás que ...”³²⁵

Bastaría poner: “...que sea posible la existencia de este genio” al final de la cita, para ver exactamente reflejada la situación en que desemboca la propuesta de Frankfurt. En cualquier caso, lo que muestra la cita es la oscilación del juicio del filósofo, sobre unos mismos asuntos, dependiendo del punto de vista con arreglo al cual los considere. En nuestro caso, mientras el genio no quede eliminado cada evidencia resulta sospechosa y viceversa, al terminar el argumento tal como lo ve Frankfurt, se impone la evidencia de que el argumento escéptico se basa en una hipótesis absurda. Ahora bien, notando esto implícitamente hemos escapado a las posiciones que se oponen en este debate; hemos asumido la posición de observadores, posición en la que no nos vemos arrastrados por ninguno de los alegatos que con fuerza (bajo la hipótesis 4), dentro del ruedo se arrebatan mutuamente la primacía: abandonamos por un momento el diálogo virtual con el escéptico para considerarlo como testigos. Nada puede impedir que nos coloquemos en el lugar de un tercero: por un lado, naturalmente lo hemos hecho; por el otro, el propio escéptico necesitaba invocar, como hemos visto, la memoria y la capacidad reflexiva (y quizá también algunas de las inclinaciones masoquistas) de un espectador desinteresado, para poner un freno a la arremetida de Frankfurt. (Es claro que esta reflexión también se la haría cualquiera de los contendientes, tras una serie de infructuosos intentos por doblegar definitivamente a su adversario virtual.) Aquí prescindimos de la hipótesis 4. Lo que importa es que este “ascenso” podría dar paso al diagnóstico de un testigo imparcial; en una palabra, así obtenemos elementos en los que podría fundarse el veredicto de un juez que puede esforzarse por ser justo. Mediante un acto reflexivo, el investigador comprometido con su ambición de discernimiento puede y naturalmente, querrá desdoblarse, dejando atrás la posi-

³²⁵ AT IX, 28.

ción que había asumido en la polémica --y este movimiento sólo puede objetarse fundándose en el prejuicio de que los alegatos deben considerarse alternativamente y siempre por separado. Como escribe Descartes hacia el final de las 2as. Respuestas, en el contexto de una discusión general sobre el método seguido en las Meditaciones:

por lo mismo que alguien se dispone a impugnar la verdad, se hace menos capaz de comprenderla, al impedir a su espíritu la consideración de las razones que la persuaden, para aplicarlo a la búsqueda de las que la destruyen³²⁶

Pero en el plano del observador deja de resentirse la violencia del conflicto, y la agitación puede dar paso a la presentación de un problema (como adelanta la 2ª regla del método) --lo que ahora permite no empanatarse, sino proseguir la investigación. Esto significa, aquí, considerar *conjuntamente* las razones a favor y en contra. Conjeturo que aquí tiene su aplicación verdadera un pasaje que escribe Descartes en la parte VI del Discurso:

casi nunca he encontrado un censor de mis opiniones que me pareciese más riguroso, o menos imparcial que mí mismo. Y tampoco he notado nunca que, con las disputas que se practican en las escuelas, se haya descubierto alguna verdad antes ignorada; pues mientras cada uno trata de vencer, se esfuerza mucho más por hacer valer la verosimilitud que por sopesar las razones de una y otra parte; y los que largo tiempo han sido buenos abogados no por ello son después mejores jueces.³²⁷

Si llegado el momento es preciso asumir también el papel de juez, a la larga preparación casi ascética, que ha consistido en una serie de (a

³²⁶ AT IX, 123.

³²⁷ AT VI, 69.

menudo, difíciles³²⁸) ejercicios, practicados para neutralizar el influjo del prejuicios y que la duda metódica reafirma, en este punto podemos asignarle el propósito de capacitarnos para enfocar apropiada y desapasionadamente nuestra atención. En su conjunto estas prácticas deben habernos encaminado a conseguir una serenidad³²⁹ que en un acto de independencia y precisamente ahora habría de permitirnos mantener efectivamente el juicio un momento en suspenso, y al cabo, pronunciar un veredicto genuinamente imparcial bajo condiciones que según procuramos, resulten idóneas. (Ante una disputa concreta, Descartes no deja de reclamar la obligación de “pesar las razones como se debe”.³³⁰)

Ahora bien, siendo clara la materia del litigio, ¿cuál es el reporte de los testigos? Por mi parte, creo que la situación puede describirse en la siguiente forma: los adversarios han convenido en comportarse de manera razonable y por tanto, en someterse a la jurisdicción de la razón. Ambos dan razones incompatibles, cuyo efecto es descalificar el argumento del otro. Aquí la pregunta relevante es: ¿quién tiene la razón de su lado? ¿cuál es el peso de las respectivas acusaciones? Prescindiendo por supuesto de las hipótesis 3 y 4, no me parece injusto decir que “las pruebas” de Dios (y especialmente el argumento ontológico) son argumentos que efectivamente resultan (muy poco) atractivos; pero al menos son verdaderos argumentos, y aunque en mi opinión estén muy lejos de despertar una persuasión irresistible, tienen alguna plausibilidad intrínseca, en lo que se funda su incuestionable interés.³³¹ Nadie, que yo sepa, los ha ta-

³²⁸ AT IX, 17, 18.

³²⁹ AT IX, 13, 17.

³³⁰ AT IX, 227.

³³¹ Al menos, esta es la opinión de J-M. Beyssade: “The idea of God and the proofs of it’s existence”, en: J. Cottingham (Ed.) *Op. Cit.*, pp. 190s, 194. Supongo que lo mismo pensará Plantinga. Curley va más lejos y al menos al argumento de la Meditación V le atribuye una alta plausibilidad. (*Op. Cit.*, pp. 190, 194). Claro que entre otros, el célebre Kant lo ha “re-

chado de ser alegatos enteramente perversos o “degenerados” (como hemos visto que Hacking considera los argumentos del escéptico). Por lo demás, es Descartes mismo quien aclara que la hipótesis del genio, si bien es, y ha funcionado cabalmente como una razón para dudar, en sí misma constituye una simple hipótesis gratuita. Como escribe cuando se dispone a arrancar la primera “prueba” de la Meditación Tercera,

no tengo *ninguna* razón para creer que haya un Dios que sea engañador, y [...] la razón para dudar que sólo depende de esta opinión es muy ligera, y por así decirlo, metafísica.³³²

La situación es clara y si acaso, aquí tiene su aplicación más diáfana la teoría cartesiana del juicio forzoso; los argumentos que en la lid aducen el proponente y el escéptico resultan incomparables: es falso que tengan fuerza equivalente, como querrian hacernos creer los pirrónicos. Una vez que la discusión se ordena, inevitablemente hallamos que una hipótesis gratuita, con riguroso peso ceró, jamás podría equilibrarse en la balanza con un razonamiento de alguna entidad, por pequeña que ésta sea. Este problema sólo puede recibir una respuesta, y en ella, que incidentalmente es para el juez una certeza, podría sustentar Descartes su pretensión de que la refutación del escéptico es cierta. Una vez más, no hay círculo alguno, pues la esfera del tribunal es expresamente distinta del campo de batalla, y aunque la tiene, la determinación del juez no prevalece *por* su certeza racional, sino por el carácter de árbitro que ambos contendientes, implícitamente y desde el inicio, le han conferido. El diálogo virtual da forma a la investigación bajo el convenio expreso de que los participantes se conducirían en forma razonable, lo que implica que no es lícito sus-

futado” –pero ¿sobre qué bases? Ciertamente, sobre la base de *no* plantearse el escepticismo radical que enfrenta Descartes, sino a lo sumo, algo similar al argumento del sueño, como se verá: entonces esa refutación vale *menos* que su “víctima”.

³³² AT IX, 28. Subrayado mío.

traerse ahora al dictamen imparcial del juez que todo el tiempo han admitido. Lo decisivo es pues que, reflexionando, el investigador reúna las condiciones para instalar el tribunal; hecho esto, no cabe duda de que a éste le compete pronunciarse sobre el conflicto interno de la razón, y por fortuna tampoco hay duda de cuál será su veredicto. (En vista de esto, no podría sino considerarse absurda la afirmación de que el juicio es dudoso *porque* es racionalmente satisfactorio.)

Para insistir, 1° : lo que en este punto está en duda no es, en general, la razón misma ; 2° : más precisamente, la disputa se desenvuelve bajo el contrato primitivo, aceptado expresamente por ambos adversarios, de atenerse a los resultados de la argumentación, es decir, a los dictados de la razón ; 3° dado el cariz que a partir de la introducción del alegato del genio ha tomado la cuestión, lo que específicamente se disputa es la validez de las razones sobre las que hay una duda planteada en concreto, v.g., la “prueba” de Dios y la hipótesis del genio (pues en cuanto confesamos que la hipótesis del genio efectivamente es extravagante, la acusación de circularidad pierde todo peso). En suma, la pregunta que corresponde al problema que nos ocupa no atañe a la validez del juicio, sino hacia qué lado debe inclinarse la balanza. Incidentalmente, no puede sorprendernos ver cómo la situación requiere acudir al *leitmotiv* de que lo importante es aplicar bien el juicio, o quizá mejor: que hay que aplicarse bien (centrar la atención) *en* él --que es la advertencia que más destaca al inicio del Discurso.

Es así que pese a los deseos de Sexto Empírico, ni remotamente se halla el dictamen infectado por la duda, y la insistencia en aplicar aquí el argumento del genio no sería ya dudosa, como en α), sino en mi opinión, una arbitrariedad descarada que violenta los presupuestos generales de la investigación. Es éste el argumento metodológico que resulta pertinente aplicar, y lo que es digno de nota, la legitimidad de su empleo es en todo caso *más* clara que traer a cuento una objeción cuya fuerza depende de la errónea concepción universal de la duda relevante. Es claro que *si* efecti-

vamente *existiera* el genio maligno, también aquí podría Descartes estar equivocado, pero el punto es que no tenemos razones para seguir considerando esta posibilidad (y sí para preferir atenernos a la contraria). Habiendo cumplido el argumento escéptico la función de asistimos en la localización del fundamento donde podrán apoyarse los eventuales teoremas, podemos desecharlo; de este modo la distinción entre certeza y certeza se vuelve innecesaria. El fundamento de ello es, propiamente, la ponderación abierta de razones explícitas en un juicio donde los elementos de la discusión sencillamente quedan a la vista, por si alguno creyese pertinente poner algunas cartas más sobre la mesa.

Tampoco hace falta decir que yo mismo, en el presente comentario, puedo equivocarme; ni pretendo que con lo avanzado, o en el resto de este escrito, se resuelvan todos los problemas: quizá en algún punto he incurrido en un parallogismo, pero me parece que esta vaga duda debería despejarse poniendo bajo la lupa el planteamiento y el desenlace del problema --lo que sería aplicar la regla 4a. del método, revisando el camino recorrido (ruta que, junto y por encima de la 1a., por su parte pretendería ilustrar sobre todo el empleo acertado de la 2a. regla, cuyo objetivo es el planteamiento adecuado de los problemas).³³³ Mi propósito es mostrar únicamente que este camino resulta promisorio. Pero según se presentan aquí las cosas, no veo motivo para confundir ahora la eventual ocurrencia de un parallogismo aislado, con la duda de tipo sistemático de la que, según parece, nos hemos librado.

Que sea un acto inconsecuente e irrazonable rehusar la competencia de la razón para dirimir el conflicto no implica, desde luego, que Descartes ni nadie tenga el monopolio de esa Razón. No hay porqué admitir ninguna charla de este estilo. La prueba tiene un valor relativo y desde luego, conviene mantener la apertura a alguna crítica que pudiera surgir.

³³³ AT VI, 18.

Por eso Descartes había ya pedido a Mersenne que reuniese las objeciones pertinentes que quisieran plantearse contra sus Meditaciones, y el Discurso está escrito en un ánimo similar. Las advertencias cartesianas de que podría haberse equivocado suelen interpretarse como una (inocente) astucia, destinada a “dorar la píldora” e impedir que los Doctores de la Universidad de París se dieran por ofendidos; yo creo que esto tiene su grano de verdad, pero Descartes estaba comprometido a confesar que el conjunto de sus conclusiones (y particularmente, la pretensión de haber alcanzado un fundamento) tiene un cimiento sencillamente razonable --y precisamente por ello, compartible, incluso para nosotros: no una inescrutable revelación privada de La verdad.

El argumento tiene un valor relativo, ante todo, porque es obra de la razón humana. Como lo ha destacado Frankfurt, Descartes niega expresamente haber alcanzado la verdad absoluta:

...poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse. Pues ¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, o que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Porqué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta, si no creemos en ella, y ni tan siquiera la sospechamos? Pues estamos suponiendo aquí una creencia o persuasión tan firme que en modo alguno puede ser destruída, siendo entonces lo mismo que una certeza perfectísima. Pero bien podemos dudar de si tenemos alguna certeza de este tipo, o alguna persuasión firme e inmutable.³³⁴

En segundo lugar, el razonar no significa ingresar a una esfera distinta, sino forma parte de la vida, que está sujeta al acontecer (como de nuevo remarca el mismo pasaje). Hemos visto cómo Descartes admite

³³⁴ AT IX, 113-114. Uso en parte la traducción de Vidal Peña.

que la calidad de “lo indudable” está gobernada por lo que “la ocasión” permite al escéptico --y por ahora nada asegura que éste no pueda renovar su arsenal en el futuro. (El hallazgo de una paradoja ineludible nos obligaría a confesar la derrota, por supuesto, y al respecto podemos decir solamente que no hay porqué guiarse según ese temor, no que sea incondicionalmente imposible que se cumpla). De hecho, el principal propósito de la Meditación IV es mostrar cómo la existencia de un Dios benévolo no es incompatible con la existencia de errores; y ¿qué tal si un error se hubiese deslizado precisamente en Su prueba? nada puede prohibirlo. Sólo puedo afirmar que tras revisar unas cuantas veces las distintas partes del argumento, no hallo indicios de ello. Además, por supuesto que el acto de juicio, efectuado como se debe, supone esforzarse por considerar juntos todos los indicios que atañen al caso en litigio; de modo que si surgieran señales desfavorables, sería preciso hacerles caso. De este modo no pretendo cerrar los ojos ante algo innegable: Descartes dice, por ejemplo, que “...siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que las cosas que el entendimiento le presenta como claras y distintas, es *imposible* que me engañe...”³³⁵ Pero en lugar de ver aquí una formulación estricta del resultado que se alcanza directamente al desembarazarse del escepticismo más radical, podemos pensar que se trata del optimismo enfático y ligeramente desmedido con que Descartes reporta haber hallado confirmaciones abrumadoras en favor de los puntos de vista sancionados por el razonamiento precedente, como argumentaré en el próximo capítulo. Finalmente, debe notarse que la solución sólo puede pretender validez en el cuadro limitado dentro del que los intereses del investigador son dominantes (rompiendo con ese planteamiento y en nombre de la Verdad absoluta, siempre podría aplicarse al dictamen que lo condena el mismo argumento del genio --o en sentido contrario, desechar la investigación epistemológica como un artificio

³³⁵ AT, IX, 49. Subrayado mío.

monstruoso; o una combinación de ambas cosas). Pero por un lado, si aquí la materia del litigio estuviese ponderada con justicia, el juicio en que resulta provee precisamente lo que exigiríamos de una “solución”: pues él responde un *problema* que por lo que parece, sí corresponde plantearse en una investigación metafísica bien conducida;³³⁶ y la respuesta dice que no hay razones para aceptar ninguna de esas hipótesis. Por otra parte, la solución no puede desdecirse del método que la ha puesto a nuestro alcance: si no es una ilusión mía el *impasse* en que nos hallamos al final del último párrafo, no hay derecho a dar a la “prueba” de Dios un sentido radical e incompatible con la lectura hiperbólica de *las dos* posiciones en cuyo enfrentamiento consiste.

En mi opinión, esto significa que no puede aceptarse la acusación de circularidad (para no hablar del genio) como razón atendible para hacer nada, ya que tenemos razones muy específicas para dudar de su pertinencia –lo que a fin de cuentas basta para determinar el éxito meramente defensivo de la réplica. Pero de este modo, en un primer momento tampoco a la refutación de la hipótesis, considerada según su verdadera *intentio recta*, puede atribuírsele valor (concluyentemente) probatorio. Y sólo una vez que el escepticismo radical se ha desechado podremos suspender la interpretación hiperbólica de la duda con que nos acosaba. (Así, el juicio que aquí he propuesto podría considerarse como una confirmación, más que como el fundamento original de la derrota escéptica).

Entretanto, sólo creyendo que la investigación se desenvuelve en una esfera desligada de la práctica podrá argüirse que un pasaje como el

³³⁶ Como subraya Michel Meyer, “una expresión *apocrítica* (= que caracteriza una respuesta), [siendo] apocrítica en relación con la cuestión [o la pregunta] que resuelve [satisface] la definición del carácter apocrítico de una proposición o de un discurso” (*Lógica, lenguaje y argumentación*, Trad. Diana E. Maffía y Marcelo Gutiérrez B., Ed. Hachette, B. Aires, 1987, p. 155)

siguiente enuncia una doctrina que no es pertinente al asunto que nos ocupa:

si obramos siempre según nos dicta nuestra razón, jamás encontraremos motivo alguno para arrepentirnos, *aunque el decurso posterior de los acontecimientos llegue a mostrarnos que nos hemos equivocado*, ya que ello no nos sería imputable³³⁷

Al menos, podemos señalar que Descartes hace gala de la misma opinión ya en el Discurso donde la investigación, como hemos visto, no queda precisamente desligado de la esfera práctica. (De hecho también podemos preguntar si los asertos sobre los que Descartes no concibe la posibilidad de equivocarse no serían como el que encierra la última cita, básicamente. Por una parte, me parece que la idea del pasaje es un presupuesto general de la investigación desde su inicio, y no encuentro el punto en que el filósofo, en justicia, pudiese haberlo abandonado. Y por lo demás, en efecto supongo que aquí Descartes tiene razón: el mínimo de modestia humana obliga a confesar que no estamos enteramente libres del riesgo de errar por más que hagamos, y en estas condiciones sólo es deber nuestro poner todo nuestro esfuerzo en evitarlo; descubrir que andamos errados *en esto* raya en la imposibilidad, y seguramente supondría una sorpresa mayúscula para cualquiera).

Sea de ello lo que fuere y a riesgo de resultar pesado quiero subrayar todavía que Descartes no incurre en círculo alguno al escamotear una prueba positiva de la consistencia de (su teoría de) la razón.³³⁸ Como he-

³³⁷ Carta a Elizabeth, AT IV, 266. *Apud.* Quintás, G.: “Descartes: coordenadas y modernidad de su pensamiento”, ensayo introductorio a su edición del Tratado del hombre (Edit. Nacional, Madrid, 1980). Itálicas mías.

³³⁸ Es decir, de la vaga teoría que más o menos queda implícita en su *ejercicio*, que supongo es en todo caso lo fundamental. Estimo que de aclararse, la teoría se ocuparía ante todo de los valores metodológicos y tiende a determinar las perspectivas del ejercicio racional al servicio de la vida,

mos visto, Leibniz es el primero en reclamarle a Descartes esta salida implícita, pero la cuestión también preocupa a Frankfurt y a Curley.³³⁹ El error de estos autores es dar por supuesto que la objeción está previa y razonablemente planteada. Hemos visto que no es así, de modo que Descartes no tiene porqué dirigirle ahora una respuesta expresa.

También yerran el blanco Sexto Empírico y Algazel, cuando (como había previsto Aristóteles³⁴⁰) preguntan quién podrá arrogarse el derecho de emitir juicio.³⁴¹ Es cierto que puede haber una mejor opinión que consultar; podríamos tener facultades ignotas a nuestro alcance, o estados de lucidez insospechados, bajo los que juzgaríamos desfavorablemente lo hecho; quizá la muerte vaya a significar un despertar para nosotros: podríamos haber cometido en la prueba los errores que solemos imputar a los que duermen; Descartes podría estar loco. Pues bien, nada de esto es intrínsecamente imposible, pero tampoco es relevante. El punto es, como dice Descartes, “que no tengo otra facultad [...] de la que pueda fiarme para distinguir lo verdadero de lo falso”,³⁴² al menos por ahora, que es lo que interesa. Lo importante es que los indicios reunidos por las facultades con que el filósofo cuenta, si bien no demuestran que el investigador no vaya a encontrar nunca razones para variar de opinión, hacen pensar que

pero siempre conviene acotar marginalmente que la “teoría” sólo explica y fundamenta estos valores y perspectivas en la medida en que los realiza de manera (al parecer) irreprochable.

³³⁹ Leibniz: *Op. Cit.*, ad Art. 14, p. 132s. Más recientemente, Frankfurt “Descartes’ validation of reason”, n. 22. Vid. también su Demons, dreamers and madmen, y Curley, *Op. Cit*

³⁴⁰ Metafísica, IV, cap. 6, p. 92.

³⁴¹ Sexto: *Op. Cit.*, pp. 84, 150, 157 (Gredos); Algazel: “Confessions of a troubled believer”, Trad. por M. Watt, en: J. Kritzeck (Comp.), Anthology of Islamic literature, pp. 182-192; Cf. mi “Algo peor que el *jinni* maligno: un antecedente medieval musulmano del Discurso del método”, en: Signos. Anuario de Humanidades 1991. UAM-I, México.

³⁴² AT IX, 30.

las novedades que encontremos al proseguirse la indagación no necesariamente socavarían el optimismo de la conclusión alcanzada; antes bien: *mientras* no desechemos esta conclusión, lo razonable es admitir que podrían confirmarla. A lo sumo, esas hipótesis tienen el interés de plantearnos la pregunta de si no habrá una manera de conducir la investigación, mejor que como Descartes lo ha hecho. Y en efecto eso es posible, pues lo contrario no ha sido demostrado; pero entonces habría que mostrar la ruta y argüir su conveniencia, o señalar la falla concreta, sin pretender que lo razonable es tomar por guía otra hipótesis gratuita. Tuvimos bastante de ellas con la del genio y lo mismo que a ésta le ocurrirá a las demás, por el simple expediente de contraponerlas a los indicios concretos que pone en nuestras manos la prueba ontológica, por ejemplo.

γ) Descartes

...entonces todo su poder residía únicamente en su equidad y [...] en la rectitud de sus consejos.

Polibio, *Historia* II, 10.

Antes de preguntarnos si hay razones suficientes para sospechar que ante el escepticismo relevante más radical Descartes haya tenido en mente una solución no canónica, incluso distinta de la que ofrece la sección α), seguramente conviene resguardarse de la acusación apriorística de haber sobre-interpretado al clásico ya por el simple hecho de estar considerando posiciones que desde luego, van un ápice más lejos de sus declaraciones explícitas, o al pretender aplicar algunas de éstas fuera de lo que es su contexto sintáctico más inmediato y expreso. Ante este reproche genérico sólo puedo decir que cualquier esfuerzo expresamente hermenéutico conlleva mirar un poco “por encima del hombro” del autor. Todos los intérpretes hacen esto, y hallar el contexto apropiado para ubicar los elementos del texto básico --es decir: identificar los nexos más relevantes para cada

uno de ellos-- es exactamente la esencia de nuestro trabajo. En efecto, interpretar no es atarse a la cadena sintáctica del documento para seguir palmo a palmo el hilo "natural" de su narrativa; el objetivo de esta labor es proponer, precisamente, una reordenación pertinente de los signos. Ahora bien, el objetivo profesado de los textos que aquí son centrales es: domesticar al escéptico, y plantear y resolver problemas. Tomando esto por guía y teniendo en mente la principal máxima hermenéutica que el propio Descartes recomienda, al menos está claro según qué criterios debe evaluarse la lectura de sus obras.

En mi opinión, el caso es que la línea interpretativa que he venido defendiendo no debe rechazarse por principio de cuentas. Para comenzar por el argumento más débil, casi sobra decir que un alegato al estilo del propuesto en α), donde hemos visto cómo Frankfurt intenta refutar directamente al escéptico, estaba al alcance de Descartes. Como proclama el pasaje que elegí como epígrafe del §3, Aristóteles proporciona un antecedente explícito para una solución negativa del problema de la fundamentación argumentada; si en su opinión es imposible demostrar directamente el principio supremo (en su caso, el de no contradicción), el principio, sin embargo, puede establecerse mediante la refutación de quien lo niega.³⁴³ Puede añadirse que también Francisco Suárez sostiene que lo único que la discusión metafísica puede aportar en lo que atañe al fundamento de los principios de la razón, es ofrecer una defensa suya al desarrollar una "deducción al absurdo" --de la objeción, según supongo.³⁴⁴ Ambos autores señalan como factor primordial la positiva evidencia (o "el hábito") de los principios, pero ambos aceptan --es decir : conocen la posibilidad de que surja un ataque expreso a esta confianza. Este ataque me-

³⁴³ *Op. Cit.*, IV, 4, p. 80.

³⁴⁴ Cf. Introducción a la Metafísica (primera de las *Disputationes Meta-physicae*) Secc. IV, Nos. 15 y 24. Trad. J. Adúriz, Ed. Espasa Calpe, B. Aires, 1943, pp. 111, 122.

rece y debe ser repelido, para lo que en su opinión, habría que ejecutar un movimiento también expreso y de orientación primordialmente negativa. Esto, por lo que atañe a α); ahora bien, de α) a la situación de juicio que he planteado en β) hay un tránsito natural que es preciso recorrer, como he argumentado.

Mi segunda razón para imputarle a Descartes un alegato de forma similar a lo expuesto consiste en lo siguiente: entre los rasgos que comparten los subargumentos α) y α)+ β) se cuenta el hecho de que la efectividad de “la prueba” de Dios precisamente depende de su estrecho vínculo con el argumento escéptico –al que en α) busca refutar en forma incondicional y directa, mientras en β) sólo procura superarlo por su mejor constitución relativa. Ahora bien, es un hecho notorio aunque hasta ahora al parecer poco comentado, el que tanto en el Discurso como en las Meditaciones, Descartes da tres pruebas de la existencia de Dios (esencialmente idénticas entre ambas obras).³⁴⁵ Y ya que no nos lo dice, debemos preguntarnos: ¿qué *hace* Descartes con este racimo de alegatos? Pues bien: no puede escapársenos que el ataque escéptico relevante más radical no se reduce al argumento del genio maligno.³⁴⁶ En realidad, piensa Descartes que su (propia) naturaleza no tiene porqué considerarse sometida a los designios de un ser malévolo sino podría referirse, sea “al azar”, sea “a un curso continuo y a la ligazón de las cosas”. Como he citado ya, el caso es que “...mientras menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que me equivoque siempre.”³⁴⁷ Quizá haya entonces un proceso causal que

³⁴⁵ Una importante excepción reciente la ofrecen los trabajos de Jean-Marie Beyssade Cf. su Philosophie première de Descartes, Flammarion, París, 1979, así como “The idea of God and the proofs of it’s existence”, en: Cottingham, J. (Comp.) *Op. Cit.* Pero aquí me referiré a un aspecto distinto de los que este autor toca, en relación a esta “repetición”.

³⁴⁶ Esto significa que la hipótesis 2) de la discusión anterior es falsa.

³⁴⁷ AT IX, 16s.

“con la fría necesidad de la cosa”, me condena a la ineptitud epistémica;³⁴⁸ o peor todavía, lo que llamo mi naturaleza, o mi estado, podría imputarse a una casualidad sistemáticamente desfavorable y ciega.

Tenemos, pues, tres hipótesis escépticas: genio maligno, causalidad natural, azar adverso. ¿No es inevitable creer que en la estructura misma de la respuesta que efectivamente ofrece, Descartes delata la intención de asignar una réplica a cada una de estas hipótesis, dando precisamente tres argumentos que los refutan o los superan? Más aún, siendo que dos de las hipótesis escépticas presuponen el concepto de causalidad (v.g., genio y causalidad natural), ¿no es curioso que de las “pruebas” de la existencia de Dios, precisamente dos sean alegatos causales? Para nosotros está claro que, mientras el propio escéptico se sirve del concepto de causalidad para introducir la duda, en principio no tendría nada que reprocharle a Descartes, si éste lo utiliza en su réplica. Siguiendo con esta lógica, ¿no sería un acierto cartesiano oponerle al más temible de los alegatos escépticos lo que es sin duda el mejor argumento disponible —un argumento no causal, por cierto?

A decir verdad Descartes no actúa como si quisiera darnos, en la prueba de Dios, un argumento que resultase concluyente en virtud de su valor intrínseco. A mayor abundamiento, sólo del tercer argumento dice Descartes que se tratará de una “prueba demostrativa”,³⁴⁹ con lo que virtualmente acepta que las anteriores no lo habían sido.³⁵⁰ Si así fuese, para comenzar ¿porqué multiplicar los argumentos? ¿porqué no limitarse a dar de una vez la prueba? No haberlo hecho muestra que para el filósofo la

³⁴⁸ La frase entrecomillada es de Hegel.

³⁴⁹ AT IX, 52.

³⁵⁰ Este punto lo tocó el maestro Luis Villoro en uno de sus cursos. Según recuerdo, en su opinión podía imputarse a las dos pruebas de la Meditación Tercera la intención de inducir a la creencia, y la prueba de la Meditación Quinta proveería la justificación.

función de las pruebas de Dios no es dar una demostración recta de su conclusión expresa, como supone la interpretación canónica. Antes bien, como lo insinúa al considerarse en su conjunto, la respuesta cartesiana al escepticismo radical sólo puede reclamar eficacia, en opinión de su autor, *porque* efectivamente desmiente cada uno de los alegatos escépticos en li-za; pues el efecto de cada réplica particular es superar el argumento es-céptico respectivo. De ser así, e independientemente de la solidez que debamos atribuirle a los argumentos esgrimidos, Descartes habría puesto en obra una táctica esencialmente negativa, que por lo demás, sólo alcan-za su objetivo cuando todos los argumentos escépticos en juego han sido silenciados. En mi opinión, este solo hecho debería forzarnos a reconocer que es altamente atendible una línea interpretativa negativista --y ello, so-bre la base de un argumento puramente textual. Esta manera de inter-pretar el texto cartesiano queda fuertemente sugerida por Spinoza,³⁵¹ quien adapta francamente “la” prueba positiva a la necesidad de desarmar al es-céptico en su propio terreno, a saber : compartiendo *sus* presupuestos. Así, según su propuesta, el alegato del dios engañador se socava mostran-do que Dios, hipótesis común, no podría engañarnos --lo que en forma al-guna requiere demostrar Su existencia. Pero calculo que esto se propone a título de ejemplo, para ilustrar la estrategia que conviene aplicar, pues en mi opinión no cabe alegar que Spinoza sencillamente no se dió cuenta de que hay más argumentos escépticos en el texto cartesiano. Por el con-trario, para Descartes (a diferencia de lo que sugiere Spinoza) la prueba positiva debe esforzarse por concluir la existencia de Dios precisamente porque el filósofo prevé que el escéptico no siempre compartirá *esa* hipó-tesis, por ejemplo: cuando nos ataca con la idea del genio.

Pero la observación anterior también impide creer que la propuesta α), donde sólo interesa llevar a cabo una refutación terminante y cabal del alegato escéptico, sea suficiente para comprender los móviles y la táctica

³⁵¹ *Loc. cit.*

cartesiana. En efecto, ¿porqué no se limita Descartes a obtener una sola vez su certeza de la existencia de Dios (digamos, mediante el argumento ontológico), para a partir de allí derivar de un golpe las tres conclusiones negativas que necesita? No me detendré a examinar con detalle qué hace incompatible la existencia de Dios con cada una de las diferentes “causas” posibles de nuestra irremediable imperfección; baste decir que un creador que instituye el azar se lava las manos sobre el destino de su creación, lo que tornaría su bondad en indiferencia; o en franca maldad, si somete a sus creaturas al régimen férreo de un destino sin esperanza; y que la fuerza y astucia de un mal bicho está condenada a ser arrollada por el Ser omnipotente y benévolo (o expuesta a serlo, si ello requiere el concurso de la voluntad humana). Sea de ello lo que fuere y dando por hecho que esta incompatibilidad existe, el hecho de que Descartes argumente reiteradamente, Frankfurt podría explicarlo indicando que es preciso constatar por separado cada una de estas oposiciones para dar en seguida la refutación correspondiente,³⁵² habría allí una incitación a constatar cada uno de estos antagonismos con detalle. Sin embargo, el hecho es que Descartes no sólo demuestra “lo mismo” varias veces, sino que cada vez los *argumentos* utilizados de hecho son distintos, y cada “prueba” parece especialmente diseñada para acoplarse a su respectiva hipótesis adversa (compartiendo sus presupuestos y prescindiendo, en cambio, de otros). Así: el que Descartes “responda” al argumento del azar mediante la prueba ontológica, en lugar de apelar a la evidente y anterior prueba causal de un Dios creador –prueba basada en la noción común (intrínsecamente evidente) de que “de la nada, nada viene”–, sugiere que nuestro filósofo era muy capaz de anticipar, comprender y *eludir* un escepticismo humeano respecto del principio de causalidad. (En efecto, Descartes pudo pensar

³⁵² Es decir, si “ $p \rightarrow q$ ”, “ $p \rightarrow r$ ” y “ $p \rightarrow s$ ” son todas ciertas, sólo necesitamos probar una vez que “ p ”, para obtener “ q ”, “ r ” y “ s ”, pero cada uno de los tres enunciados iniciales debe constatararse por separado.

que la noción misma del azar encierra la idea de acontecimientos que escapan a una aplicación de ese “principio”, o que es imposible demostrar que lo son.) Esto permite suponer que quizá después de todo, Descartes no siempre dependa fuertemente de la evidencia irresistible que según Frankfurt, habría que atribuirle a la parte positiva de la demostración, donde inicialmente se concluye la existencia de Dios. Al menos en el caso de las pruebas causales, tal parece que Descartes se conformaría con superar holgadamente al escéptico dentro del par de argumentos antagónicos, siendo éste el único tipo de evidencia que en verdad le interesa. De ninguna manera implica esto que Descartes sospechase que la noción común: “de la nada, nada viene” fuese falsa, sino que estaba consciente de que no siempre resulta utilizable: por ejemplo, so pena de incurrir en un argumento circular no puede *aplicarse* para refutar a quien comienza por dudar de que todas y cada una de las cosas “provenzan” de alguna otra cosa (v.g., a un escéptico de tipo humeano).

Por lo mismo, al utilizar los argumentos causales Descartes parece mostrar fugazmente sus cartas, haciendo un guiño a quien lo observa: si los argumentos tienen una aplicación y una utilidad tan restringida, ¿cuál es el servicio concreto que prestan, y qué función cumple este servicio en la estrategia cartesiana de conjunto? Desde luego, la función de estas “pruebas” no puede ser más que acallar el argumento *específico* al que se oponen --y en forma alguna: probar ningún teorema irresistible en general, ni decapitar de un tajo al escéptico radical, como indudablemente sería el caso si cualquiera de ellos hubiese establecido la existencia del Dios omnipotente y benévolo. Pero si tras las pruebas causales el escepticismo sistemático sigue en pie de guerra, con la hipótesis del azar todavía en riesgo, la refutación local que de cada una de ellas se desprende no puede tenerse por más que una simple certeza (no una persuasión vagamente débil, sino como una opinión vulnerable --de hecho, vulnerada y pasajera). Bajo la perspectiva de la refutación simple, el servicio que prestan estos alegatos es nulo. Sólo ante la tranquila mirada del juez, que reúne y tiene

por misión tomar en cuenta el conjunto de los indicios parciales para dar a cada uno el lugar y el peso que le corresponde al coordinarse con los demás, tienen estos actos un sentido claro. Enteramente fallidos en cuanto refutaciones aisladas ante el polimorfismo del escéptico, como elementos del conjunto contribuyen a cerrar el cerco y quizá sobre todo, para que no quede en la obscuridad completa la estrategia que Descartes sigue para conseguirlo. Si para refutar simultáneamente los argumentos escépticos habría bastado con la prueba ontológica, concediendo un espacio a las pruebas causales y asignándoles un papel para el que no resultan indispensables Descartes insinúa que su *política* no es procurar una ilusoria aniquilación súbita, sino busca el acorralamiento progresivo del escéptico --que, recordemos, en principio siempre podría hallar algún argumento nuevo, capaz de escapar a su refutación por la prueba pretendidamente “definitiva”, o delatar una falla en su estructura.³⁵³ Como en el cuento infantil, pese al ropaje retórico del adversario, la misión de estos alegatos endebles es declarar al escéptico su ridícula desnudez de racionalidad genuina. Y palmariamente la estrategia cartesiana consiste en repetir esta denuncia cada vez que sea necesario, a saber: *cada vez* que su adversario presume de traje nuevo. (Por si fuera poco, no hay bases que permitan pretender algo distinto --como la aniquilación súbita y eterna del contrario.)

Lo anterior nos obliga a preguntar si será posible que para Descartes, la simple superación del escéptico (y no la construcción de una prueba positiva autoevidente) es lo que importa también en el caso del argumento ontológico, cuyo destino es enfrentar la hipótesis del azar; a solear un poco esta conjetura dedicaré un párrafo aparte. Entretanto, lo

³⁵³ Sexto E., *Op. Cit.*, L. II, Cap. V, c, 40 (Gredos p. 150); L. II, Cap. VI, b, 60 (Gredos, p. 157). En este espíritu, una carta a More (15 de abril de 1649) reza: “no he encontrado *aún* nada relacionado con la naturaleza de las cosas materiales para lo cual no pudiera fácilmente pensar en una explicación mecanicista” (*Apud.* E. Nathán, *Op. Cit.*, p. 9).

visto nos incita a hacer énfasis en el juicio que introduce β), sobre cada una de las tres parejas de argumentos (pero conste que aunque renunciemos ahora a una parte de la pretensión de evidencia de los alegatos refutadores, no prescindimos del argumento negativo que ellos ofrecen, y que hemos examinado en el apartado α)). Concluyo que en cualquiera de los casos hay que tomar a β), al menos, como parte del argumento cartesiano.

Podría pensarse que en contra de β) vale aducir la teoría que Descartes presenta en las Reglas, donde parecería que una clasificación exhaustiva de los actos del entendimiento no contempla más que la “intuición” y la “deducción”.³⁵⁴ De este modo, la reflexión que requiere el acto de juicio queda implícitamente excluida; ahora bien, he dicho ya que las Reglas no necesariamente deben considerarse como parte del núcleo principal de la obra filosófica cartesiana, pero ahora quiero ir más allá. Creo que esa obra también debe mirarse con cierta suspicacia, porque es notorio que, al mismo tiempo que presenta la doctrina de la unidad esencial de todas las ciencias,³⁵⁵ allí mismo se declara irrelevante para sus objetivos una porción del saber: que si yo existo, Dios también, por ejemplo.³⁵⁶ Esto permite concluir que también aquí Descartes implícitamente pide a sus lectores hacerlo objeto de una interpretación expresa, cuando subraya socarronamente él mismo la necesidad de restituir algunos nexos intencionalmente omitidos. Que Descartes haya conservado este manuscrito entre sus papeles insinúa que también en su madurez, el filósofo creía posible obtener de él al menos *una lectura* que (de proponérselo), haría compatible su doctrina con la de las Meditaciones --que como he dicho, conviene considerar como su obra principal. De este modo, no veo la ne-

³⁵⁴ Regla IV, AT X, pp. 372-3, 400.

³⁵⁵ AT X, pp. 359s., 374.

³⁵⁶ AT X, 421-2, si bien Descartes también confiesa omitir toda prueba de las doctrinas que allí presenta, y nos invita a considerar éstas como “hipótesis”, que deben evaluarse por “su efecto” (AT X, 412).

cesidad de interpretar el vocablo ‘deducción’ en una forma que ate su sentido al que le dan autores como Leibniz o Russell, antes que a las funciones que de él requiere la sana fisiología del sistema tal como nuestro filósofo lo concibe en su madurez. En suma, propongo que consideremos la reflexión, que entre otras cosas abre paso al acto de juicio, como posible elemento de una “deducción”³⁵⁷ —y ¿qué otra cosa podría ser el ponerse a razonar sobre el valor y las capacidades de la razón? Yo no sé si esto merezca contarse como la aplicación de un algoritmo, pero en todo caso, no sería del tipo que a veces se piensa.

Para terminar, la razón más poderosa para preferir la interpretación que ofrezco es lo que me parece el relativo éxito de la solución, comenzando por su evasión de la circularidad. Sólo la clara respuesta a un problema como éste podría inclinar la balanza a favor de una interpretación heterodoxa, que orienta los signos a contrapelo --si bien no precisamente en forma adversa al texto, sí contra la que es su lectura más natural e inmediata, donde se funda una hermenéutica tradicional centenaria que, en lo que toca a algunos puntos centrales (no obstante su enorme diversidad en otros aspectos), resulta virtualmente monolítica. Así, propongo que rehusemos la parte principal de la herencia canónica con el argumento de que ello es necesario para no entrar en conflicto con una parte principal de nuestro “texto”: a saber, la bien ganada reputación del clásico. Desde el punto de vista ofrecido tampoco en filosofía Descartes resulta ser un pelele inepto, como ya obscuramente intuíamos.

³⁵⁷ AT X, p. 384, *Cf. Ibid.*, pp. 362, 422-3. Asimismo, el Discurso AT VI, 63. También el Des vrayes et des fausses idées, de Antoine Arnauld (que es en términos generales una apología de las Meditaciones cartesianas) sostiene que todas las ciencias y en particular “...las abstractas, como la Metafísica, la Geometría, la Aritmética el Álgebra...”, están íntegramente hechas de reflexiones (Cap. 6, pp. 52, 59, etc.; texto revisado por C. Frémont, Fayard, Tours, 1986).

Hay aquí todavía un subargumento implícito de tipo más llanamente textual, que milita en favor de la interpretación que aquí sostengo: el aparente éxito cartesiano ante el escepticismo radical y razonable sólo se alcanza poniendo orden en la discusión y en el conjunto del procedimiento. Ahora bien, en ninguna cosa es Descartes más enfático que su exigencia de orden; pero tengo la impresión de que antes de ahora, pese a los píos deseos de la mayoría de los intérpretes, no hemos podido apreciar la importancia efectiva de este aspecto de la solución que el filósofo anuncia, ni podía explicarse el énfasis particular que en él pone. Descartes no es explícito en cuanto al servicio concreto que presta el apego al orden, y en qué consiste éste; para restituir algunos nexos emborronados y comprenderlo, quizá hacía falta leerlo con suspicacia y mirar con más atención lo que hace.

De confirmarse esta interpretación, al tiempo que la utilidad del principio hermenéutico que el propio Descartes señala, constataremos su ironía y el carácter escurridizo de su escritura: en efecto, como hemos visto, el filósofo ha procedido con orden en las *Meditaciones* (así escrito, sin subrayar) —cosa que no desmienten las *Meditaciones*,³⁵⁸ sólo que en la obra publicada quizá haya implícitos *dos* órdenes: el del descubrimiento y la prueba, más alguna transformación secundaria, la precisa para hacer del texto un criptograma. El ejemplo más claro de ello quizá sea el trato dado al principio de causalidad: él “vale”, y es suficientemente “evidente”, mientras el propio escéptico lo presupone y en forma alguna puede reprocharle al investigador su empleo --no obstante lo cual, evidentemente Descartes piensa para su coleteo que es preferible no atenerse a

³⁵⁸ En el pasaje relevante (*Cf.* nota 197), de hecho, “*Meditaciones*” aparece sin subrayar según Alquié, aunque es fácil mostrar que al menos hasta el primer cuarto del S. XVIII, las convenciones tipográficas eran muy fluctuantes; a veces, en una misma página pueden apreciarse variaciones en su aplicación. No pretendo que la falta de su observancia sea un indicio seguro de que Descartes no se refiere a la obra publicada, pero no por ello deja de formar parte de la suma.

este principio en forma irrestricta, como si gozase de una genuina e inquestionable validez universal. Es muy obvio que Descartes no es explícito al respecto, así como en varios otros puntos. Ahora bien, esta inclinación a obrar casi clandestinamente se explica por un móvil pragmático bastante natural: ya en lo que se refiere al argumento refutador de α), no me parece remoto que el papel relativamente secundario que allí Descartes otorga a la prueba positiva de Dios lo haya inclinado a ocultar su conclusión central, de índole negativa. Subordinar la certeza racional de la existencia divina a la prueba de la inexistencia del demonio podría interpretarse como un deseo de atizar la agitación religiosa de sus contemporáneos, si no es como la proclama de una nueva secta. Este riesgo se hace aún mayor al llegar a la situación de enjuiciamiento que expuse en β) pues como he señalado, por insegura que sea esta última interpretación, podría pensarse que en realidad el *único* resultado que importa es la descalificación del genio, de modo que bastara una “prueba” de la existencia divina que tuviese relativamente escasa fuerza. La eliminación del argumento escéptico beneficia a toda certeza, con lo que la conclusión de la prueba de Dios quizá no se vindica³⁵⁹ y en todo caso, la primera en quedar así justificada es la pretensión del ateo inteligente de contar con una verdadera ciencia. Por insegura que sea esta interpretación, exponiéndose a ella Descartes se mueve en terreno peligroso; en vista de ello, el hecho mismo de que el filósofo no la refute taxativamente es la primera razón para concederle alguna plausibilidad.

³⁵⁹ Es cierto que no hay en la obra cartesiana argumentos que estén especialmente orientados a poner en duda las ideas “racionales” (no sensibles) que no sean “evidentes”. De hecho, pues, la eliminación del genio y otros argumentos equivalentes sí permitiría dar por buenas estas ideas, pero una lectura malintencionada puede conseguir muchas cosas, y sólo quiero subrayar que Descartes se mueve aquí en terreno peligroso. Además, no es imposible que pudiesen plantearse argumentos escépticos intermedios, que dejando incólumes las certezas, atacaran las demás ideas racionales.

δ) Una especulación

...las acciones de los pasados, como las ha calificado el mismo éxito, nos muestran sin rebozo la intención y el pensamiento de sus autores, y nos enseñan de quiénes debemos esperar favor, beneficio o socorro, y de quiénes lo contrario

Polibio *Historia* III, 7

Ahora quiero examinar la idea de que para llevar a buen término la estrategia negativa en su pugna con el escéptico, Descartes no habría necesitado esgrimir ninguna prueba “irresistiblemente evidente” de la existencia divina. Según hemos visto en γ), para acallar al escéptico habría bastado con aventajarlo en todos los frentes. Desde luego, si la existencia divina no es en principio evidente, tampoco lo será la inexistencia del azar, o del genio. Pero ello no es esencial para la victoria, que sólo requiere que el buen juicio claramente nos incline a *preferir* las razones contrarias a esas hipótesis. De este modo, en tanto conclusión directa de las pruebas positivas, la existencia divina no dejaría de presentarse como una teoría débil - aunque ciertamente, mucho mejor respaldada que las ideas del escéptico. Si en esto último estriba en el fondo el éxito del argumento cartesiano, la evidencia dejaría de jugar en él el papel absolutamente central que suele atribuírsele, aunque conservaría algunas importantes funciones: en primer lugar, el juicio nos fuerza a elegir sólo porque según he supuesto, la existencia del azar o el genio es evidentemente incompatible con la de un creador perfecto; además, me parece esencial que el tribunal haya debido elegir entre argumentos que (dejando a un lado los efectos que pretenden surtir) resultan incomparables por su peso intrínseco, pues sólo esto asegura que según se presenta el caso, el dictamen emitido por Descartes resulte indiscutible y evidentemente acertado. En realidad es muy poco lo que se perdería renunciando a la pretensión de evidencia de las pruebas positivas particulares (así como para las correspondientes refutaciones):

de todos modos está claro que para la vindicación cartesiana de la razón, en cualquiera de sus versiones, resulta inalcanzable una seguridad absoluta; por lo que sabemos, la seguridad que esta empresa puede proporcionarnos también nos la daría de esta última manera. En mi opinión, las dudas que podemos abrigar respecto de la solución que discutimos sólo se refieren al acierto de su eventual imputación a Descartes; pero de todos modos e independientemente de la opinión de nuestro guía, lo que más debe interesarnos es la posibilidad de responder al problema de la fundamentación prescindiendo de reclamos de evidencia que parecen anacrónicos, cuando son sencillamente increíbles. Pero no creo que la economía de medios en el enfrentamiento con el escéptico reduzca el interés que esta línea de respuesta pudiera revestir para nosotros: al contrario, sólo a ese precio podremos compartir en algún grado la estudiada victoria del filósofo ante su adversario. Respecto del problema secundario, que es el de si la más prudente hermenéutica nos autoriza a atribuirle a Descartes la intención de apoyarse en esta solución, siempre será lícito acreditarle el sentido común suficiente para darse cuenta que era insensato abrigar esperanzas de convertir a algún ateo desprejuiciado esgrimiendo alegatos que lejos de ser infalibles, ya en sus tiempos habían probado su secular ineficacia.

De todos modos confieso de entrada que hasta donde alcanzo a ver, en los textos no hay indicios claros de que esta propuesta particular haya sido favorecida por Descartes. Si aceptamos considerarla y discutirla es bajo nuestra propia cuenta y riesgo, a sabiendas de que a lo sumo podremos concluir que el clásico *pudo* tenerla en mente. Ahora bien, Descartes parece cerrar esta posibilidad, habiendo escrito que la idea de Dios es "...muy clara y distinta..." y desde luego, "...enteramente verdadera",³⁶⁰ para sostener luego: "...debe concluirse necesariamente que [...] la

³⁶⁰ AT IX, 36.

existencia de Dios está demostrada con toda evidencia”,³⁶¹ así como que “...toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuese tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente”.³⁶² Con ello, Descartes afirma 1o: tanto la completa evidencia positiva como 2o: la correlativa imposibilidad de negar la existencia de Dios, y 3o: que la evidencia alcanzada deriva del argumento exhibido. Sin embargo, estas enfáticas expresiones, en particular las que establecen los puntos 2o. y 3o., se refieren al (par de) argumento(s) de la Meditación III, del poder conclusivo de cuya pretendida evidencia tenemos motivos para recelar, según he argüido, porque dependen del “principio” de causalidad, con el que Descartes no parece dispuesto a comprometerse incondicionalmente. Es de suponerse, pues, que mientras la hipótesis del azar no haya quedado refutada (como ocurre en la Meditación V), en las frases entusiastas que acabamos de recordar no debe verse más que la expresión de un estado provisional de certeza. En todo caso, ante el tribunal de la razón no tendrían derecho a pretender algo más. Es notorio, en cambio, cómo en la Meditación V Descartes se expresa en forma más cauta: “yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia”³⁶³ y “...cualquiera que sea el argumento de que me sirva, siempre se vendrá a parar a lo mismo: que sólo tienen poder para persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente”³⁶⁴ --al mismo tiempo que admite: “...y aunque no lo hubiera demostrado [*s.c.*, que todas las ideas que conozco con claridad y distinción son verdaderas], la naturaleza de mi espíritu es tal, que no podría por menos de estimarlas verdaderas...”³⁶⁵ El lenguaje cambia de una a

³⁶¹ AT IX, 40.

³⁶² AT IX, 41.

³⁶³ AT IX, 53.

³⁶⁴ AT IX, 54.

³⁶⁵ AT IX, 52.

otra Meditación: en la última, donde expone el más fuerte de sus argumentos explícitos y donde aparece la prueba “demostrativa”, Descartes sigue reconociendo que la (moderada) pretensión de gozar de una certeza de la existencia divina se finca en una persuasión irresistible: en vista del problema que ha exigido el desarrollo de la prueba esto raya en confesar, por un lado, que incluso en su apogeo la prueba tiene un valor relativo; por otro lado, la pretensión que aquí mantiene Descartes no se liga explícitamente a la prueba que acaba de ofrecerse en la Meditación V, sino a una característica genérica de la argumentación satisfactoria: su “claridad y distinción”. Ahora bien, como propondré en el capítulo siguiente, Descartes pudo creer que disponía de razones genuinamente evidentes para admitir la existencia de Dios, sin conceder que ninguna de las pruebas explícitas y tradicionalmente identificadas fuese capaz de despertar una convicción irresistible por sí sola. Como argumentaré, la fuente principal de esta evidencia podría ser, legítimamente, *el conjunto* de éxitos cosechados por el sistema y no uno de sus argumentos aislados. Esta fuente alternativa de la certeza de que Dios existe sólo podría invocarse y rendir su fruto después que se ha puesto en claro que entre otras cosas, cada uno de los argumentos explícitos rompe a favor del filósofo el inestable equilibrio en que se mantiene frente a su respectivo antagonista. Pero para ello, ninguno de los argumentos involucrados necesita ser autosuficiente o “intrínsecamente evidente”.³⁶⁶

Podría pensarse, sin embargo, que prescindiendo del carácter evidente de la tesis negativa afirmada por α) se violenta el orden indispensable para resistir a los pirrónicos --cuyo más socorrido recurso es partir de

³⁶⁶ Puedo adelantar, además, que en caso de resultar inaceptable esta propuesta (que me interesa más por su propio derecho que a título de acertada interpretación), tampoco podría concluirse que Descartes haya sido un ateo enmascarado. A él en lo personal, incluso sin decirlo, alguna de las tradicionales pruebas de Dios sí pudo parecerle enteramente evidente; y desde luego, sencillamente pudo tener fe.

que todo lo que no se les somete debe tenerse como parte de la discusión, con lo que de hecho impiden a su contrincante *empezar* a argumentar. Rompiendo allí el orden cometeríamos una inconsecuencia y sacrificamos el nexo con β), cuya conservación es indispensable. Por ello conviene asegurarse de que también bajo las condiciones de la propuesta presente el juicio que condena al escéptico puede generarse en forma inteligible.

Por un lado, la reflexión que supone β) podría provocarse al caer el investigador en la cuenta de que al argumento del genio se le opone un obstáculo insuperable: esto no revela directamente la vulnerabilidad de ese argumento, pero sí exhibe las limitaciones de su poder concluyente (tal como el argumento escéptico pone de relieve la inconclusividad de la certeza). Una vez en marcha esa reflexión, tal como en el caso de las certezas la inconclusividad se hace patente por (*i.e.*, debe tenerse como un resultado de) su vulnerabilidad ante el escéptico, parece natural preguntarse si el paralelo no debe extenderse, es decir, si la inconclusividad del argumento escéptico (*v.g.*, su incapacidad para alcanzar una conclusión estable) no trasluce *en él* un ángulo vulnerable. Ahora bien, el foco de resistencia que revela la falta de poder conclusivo del argumento escéptico no necesita identificarse con la (supuestamente evidente) prueba positiva de Dios, sino podría consistir en la invencible certeza actual del *cogito*. A no dudarlo, el otro ingrediente necesario para descalificar al escéptico sistemático es la refutación expresa de su argumento, pero estoy proponiendo que estos dos componentes de la solución α): el foco de resistencia y la refutación, son elementos disociables, y que podían tener distinta fuerza persuasiva: a diferencia del foco de resistencia, la refutación no *necesita* apoyarse en un cimiento enteramente evidente, pues para cumplir su cometido ante el juicio basta una clara disimetría entre las posiciones respectivas del escéptico y el investigador constructivo.

A fin de prescindir de la evidencia intrínseca de las refutaciones que se esgrimen en α), la solución que ahora estoy considerando nos obli-

ga a suponer que el problema que en primer término se plantea el juez se refiere únicamente a la solidez comparativa del *cogito* y el argumento del genio, tras de lo cual debe ser el propio juez quien inquiere si será posible refutar el argumento escéptico con un razonamiento más sólido que el suyo. Habría de suponerse, además, que las pruebas se exhiben luego ante el juez, quien interviene varias veces y acumula una serie de funciones que intuitivamente quizá no parezca conveniente reconocerle: aquí el juez hace gala de una iniciativa y de una curiosidad que obligan a ver en él la personificación tardía del investigador mismo, con lo que se violenta la prohibición jurídica de fungir como juez y al mismo tiempo, aparecer como parte interesada. Sin embargo, esta impresión sería errónea: ocupar el escaño del juez no tiene porqué tomarlo a uno impotente para la acción, ni la acción del investigador tiene porqué descalificar la pretensión de imparcialidad; lo importante es no mezclar ambos papeles, y eso no tiene porqué ocurrir bajo la hipótesis que considero. El precepto jurídico tiene la intención de hacer imposible un eventual conflicto de intereses, que aunque en nuestra situación *podiera* presentarse, nada lo hace necesario; para eludirlo, es decisiva la claridad de miras y la sinceridad con que el investigador se avoque a impartir un juicio genuinamente imparcial, hasta el límite de sus fuerzas. Por lo demás, hemos visto cómo Descartes se detiene a reflexionar (por ejemplo, cuando se resuelve a conducir metódicamente la investigación) y torna otra vez al ámbito de la acción directa, para aplicar diversas razones para inducir la duda; y de nuevo lo hemos visto detenerse a ponderar la pertinencia de los argumentos a emplear. En definitiva, no hay porqué suponer que el hecho simple de haber actuado inhabilita a Descartes para juzgar lo realizado o viceversa, como hace.³⁶⁷

³⁶⁷ Del mismo modo vemos a los mayores historiadores, como Polibio, detener repetidamente la narración de los acontecimientos para entrar en digresiones sobre la naturaleza y la importancia de su labor, y retomar luego el hilo de su discurso primario. Esto mismo hace Tolstoi constantemente en Guerra y paz, mientras La flauta mágica de Mozart expresa-

Además, de hecho Descartes sí se *pregunta* expresamente si no habrá razones que prueben la existencia de un Dios no engañador, y si no será posible “sacar” de algún lado estas pruebas, antes de hallarlas.³⁶⁸ Por cierto que Descartes no da aquí la impresión de estar inmerso en el fragor de la lucha, al grado de quedar sordo a la reflexión. Que de hecho las pruebas respondan a un designio específico y sean objeto de un diseño previo no alcanza a *demostrar*, por supuesto, que Descartes no creyera en su evidencia intrínseca, aunque sí debería hacernos pensar que en su opinión, el requisito fundamental que ellas habrían de cumplir es satisfacer, precisamente, el objetivo para el que se las ha urdido; *si* alguno de los argumentos es intrínsecamente “evidente”, ello dará fuerza adicional a la refutación, pero no puede ser lo esencial.

Finalmente, al valorarse esta posible exégesis quizá no resulte despreciable el hecho de que en realidad, existe un paradigma literario arraigado en una honda tradición secular, que Descartes pudo haber conocido y que codifica con gran exactitud los rasgos estructurales del ciclo de acción que aquí consideramos. En efecto, la exigencia cartesiana de proceder en orden hace que el proyecto se desenvuelva en forma tal que de su ilación dependen sus resultados parciales; por ello, el desarrollo de la empresa puede contarse como una historia donde en cada fase la acción del investigador-protagonista se produce bajo condiciones significativamente distintas, incluso a veces en un escenario nuevo, como resulta de los acontecimientos anteriores. Para usar una locución de Mme. Michelle

mente invoca y se interroga por la virtud de la música. Un ejemplo más es Hamlet, donde con todas las recomendaciones y comentarios del caso una tragedia hace referencia a otra, de la que forma parte; a lo anterior puede añadirse la Divina comedia, cuyo valor y destino es objeto de dos debates internos (Cf. Borges, “El último viaje de Ulises”). No por desarrollar el tema básico al mismo tiempo que su glosa, debe reprocharse a estas obras que su trama sea irrazonable.

³⁶⁸ Por ejemplo, AT IX, 28-29.

Crampe-Casnabet, podría decirse que la materia de esta narración es “la génesis empírica del sistema”.

En la primera rama del Mabinogion se presenta un diferendo inconciliable entre Havgan y Arawn. El conflicto se resuelve por la intervención del “doble” de uno de los contendientes. Este “doble” es un ser de otro mundo (en este caso, el mundo de los vivos), y se trata de Pwyll —literalmente: el (buen) juicio, la sensatez.³⁶⁹ Para cumplir su papel, el juez debe resistirse a las tentaciones de la carne, y el resultado de su intervención, al determinar y dar principio a la aniquilación de Havgan, es la unificación de Annwvyn, que es el fantasmal país de los muertos. Por otro lado, una vez cumplida su misión Pwyll torna a casa a cumplir sus funciones ordinarias en el mundo de los vivos (lo que no excluye la solución de conflictos, pues Pwyll es señor de siete distritos), mundo que en adelante se beneficia de los vínculos duraderos y mutuamente provechosos que su caudillo ha establecido con Annwvyn; cosa que está muy lejos de poner al protagonista a salvo de incurrir en graves errores de juicio, según muestra la continuación de la historia. Además, lo que originalmente desata la acción en la saga es la incapacidad de Pwyll para hacer justicia a su nombre, cuando (tras apartarse del camino) toma para sí lo que le consta no ser de su propiedad --a resultas de lo cual se ve obligado a ofrecer sus servicios a su futuro aliado, Arawn, como compensación.

Que el conflicto principal no se plantee en el inmediato mundo de la vida podría expresar la necesidad de tenerlo como efecto de la extraordinaria y artificiosa actitud del investigador, quien debe intervenir ante una tradición filosófica escindida por los conflictos --como corresponde a la descripción que la leyenda adscribe al trasmundo; que la solución del conflicto suponga un desdoblamiento de los participantes puede asociarse a la necesidad de la reflexión para hacerle frente; que la acción se des-

³⁶⁹ The Mabinogion, Traducción, Introducción y notas de J. Gautz, Penguin, Hammondswoth, 1976, p. 46, n.1.

prenda de la determinación de enmendar un yerro consecutivo a un extravío del protagonista; que la solución llegue por mano del juez; que éste corra el riesgo de fracasar en su misión; que su éxito, aún siendo benéfico, no otorgue al héroe infalibilidad o invulnerabilidad alguna para lo futuro y finalmente, el retorno del juez a las ocupaciones habituales en condiciones mejoradas, son rasgos que a mi parecer establecen una estrecha y sorprendente afinidad entre las Meditaciones y la gesta de Pwyll. Pero que como resultado directo de todo su desempeño en el trasmundo, el héroe no obtenga la inmediata eliminación de Havgan, sino expresamente evite pretenderla, es un rasgo de la leyenda que sólo tiene un correlato en la narrativa cartesiana bajo la interpretación que ahora consideramos. Si es mínimamente plausible la idea de que la imaginación del filósofo estaba parcialmente moldeada por esta leyenda, esto justificaría el intento de trasponer también este rasgo a la gesta del investigador, tal como en lenguaje cifrado pudo representársela Descartes.

Ahora bien, esta antigua leyenda galesa parece haber sufrido *en Francia* la adición de una serie de elementos accesorios, mucho antes de su fijación por escrito en los siglos XIV y XV.³⁷⁰ Sería razonable suponer que a resultas de esta importación y por el interés que debe suponerse la haya provocado, los bardos franceses se hayan apropiado la leyenda originando así una tradición oral local (no atestiguada) --más plausiblemente en Bretaña, en razón de su común pertenencia al ámbito de la antigua cultura celta. De ser así, Descartes pudo conocer esta tradición directamente a través de su padre, quien fué miembro del parlamento de Rennes,³⁷¹ o en ese entorno; por lo demás, no es imposible que ésta sea la “elocuencia” que como he mencionado, Descartes se muestra dispuesto a reconocerle al bajo bretón. Por otro lado, que la gesta de Pwyll haya

³⁷⁰ J. Gautz, Estudio introductorio al Mabinogion, pp. 21-25, 29.

³⁷¹ G. Rodis-Lewis, “Descartes’ life and the development of his philosophy”, Trad. por J. Cottingham, en: J. Cottingham (Ed.), Op. Cit., p. 22.

arraigado por centurias en la imaginación de un pueblo atestigua fehacientemente que la secuencia de actos que comprende, lejos de merecer considerarse como irrazonable o extravagante, debe contarse como una de las *formas* de la razón humana históricamente existentes; forma que tiene la peculiaridad de disponer ordenadamente la serie de pases mágicos con que Descartes convierte en ratón al escéptico radical --que es el modo en que escapa a su influjo, si se quiere, con nosotros del brazo.

Pero para atribuirle a Descartes la solución que propugno, los considerandos anteriores palidecen ante los argumentos que siguen: atribuir una evidencia intrínseca y (humanamente) irrevocable a la prueba ontológica implica descartar que *nunca pueda* presentarse un argumento capaz de socavar su conclusión. Y si la conclusión es que las percepciones racionales son sencillamente verdaderas, no se comprende porqué en abono de (alguna de) ellas Descartes invoca una confirmación, como hace (y nosotros veremos con algún detenimiento en el capítulo III). Por otro lado, ¿a qué tomarse la molestia de hacer que la estructura de la disputa apunte a la superación relativa y paulatina del adversario, cuando en verdad se aspira a aniquilarlo de un golpe terminante? De este modo, el rodeo destinado a subrayar una debilidad meramente comparativa del contrario resultaría superfluo y redundante, lo que en vista de la parquedad de medios de que gusta servirse el filósofo es sencillamente inexplicable. Al menos en el presente nivel de tosquedad, brocha gruesa o esquematismo de nuestra lectura cartesiana, al elaborado y moroso gesto sólo puedo atribuirle la intención de significar, prescribiéndola, una estrategia precisa que el guía (según cabe suponer) no pone en práctica con el *sólo* afán de destantear al rebaño. Pero si los argumentos causales son necesarios y tienen algo específico que aportar (sea esto lo que sea), ello *basta* para dejar en claro que es inútil reclamar una evidencia intrínseca o cualquier clase de autosuficiencia para la prueba ontológica. Además, si la resolución metódica misma consiste en atenerse a *una* línea constante de conducta, ¿porqué (y con licencia de quién), conociendo sin duda de antema-

no los –digamos, inmensos-- méritos del argumento de San Anselmo, iba Descartes a emprender una digresión que sólo adultera la estrategia en que al cabo piensa confiarse? Lo que yo propongo, al contrario, es que cada una de las piezas del argumento al que el filósofo acude tiene un sentido útil que aporta a una estrategia inteligible. Supongo por tanto que para Descartes, en verdad, ninguno de los elementos podría bastarse por sí sólo para alcanzar el objetivo de fondo. Pienso, pues, que sólo integrándolo en esa estrategia y posicionándolo en un cierto contexto creía Descartes que el argumento ontológico cobraría algún peso relativamente decisivo. Por supuesto, siempre habrá quien quiera aferrarse a la posición contraria a la que favorezco, pero estimo que para hacerlo con éxito falta hallar primero un par de explicaciones que por ahora yo no encuentro.

* * *

Tomando en cuenta el conjunto de estas consideraciones, de cualquier modo está claro que el argumento cartesiano queda muy lejos de reducirse al “positivismo” que le atribuye la interpretación canónica. Pero tampoco consiste en la sola refutación, como cree Frankfurt, y ni siquiera es seguro que en la cadena : refutación evidente más juicio, como propone el apartado β). Con las dudas del caso, me inclino a pensar que la parte evidente de la solución cartesiana sólo abarca el juicio que ese mismo apartado plantea, excluyendo la conclusividad de los alegatos que a él se someten. De todas formas, si no me equivoco lo más importante es que esto último bastaría para dar una respuesta satisfactoria al escepticismo radical --eludiendo desde luego cualquier justificado reproche de haber incurrido en el vicio de la circularidad. Por otro lado (e independientemente de la forma que le atribuyamos), ya que Descartes implícitamente admite que el argumento en su conjunto está expuesto a fallar y el valor que podemos concederle es fuertemente relativo, en el interés del filósofo estaría recibir cuantas confirmaciones de su corrección pudiera reunir. Entre tanto, lo que Descartes consigue no es una prueba absoluta o siquiera definitiva --pero según su propósito, al parecer sí consigue establecer, o

mejor: estabiliza *por ahora* la pretensión de que somos capaces de conocer.

CAPÍTULO III

Si el capítulo anterior no está desencaminado, ahora corresponde ver qué consecuencias tiene la superación del escepticismo radical. En principio, éstas pueden dividirse en dos clases: por un lado, se abren perspectivas a la investigación y con cierta confianza podremos abordar ahora otros asuntos; por el otro, antes de acometer esa empresa el sentido común recomienda capturar las posiciones desde las que el adversario ha lanzado su ofensiva y asegurarse los pertrechos que han quedado abandonados en el campo, cobrando el botín de la jornada. Para ello hay que atenerse al principio de que el inventario de las ganancias obtenidas se elabore en estricto apego a la discusión precedente; sólo en lo que ella comprende implícita o expresamente puede basarse la reflexión secundaria que ahora trataré de cumplir, aunque no me referiré más que a algunos puntos de los que me parecen más urgentes (y ello en forma esquemática y por supuesto, tentativa).

A. Expolio: el papel constructivo del escéptico

Por ejemplo y para comenzar, *mientras* no surja una paradoja concreta, la hipótesis latente sobre la inconsistencia de la razón seguiría postergada — tal como la misma ambición desmedida del adversario nos ha forzado a reconocer en primer lugar. En general, lo determinante es que en éste como en otros puntos el accionar del escéptico está sujeto a ciertos presupuestos de los que a todas luces es incapaz de librarse. Aparte de verse forzado a proponer ideas, como Villoro atinadamente subraya, su papel como coadyuvante en la investigación le impone una conducta razonable y lo ha obligado a presentar un ataque articulado. Así, empeñarse en tirar por la borda toda clase de creencias careciendo de motivos claros, seguramente

habría sido una conducta estrafalaria y sencillamente, suicida.³⁷² Para forzarnos a dar pasos concretos en esa dirección el escéptico no sólo debe proceder con orden (aunque nos corresponde a nosotros exigirselo), sino tampoco puede limitarse a dictaminar: “no valen”, mientras envuelto de misterio señala con dedo flamígero las creencias culpables. Acatar ese mandato e inclinarse sin rechistar ante una autoridad salida de la nada estaría lejos de ser una respuesta sensata de nuestra parte; eso revelaría aturdimiento o temor puro *a priori* y mera superstición por tanto (para no excluir un calificativo de gran tradición en la antiposmodernidad ilustrada). Al contrario: puesto que la investigación entera consiste en una discusión expresa, parece que tiene razón Curley cuando exige al escéptico explicar mínimamente *en qué podría consistir y porqué es de temerse* una falla en las ideas que condena. Entonces, ¿qué duda cabe que el escéptico queda emplazado en justicia a presentar una tipología del error, cuando menos en rudimento?

³⁷² Fuera quizá de algún edén perdido en la Micronesia, como aclara el Génesis, la vida humana estrictamente requiere de algo llamado trabajo acumulado. Ahora bien, aunque quizá no al obedecer un impulso momentáneo, siempre que acumulamos esfuerzos en pos de un objetivo dado esperamos tener fundamentos para esperar el éxito (contra Sexto E., *Cf. Op. Cit.*, L. I, X, XI, XX y XXXIII, respectivamente: 19-24, 193 y 230s. [Gredos, pp. 58-60, 113 y 130]. Una idea nos orienta así, y sólo se entiende que nos dejemos guiar por ella cuando le atribuimos el mérito (que para templar nuestro sentido común, el escéptico sigue impidiéndonos tener por seguro) de ser verdadera.

§1. Realidad

todo aquéllo cuyo fin ignoramos es provisoriamente monstruoso. Esta observación general se ve agravada aquí por el misterio profesional del objeto.

Borges,
Una vindicación de la cábala

'got to be good-looking,
'cause you're so hard to see

The Beatles

En interés del reconocimiento que nos merezca la argumentación escéptica tal como Descartes la presenta, no sobra anotar que la estructura sujeto/predicado de las oraciones básicas está muy lejos de ser una característica propia de las lenguas indoeuropeas; por lo contrario, la información etnolingüística con que contamos indica que se trata de algo estrictamente universal.³⁷³ En todo caso, en las lenguas en que esta investigación se ha desenvuelto de hecho, la tipología escéptica del error difícilmente podría olvidar (y dejar de reprocharnos incurrir en) alguno de los correspondientes tipos de falla --que de un modo u otro la gramática jerarquiza, aunque no sepamos claramente porqué. A saber, podemos equivocarnos los atributos más secundarios del objeto, como ilustra la primera crítica cartesiana a los sentidos, o es posible equivocarse respecto del sustantivo --es

³⁷³ Villar, F. *Op. Cit.*, Cf. pp. 204, 219. La ocasional ausencia de marcadores sintácticos que por la sola morfología de las palabras permita separar nombres y verbos, en forma alguna prueba que los hablantes de esas lenguas excepcionales desconozcan la distinción, pues en ellas la posición de cada palabra en la frase cumple ese cometido (*Idem*, p. 219). Y aún cuando no lo hiciera, es altamente probable que un pequeño conjunto de proposiciones generalmente admitido por los hablantes permita evitar la confusión por consideraciones de orden semántico (*Idem.*, pp. 222, 228s).

decir, sea en la identidad fundamental e inalienable que asignamos a la cosa (v.g., respecto de lo que podemos llamar su “esencia”), sea incurriendo abiertamente en error acerca de su existencia.³⁷⁴ Lo que quiero destacar ahora es que según el texto cartesiano no es sino el propio escéptico quien plantea la duda (introduciendo así el debate) sobre la existencia del objeto de la predicación, como por primera vez ocurre en el argumento del sueño.³⁷⁵ Con ello el adversario no hace otra cosa que cumplir fielmente su papel, poniendo sistemáticamente los recursos de la lengua al servicio de sus fines profesados. Pero puesto que su propuesta es inteligible, no sólo concede a su eventual vencedor el derecho de reclamar para sí el uso de la noción de existencia, sino muestra porqué no puede bastarnos equiparar linealmente, como propone Villoro, existencia y pensamiento. Mientras haya riesgo de error y en tanto el escéptico (cuya función es *exhibirlo*) no quede aniquilado, cabe pensar que hay (o puede haber) ideas que no respondan a ente alguno;³⁷⁶ la derrota del escepticismo radical sólo implica que esto no le ocurre sistemáticamente y en masa a aquéllas ideas cuya verdad puede afirmarse en forma razonable. Así, dado que la victoria sobre el escéptico es parcial y además sus términos no excluyen termi-

³⁷⁴ Aunque de alguna obscura manera los dos últimos tipos de error parecen estar relacionados, pues si identificamos básicamente al objeto de la predicación a través de —o presuponiendo— su esencia, y ésta identificación es errada, y el ente es inseparable de su esencia, parece seguirse que el objeto de la predicación no existe, o falta, al menos, en el contexto requerido. La diferencia entre ambos tipos de error se mantiene si hay *otro* contexto donde el objeto *podría* hallarse (como objeto de otra predicación posible). En todo caso, en ambas situaciones el objeto de la predicación no está (v.g., no existe, al menos, donde se le supone).

³⁷⁵ AT IX, 15 : es claro que las “falsas ilusiones” no son algo “verdadero y existente”; Cf. AT VI, 32 : “quise suponer que no había ninguna cosa tal como nuestros sentidos nos hacen imaginar”.

³⁷⁶ Por lo contrario, en condiciones donde no tiene sentido distinguir entre realidad y apariencia, “...como el mundo es de a mentiras, podemos creer [correctamente] que la apariencia va a cambiar la realidad”, según lo expresa J. Kreimerman.

nantemente la posibilidad de que cualquiera de nuestras ideas requiera revisarse en el futuro, el desenlace de la lucha pone a nuestra disposición los ingredientes precisos para construir una noción clara y general de 'idea' como representación de una cosa distinta e independiente de ella misma, puesto que ésta puede faltarle y por tanto, en principio la trasciende. Es tautológico decir que el pensamiento se corresponde con su objeto (*ideatum*); sólo podría dejar de corresponderse --y por tanto constituir un problema (v.g., existir la posibilidad de falla en) su relación-- con un objeto en cierta forma distinto de este *ideatum* como tal. Para concebir el riesgo de que un pensamiento esté equivocado, hay que tenerlo como una representación.³⁷⁷ En otras palabras, la noción de 'representación' es legítima porque en lugar de que el escéptico tenga nada que reprocharle, merced a la interpretación existencial del error, que él mismo proporciona, se aclara cómo y porqué pensar el ente ajeno a la idea. A partir de aquí cobra pleno sentido afirmar que la condición fundamental para que se dé la verdad de las ideas es que su contenido nos remita a (los atributos de) un ente formal. Aquéllas otras ideas que la verdad establecida nos impida creer que *podrían* cumplir esta condición, Descartes las llama "materialmente falsas",³⁷⁸ y su primer ejemplo sería el "genio maligno".

³⁷⁷ Esto es una condición general de la falsedad: consideradas "sin remitir a otra cosa [las ideas] no pueden, hablando propiamente, ser falsas" (AT IX, 29), si bien a veces, como parecería ser el caso en un paralogismo, lo que le falta a la idea errónea es una relación adecuada con otras ideas en tanto tales. Es tentador pensar que las verdades matemáticas básicamente expresan relaciones de esta índole (*vid.* más abajo, sobre el fundamento del álgebra y el de la propia idea de número). Por otro lado, puede notarse que realmente Villoro no se deshace de la idea de 'representación', sino la transfiere al (pensamiento opacado por el) lenguaje.

³⁷⁸ AT IX, 34. *Cf.* Quintas Respuestas: "por lo falso no entiendo más que la privación de lo verdadero" (Alquié (Ed.) *Op. Cit.*, Vol II, p. 826), y "lo que os lleva a decir que esas cosas [v.g., esencias como la del triángulo] son falsas es que ellas no concuerdan con la opinión que habéis concebido sobre la naturaleza de las cosas" *Ibid.*, p. 830.

§2. Criterio y verdad

En tanto la (débil) presunción de consistencia logre mantenerse, o sea, a todo lo largo de la investigación, es lícito concebir su objetivo bajo los siguientes términos: lo que se busca se define por lo que de antemano se rechaza; en otras palabras, via hipérbole, la verdad se *perfila* en principio mediante su oposición con la falsedad. Si a diferencia de un malestar confuso y ciego, ésta última se deja entender claramente a través de los argumentos escépticos en juego, y si en la práctica éstos arguyen la posible discordancia entre las ideas y lo que hay, luego simétricamente y a fin de cuentas (v.g., en la presente fase de la discusión) la verdad queda *definida* como correspondencia del conocimiento con lo real.³⁷⁹ En efecto Descartes acepta la definición nominal de la verdad, aunque piensa que ésta “no ayuda a conocer su naturaleza”.³⁸⁰ No veo cómo evitar la hipótesis de que el sentido de la frase entrecomillada es, realmente: que la definición no nos da los medios para reconocer o identificar la verdad, v.g., la correspondencia del pretendido conocimiento con *su* objeto (formal) *preciso* —en que consiste su naturaleza. En suma, conjeturo que el sentido de la advertencia cartesiana es: que la definición no proporciona un criterio que pueda aplicarse en concreto para discernir si la idea que se pretende conocimiento es o no verdadera.

Pero el criterio fundamental que Descartes adopta para identificar la opinión verdadera (v.g., su indubitabilidad) no tiene porqué confundirse o depender de la definición de su atributo: ambos se fundan en pasos distintos del diálogo escalonado en que consiste la empresa y por cierto, cada

³⁷⁹ De hecho, el interlocutor virtual de Descartes repetidamente arguye que las opiniones (y presupuestos) que critica son falsos porque versan sobre “ficciones”, “ilusiones” y “engaños” (AT IX, 17, 19). Esto significa que no hay, no tengo, no han ocurrido tales cosas: que no existen (AT IX, 18, 28). La duda es eminentemente “ontológica”, en palabras de Alquié (*Op. Cit.*, T. II, p. 415).

³⁸⁰ A Mersenne, 16 de octubre de 1641.

uno responde allí a la iniciativa de un interlocutor diferente. La adopción del criterio responde a la (originalmente infundada) determinación cartesiana de dedicar su esfuerzo por rechazar la duda natural, al ejercicio metódico de la crítica, mientras introducir el concepto de realidad corre a cargo del escéptico. Lo importante es que a través de la conversación que articula estas posiciones, como es obvio, ambas cosas pueden coordinarse de manera comprensible, pues la una nos lleva a la otra. La interpretación canónica de Descartes nos obligaría a subrayar que estas "teorías" sobre la idoneidad del criterio y la interpretación de la verdad, lejos de ser intrínsecamente evidentes, serán siempre débiles. De acuerdo, pero no pienso que Descartes debiera preocuparse sólo por ello; creo que es legítimo (y preciso) conformarse con que las teorías resulten razonables, a la vez que mutuamente congruentes *en su contexto*, de tal modo que las favorezca el juicio más sensato y justo que esté a nuestro alcance.

Recapitulando: Descartes no necesita, ni intenta dar un criterio para reconocer la verdad partiendo directamente de su definición. Claro que la oposición de 'verdad' y 'falsedad' es un rudimento de definición, pero según propongo, no es un rasgo casual del *corpus* el que en los textos fundamentales, la introducción de los términos 'correspondencia' y 'realidad' corra a lomos del escéptico, quien por supuesto los presenta como elementos de cargo. La tarea de definir e ilustrarnos sobre (los problemas de) la verdad queda, como es natural, en manos del adversario, cuyo "deber" incluye, de todos modos, dirigir la punta de su ataque contra un objetivo más concreto. Partiendo de la definición formal parece no quedar espacio para otro criterio que la constatación sin más de la correspondencia misma y por tanto, la consulta de la cosa.³⁸¹ Y como observa Kant, ya Sexto Empírico se complacía en saber que al inquirir por una realidad independiente del conocimiento nos derrotamos sin remedio ante

³⁸¹ Aristóteles, Metafísica, IX, Cap. 10, p. 205 y s., y II, Cap. 1, p. 45.

el pirronismo.³⁸² Procediendo aproximadamente a la inversa, Descartes accede a una elucidación (o definición) *ya* interpretada por el criterio, puesto que la alcanzamos aplicándolo. Mientras el primer camino exige un imposible, el segundo se asienta en algo tangible, que es el ataque escéptico en su forma concreta. Así parecen contraponerse dos formas de "generar" el concepto de realidad: como Descartes, partiendo de la nostalgia de un bien, es decir, ante todo de la percepción concreta del antivajlor --o si se prefiere, de una clarificación mínima de la desazón que resulta de la imposibilidad de discernir. El otro camino arranca de una definición incauta y cuasi-dogmática, como señala Villoro, que a todas luces carece de naturalidad, pues su osadía asertórica sólo parece esforzarse por disimular el desconcierto en que la investigación tiene su origen en la vida real; para colmo, a su falsa seguridad se añade el resultarnos no inútil, sino un lastre auténtico a la hora de la lid (ya que partiendo de la definición nos quedamos sin criterio susceptible de aplicarse). En efecto, a juzgar por su plausibilidad inicial, tanto como por los resultados previsibles y conocidos de hecho desde la antigüedad, elegir la última ruta parece una imprudencia y sólo se entiende por la aparente falta de alternativas viables. Pero el filósofo nos demuestra que la última hipótesis es falsa, y partiendo del criterio, a través del ataque escéptico, accede *también* a la definición.

Más generalmente Descartes pretende, al parecer, que podemos acercarnos al adecuado planteamiento de un *problema* haciendo todo el tiempo algo que esencialmente es *lo mismo*, a saber: sacando a la luz en lo posible aquéllo que involucra nuestro malestar. (Ello, a condición de no aterrorizarse dando por hecho que todo es negro, pues como he supuesto, también el escéptico tiene obligación de sujetarse al orden). Aho-

³⁸² Sexto E., *Op. Cit.*, L. II, Cap. VII, 72-79 (Gredos pp. 160ss.); L.I, Cap. XIV, 163 (Gredos p. 102). Cf. Kant, I. Logique, Introducción, VII, 50s., p. 55 (Trad. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1982).

ra bien, lo que Descartes propone es que vayamos en busca de la verdad. Para ello, desde el principio nos dotamos de una regla para discernir el valor de las *opiniones* y andamos en busca de una ocasión para aplicar ese criterio de selección. La pregunta esencial que perseguimos es en general, de índole epistemológica; a ella se subordina la ontología que introduce y explaya, específicamente, el escéptico.³⁸³ Resulta que entre los dos planos se establece una clara jerarquía. Así como la intervención del escéptico se supedita a la marcha de la investigación, es patente que para Descartes sólo una conclusión epistemológicamente fundada ofrece resultados (fiables) que interpretar ontológicamente. Recuérdese cómo Descartes excluye del [*i.e.*, de *su* propio] pensamiento todo aquello que no conocemos inmediatamente, restringiéndolo por ello, en principio, al *conocimiento* de los mismos pensamientos o ideas.³⁸⁴ (Creo que en esto puede verse una incitación a mantener fidelidad estricta a una interpretación epistemológicamente centrada del conocimiento, si entendemos que el “conocimiento de las ideas” se refiere al acto fundamental de discernir entre ideas verdaderas y falsas.³⁸⁵) Pero en el mismo sitio Descartes admite que otras cosas (¿p.ej., conocimientos mediatos, referidos a entes trascendentes?) dependen y pueden derivarse de los primeros. ¿Cómo es ello posible? Es que el escéptico había razonado haciéndonos temer que hasta nuestras ideas más manifiestas dejarían de corresponder a realidad alguna, aunque como luego hemos visto, todo indica que el acusador es-

³⁸³ El plano epistémico no lo abandona realmente nunca la actividad discursiva, aunque a veces se ningunea su importe. Conservar noción suya permite tener presente que lo que se ofrece es sencillamente dudoso y una simple hipótesis (cuya aceptación depende de su prueba).

³⁸⁴ AT IX, 124 (*Definiciones* 1 y 2).

³⁸⁵ Antes que, por ejemplo, como un pretendido teorema de “ontología noética” que comenzase afirmando la existencia formal de las ideas *per se*.

taba equivocado. Para Descartes, a partir de aquí,³⁸⁶ no sólo puede afirmarse la máxima de que “del conocer al ser la inferencia es buena”,³⁸⁷ sino que —puesto que no hemos extraviado en el camino nuestro criterio— estamos en condiciones de aplicarla. A mi parecer, notoriamente esto implica que universales o no, a las ideas verdaderas responde la naturaleza de sus objetos (entes objetivos o también formales). Así, cuando afirmamos “...que algún atributo está contenido en [...] el concepto de una cosa, eso es tanto como decir que ese atributo es verdadero de esa cosa, y que puede asegurarse que está en ésta”.³⁸⁸

No obstante haberse obtenido en el plano gnoseológico, la primera victoria de Descartes conlleva una primacía, no una cerrazón o exclusividad de la epistemología. Aunque en forma tentativa, podemos imputar en principio a las cosas los atributos que con razonable seguridad reconocemos en su idea. Así, una conclusión que en un discurso reflexivo resultase inescapable podría leerse como algo que necesariamente vale respecto del “orden de las cosas” —mientras la conclusión subsista. Pero por ejemplo, esta manera corta de interpretar la validez del argumento ontoló-

³⁸⁶ Siguiendo un camino que Platón claramente había imaginado aunque no fuese su predilecto (Cratilo 439a y b): “si en rigor es posible aprender las cosas por los nombres, pero también aprenderlas por sí mismas, ¿cuál es la manera más bella y clara de aprenderlas? ¿Hay que partir de la imagen y considerarla en sí misma, para ver si ella es semejante y aprender la verdad, o partir de la verdad para [...] ver si la imagen ha sido bien ejecutada?”

³⁸⁷ Descartes se burla de Bourdin por negarlo (Séptimas Respuestas, Alquié (Ed.) *Op. Cit.*, Vol II, p. 1025, e implícitamente lo afirma dos veces, por lo pronto, en la carta a Clerselier sobre las Instancias de Gassendi (*Ibid.*, pp. 844 y 847). Pero no se trata en absoluto de que Descartes quiera “...derivar lo existente a partir de lo meramente concebido”, que es como Villoro entre otros entendería la máxima (La idea y el ente..., p. 135). El importe de ésta es derivar lo existente a partir de lo averigüado y *conocido* como verdadero (y de ningún modo es lo mismo pensar que conocer, como señala Kant.)

³⁸⁸ AT IX, 125.

gico sólo se abre si antes queda asegurado el control sobre el escéptico, como se consigue por la vía larga y comparativa que he ensayado en el capítulo precedente: pues aunque la conclusión "...no les sea menos clara y evidente, sin más prueba, de cuanto es manifiesto ser dos número par...", y aunque "...hay cosas que así son conocidas sin prueba por algunos, mientras que otros no las entienden salvo por un largo discurso y razonamiento",³⁸⁹ nada nos dice que en filosofía (*i.e.*, precisamente bajo el cerco escéptico), que es donde ello interesa, tengamos derecho alguno a declararnos exentos de la prueba. Dadas las restringidas condiciones bajo las que ésta puede reclamarse válida, me parece que puede anunciarse que aquéllos que de cualquier forma andan en busca de certezas absolutas harán bien en desinteresarse por el cartesianismo.

³⁸⁹ AT IX, 126-7.

§3. Memoria

Es incuestionable que la más ordinaria omisión memorística suele inclinarnos a prescindir de la crítica. Además, oponer a la memoria una desconfianza sistemática tendría por efecto perder toda esperanza de aplicar un método. Nos libraríamos así de la primera regla cartesiana y del compromiso de ejercitar sistemáticamente el escepticismo razonable, por tanto. O nos quedamos entonces a vivir como fieras en el bosque, o dando un paso atrás, le exigimos al escéptico retirar momentáneamente esta duda para que avance la búsqueda en que es su deber asistirnos. La situación es enteramente análoga a la que amagaba decretar al investigador víctima de irracionalidad o demencia, y de nuevo es el investigador quien debe decidir si se lanza o no a la búsqueda, lo que primordialmente supone una determinación voluntaria. Por otro lado, en el anterior capítulo vimos también cómo el escéptico apela a la memoria del investigador para implantarle una mala conciencia respecto del primer conato refutatorio que ensaya Frankfurt. Es por todo ello que en el curso de la investigación, el filósofo no se cree obligado a plantearse duda alguna sobre la facultad memorística en cuanto tal. Como hemos visto, no le preocupa más que la falsedad de sus *contenidos*, sin que se impute a la facultad una porción relevante del riesgo (y de hecho, en opinión de Descartes, su debilidad puede contrarrestarse mediante la reiterada “enumeración” o la escritura en papel.)

El filósofo niega que los argumentos ultra-escépticos constituyan una cuenta pendiente que ahora deba pagarse. Pero recuérdese que esto no significa lavarse las manos, pues esos cargos latentes tienen su parte en la razón que despoja al sistema de todas sus pretensiones absolutas: por un lado, los hallazgos cartesianos sólo valen mientras no haya algún indicio positivo que quite a esas hipótesis su carácter gratuito, y por el otro, mientras se sostengan, ello será en calidad de respuestas a la investigación expresa.

§4. El *cogito*

es verdad que tampoco hasta ahora
habéis visto mi alma, pero a través
de las acciones que llevaba a cabo,
comprobabais su existencia

Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 7, 17.

Una vez propuesto el argumento del sueño, que introduce el tema de la existencia, el escéptico no podrá poner reparos cuando Descartes anota que si se engaña de hecho, o al atribuirse a su espíritu cualquier cosa, esta aserción de algún modo y cuando menos supone la existencia de ese espíritu. Pero como apunta Curley, es dudoso que Descartes viera aquí una relación de presuposición (tal como cree, por ejemplo, Villoro), pues de ese modo la misma conclusión (v.g., la que afirma mi existencia) seguramente se desprendería de la aserción: “yo no pienso”, cosa que Descartes rechaza claramente: al menos es *posible* “que si dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de existir”³⁹⁰ Quizá por ello Frankfurt, con el espaldarazo posterior de Curley, sostiene que entre “yo pienso” o sus variantes (“dudo”, “me engaño”, etc.) y “yo existo” no hay más que una implicación simple.³⁹¹ Pero quizá estos autores deberían explicarnos porqué “yo no pienso” *no* implica lo mismo. La plausible doctrina cartesiana de que la existencia es forma del pensamiento,³⁹² que hemos visto refrendar al escéptico, apunta en dirección de la interpretación presuposicionista.

Pero según los textos, la presuposición que Descartes admitiría no permite más que una inferencia limitada. En efecto, la (atribución de) existencia está afectada por las modalidades del discurso de que resulta. Y para el filósofo, en vista del riesgo de error, sólo la existencia *posible* es

³⁹⁰ AT IX, 21.

³⁹¹ Frankfurt, *Demons, dreamers and madmen*, p. 95.

³⁹² AT IX, 126, 128.

forma invariante del objeto del pensamiento.³⁹³ Esto significa, según creo, 1º : que hablar de objetos imposibles supone confesar una incoherencia, que obliga a renunciar a una parte del discurso que los presupone; 2º, que ‘existir fácticamente o de hecho’ es algo que sólo puede predicarse del objeto directo de una proposición verdadera (quizá incluso de no más que algunos de ellos.³⁹⁴) En primer lugar, ésto tiende a dar razón de porqué Descartes, para alcanzar la conclusión existencial propia del *cogito*, parte de un enunciado que, además de haberse introducido razonablemente en la conversación, resista la presión del escéptico (como no lo serían *ambulo*, etc., ni un enunciado arbitrario de segundo orden). Además, como sugiere Isabel Cabrera, la frase cartesiana: “me sería más fácil de creer que el alma dejaría de existir cuando se dice que ella deja de pensar, que concebir que ella fuera sin pensamiento”³⁹⁵ puede interpretarse también como expresando el punto de vista epistemológico. En este contexto, su sentido aproximado podría ser, solamente: <<no concibo cómo podría subsistir la conversación (v.g., el yo presente) disociada del pensamiento, pues prescindir de este último implica perder el concepto del ‘yo’>>, o quizá: <<cierto que al pensar en mí como un ser que tiene la propiedad (ya)noP [donde P = piensa], presupongo mi existencia --posible, no ya efectiva, que es la que interesa establecer (y lo que el escéptico trata de impedir ante todo). Pero además, bajo la hipótesis de que mi pensamiento queda interrumpido, anticipo que ni siquiera tendría idea de esa misma

³⁹³ AT, IX, 126.

³⁹⁴ En medio quedarían los objetos (posibles) de un pensamiento simplemente coherente, como pensará Kant más adelante. Creo que para negar existencia cabal a los objetos matemáticos (distinguiendo entre el dominio 2º y el último), Descartes diría que una sustancia finita –ente fáctico-- no existe dependiendo de otra; como es sabido, el yo pensante es tal sustancia, y su existencia queda establecida antes que pueda hablarse de matemáticas verdaderas; pues como Descartes pretende, no sólo es ésta evidente, sino ha podido introducirse sin verse eliminada del horizonte de la conversación, antes incluso de que el escéptico se declare derrotado.

³⁹⁵ A Gibieuf, 19 de enero de 1642, Alquié, (Ed.), Vol II, p. 909.

existencia (como de la de cualquier otra cosa, independientemente de su modalidad), de modo que obviamente ésta cesaría de contar como una verdad para mí.>>

Entonces, no es que Descartes identifique al pensamiento como la esencia del ser que él presupone, en virtud de que el “yo” sea, en sí u ontológicamente, inseparable del atributo por el que se manifiesta positivamente, sino al contrario: afirma la inseparabilidad ontológica porque la ruptura del nexo le parece inconcebible. Aunque una relación de presuposición en abstracto podría hacer sitio a la disociación entre existencia (fáctica) y pensamiento, cuando el ente no piensa, en el orden concreto del mero conocimiento es imposible admitir su separación, pues a quien se pide concebir la cesación del pensamiento es el ente de quien se trata —constatando al mismo tiempo que él es... quien la piensa. Es en estos límites donde el pensamiento queda indisoluble y tautológicamente unido a la calidad de ente que reflexiona, engañese o no en términos absolutos o “en realidad”. En este punto a Descartes no parece interesarle el estudio de las relaciones formales entre conceptos, ni el enfoque axiomático-reconstructivo al que éste está estrechamente ligado. Tampoco debería atraerle plantear a sus lectores preguntas que se respondan solamente por medio de alguna obscura teoría de lógica abstracta. El filósofo tiene tendencia a dotar de un contenido verificable y concreto a los acertijos que encierran sus expresiones paradójicas.

En cualquier caso, Curley tiene razón cuando observa que para alcanzar la conclusión “yo existo” resulta sorprendentemente afortunado el que, tal como Descartes de hecho presenta la discusión, sea el propio escéptico quien introduce la noción del “yo” para designar a la víctima del genio;³⁹⁶ en vista de esto, es claro que el escéptico requeriría otro argumento o una nueva formulación del mismo, para rechazar el empleo del

³⁹⁶ Curley, *Op. Cit.*, p. 95.

pronombre; engañoso o no, el pensamiento puede atribuirse confiadamente al yo entre tanto. Y puesto que aceptar la aserción “yo pienso” presupone e implica “yo existo”, mientras el del genio (bajo la mencionada formulación) sea el único alegato que enfrentamos, el escéptico no podrá rechazar la evidencia de la conclusión cartesiana. Parece que esta parte de la solución de Curley al acertijo del *cogito* resulta irreprochable porque aunque como hemos visto, el caso es que el escéptico dispone de argumentos distintos al del genio, de hecho éstos (el azar y la causalidad adversa) también pretenden explicar porqué “el estado y el ser que yo poseo”³⁹⁷ podría estar irremediabilmente corrompido; en estas condiciones, negar que es entonces el “yo” quien se engaña (y existe) resultaría arbitrario y absurdo.

Evidentemente debería intrigarnos porqué el escéptico no se las ingenia para prescindir de la hipótesis, o del término ‘yo’. Como hemos convenido con Villoro, el yo no puede reclamar evidencia autónoma por sí, como algo que trasciende y se distingue de la esfera del pensamiento; pero no tenemos porqué apegarnos a la lógica de una imposible demostración *ex nihilo*, puesto que nos movemos en el ámbito de una discusión y para detener al adversario es lícito emplear sus propias hipótesis. La aparición del yo en el discurso cartesiano podría explicarse si suponemos que la partícula designa algún presupuesto especial que, *en este contexto*, el escéptico ha creído ser deber suyo aceptar. En otras palabras, puesto que es lícito interpretar existencialmente las verdades aceptadas, siguiendo a Hintikka tomemos ‘yo’ como una variable que designa aquéllo (sea lo que sea) cuya existencia prueba el argumento del *cogito*³⁹⁸ –y en atención al alegato de Villoro, pídase también que esa *X* no se confunda con el atributo simple del pensamiento. Ahora bien, si Descartes tiene razón, el es-

³⁹⁷ AT IX, 16.

³⁹⁸ Hintikka, J. “*Cogito ergo sum*, inference or performance?”, en: W. Doney (Comp.) Descartes. A collection...

céptico no puede pretender efectividad alguna fuera de la discusión que en efecto se ha visto forzado a entablar. Ésta no es la vaga “esfera” que abraza al pensamiento concreto en su totalidad —esfera que no tiene centro y no se agrupa en ningún lugar; ni es tampoco un mero atributo abstracto. Esta es una conversación particular y concreta, que en su despliegue temporal mantiene, según creo, un sentido articulado. La unidad de sentido que se preserva a través de las vicisitudes con que se topa el proyecto en su desarrollo da a éste una identidad específica y duradera. (Poner de relieve esta identidad es, por vecindad textual y analogía, una de las funciones del pasaje sobre el trozo de cera). Podría pedirse al escéptico que convenga en llamar ‘yo’ a *lo que* supone esta conversación, de la que él mismo es cómplice.

Antes que la investigación se esbozara en forma, reinaba la confusión; la búsqueda sistemática pudo no haberse iniciado siquiera. Empezarla requirió una combinación de experiencias variadas, intentos fútiles, desaliento, reflexión y cierta determinación de la voluntad. Además, la pugna sigue (estamos antes de las pruebas de Dios). Sugiero que para el filósofo, el yo no es básicamente René Descartes, sino el espacio donde la conversación, siempre abierta, es posible (así como su continuación): su condición de posibilidad. No cabe duda de que tal cosa existe, pues la investigación ha tenido lugar efectivamente (y que lo niegue el escéptico). En cuanto su existencia se acredita por el hecho de que el escéptico no consigue privarnos de una conclusión estable, sino al contrario: la discusión misma le resulta incuestionable, esta atribución de existencia es la primera que da señales de resistir (aunque retrospectivamente y en términos generales, también de ella podríamos dudar). Vencido el escéptico, nos percatamos de que la existencia del “yo” no presupone la de otra cosa (al menos, la de otro ente finito) “en” que éste inhiera y podemos llamar-

lo, por tanto, “sustancia”.³⁹⁹ Como categoría abstracta, el “yo” demostrado podría designar, no necesariamente un “alma” particular, sino cualquier conjunto de medios capaz de concebir y llevar a cabo un proyecto, dando un sentido único a experiencias e indicios diversos, en suma: a ideas heteróclitas y dispares, aún contrapuestas. Es decir, un conjunto de insumos discursivos (o recursos espirituales) capaces de colaborar y producir una deliberación. La vida diaria, sociólogos e historiadores dicen que puede haberlos de naturaleza “colectiva”.

Por otra parte, no me parece que en el mero primado de la epistemología encuentre sustento suficiente algún dualismo de sustancias. Si acaso, dado el carácter conflictivo de su arranque, la empresa comienza concibiendo el divorcio (digamos, “metafísico”) entre las “esferas” posibles del ente. De ese modo, hasta el punto que se alcanza en el capítulo anterior, en general la investigación entraña una contraposición entre lo “inmediato” (el contenido de la idea fundamental y evidente) y lo mediato (en particular, la eventualmente lícita interpretación trascendente de ese mismo contenido).⁴⁰⁰ A mi parecer, hay sólo dos puntos visibles en que Descartes quizá podría apoyar el dualismo ontológico. El primero es la clara posibilidad de negar tajantemente la existencia de los cuerpos y en particular del propio bajo el alegato del genio, lo que establece un contraste con el ‘yo’, entendido con propiedad. El segundo es la imposibilidad (aparente, como argumentaré luego, aunque transitoriamente efectiva) de determinar epistémicamente la naturaleza del mundo mientras subsiste

³⁹⁹ Por oposición a ella, las ideas particulares que envuelve (y que podrían no haber tenido parte en la investigación, de haberse conducido ésta de otra manera), son *modos*, no entes por su propio derecho (Cf. Arnauld, *Op. Cit.*, Cap. 5, p. 45).

⁴⁰⁰ Para insistir, el resultado de la pesquisa presupone la articulación entre estos términos, pues en gran medida aquélla consiste en ésta: al final, la relación ya postulada entre los términos –ente objetivo y formal– se limita a cambiar de signo, cuando en lugar del desencuentro masivo podemos quedarnos en paz con la idea de su conformidad.

el argumento del sueño. Éste no desacredita *toda* creencia referida a las cosas sensibles (pues si bien “...juzgué que no debía confiar mucho en las enseñanzas de esa naturaleza”, una vez eliminado el genio “...tampoco creo que deba dudar de todas ellas en general”⁴⁰¹), y por tanto, *algo* debe de haber en ese ámbito que sea real y verdadero. Pero mientras estas condiciones perduren o deban tomarse en cuenta, inquirir por lo que llamamos ‘el cuerpo’ supone la lejana aspiración de conocer *otra* cosa, cuya naturaleza por contraste con el “yo”, permanece indeterminada.⁴⁰² Ahora bien, en el decurso estrictamente ordenado de la búsqueda, cada paso queda informado por los que le anteceden. Los precedentes cobran peso y es insensato creer que uno puede conservar la posesión del cúmulo de conclusiones mientras derriba el andamio que las sostiene, o preservar “el sistema” en abstracto desentendiéndose de su génesis *-i.e.*, de la secuencia de consideraciones y maniobras que resulta en la moraleja legible.⁴⁰³ Aparte de la estructura que lo sustenta, un “sistema” tal sería pura fachada

⁴⁰¹ AT IX, 60.

⁴⁰² Aunque los prejuicios hacían suponer a Descartes que conocía esta naturaleza muy distintamente (AT IX, 20), esto se torna sospechoso (*Id.*, p. 23) y la naturaleza llega a llamarse “desconocida” (*Id.*, p. 24) —la existencia lo había sido con anterioridad (*Id.*, p. 21)—, antes de que la “inspección del espíritu” por cuyo medio la conocemos se declare clara y distinta; lo que supone cobrar conciencia del modo como ella puede ser conocida (*Id.*, p. 25). Y por tanto, sólo en cuanto todo esto contribuye al previo auto-conocimiento de la razón (*Id.*, Cf. pp. 20, 26). Como argumentaré más abajo, la ignorancia que aquí ha confesado Descartes sólo se supera con ayuda de la Geometría. Es su falta, más que el argumento del sueño, a lo que se debe el que la naturaleza de los cuerpos está por determinar, pero como se verá, no por librarnos del genio disponemos inmediatamente de la ciencia geométrica cartesiana.

⁴⁰³ De hecho el Discurso (la primera obra publicada por Descartes) pone en primer plano la evolución de los pensamientos del autor. Como escribe Alquié: “...es, antes que nada, una historia” Allí, Descartes “...no unifica sus pensamientos más que relacionándolos con la historia del sujeto que los formó, apelando a una especie de *cogito* histórico, de *cogito* inconsciente de sí, cuya toma de conciencia reflexiva será el *cogito* metafísico” (Alquié (Ed.), *Op. Cit.*, Vol. I, p. 553).

y doctrina insulsa.⁴⁰⁴ Su “génesis”, donde existe el nexo de los pasos constructivos, es su única prueba conocida, y la duda momentánea que consideramos es una fase que según parece opinar Descartes, *necesariamente* forma parte de la investigación. Si eso fuera cierto, no veo cómo su impronta pueda borrarse de los teoremas a que más tarde nos veremos conducidos.

Si mi estimación es correcta, para Descartes el dualismo de las sustancias podría basarse en el hecho de que incluso refutado el escepticismo radical, el argumento del sueño subsiste todavía. Es verdad que este argumento, por su alcance, se queda corto al lado del escepticismo extremo y por lo mismo, queda al margen de la refutación que éste último sufre en su contexto; pero por las consecuencias que derivan de admitirlo como alegato independiente, conviene revisar si su empleo responde a algo más que a una determinación particular y arbitraria del filósofo. Descartes podría haberse movido aquí por un prejuicio metafísico, según cree Villoro, aunque por mi parte, sospecho que el verdadero alcance del argumento coincide con la generalización de la duda que sucede a la prime-

⁴⁰⁴ Como lo expresa N. Luhmann, “los condicionamientos eficaces, mediante los cuales se consigue realizar lo que es posible por ellos mismos, actúan como constricciones (*constrains*). Aunque introducidas de modo contingente [pues aquí sólo hemos aspirado a proceder en forma razonable], no se puede renunciar a ellas sin anular lo que ellas mismas hicieron posible.” (*Sociedad y sistema: la ambición de la teoría [System und Funktion]*, Trad. S. López Petit y D. Schmitz, Paidós/I.C.E.-U.A.B, Barcelona, 1990, p. 66.) Así, el planteamiento inicial y las demás condiciones que dan origen y permiten el desarrollo de la teoría epistemológica, no sólo dan la prueba sino por lo mismo, forman parte irrenunciable del contexto en que su pretensión de validez parece sostenible (y por tanto, determinan en parte el sentido de sus asertos.) Puesto que el esfuerzo mental forma parte de la vida, no veo razón para exentar de este determinismo al contexto que proporcionan ciertas condiciones anímicas que espontáneamente no consideraríamos de orden “intelectual”; ni tampoco a las condiciones “sociales” y “materiales” que lo hacen urgente y factible. Todo esto forma parte de la esfera práctica, y sólo por la claridad de sus vínculos con ésta el trabajo intelectual puede pretender alguna relevancia.

ra crítica de los sentidos, según vimos en el capítulo anterior: creo que ambos alegatos plantean el error sistemático en la esfera de las ideas sensibles; de ser así, el argumento del sueño debiera verse esencialmente como una reformulación de aquél ataque. Esto nos llevaría a concluir que el dualismo se apoya en una base tan pobre (o por lo contrario, tan sólida) como la que tiene la inducción escéptica acotada que antes establecimos creyendo sacar un saldo razonable, en vista de algunos contraejemplos que tenemos muy a mano. Así, la efectiva diferencia de alcances que presentan entre sí los argumentos relevantes del escéptico –sueño y genio-- debería atribuirse ante todo a la incuestionable (aunque aparente) solidez intrínseca, es decir, a la llaneza y obviedad de los contraejemplos. Ahora bien, es muy cierto que el argumento del sueño arrasa precisamente con los contraejemplos propuestos: “estoy en bata, escribiendo, junto al fuego...”; pero tal vez a Descartes no le importa tanto en ese punto cuáles sean éstos ejemplos en concreto, sino lo que su existencia evidentemente enseña, es decir, que *hay algunos* del mismo tipo --como en efecto da por sentado el argumento del sueño: son éstos las ideas sensibles más simples, que cándidamente nos presenta “...como los colores en la paleta del pintor”. (La misma doctrina, de que hay ideas sensibles verdaderas se afirma también, de otro modo, al mantenerse la incuestionada aunque nebulosa diferencia entre sueño y vigilia.) De aquí parece concluirse que si Descartes consigue “demostrar” la existencia del mundo físico, el dualismo ontológico tendría una base suficientemente razonable.

§5. Juicio voluntario

Al hallazgo de respuestas para los problemas intelectuales más urgentes subyace, según Descartes, la dimensión de la voluntad. Por derecho propio, los problemas que a ella atañen reclaman una respuesta en cualquier sistema de filosofía, pero para Descartes incluso el conocimiento, en cierta forma, le está subordinado. Pese a esta pretensión, la teoría del

asentimiento voluntario que Descartes expone en su obra publicada, lejos de soportar con firmeza su grave responsabilidad, resulta paradójica o cuando menos, parece amenazada de vacuidad.⁴⁰⁵ En el Cap. VI de su Descartes: the project of pure inquiry,⁴⁰⁶ Bernard Williams ha defendido enérgicamente este punto de vista, que aquí intentaré refutar.

Para Williams, la pregunta fundamental de las Meditaciones pide el diseño de “...un método para el descubrimiento de la verdad y la eliminación del error”. Consecuentemente, Descartes “...debe esperar que haya algo que él pueda hacer para eludir su imperfección o al menos, para saber que no puede evitar ser víctima suya”,⁴⁰⁷ por lo que “el método requiere algo más que unas cuantas piezas de conocimiento –requiere también una aclaración acerca de dónde puede hallarse el conocimiento y cómo puede evitarse el error, de ser ésto posible.”⁴⁰⁸ Si esto le basta a Williams para explicarse porqué el cartesianismo se vé orillado a incluir una teoría del error, no hace falta que nosotros, por nuestra parte, olvidemos otros rasgos del contexto en que la correspondiente teoría cartesiana tiene funciones que cumplir. En efecto, en el capítulo anterior he dado por supuesto que los argumentos del escepticismo radical son enteramente gratuitos, lo cual es falso. En realidad, a favor suyo su proponente puede hacernos notar que esas hipótesis poseen la innegable capacidad de explicarnos algo evidente de suyo, a saber, el riesgo de errar a que estamos expuestos; así, para poner en práctica la estrategia refutadora, en algún momento Descartes queda emplazado a descontar esta ventaja de su rival. La simplicidad matemática del caso que el juez se vé llamado a dirimir se perde-

⁴⁰⁵ El libro citado de Jean-Marie Beyssade, con inmensa erudición, ha intentado sortear estas dificultades. Lamentablemente, en mi opinión, la solución propuesta dista mucho de la claridad.

⁴⁰⁶ Penguin, Hammondsworth.

⁴⁰⁷ Williams, *Op. Cit.*, p 164.

⁴⁰⁸ *Ibid*, pp 165-6.

ría por entero si en lugar de confrontarse “algo” vs. “nada” (refiriendo estas valoraciones al peso intrínseco de los argumentos involucrados en cada caso), la situación exigiera comparar “algo” con “algo”. La ponderación requeriría apelar entonces a un concepto virtualmente métrico (y evidente, del que evidentemente carecemos) de la solidez argumental, para aplicarlo a las magnitudes comparadas. A falta suya, la situación quedaría un instante indecisa y la determinación hiperbólica del investigador inclinaría la balanza en favor del escéptico. Sólo compensando explicación con explicación cobra el problema la claridad requerida para que su solución favorable quede a nuestro alcance. Hay que mencionar en segundo lugar que, como se ha dicho, la teoría del error tiene la misión de eximir a Dios de toda responsabilidad por nuestros errores (sin lo cual subsistiría una base para creer en la inconsistencia de su concepto). Pero en esencia, tal como la entiende Williams, la explicación cartesiana del error intentaría hacernos tragar la idea de que uno asiente, o no, a voluntad.⁴⁰⁹ Esto evoca la imagen de alguien que, careciendo por completo de razones al efecto de que la proposición p sea verdadera, sin embargo decide a voluntad creer que p , lo que dicho en general no puede dejar de tener consecuencias absurdas. Notoriamente,

el método se basa en la idea de resistirse a todo lo resistible, de retener el asentimiento tanto como sea posible, y si todo fuera resistible, al menos mientras se adopta la actitud crítica, no podría asentirse a nada salvo por abandono de la actitud crítica.⁴¹⁰

Según el comentarista, para evitar esta consecuencia e imponer límites al progreso indefinido de la duda, Descartes se vé orillado a desmentir, o mejor, a privar de contenido a su teoría del juicio. Así aparece según Williams la idea de que, después de todo, hay creencias irresistibles

⁴⁰⁹ *Ibid*, pp 175-6.

⁴¹⁰ *Ibid*, p 181.

que están destinadas a convertirse en las certezas básicas del sistema, "...el hallazgo mental de algo que fuerza el asentimiento."⁴¹¹ Esto dá al traste con la teoría del asentimiento voluntario, porque "si las razones son contundentes, y siguen pareciéndolo a pasar de la máxima actividad crítica, no parece quedar espacio en absoluto para la noción de decisión."⁴¹² El límite a la utilidad de ésta última se encuentra, claro está, en las ideas que Descartes llama "claras y distintas", expresión cuyos posibles significados explora y analiza Williams, de donde en su opinión emergen, como únicas opciones, a): la mera (y obviamente insuficiente) consistencia lógica, y b):

entender clara y distintamente una proposición significa ver que la proposición es verdadera. Pero una vez que se ha dado este paso, la teoría del asentimiento está en dificultades. Pues si en este sentido entiendo claramente una proposición --es decir, si alcanzo a ver que es verdadera-- no hay nada más que debo hacer para creerla: la creo ya. A la voluntad no le resta nada por hacer que el entendimiento no haya cumplido.⁴¹³

Pero más vale que así sea, observa Williams, porque en este contexto, todo intento por preservar un papel residual para la voluntad no podría sino terminar en un desastre para Descartes: decisión o verdad, voluntad infinita o creencias irrenunciables, en estas disyuntivas no cabe término medio; si se insistiera en conciliar los extremos, el precio habría de ser la consistencia de la teoría.⁴¹⁴ (Yo he adelantado ya otra manera, menos maniquea, de entender la 'claridad y distinción', pero puesto que

⁴¹¹ *Ibid*, p. 180.

⁴¹² *Ibid*, p. 179.

⁴¹³ *Ibid*, p. 183.

⁴¹⁴ *Ibid*, p.181. He tratado de mostrar en detalle que ésta y otras objeciones de Williams deben rechazarse, en mi "El contenido voluntarista de la explicación cartesiana del error", Signos. Anuario de Humanidades, 1992, UAM-I, México.

yo también apelo a ciertas evidencias, seguramente conviene poner en claro en qué consiste la intervención de la voluntad.)

La versión de la teoría cartesiana del juicio que considero defendible consiste en lo siguiente: en primer lugar, es obvio que por la infinitud de la voluntad Descartes no pretendió nunca que se entendiera una independencia absoluta de sus determinaciones frente a la situación en que éstas se adoptan. En verdad, repetidamente Descartes alude a cómo estas resoluciones son precedidas y hasta inducidas por las percepciones del entendimiento. No sólo ello, sino que Descartes plantea ésto como un deber: "...pues la luz natural nos enseña --dice-- que el conocimiento del entendimiento debe preceder a la determinación de la voluntad".⁴¹⁵ El que Descartes no manifieste la menor incomodidad al insistir en estas declaraciones sugiere inmediatamente que lo que él desea no es delinear un libre albedrío cerrado sobre sí mismo, plenamente autosuficiente y autárquico pero diríamos también, completamente autista. Se trata, más bien, de presentar una voluntad capaz de abrirse si así lo desea, y de orientarse en un ámbito que la desborda, aunque haciéndolo siempre según su propia determinación. Para que la voluntad aparezca como dueña legítima de esta resolución, Descartes no pide que para llegar a ella no concurren factores distintos de la misma voluntad, sino que la eficacia de éstos últimos sobre ella requieran, en todo momento, su propia colaboración.

Descartes expresa su postura en forma negativa diciendo que incluso en un caso extremo, como en el asentimiento forzoso frente a una idea clara y distinta, la voluntad actúa libremente si toma su determinación sin verse compelida por una fuerza exterior.⁴¹⁶ Parece necesario hacer notar que, aunque aquí entender 'exterior' como 'exterior en parte' o 'que no depende *sólo* de la voluntad' nos orillaría a admitir que el texto

⁴¹⁵ Descartes AT IX, 47.

⁴¹⁶ AT IX, 46.

cartesiano se contradice, es perfectamente posible entender la frase de Descartes refiriéndola a algo total y exclusivamente exterior, y por tanto, como si con ella el filósofo declarase que la injerencia de aquéllo sobre la voluntad, sin su propia aquiescencia y complicidad, es lo que significaría una pérdida o un menoscabo de la libertad. De hecho, Descartes se expresa de este modo en el tratado sobre las Pasiones del alma, cuando se ocupa de la relación entre voluntad y percepción, es decir, entre actividad y pasión.⁴¹⁷

Muchos pasajes de las Meditaciones y de otras obras cartesianas nos dicen en qué consiste esta colaboración indispensable de la voluntad con el entendimiento para desembocar en percepciones claras y distintas. Dicho en una palabra, se trata de dirigir la atención hacia un problema soluble, y mantenerla concentrada con la intensidad y el tiempo necesario para examinar con cuidado los factores de que depende su solución. Así, por ejemplo, la atención y apertura de la mente aparecen directamente como ingredientes de la ya citada “definición” de la claridad que dá Descartes en los Principios, al mismo tiempo que sostiene que, tanto la selección del objeto del pensamiento (pues dada la idea de una cosa, el yo es libre de pensar en ella o no),⁴¹⁸ como la atención que se le pone,⁴¹⁹ resultan del ejercicio de la voluntad.

⁴¹⁷ Artículo 19. Se trata aquí en general de las percepciones a cuyo surgimiento contribuya directamente la voluntad, lo que incluye, por ejemplo, la capacidad de percibir la propia determinación, pero también las ideas producidas por la imaginación voluntaria y (lo que es especialmente interesante para nosotros), “otras” que dependan de la voluntad. Todas éstas se consideran percepciones causadas por el alma (AT XI, 343), lo que significa que ella es (principalmente) activa al tenerlas (Cf. Arts. 1 y 2, AT XI, 328). Así, éstas se contemplan como actos de la voluntad, no pasiones (Art 17, AT XI, 342). Todo esto no implica, como es obvio, negar que la voluntad precise colaborar con otras facultades para tener dichas percepciones.

⁴¹⁸ AT IX, 51.

⁴¹⁹ *Ibid*, AT IX, 38.

Por lo demás, debe notarse que, como lo proclama desde su título el propio libro de Williams, Descartes ante todo está embarcado en un proyecto, esto es, comprometido en una faena conscientemente dirigida y con un designio expreso, cuyo objeto exclusivo es, precisamente, alcanzar la verdad. "Es ésto lo que hace de Descartes un investigador puro", como comenta este intérprete. Pero no es plausible, en absoluto, que la selección de este objetivo --que además de (a veces) ser un hecho, constituye un deber-- caiga fuera de la competencia de la voluntad. Es cierto que este deber ha de ser percibido como tal por la luz natural, pero puede pensarse que para Descartes, depende de la voluntad el peso concreto (vg., práctico) que cobre esta percepción, o al menos, que es cuestión suya la determinación de buscar respuesta a la pregunta que le subyace. No puede negarse que Descartes estaba consciente de que, no obstante ser el buen sentido "la mejor repartida de todas las cosas", no todos somos investigadores, y parece perfectamente coherente opinar que ello es resultado, en parte al menos, de la libre elección de cada cual. En realidad, para Descartes la primera de las virtudes consiste en tener "...una voluntad firme y constante de usar siempre la razón del mejor modo que esté en nuestro poder...". Pero esto es tanto como tomar la decisión de "...no omitir nada para aprender el bien que se ignora" y "...tener el cuidado de instruirse"⁴²⁰; de modo que en su caso la búsqueda del conocimiento se considera, en efecto, como una determinación voluntaria. La durabilidad y firmeza de los conocimientos que Descartes persigue con denuedo ejemplar no pueden alcanzarse más que como un reflejo de firmeza y constancia parejas, en la resolución de la voluntad. En suma, si bien hay o puede haber percepciones que nuestro juicio no puede sino aceptar, no es menos cierto que el acceso a ellas sólo se abre para quien elige libremente escapar al bosque oscuro en pos del conocimiento, dando los pa-

⁴²⁰ Dedicatoria de los Principios "A la Serenísima Princesa Élisabeth", AT IX, II, 22.

sos requeridos con sincero apego a este propósito y ateniéndose además cabalmente a su propósito hasta el final.

Si bien la voluntad se apoya en los aportes del entendimiento,⁴²¹ también ocurre que el entendimiento depende de la voluntad para producir aquéllo en que a su vez la voluntad depende de él; de allí que Descartes pueda decir que no es una fuerza extraña que la compele, puesto que se trata de la propia acción suya, plasmada en sus efectos sobre el entendimiento y sus objetos inmediatos. Parece injusto entonces reprocharle a Descartes, como lo hace Williams,⁴²² que en su concepto la voluntad carece del necesario vínculo con algún tipo de acción. Bastante ocupada se encuentra ella, azuzando al entendimiento y escogiendo sus objetos y sus insumos, cuando no se pone en receso y le deja ramonear un rato al azar de la divagación --en lo que no habría porqué ver una claudicación de su capacidad resolutive, más que un cambio (no siempre deseable, es cierto) en su dirección. Precisamente por ésto, puede decirse que la interrupción de la actividad crítica por parte del investigador puede significarle incurrir en una "responsabilidad negativa", y que, como lo admite Williams

si alguien acepta una creencia mal fundada cuando habría podido [...] retener su asentimiento, puede hablarse inteligiblemente de que es su culpa si él cree falsedades que mediante una reflexión apropiada habría podido evitar⁴²³

Pero ante todo, está claro que sólo la actitud voluntaria, que se plasma desde el punto de arranque, a partir de la elección misma de la

⁴²¹ En ésto consiste la segunda virtud esencial a la sabiduría. Cf. nota 415.

⁴²² Así como antes que él, aunque de manera sumaria, también lo hiciera Norman Kemp Smith. Cf. sus New studies in the philosophy of Descartes, Mc Millan, Londres, 1966, pp. 333 y s., 357 y s.

⁴²³ Pero sobre la base de restricciones que se interpretan de tal modo que tornarían vacua a la teoría, por decir lo menos. *Vid.* Williams, Op. Cit., p 179.

búsqueda y a todo lo largo suyo, en su conducción tenaz, hace posible el hallazgo, la construcción sistemática y la crítica, que a su vez determinan la evaluación y la aceptación (o el rechazo) de los pretendidos conocimientos. Todo ello constituye también una responsabilidad *positiva* de la voluntad; ésta última consiste en el deber de remontar las innúmeras dificultades de que está plagada la ruta de la sabiduría. Tal como lo sugieren los títulos de los principales escritos cartesianos que preceden a las Meditaciones, a todo lo largo de su búsqueda de la verdad, la luz natural es un instrumento que necesita enfocarse, y no hay momento en que el espíritu no precise ser metódicamente dirigido. Cada uno de estos puntos implica que la teoría cartesiana del error ofrece un contenido efectivamente inteligible y un papel realmente determinado a la voluntad en la procura del conocimiento. Este contenido subsistirá en tanto no pueda desecharse la idea de que en principio, ponemos o no atención a uno u otro aspecto de lo que nos rodea, a voluntad.

En vista de ello, lo que puede concederse a Williams, aunque él mismo no lo formule de este modo, es que quizá las palabras de Descartes no sean las que con mayor exactitud expresan sus propios puntos de vista. Sería razonable pedir que, con miras al conocimiento, el punto de incidencia de la voluntad no se situara directa y como exclusivamente en el acto de juicio, si olvidando lo que éste presupone lo reducimos a la aceptación final de una idea como verdadera, o su rechazo por falsa. En efecto, el camino que aquí hemos andado nos lleva a responder que la voluntad es, ante todo, el órgano que impulsa y rige la investigación, aunque la captura de sus resultados sólo corra por cuenta del “intelecto”. Esto último expresa que en el juicio debe pretenderse imparcialidad, pero su búsqueda es, con todo, determinación voluntaria. Pero más aún: puesto que el conocimiento es resolución de *quaestiones*, también al final hay que tener presente la pregunta a contestar --determinación que tanto en general como por su selección específica, responde a consideraciones de relevancia que en todo momento remiten a una esfera práctica. Se dirá que en el

momento de captar la respuesta la voluntad no puede intervenir, pero no tengo que conjeturar que aún entonces lo hace absteniéndose de distraer la atención (lo que no es sino una forma elíptica de decir que la mantiene activamente, al valorar en términos prácticos la materia que el intelecto percibe); pues como el propio Descartes le recuerda a Gassendi, aunque

donde no quereis que la voluntad se determine a ninguna cosa sin verse llevada por el entendimiento, vos mismo aceptais que <<podemos hacer de tal modo que no perseveremos>>, lo que en forma alguna puede hacerse sin la libertad que tiene la voluntad de aplicarse a una cosa u otra sin esperar la determinación del entendimiento⁴²⁴

De modo que ambas facultades son cómplices en todo momento y dudo mucho que el cumplimiento de sus funciones pueda concebirse como una serie de pasos alternados, mejor que como estrictamente simultáneo. Pero aunque así no fuera, siempre resultará artificioso olvidar que el paso “esencial” y “último”: la constatación del entendimiento, presupone y está informado, pues tiene lugar en un proceso y sólo culmina un “montaje” donde la determinación voluntaria desempeña un papel que es, indudablemente, vital.

§6. Claridad y distinción

La condición más básica para “recibir” la verdad de una opinión es que ésta cumpla el requisito de resistencia al escéptico. La clase de verdades a nuestro alcance está determinada por los presupuestos del adversario tanto como por el tipo de argumentos de los que, como su derrota lo muestra, hasta nuevo aviso podemos considerarnos a salvo. ¿Qué sentido tiene, entonces, la famosa fórmula según la cual “las percepciones claras y

⁴²⁴ Quintas Respuestas, (Sobre las objeciones a la Meditación Cuarta, III), Alquié, (Ed.) *Op. Cit.*, Vol II, p. 825.

distintas son verdaderas"? La expresión 'claro y distinto' aparece aquí como una incógnita a despejar, y precisamente *no* como un término cuyo sentido sea claro por sí. Dado el nexos general en que Descartes lo coloca, que a todas luces lo hace extensionalmente equivalente a la verdad receptible, sólo resta por averiguar cuál es su sentido, o lo que la expresión propiamente connota. De todos modos es claro que el término ofrece una manera más de referirse a todo aquéllo en lo que podemos confiar racionalmente; y en principio, después de recorrer la experiencia deberíamos ser capaces de proponer una hipótesis fundada, pues sabemos ahora lo que esto último puede significar. En otras palabras, de la discusión no sólo debe desprenderse alguna aplicación recta y positiva de las nociones que involucra la regla de la verdad (pues ahora se sabe que podemos acceder a ciertas verdades), sino una explicación de ellas.

Pero digamos que 'claridad' es un término primitivo, cuyo uso sólo puede aprenderse por ostensión.⁴²⁵ Nuestro problema se reduce a averiguar qué quiere decir Descartes cuando llama "distinta" a una idea. Ahora bien, si acaso el debate permite concluir algo, ello será sólo en la medida en que cada uno de los pasos haya resultado claramente razonable en su contexto. Si podemos extraer ahora una conclusión clara, es porque a ésta la soporta una cadena de razones asimismo claras, a la que presupone y que al cabo, informa el sentido que ella (con)tiene --no en cuanto proposición aislada pero sí *como teorema*, es decir, en cuanto provista de prueba. Propongo que eso mismo, v.g., contar con el (claro) soporte de un argumento tal, es el requisito que permite aplicar el término que nos ocupa. (Naturalmente que esta lectura sólo queda a nuestro alcance cuando quitamos el grillete del pie forzado impuesto por el canon, a saber, la necesidad de apoyarse siempre en evidencias sustantivas de valor axiomático: ahora vemos que *toda* verdad receptible requiere prueba).

⁴²⁵ De ahí que el significado de 'claro y distinto' se aprenda por ejemplos, mejor que por reglas (AT IX, 127).

No es casual que Descartes mismo sea el primero en advertirnos que sus “axiomas” son, en realidad, teoremas.⁴²⁶

Incluso tengo la impresión de que Descartes, remedando lo que transparenta la notación matemática inventada por él mismo, describe la distinción como una especie de claridad elevada a alguna potencia por la calidad (*i.e.*, la claridad) de su contenido.⁴²⁷ Si la impresión es compartida, este gesto subrayaría las cualidades estructurales que se pide de los objetos a los que el término indefinido merezca aplicarse; sería evidente la determinación del filósofo, de aludir a la composición en que los elementos claros deben hallarse a fin de que la idea merezca recibirse como una verdad. Para conseguir ésto, hace falta argumentar que no hay razones que justifiquen su rechazo, lo que dicho en general no es tan simple: se requirió un Descartes para probar que estaba a nuestro alcance. Reitero que no sólo la verosimilitud más o menos precaria, sino el sentido general de la prueba que expone el capítulo anterior, quedaría completamente emborronado al olvidarse cuáles son los argumentos escépticos que se han debatido, a diferencia de aquéllos que no entraron en liza --y muy particularmente, porqué.

α) inducción

La verdad es fecunda como el error

Arnauld

Sobre las verdaderas ideas, 3

Si partiendo del asombro o el desencanto, la actividad inquisitiva en general se propone hallar respuestas, ésta investigación en particular procura despejar, ante todo, la naturaleza y los límites de nuestro posible engaño. Ahora bien, la primera brecha en el cerco escéptico ha desvanecido los motivos para admitir una duda generalizada y sistemática. Así sabemos

⁴²⁶ AT IX, 127.

⁴²⁷ AT IXb, 44.

que ni la naturaleza humana está torcida, ni estamos atados en manos de Mefistófeles. Y aunque la confianza en las propias capacidades, ganada en lo general, es compatible con desaciertos particulares (p. ej., bajo circunstancias anormales o especialmente desfavorables), no resulta coherente, sin embargo, con la equivocación sistemática de la más escrupulosa y vigilante inspección teórica. A su vez, esto significa que cuando la acumulación de las elucidaciones conduce a resultados concordantes, es señal legítima de la fiabilidad de estos mismos resultados. En efecto, nada impide que eventualmente llegue a presentarse una (aparente) convergencia sistemática de los indicios vinculados a un problema dado; sólo que al tornarse irrelevante una duda igualmente sistemática, mantener ante el conjunto de estos signos una actitud reticente, por una parte, o por la otra, inclinarse al pesimismo respecto del sentido que puede atribuírseles, ahora resulta arbitrario; ni hay razón para desechar las pistas en su conjunto, ni la habría para interpretar como una señal engañosa su efecto colectivo.

Sabemos que “...sería algo enteramente irrazonable si, por ciertos prejuicios [...] o por algunas suposiciones frívolas, fundadas en alguna cosa oscura y desconocida, pusi[éramos] en duda las cosas que el entendimiento concibe clara y distintamente”.⁴²⁸ Pero si es arbitrario aferrarse a la idea del error sistemático, en presencia de indicios convergentes ahora es lícito extraer una conclusión general que los resume, cuyo significado es que en esas condiciones, la inducción “ampliativa” queda permitida⁴²⁹ (por más que entre otros muchos, Popper creyera que su prueba es impo-

⁴²⁸ AT IX, 127.

⁴²⁹ Tomo el término de W. Kneale, quien expresamente lo emplea para diferenciar este tipo de inferencia, entre otras, de la de tipo recursivo, “que usamos en matemáticas para establecer proposiciones de universalidad irrestricta acerca de los números” (*Probability and induction*, Oxford U. P., Londres, 1952, p. 44). La inducción recursiva se considera una aportación de Fermat (*Ibid.*, p. 37)

sible⁴³⁰). En efecto, no es gratuito que en las Reglas, aunque sin mediar explicación ninguna, Descartes incluya a la inducción entre los recursos epistémicamente fiables (si bien no “infalibles”) del espíritu.⁴³¹ Pues como aclaran las Segundas Respuestas, “lo propio de nuestro espíritu es formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares”⁴³², y bajo ciertas condiciones, como es patente ahora, la defensa cartesiana de la razón franquea el acceso a este recurso de la investigación.⁴³³

Puesto que una teoría cualquiera se propone conseguir la solución razonable (por tanto, razonada) de problemas,⁴³⁴ cuando una hipótesis exhibe una amplia capacidad explicativa ello significa que existe una masa proporcional de indicios que le son favorables. La capacidad de la teoría para dar razón de estos indicios en forma unitaria es, pues, una razón legítima para aceptarla. Tal sería, en mi opinión, el sentido positivo que

⁴³⁰ The logic of scientific discovery, Harper, N. York, 1968, §1, p. 29.

⁴³¹ *Vid.* AT X, pp. 388, 390 y en general la Regla VII junto con el comienzo de la VIII. Considérese también la subsecuente autorización --para no hablar del frecuente uso-- del razonamiento por analogía (AT X, 395, 438), no obstante sus riesgos (p. ej., AT X, 359, además del notable X, 424). Pero la aceptación de estos recursos epistémicos no es una peculiaridad exclusiva de las Reglas.

⁴³² AT IX, 111.

⁴³³ La condición principal para que la inducción pueda permitirse es la “enumeración” completa de los datos pertinentes al problema --datos que deben recogerse por “deducción” y “experiencia” (Cf. Regla VII y AT X, 365). Compárese C. G. Hempel : “Inconsistencias inductivas”, Cap. II de La explicación científica, Trad. de N. Míguez, Paidós, B. Aires, 1979.

⁴³⁴ Según confesión expresa de Francisco Gil Villegas (Colmex) --entre otras cosas, especialista en la obra de Max Weber--, las investigaciones realizadas por este autor sobre el polimorfismo y la relatividad fáctica del concepto de racionalidad a nivel mundial, *en contra* de su propia conclusión expresa, muestran que existe una forma común, aparentemente universal: aquí y en China, la actividad racional se orienta a la solución sistemática de problemas (de muy distintas índoles, es cierto).

encierra “la regla de la verdad”.⁴³⁵ Pero de ninguna forma deben equipararse los indicios a una prueba concluyente:⁴³⁶ como cualquier signo, su lectura natural depende del contexto en que figuran, y a falta de una clausura de la vida siempre pueden llegar señales nuevas que desdibujen un cuadro dado. En segundo lugar, la interpretación de las señales supone siempre colocarse en una perspectiva que las agrupa y ordena de un modo particular, como una hipótesis entre otras; la adecuada elección de la perspectiva parecería suponer una comparación de sus ventajas relativas, y ésto a su vez requiere imaginar cada una de ellas, o percatarse de su posibilidad, en lo que puede haber fallas.⁴³⁷ (Ya que en principio los indicios

⁴³⁵ Así, dice Hempel : “...normalmente se considerará que la confirmación de una hipótesis aumenta con el número de resultados favorables de la contrastación” (Filosofía de la ciencia natural, Cap. 4.1, p. 58); y Kneale: “toda la evidencia en favor de las consecuencias es evidencia en favor de la hipótesis, aunque la última es en principio susceptible de ser falsada mediante la falsación de alguna de sus consecuencias.” (*Op. Cit.*, p. 104). Para Hempel y Kneale, pues, el papel primordial de la inducción reside en su aporte a la confirmación de una hipótesis ya formulada, por oposición a su papel heurístico (que pertenecería a lo que llamamos el “contexto de descubrimiento”) (*Ibid.*, p. 111). Por otro lado, creo que con acierto el último autor autor considera que el razonamiento por analogía forma una subclase dentro de la inducción ampliativa (*Ibid.*, p. 45).

⁴³⁶ Es cierto que en el siguiente párrafo (IV, 206) de los Principios Descartes distingue entre una certeza “absoluta” y otra meramente “moral”, suficiente apenas para la acción. Pero el primer término desaparece en la traducción francesa, revisada por Descartes (Alquié, F. (Editor) *Op. Cit.*, Vol III, p. 84), y aunque aún así el filósofo considera que “no es posible en forma alguna que la cosa sea [de] otr[o modo] que como la juzgamos”, al menos en lo que toca a metafísica, matemáticas y los principios más generales de la física (AT IXb, 324), ello no ha excluído el uso de hipótesis (*Ibid.*, p. 325). Y en cualquier caso, siempre cabe entender que lo que Descartes quiere decir es que *carecemos de razones específicas* para abrigar dudas sobre las demostraciones dadas, y no que ellas deban tenerse por eterna y lógicamente necesarias.

⁴³⁷ No sólo eso, sino que se trata de una tarea especialmente “pesada”, que incluso “...no tendría fin” (Parménides, 136c). En palabras de Platón, se trata de que “...a propósito de algo, se suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación, se debe examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de él mismo como respecto de

ofrecen más de una lectura posible, en el simple acto de una revisión, la refutación del escéptico muestra que si al renovarse el examen ordenado y atento de lo que atañe a una cuestión dada, la conclusión anterior insistentemente parece darle respuesta, en principio tendremos mejores razones para confiar en que es ésa la solución acertada.⁴³⁸) Finalmente, la convergencia sistemática no exige por sí misma universalidad estricta y permite sostener una hipótesis en presencia de casos dudosos y aparentes excepciones, por más que sea a falta de éstas como mejor se satisface.⁴³⁹ Y sin embargo, ya que seguimos expuestos a errar en cualquiera de las formas anteriores, no por un rechazo apriorístico y generalizado sino mediante una crítica pormenorizada de los indicios particulares podría llegar a alterarse el quizá precario equilibrio entre casos favorables y excepcio-

cada una de las otras cosas a elegir, e igualmente respecto de varias de ellas y de todas en conjunto. Y las demás cosas deben estudiarse, a su vez, tanto respecto de sí mismas como respecto de cualquier otra [etc...], para realmente discernir la verdad mediante la aplicación cabal de la disciplina” (*Id.*, 136b y c). Pero no obstante su dificultad la tarea debe cumplirse, pues ya que debemos resignarnos a trabajar con hipótesis, parece que “... sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y comprenderla” (*Id.*, 136d y e).

⁴³⁸ Esto valoriza parte del contenido de la regla 4a. del método (AT VI, 18).

⁴³⁹ Quiero decir 1): que ante Aa, Ab, y Ac, lo único “seguro” es que (Aa & Ab & Ac), pero esto no quita que en estas condiciones, ‘(∀n) An’ tenga un franco apoyo sistemático –por más que entre otras, Ad sea inseguro. Y 2): ante Aa, Ab, Ac y ¬Ad, la generalización ‘(∀n) An’ conserva la suficiente plausibilidad para que nos *preguntemos* si ‘¬Ad’ (que no necesariamente tiene el mismo apoyo) ha quedado genuinamente establecido, ante la eventualidad de que haya allí, por ejemplo, una violación inadvertida del *caeteris paribus* (en cuyo caso, naturalmente, la validez de la generalización seguiría sosteniéndose, aunque sujeta a condiciones por determinar), o de que el experimento en general no esté bien interpretado. Recuérdese que Descartes advierte la existencia de “falsas experiencias” y experiencias “mal comprendidas”, (AT VI, pp. 63, 73) y que en las Sextas Respuestas, privilegia el juicio avezado de la edad madura (que naturalmente dispone de un más amplio y mejor contexto para establecerse), reconociendo el papel de una indispensable destreza interpretativa para determinar el significado de datos nuevos (AT IX, 237).

nes. Por todo ello, una teoría alguna vez aceptada podría perder su justificación y verse rechazada en forma razonable.⁴⁴⁰ El engaño, pues, sigue siendo posible. Pero como permite afirmar la Meditación IV, si aplicamos nuestra atención con sistemático cuidado, el error quedará confinado a ser un fenómeno ocasional, del que en todo caso sería inútil sentirnos culpables;⁴⁴¹ pues puede creerse que al descubrirlo, procuraremos rectificarlo –disposición que Descartes anuncia mientras se arroga el derecho correspondiente, en la primera máxima de la moral provisional.⁴⁴²

Lo anterior encierra un procedimiento para la puesta a prueba de las proposiciones cuya eventual verdad concebimos, sean éstas “evidencias” soportadas por un argumento racional (pero en un sentido, no puramente *a priori*) o hipótesis abiertamente empíricas: a saber, ante todo examinarlas de cerca, tomando en cuenta el conjunto de los elementos de juicio que puedan ser relevantes. Es claro que obtenemos de este modo una especie de “lógica de la corroboración”, que permite (y explica) la selección no arbitraria de las teorías precisamente en cuanto la competencia entre éstas queda regulada según valores expresos y legitimados racionalmente --aunque vistos en general, su aplicación nos parezca algo difusa. (Quizá por esto último Descartes advierte expresamente que para

⁴⁴⁰ Siendo obrero principal en la demolición del paradigma científico aristotélico, es de suponerse que Descartes alcanzase a tener conciencia de esta posibilidad. De hecho escribe sobre ella, refiriéndose p. ej. a las razones para preferir las explicaciones copernicacas a las de Ptolomeo y Tycho Brahe en los Principios, III, 16 y 17.

⁴⁴¹ AT VI, 25.

⁴⁴² AT VI, 23-4. Desde este punto de vista, podría decirse que la “infalibilidad” que las Reglas atribuyen a la intuición y a la deducción no implica la irrevisabilidad absoluta (por nosotros mismos) de las “verdades” que estas “actividades” del espíritu ponen a nuestro alcance. Se trata, más bien, de que apoyarse metódicamente en ellas no constituye un error *práctico, i.e., moral*. Son lo mejor que tenemos y *por eso*, con ello tenemos que conformarnos, dejando a un lado aspiraciones dignas sólo de paladines fabulosos.

acostumbrarse “...a distinguir las cosas que conocemos claramente de aquéllas que son oscuras [...] hay que considerar con cuidado los ejemplos de una percepción clara y distinta [...], pues eso se aprende mejor por los ejemplos que por reglas...”⁴⁴³) Con todo, la situación ha variado, pues antes de su eliminación el escepticismo sistemático obviamente habría denunciado cualquier intento de generalizar una eventual evidencia positiva de índole particular.⁴⁴⁴ Pero el rescate de la inducción como procedimiento razonablemente valedero ahora nos deja aspirar, y hasta nos inclina a salir en busca de un conocimiento legaliforme, de aplicabilidad y validez general. Por otro lado, al instalarse esta difusa “lógica de la corroboración” evidentemente ingresamos a una esfera donde es preciso considerar pequeñas variaciones y en una palabra, los muy diversos grados de apoyo que una teoría puede recibir de su correspondiente base de contrastación (la que idealmente tiende a incluir progresivamente la suma total de los problemas). En todo caso, estamos autorizados a hablar de grados de *apoyo*, lo que significa el abandono de la lógica exclusivamente falsacionista con que, merced a la interpretación radical que imponía la hipérbole, había dado inicio la empresa.⁴⁴⁵

De acuerdo con lo anterior, la validez que en principio puede atribuirse a la inducción estriba en el hecho contingente de que habiéndolos buscado expresamente (mediante el artificio del genio y otros semejantes), no hallamos fundamentos razonables para rechazarla. Sin embargo,

⁴⁴³ AT IX, 127.

⁴⁴⁴ Cf. Sexto Empírico, *Op. Cit.*, L II, Cap. XV, 204 [Gredos, p. 206].

⁴⁴⁵ Principios I, 30 (AT IXb 38). En efecto, Popper echa a andar en la *primera* lógica cartesiana, con la salvedad 1º, de que no se permite cuestionar un “conocimiento básico” mucho más amplio que el que Descartes acepta cuando hace a un lado los argumentos ultra-escépticos, en cuanto sólo admite los resultados de la experimentación como argumentos escépticos relevantes; y 2º, que Popper no atina a abandonar (o a enriquecer) nunca este procedimiento negativista; como se sabe, esto lo lleva a claros excesos.

no creo que el argumento deba tomarse como si sólo afirmara que, puesto que el escéptico radical ha sido desarmado, su reticencia es ilegal: antes bien, con su afán de generalidad (históricamente bien acreditado), el propio adversario nos ha puesto el ejemplo concreto de lo que puede intentarse. Por decirlo de algún modo, el escéptico ha perdido el monopolio y la primacía en la lectura de los signos que no exhiben un evidente y mutuo vínculo interno. Ahora, como en un juego de espejos, nos limitamos a cambiar de signo la (por lo visto, falsa y por tanto, mera) imagen que él proyecta de nosotros mismos, aunque sin rechazar ninguno de los rasgos mediante los cuales, en forma relevante y sin poder nosotros objetarlo, había conseguido remedarnos.

β) suma de valores

Por sus frutos lo conocerás
Evangelio

Podemos, pues, conceder un peso propio a la unión de indicios positivos, considerada en general. Ahora bien, tanto por el camino de la revisión (primero, el Discurso; luego, las Meditaciones y los Principios) como por la vía más propiamente inductiva (pues cada vez, tres argumentos distintos militan en favor de una conclusión unitaria), el primer punto en que puede adivinarse una aplicación cartesiana del “principio” inductivo en confirmación de una teoría, se refiere a la existencia de Dios (aunque de rebote, esta inducción apoya también su consecuencia negativa). En vista de la dura lucha con el escéptico que encierra la historia de la disciplina, y su estado por entonces desastroso o indeciso, puede que no sea un abuso considerar efectivamente este efecto (desde luego, rebuscado) como una nueva sanción razonable en pro de la no tan precaria propuesta cartesiana. De ser así, todo esto convalida el camino recorrido y tiende a conferirle auténtico valor normativo a lo que Descartes llama “buen sentido”, aunque en mi opinión, no sólo como “facultad de juzgar” sino (y perdón por

la rima) en cuanto poder propositivo. Hay aquí un segundo espaldarazo para el hombre decidido a rectificar y que se empeña en combatir sus prejuicios.⁴⁴⁶ A su vez, esto conlleva a mi parecer un refrendo de la legitimidad de los criterios a los que, sin que el escéptico pueda objetarlo, incesantemente acudimos al evaluar una teoría (en independencia de cuáles sean ellos en concreto). De este modo, la metafísica cartesiana entra en un círculo virtuoso.⁴⁴⁷

Por lo demás y en otro sentido, valorizar la amplitud de la capacidad explicativa significa apreciar positivamente la generalidad: una teoría bien sustentada, mientras más general sea, impedirá mejor la dispersión de sus apoyos --aunque al mismo tiempo quede más expuesta en principio a que aparezcan contraejemplos bien confirmados, y en este sentido popperiano, resulte más informativa. (Quiero decir que si T tiene apoyos $\{a_1, \dots, a_j\}$, $\{b_1, \dots, b_k\}$, $\{c_1, \dots, c_m\}$, mientras T' menos general, por supuesto, goza solamente de $\{b_1, \dots, b_k\}$, T reúne un apoyo sistemático mayor que T' y por tanto, representa una mejor opción epistémica.) Del mismo modo, una teoría que incorpore menos hipótesis resulta preferible, si es que en principio cada supuesto presenta un riesgo de ser refutado en lo particular.⁴⁴⁸ Esto importa un premio para la simplicidad teórica, de donde se

⁴⁴⁶ Y si no me equivoco, hasta un tercero: 1) la superación en concreto, al completarse el cerco al adversario (Cf. *supra*, Cap. II); 2) la prueba inductiva que señalo ahora; 3) 1+2, pues en concreto se añade así valor a valor.

⁴⁴⁷ No hay aquí vicio alguno, pues el significado positivo del criterio más general de indubitabilidad sólo se vindica como regla a través de una aplicación contingente (y afortunadamente) exitosa del mismo, en su aspecto negativo —además de una aplicación positiva en la triple prueba de Dios, que es asimismo “afortunada”, pues su éxito tampoco podría preverse a partir de la adopción de la regla como tal.

⁴⁴⁸ Sospecho que a Descartes no le interesa utilizar términos esencialmente teóricos, si por tal cosa pudiera entenderse “inaplicables a casos (explicaciones) concretos”, de tal modo que su empleo no quede expuesto en principio a una crítica de índole conceptual (*via* una experiencia intelectual) o con fundamento eventualmente empírico. Con todo, pienso que

desprende el que valoremos positivamente no sólo la “cantidad de datos favorables, sino también [...] su variedad”,⁴⁴⁹ y simétricamente, que veamos un demérito en las teorías que incorporan hipótesis *ad-hoc*.⁴⁵⁰ (Creo que por ello, en efecto, Descartes se jacta a menudo de la generalidad y economía de sus teorías e hipótesis científicas, junto con la naturalidad de sus “principios”;⁴⁵¹ por ello también recomienda experimentos cruciales para determinar la validez de las teorías que se encuentran en competencia⁴⁵² --a cada una de las cuales una reserva artificiosa o sencillamente vaga, de ser lícita, pondría a cubierto de ser desechada).⁴⁵³ Finalmente, una teoría que aspira a enfrentar los problemas del conocimiento en forma general (lo que como he explicado, *de conseguirse* representaría un legítimo mérito), naturalmente queda emplazada a llevar a cabo el examen de sus propios reclamos; es decir que ella debe considerarse como parte de su propio campo de estudios. Se plantea entonces la exigencia de que la teoría resulte congruente en su papel dual de caso y regla de sí misma: en

aceptaría términos que se definen contextualmente, como de hecho nos ha obligado a rastrear (comenzando por ‘verdad’). Esto abre desde luego la puerta para que surjan enunciados que difícilmente podrían contrastarse de manera aislada.

⁴⁴⁹ Hempel, Filosofía de la ciencia natural, Cap. 4.1, p. 58.

⁴⁵⁰ Por ejemplo, la del “verdul”. Cf. Hempel, Filosofía de la ciencia natural, p. 53. No quiero decir con esto que la noción de simplicidad quede satisfactoriamente dilucidada, pues como se sabe, ella presenta complejos problemas (Cf. , *Ibid.*, pp. 69-74). Sólo digo que tenemos una idea útil para comenzar.

⁴⁵¹ Notablemente, en los Principios (AT IXb, pp. 317 y 18, y 322-325), pero también en la Dióptrica (AT VI, 83), etc. y hasta en la Geometría (AT, VI, 413). *Vid.* También Descartes’ conversation with Burman, Trad. y Ed. J. Cottingham, Clarendon, Oxford, 1976, [61], p. 38.

⁴⁵² AT VI, 65. Como mínimo, esto importa un premio para la generalidad.

⁴⁵³ Por otro lado, conviene observar que para Descartes, estos mismos valores rigen tanto la actividad del científico como la del hermeneuta, según cabría esperar de quien, siguiendo a Galileo (y a San Buenaventura), se concibe como un simple lector del Libro del Mundo (Principios, IV, 205, AT IXb, 323).

tanto regla, debe esforzarse por declarar todo aquéllo que resulta relevante para determinar la solidez de las pretensiones del caso (entre otros); en tanto caso que se afirma y so pena de desmentirse a sí misma, la teoría se obliga a corroborar la regla, para lo que necesita ajustarse y satisfacerla. Este es un rasgo formal propio del problema de la autofundamentación, cuya solución exige la conformidad sustantiva entre lo que se “dice” y lo que se “hace”, vg., entre teoría y práctica (o aplicación y regla). Para aludir a la cualidad del par teórico-práctico (o por abreviar : la teoría) que consigue este alineamiento favorable, podemos referirnos naturalmente a su “congruencia”.⁴⁵⁴ En buena epistemología, según supongo, este caso se presenta cuando la teoría no sólo discurre sobre fundamentos y criterios de aceptación, sino cumple el (mismo) conjunto de requisitos que exige para identificar algo que merezca pasar por una “prueba”. Ya bajo este supuesto, un subcaso particularmente interesante ocurrirá si consigue mostrarse que los índices referidos son recíprocamente solidarios, según se desprende del punto de vista en que nos sitúa la defensa inicial; y mucho mejor todavía si resultan ser estos valores tales que por un lado, hayamos tendido a admitirlos de manera implícita y espontánea como tales, así fuera independientemente unos de otros (siempre y cuando, por lo demás, todos ellos queden cumplidamente satisfechos en el caso de referen-

⁴⁵⁴ Como indicio de cuán importante y natural resulta la valoración de esta cualidad, puede señalarse el pasaje donde Aristóteles sostiene que “para ser sabio no basta *saber* lo que ha de hacerse; es preciso también *hacerlo* efectivamente” (Éthique à Nicomaque, L. VII, Cap. X, 1152a, 8, Trad. Gauthier-Jolif, Publs. Universitaires de Louvain/Béatrice Nauwelaerts, París-Lovaina, T. I.2., 1970, p. 210); a lo que puede añadirse el testimonio del Inca Garcí-Lasso: “...aquella gente a ninguna cosa atiende tanto como a mirar si lo que hacen los maestros concuerda con lo que dicen” (Comentarios reales, L. I, Cap. XXV, Introd. J. De la Riva-Agüero, Ed. Porrúa, 2ª. ed., México, 1984, p. 44); y que la congruencia es uno de los atributos eminentes del Buda: “Según el Tathagata habla, así obra; según obra, así habla. Por tanto, dado que obra según habla y habla según obra, por eso Él es llamado Tathagata” (F. L. Woodward, Some sayings of the Buddha, *Apud*. C. Humphreys, Buddhism, Penguin, Hammondswoth, 2a. Ed., 1955, p. 26).

cia). Entonces podría decirse que la teoría produce un efecto genuina y naturalmente auto-confirmatorio; como los apartados siguientes intentarán esbozar, esto es lo que Descartes procura. Ahora bien, estos *desiderata*: generalidad, economía, congruencia probatoria, se desprenden del libre curso ganado por Descartes para el principio de inducción, y su unión perfila en suma un claro ideal de sistematicidad. Adoptarlo significa *aspirar* a un saber unitario e integrado al máximo (lo que desde luego no debe confundirse con su posesión). Como es sabido, en todas partes Descartes confiesa este reclamo, que por lo demás, el *corpus* se esfuerza en encarnar cabalmente. Y conste que la congruencia que el sistema procura no tiene porqué dar motivo a una nueva sospecha de circularidad, siempre que regla y aplicación correcta tengan una autonomía relativa en cuanto no se pretenda deducir “analíticamente” (en sentido kantiano) la una de la otra, sino hayan de construirse y en un primer momento, recibirse como razonablemente satisfactorias por separado –y ello, por una audiencia que está lejos de reducirse a un simple montaje de su proponente.⁴⁵⁵

De hecho, en varias de las llamativas metáforas a que acude para iluminar su ideal del conocimiento (el ideal, por ejemplo, como una obra arquitectónica, como un *corpus* legal, como una cadena de razones y como el árbol de las ciencias)⁴⁵⁶ Descartes deja en claro que los principales atributos que deberían tener los conocimientos son: un plan unitario y continuidad cumulativa en su ejecución, más fundamentos y trabazón sólida. Considero que por lo pronto pueden apreciarse ya algunas de las formas en que el argumento cartesiano realiza estos atributos; de modo

⁴⁵⁵ Como indica Luhmann, “ningún sistema puede disponer libremente de su entorno” –en nuestro caso, de lo que puede contar como razonable. Cf. su *Op. Cit.*, p. 53. Así, Descartes dice en las Reglas que procura obtener pruebas capaces de persuadir a todos, pero confiesa que sólo puede aducir aquéllas que *a sus ojos* podrán conseguirlo (AT X, 411-2).

⁴⁵⁶ Entre otras, Cf. AT VI, pp. 11-13, 19, 29.

que podemos apreciar el peso que en él alcanza a tener su propio plan o idea, en lo que puede verse una lección ejemplar sobre el desnudo y el éxito relativo con que puede practicarse la reflexión. Por lo pronto, además de la fundamental (puesta a prueba ante el escepticismo extremo (que podemos considerar como la prueba “*a priori*”), Descartes invocará congruentemente en abono del sistema –incluso el fundamento, también a favor de la prueba ontológica– cada uno de los problemas que éste se muestra (*a posteriori*) capaz de resolver sin exceder ni por un pelo aquéllo que el fundamento le permite invocar. Es así que Descartes le reclama a Gassendi haber perdido el hilo de las Meditaciones al no percatarse de que a la Quinta Meditación, como a lo demás, se le aplica lo que sigue:

...a la *prueba* de cada cuestión contribuye cada una de las cosas que la preceden, así como una gran parte *de las que la siguen*; de modo que seríais incapaz de reportar todo lo que he dicho de cada cuestión, si no reportais al mismo tiempo *todo lo que he escrito sobre las demás*.⁴⁵⁷

Y es que dando la prueba *a priori* Descartes no ha creído nunca que había alcanzado algo de naturaleza distinta a una hipótesis (aunque ésta esté extraordinariamente bien fundada). No se trata en todo caso de una evidencia absoluta, como vimos antes. Y es que Descartes no es ningún apriorista lunático: sólo puede interesarnos corroborar una hipótesis, y lo que en el pasaje citado está haciendo Descartes es invocar, como sustancial a su argumento, la fuerza de la corroboración que al fundamento le presta el cuerpo del sistema, como congruente suma de soluciones. Y es que como es inevitable, una hipótesis ha de evaluarse por sus frutos (o en *este* caso, donde hay algo más, *también* por sus frutos), como no omite reclamarlo Descartes mismo explícitamente:

⁴⁵⁷ Quintas Respuestas, “De las cosas que se han objetado a la Quinta Meditación”, Alquié (Ed.) *Op. Cit.*, Vol II, p. 827. (Itálicas mías).

pues he recogido ya tales frutos, que aunque a los juicios que hago sobre mí mismo trato siempre de inclinarme del lado de la desconfianza, antes que del de la presunción; [...] no dejo de recibir una extrema satisfacción por el progreso que pienso haber hecho en la investigación de la verdad, y de concebir [grandes] esperanzas para el porvenir [...] Aunque de todos modos puede ocurrir que me equivoque... ⁴⁵⁸

Por otro lado, si no está errada la “teoría” de la demostración constructiva que Descartes parece estar interesado en aplicar ante todo, es fácil entender porqué el filósofo nos habla de “grados” de claridad: por supuesto, el cimiento es más claro y distinto que los paramentos del tejado; los indicios confirmadores importan menos que el fundamento (aquí tomado por) original. Mientras la verdad de algunas ideas ha podido despojarse, subsisten dudas sobre los miembros de alguna otra clase de pensamientos; ello no impide que *después*, eventualmente, logremos incorporarlos. A diferencia de un sistema “deductivo” ordinario, donde la refutación del último teorema fatalmente conduce al derrumbe de la teoría de partida como tal, aquí la posibilidad de rectificar y refinarse forma parte del propio sistema, que en cuanto consciente del contexto en que se construye, internamente afirma su valor relativo y su propia finitud o falibilidad.⁴⁵⁹ Esta auto-referencia es esencial: en sustancia, el “sistema” cartesiano es una serie de actos reflexivos donde cada paso permite volverse para considerar e interrogarse en un contexto nuevo (que modifica el previo, sin prescindir de él) sobre el resultado del paso anterior. Ahora bien, mientras el sistema rinda algún fruto positivo –desde luego, mien-

⁴⁵⁸ AT VI, 3.

⁴⁵⁹ Una de las formas más generales que presenta la investigación, de manera incluso previa a la adopción del método, es la de constituir una reflexión sobre nuestra posición (en todo momento “débil” e incierta) en un entorno indefinido y opaco, que se clarifica gradualmente y a costa de esfuerzo

tras el escepticismo radical quede doblegado, y aún un poco más acá: mientras pueda creerse que una parte de la investigación se ha conducido en forma aceptable-- tenemos un objeto fijo, *i.e.*, relevante y digno de reflexión. Cada conclusión que a partir de aquí pueda aprenderse (incluso nada positivo), mientras no se pierda memoria de lo acontecido, puede ayudarnos a proseguir *la misma* investigación. Así visto, sin olvidar la epistemología que lo sostiene, el árbol de las ciencias cartesiano no es esencialmente un conjunto de verdades, sino ante todo una serie de tanteos que puede prolongarse en busca de la verdad.

Si el presupuesto y la forma general de los valores que lo rigen estriba en la razonable y ordenada cumulatividad de sus resultados, la cualidad cardinal del sistema es la capacidad para generar efectos de confirmación redundante. Así, ya que puede “demostrarse” en cierto modo *a priori* la validez del ideal de sistematicidad, no cabe extrañarse de que podamos anticipar la calidad enfáticamente unitaria del referente último de los conocimientos, como lo muestra la noción de LA realidad en el habla corriente. En algún sentido el objeto final del conocimiento es uno, por cuanto los conocimientos valen como tales en la medida en que tienden a formar un extenso cuerpo integrado por respuestas estrechamente solidarias. Por otro lado, mucho antes de poder generarse ningún encomio inteligible de algo así como la voluntad genérica de sacar alguna *lección* de los episodios dispersos de la vida, es éste un valor a realizar. Y aquí, su primer fruto es la aprensión inicial que entraña el caer en la cuenta de nuestro extravío.

γ) ideas innatas

La búsqueda de fundamentos sólidos hizo que Descartes buscara un enfrentamiento ejemplar con el escepticismo. Independientemente del grado de éxito que nos sintamos inclinados a reconocerle, Descartes habría creído legitimar su confianza básica en nuestra capacidad de conocer, me-

diante la intensa clarificación conjunta de unos cuantos conceptos cruciales: ‘cosa’, ‘pensamiento’, ‘verdad’, ‘duración’, ‘Dios’, ‘sustancia’, ‘número’ y ‘yo’ (con lo que este último contiene).⁴⁶⁰ Me arriesgo a suponer que esta lista enumera exhaustivamente las ideas que el filósofo, en las Meditaciones, llama “innatas”. (Quiero sugerir que en principio, aquí quedaría excluída la idea de extensión y más particularmente las figuras, de las que hablaré más abajo). Si ‘cosa’ es el “ente objetivo” de Villoro, las únicas nociones de la lista que en este punto falta hacer explícitas son las de ‘número’, ‘duración’ y ‘Dios’. Ahora bien, ‘número’ está implícita en la diversidad seriada de las ideas que efectivamente asaltan al yo⁴⁶¹ (quien por ejemplo, debe tomar a cada paso la decisión de asentir o no), mientras ‘duración’ está implícita en la disposición secuencial en que de hecho (gracias al tenaz apego del investigador a su proyecto) se presentan estos conflictos frente a su juicio, y al constatarse la pérdida de la confianza en la verdad. Respecto de ‘Dios’, por fortuna, podemos remitirnos a las claras explicaciones de Beyssade, quien resalta su construcción minuciosa a partir de las reflexiones del “yo”.⁴⁶² La notoria cualidad común de estas ideas consiste en haberse apelado razonablemente a su contenido en el curso de la discusión (que en sí misma ofrece obvias aplicaciones suyas antes de invocarlas por su nombre),⁴⁶³ lo que ha dado pie a despejar algunas de ellas en el comentario posterior.

Una vez examinada la cuestión de la solidez que efectivamente ofrecen los fundamentos, y habiendo revisado cuáles son éstos, podemos comenzar a preguntarnos qué puede suponerse que vaya a significar “fun-

⁴⁶⁰ AT IX, pp. 29, 41, 35.

⁴⁶¹ AT IX, 35.

⁴⁶² *Vid.* Beyssade, J.-M., *Art. Cit.*, en : Cottingham (Comp.), *Op. Cit.*

⁴⁶³ De acuerdo con Hintikka, las ideas que reciben esta denominación deben caracterizarse como los caminos que ha debido recorrer la atención del filósofo para escapar a las garras del genio maligno. *Cf. Art. Cit.*

cionar como una base” en este contexto. Más allá de su propia indubitable, ¿precisamente por qué (y luego, cómo) podrá conectarse el cimiento con el resto del edificio? Es seguro que además de proveer el punto donde convergen las distintas alas de la construcción, el fundamento debería asegurar a ésta cierta protección contra los efectos de la atmósfera escéptica altamente corrosiva en que sigue desenvolviéndose el proyecto. Pero no son estos todos los beneficios que se espera recoger de la unidad cumulativa, que como he dicho, es el rasgo más subrayado y crucial de la teoría que el filósofo desea obtener. Descartes mismo nos indica que, después de habernos cerciorado “por completo” sobre la estabilidad de las ideas que son ejemplo paradigmático de claridad y distinción, ellas deberán todavía servir activamente como instrumentos para efectuar adquisiciones ulteriores.⁴⁶⁴ En las secciones siguientes sondearé en qué podría consistir este servicio activo, pero para ir cumpliendo en lo posible mi deber de exégeta, ahora propongo que además de sus distintas funciones: "instrumental", "prototípica", "defensiva", y "céntrica", específicamente por el papel que resulta de la combinación de ellas, como verdadero núcleo seminal a partir del cual ha comenzado a desarrollarse el árbol del conocimiento, se explica porqué una vez que le ha parecido útil darles una denominación colectiva, Descartes llama "innatas" a las ideas mencionadas. Y no es precisamente por estar incluídas en el mobiliario de la mente humana desde el momento de su concepción (o en todo caso, no sólo por eso, aunque el razonamiento anterior efectivamente queda al alcance de cualquiera), sino porque pensarlas en forma articulada es para Descartes como el pre-requisito para poder avanzar con seriedad en la tarea de tejer un sistema duradero de verdades. Para nuestros fines conviene destacar, ante todo, que la lista de ideas innatas no debe considerarse sujeta a ampliaciones arbitrarias; pues evidentemente, el sentido de la

⁴⁶⁴ Regla VIII, AT, X, 397.

enumeración es establecer la lista de ideas legítimas, materialmente verdaderas, a las que podemos acudir como fundamento en lo que viene.

Descartes mismo parece esclarecer en este sentido su noción general de la innatez cuando escribe en los Principios que el carácter innato de nuestra noción de una voluntad libre se demuestra en "... que podemos asentir o no asentir libremente a muchas cosas...", precisamente en virtud de que

...cuando a pesar de que nos pusimos a dudar de todo, llegando a fingir incluso que cierto poderosísimo creador nuestro intentaba engañarnos por todos los medios, [...] podíamos abstenernos de creer las cosas que no eran completamente ciertas y seguras⁴⁶⁵

En una interpretación inicial, lo innato parece caracterizar, pues, lo que consta, o lo que nadie puede vedarnos aún bajo la presión del escéptico. Por fuerza, lo innato comprende así todos los presupuestos que el adversario no puede rehusarnos –y nada más. Pero ‘innatez’ podría ser asimismo un término relativo (como lo insinúan aplicaciones suyas que de otro modo tenderíamos a considerar como patológicas⁴⁶⁶): su sentido puede variar conforme varía la índole y la fuerza, es decir, el inventario concreto de argumentos a que puede apelar el escéptico para proponernos un grado de suspicacia; todo depende de qué ideas pueden considerarse a

⁴⁶⁵ Principios, I, 39.

⁴⁶⁶ Así, hay veces en que Descartes considera innatos a los propios colores (G. Buchdahl señala éste y otros ejemplos pintorescos en su Metaphysics and the philosophy of science, p. 110) Aquí pretendo formular más específicamente la teoría de que las ideas son innatas en cuanto no son previas a la conciencia, sino sólo al acto específico de reflexión sobre [una] experiencia o [un] estado de conciencia [determinados, diría yo] (*Cfr.* Mc Rae, R: "Innate ideas", en Butler, R. J. (Comp.) Cartesian studies, B. Blackwell, Oxford, 1972, esp. p. 42). Menos aún quiero contradecir a Kenny, quien sostiene que para Descartes lo innato es, ante todo y en primer lugar, la facultad misma de pensar (*Cf.* "Descartes on ideas", parte I, en W. Doney (Comp.) Descartes. A collection...)

B. Desarrollos constructivos

Las hojas de un árbol nos deleitan
más que sus raíces.

Tolstoi

Si aceptáramos parcialmente las doctrinas que comprende el apartado anterior, sería porque declaran lo que, hallándose allí comprometido, deja en nuestras manos la disputa que reseña el capítulo II. Mi pretensión es que esas posiciones quedaban implícitas en la discusión, siendo su conjunto algo como la suma de los arsenales y el propio campo de batalla, por lo que su suerte es parte de lo que se jugaba en el fondo. Así, el apartado esencialmente contendría un ejercicio "analítico", mientras ahora trataré de señalar algunos pocos hitos en el camino que recorre Descartes en una nueva serie de ensayos que, por carecer de aquél tipo de respaldo, podríamos considerar "sintéticos".⁴⁶⁷

Al lado de los valores metodológicos fiables que encierra la idea de sistematicidad, la lista de ideas innatas acota el tipo de hipótesis que en lo sucesivo merecerían considerarse, y tiende a reducir su abanico a una gama más manejable. También en otro sentido está claro el derrotero que por ahora debe darse a la investigación, pues en el tramo recorrido hasta este punto laten algunos problemas que sólo se nos ocultarían por inadvertencia.

⁴⁶⁷ Y que básicamente ilustran el empleo de las 3a. y 4a. reglas del método (AT VI, 18).

§1. Algunos problemas sobre los cuerpos

Descartes piensa que “toda la conducción de nuestra vida depende de los sentidos”,⁴⁶⁸ en consecuencia, determinar en qué consiste y validar el tipo de conocimiento que ellos pueden prestarnos para él reviste la mayor importancia. Podría esperarse que las dos cuestiones se resolverán de un plumazo, al aclararse el criterio que nos permita discernir entre el dato sensorial efectivo y la mera obra facticia que resulta de la fantasía; puesto que en los pasos de la duda que preceden al argumento refutado, el escéptico se limitó a cuestionar nuestra capacidad de discernir satisfactoriamente entre esas dos esferas, da la impresión de que ahora bastaría colmar directamente esa laguna para acabar con los problemas. (Pues ¿qué es experiencia sensorial genuina? Lo que no deba descartarse como mera ilusión o simple sueño --y que la realidad empírica sea objeto de toda experiencia verdadera, *ça va sans dire*, pues puede recibirse por real al objeto de una verdad, al menos, si ésta es atómica o primaria.) Pero claramente Descartes piensa que hay un problema anterior, porque *antes* de “deducir” el criterio que nos permita identificar los objetos de la vigilia, se demora defendiendo abiertamente nuestro derecho a imputarle existencia real al mundo que llamamos “externo” (ya que ninguna de sus características aparentes puede atribuirse al yo⁴⁶⁹). Si una vez libres del argumento del genio el único reproche posible a la pretendida experiencia sensorial fuese su eventual confusión con el sueño, la maniobra anterior vendría sobrando. Así, el hecho mismo de que Descartes dé esos pasos adicionales indica que está consciente de la índole esencialmente hipotética de las teorías que la derrota del escepticismo radical le permite aventurar, dados sus términos. Eso explica porqué asume la carga de una prueba

⁴⁶⁸ *Dióptrica*, I, AT VI, 81.

⁴⁶⁹ AT IX, 21.

más amplia, reuniendo indicios de la corrección de cada uno de sus supuestos.

Entre los propósitos del pasaje sobre el trozo de cera en la Meditación Segunda parece contarse el de probar que los objetos sensibles son esencialmente "...algo extenso, flexible y mudable"⁴⁷⁰ (o así deben considerarse con miras al conocimiento⁴⁷¹). Como argumentaré, es un error atribuir al pasaje la intención de darnos una demostración cabal, aunque conviene desechar algunas críticas que se le han hecho. Williams, por ejemplo, arguye que entendido en la forma mencionada, el argumento cartesiano resulta patéticamente defectuoso.⁴⁷² Creo que las objeciones del comentarista pueden reseñarse como sigue:

1. La determinación de la esencia es incompleta: podría afirmarse que un cuerpo (y más claramente, en particular p. ej. un trozo de cera), para ser tal, bajo determinadas condiciones *debe* presentar, entre otros, una textura o un color determinados, tal como el bióxido de carbono a -200° C sometido a presión de 1 Atm. —aunque estas características difieran de los rasgos que presenta el mismo objeto a 24° C, etc.
2. La determinación de la esencia es incompleta: podría afirmarse que en particular, digamos un trozo de cera, para ser tal, en cualquier circunstancia debe tener, p. ej., *algún* color cualquiera, aunque quizá haya circunstancias en que carezca enteramente de olor y sabor.
3. La determinación de la esencia corre el riesgo de ser incompleta: es inválido alegar que puesto que para cada cualidad sensible determinada podemos concebir un cuerpo material que carezca de ella, podemos concebir un cuerpo totalmente falto de propiedades sensibles.

⁴⁷⁰ AT IX, 24.

⁴⁷¹ AT IX, 21.

⁴⁷² Cf. Williams, B., *Op. Cit.*, pp. 217-219.

Para comenzar por lo más obvio, yo le preguntaría a Williams cuál es el color que presenta (y permite identificar --por tanto, [re]conocer como objeto particular) a un gato negro en un sótano una noche sin luna mientras tenemos con los ojos cerrados. Esto en referencia al argumento 2. Frente a la primera crítica, sugiero que Descartes la habría anticipado; en efecto, parece claro que “flexible” remite sobre todo a la capacidad de un cuerpo para cambiar de magnitud y figura (y sus partes, de posición, incluyéndose aquí por tanto la movilidad).⁴⁷³ De este modo, si “mudable” no hubiera de constituir aquí una mera redundancia, habría que suponer que alude especialmente a la capacidad de los cuerpos para recibir cualidades “secundarias” diferentes bajo condiciones distintas. De todos modos, que Descartes base su estudio en las cualidades “primarias” se explica en parte si recordamos que de acuerdo con la Regla XII, Descartes *supone* que la variedad de cualidades “secundarias” puede representarse utilizando figuras,⁴⁷⁴ dado que una representación eficaz no supone semejanza alguna entre ésta y su objeto.⁴⁷⁵ Finalmente, imagino que Descartes se habría lavado las manos ante el cargo restante, alegando que nunca pretendió negar que por ejemplo las figuras *son* en primer término cualidades sensibles (de hecho están al alcance de varios de nuestros sentidos⁴⁷⁶ y no sólo es obvio, sino Descartes lo afirma, que cada cuerpo en tanto tal –vg., en cuanto *particular*– tiene una figura⁴⁷⁷).

Estas críticas están lejos de resultar avasalladoras, a lo que puede añadirse que Descartes en ningún momento pretende gozar de un conocimiento exhaustivo (o adecuado) de sus objetos; de modo que si imaginamos que el ejemplo de la cera ilustra una serie de experiencias repeti-

⁴⁷³ AT IXb, 318 (Principios IV, 198).

⁴⁷⁴ AT X, 413.

⁴⁷⁵ AT VI, 113s, *Cf. Ibid.*, p. 85.

⁴⁷⁶ AT IXb, 318.

⁴⁷⁷ AT IXb, 68, 70.

das, con ayuda del principio de inducción la determinación (parcial) de la esencia de los cuerpos parece razonablemente segura. (De hecho, lo más llamativo de la crítica de Williams es que el crítico resulta incapaz de *rechazar* ninguno de los términos de la supuesta esencia.) Si a lo anterior sumamos el amparo divino, parece que Descartes en principio tiene todo el derecho de reclamarse capaz de conocer los objetos de los sentidos. Así, todo indica que a falta de dudas pertinentes respecto de las figuras, disponemos de una manera plenamente aceptable para representar los cuerpos (y sus diferentes estados). Sin embargo, como escribe un autor clásico, "...lo mismo que en las demás cosas de la vida, intentamos procurarnos la mayor seguridad posible en aquéllo que a nuestros ojos tiene más valor."⁴⁷⁸ Y si Descartes declara que, dada la importancia práctica de los sentidos, "...no cabe duda de que los inventos que sirven para aumentar su poder son los más útiles que puedan hallarse,"⁴⁷⁹ ¿qué no habrá pensado sobre la utilidad de los inventos que sirven para confirmar la solidez de nuestras pretensiones epistémicas respecto de objetos sensibles?

Ahora bien, aunque podemos conceder al pasaje de la cera una gran importancia heurística, en cuanto a todas luces fija los términos en que habría de darse ese conocimiento, cabe preguntarse si no hay que contar la idea misma de "cuerpo material" entre las que siendo "materialmente falsas", carecen de "realidad objetiva",⁴⁸⁰ ya que ese concepto ha quedado disponible como uno de los corolarios de la reflexión. Es decir, 1º: ¿qué tal si la aparente diferencia entre el yo y los particulares sensibles indicara la necesidad de interpretar estos últimos o su idea genérica (v.g.,

⁴⁷⁸ Jenofonte, *Ciropeya*, 1.6.26.

⁴⁷⁹ *Dióptica*, *Loc. Cit.*

⁴⁸⁰ AT IX, pp. 34, 36; IXb, 180s. Si tiene cabida, esta pregunta debe plantearse *antes* de buscar una respuesta al argumento del sueño (que atañe a la certera determinación de cuáles objetos y acontecimientos pueden admitirse como elementos de la realidad física), lo que suponer que ellos son entes posibles.

la del espacio), como la negación del pensamiento genuinamente racional? O bien, 2º: en vista de la evidentemente infinita y homogénea divisibilidad del espacio, ¿qué tal si hubiese un contrasentido oculto en la noción misma de un cuerpo (y por tanto, de una figura) particular en tanto tal?⁴⁸¹ En suma, ¿qué nos asegura que nuestra noción genérica, o la idea de un cuerpo en particular, sean en principio susceptibles de asimilación clara e inteligible, y que tengamos derecho a tener los cuerpos como objetos de un conocimiento posible (como al menos es claro que Descartes paladina y reiteradamente afirma)?⁴⁸² Pero ante todo, estas preguntas tienen cabida porque según propuse más arriba, la idea de extensión y en todo caso, la de “cuerpo” no debiera contarse entre las innatas, que podemos suponer mutuamente consistentes. (En realidad, existe en las Meditaciones la doctrina expresa de que ‘extensión’ no sólo no es innata,⁴⁸³ sino que ni siquiera es una noción intelectual.⁴⁸⁴) Así, en principio convendría al sistema desechar la hipótesis de su falsedad material. De acuerdo

⁴⁸¹ José Antonio Robles ha defendido estas consecuencias, citando como antecedente algunos pasajes de Leibniz, A. Kenny y B. Williams, en su: “Inteligibilidad y cualidades sensibles de Descartes a Berkeley, o de la resurrección de las cualidades secundarias” (en prensa). Así, el pleno es indistinguible del vacío (pp. 11 y 16, n.4), pero el vacío es paradigma de falsedad material (p. 5); por otro lado, es imposible distinguir porciones o partes en el continuo material, de modo que no puede haber cuerpos (pp. 9 n.7, 17, 19).

⁴⁸² P. ej., Alquié (Ed.) Vol II, p. 829. Atribuir algo a una cosa supone que “su naturaleza sea posible, o que no repugne” (AT IX, p. 118)

⁴⁸³ Mc Rae “Innate Ideas”, en Butler, J. (Comp.) Cartesian Studies, p. 43, aduce una cita de las V Respuestas; aunque también, otra contraria, tomada de una carta del 21/V/1643. Buchdahl, en su Metaphysics and the Philosophy of Science, p.110, da otras citas que en un primer momento podríamos considerar patológicas. Como he dicho, mi conjetura es que Descartes aplica el término en forma variable, dependiendo del contexto, según qué problemas considera *en ese momento* como ya resueltos.

⁴⁸⁴ La Meditación V (AT IX, 51) la pinta como facticia; la Meditación VI (AT IX, 60), como adventicia. Este no necesita considerarse como un encasillamiento definitivo. Recuérdese que podemos tener verías ideas de tipo distinto sobre un mismo objeto, (p.ej., el Sol).

con la mayoría de los comentaristas, la finalidad principal del pasaje de la cera es aclarar que (sólo) la razón puede determinar cuál es la naturaleza de los cuerpos,⁴⁸⁵ pero en una palabra, para conseguirlo hace falta ver si sería ésta una verdadera esencia, capaz de instanciarse por lo pronto en entes *posibles*. La primera razón que encuentro para suponer que Descartes admite esta pregunta es que parece dirigirle una respuesta explícita al comienzo de la Meditación Sexta cuando escribe que “las cosas materiales pueden existir en tanto se las considere como el objeto de las demostraciones geométricas”, y añade que así consideradas no tenemos por qué temer que su idea encierre contradicciones.⁴⁸⁶ Pero en el pasaje de la cera no veo ningún argumento que permita sostener esto último, como no sea la escueta e insuficiente declaración final de que tenemos de los cuerpos una idea clara y distinta,⁴⁸⁷ antes de que dispongamos siquiera del concepto de falsedad material, que permite su crítica. Yo creo que independientemente de su interés científico intrínseco, en opinión de Descartes la Geometría (pues a ella pueden referirse las Meditaciones cuando hablan de geometría) nos ayuda a desechar estos escrúpulos filosóficos porque nos enseña a concebir *las figuras* mediante la “intelección pura” que no depende de la imaginación, como insinúa un pasaje inmediato.⁴⁸⁸ De ser esto correcto, la ciencia geométrica daría el fundamento radical a nuestra pretensión de obtener un conocimiento del mundo físico.

En segundo lugar, no sólo podemos plantear el problema anterior en los términos técnicos del cartesianismo, sino que hablando en forma aproximada, la cuestión principal estaba planteada mucho antes de Descartes. Como es sabido, uno de los propósitos centrales de la teoría platónica de las Formas era dar razón de nuestra capacidad de obtener un co-

⁴⁸⁵ AT IX, 24s.

⁴⁸⁶ AT IX, 57.

⁴⁸⁷ AT IX, 24.

⁴⁸⁸ AT IX, 58, Cf. *Ibid.*, p. 20.

nocimiento estable, general (y por tanto, de índole básicamente intelectual) *acerca de* objetos en primera instancia empíricos, particulares y sujetos a variación. Y naturalmente, la autocrítica que lleva a cabo el Parménides, al menos en la medida en que no recibe una respuesta clara y explícita, deja en entredicho esa pretensión.⁴⁸⁹ Si como he venido sugiriendo a lo largo de este trabajo, Descartes quizá tuviese un mediano conocimiento y hubiese sufrido la influencia de Platón, ello habría bastado para hacerle caer en la cuenta de la dificultad, que no es por cierto de las que merecen responderse a la ligera: como una curiosidad, podemos notar que en el fondo, este es también el problema principal de la Crítica de la Razón Pura según su autor. En efecto, Kant explica que la Deducción Transcendental de las Categorías trata de “exponer y hacer comprensible la validez objetiva de [los] conceptos que el entendimiento posee *a priori*”⁴⁹⁰ Como es claro, para Kant esto consiste en sostener una pretensión *de jure*, cuya reclamación es que entre los conceptos puros y los objetos de la experiencia sensible existe una relación tal, que los primeros se aplican universal y necesariamente a los objetos.⁴⁹¹ Esto garantizaría (naturalmente, mediante un razonamiento que quiere ser válido *a priori*) que los objetos sensibles poseen propiedades básicamente inteligibles, que podemos imputarles anticipándonos y por tanto, sin depender de ninguna experiencia suya; al contrario, sólo por ese medio alcanzan a ser éstos objeto de una experiencia (v.g., de un conocimiento) posible. De paso, por supuesto, si

⁴⁸⁹ Contra la opinión de otros comentaristas, así la entienden E. Cassirer y hasta cierto punto W. K. Guthrie (respectivamente: El problema del conocimiento, Vol. I, Introducción, Trad. W. Roces, FCE, México, 1993, p. 51 e Historia de la filosofía griega, Vol. V, Trad. Gredos, p. 62). Cf. F. M. Cornford y José Lorite Mena (respectivamente: Plato and Parmenides, Bobbs-Merrill, Indianapolis, pp. 86-102, y El Parménides de Platón, U. de los Andes-FCE, Bogotá, 1985, pp. 66-72). Cf. Parménides, 133b-135e.

⁴⁹⁰ AXVI. Utilizo la traducción de N. K. Smith, Mc Millan, 2a. ed., Londres, 1976.

⁴⁹¹ B126. Y ello, “por la razón de que sólo a través suyo puede pensarse cualquier objeto de experiencia” (*Idem.*)

es cierto que presume eludir las críticas de la antigüedad, la explicación kantiana *debería* dejarnos entender cómo queda a nuestro alcance esta mixtura.⁴⁹² (Pues que está en el poder de Dios cerrar la cadena infinita de las entidades involucradas, o de otro modo abarcarla por entero, nos consta que lo creía el propio Platón.⁴⁹³) Pero volvamos a Descartes. En sus términos, salvando el hiato entre lo sensible y lo inteligible no se trata de examinar o defender radicalmente la legitimidad de un pretendido conocimiento de tipo *general* a la vez que *referible* al primer ámbito, como parece ser el caso tanto en Platón como en Kant. En principio, este punto no es una dificultad mayor una vez que ha conseguido vindicar el “princi-

⁴⁹² Sin embargo, no sólo el argumento en sus otros detalles, sino la evasión de los propios alegatos “parmenídeos” está muy lejos de estar clara. En efecto, en primer lugar parece que el argumento kantiano no se confina a la sección correspondiente, sino abarca esencialmente, al menos, toda la Analítica (Cf. Allison, H. E. El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa, Trad. D. M. Granja, UAM-I/Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 266 y 271s.), si bien me parece errado el argumento [que concluye en p. 269]. Pero yo he llegado a la misma conclusión de una manera diferente. *Vid.* mi “Sueño y verdad. La unidad de la experiencia en la Analítica de la razón pura”, en: Signos. Anuario de Humanidades, UAM-Iztapalapa, México, 1988.

En segundo lugar, como no ha podido dejar de observarse, la Analítica incluye la teoría del esquematismo, donde se invoca no una clase de “entidades”, pero sí de “representaciones intermedias”, que deben ser “pensadas” y “ser *intelectuales* en un sentido” a la vez que “intuídas” y por tanto para Kant, “tener por otro lado un aspecto *sensible*”, a fin de que que “...sea posible la *aplicación* de las categorías a las apariencias” (A137s/B176s -subrayados del autor). Como es obvio dada la manera en que Kant distingue conceptos e intuiciones (generalidad vs. singularidad), esto parecería introducir en la filosofía crítica el gran problema platónico. Y aunque bien podría ser ésta una provocación del filósofo hiperbóreo a sus futuros lectores, de todos modos es innegable que en ese caso, el pasaje indicaría que lejos de haber descubierto el problema, como alguna vez dice, Kant se jacta de haber resuelto (o de haber “dado la vuelta”) a la cuestión platónica.

⁴⁹³ República 596b y c; Fedón 100c; Timeo 31a - c. (Respectivamente, Trads. M.J. Pabón y M. Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1992; Trad. C. García Gual, Grados, Madrid, 1992; Trad. F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992.)

pio” de inducción ampliativa.⁴⁹⁴ Para él, la motivación radica más bien en la fiabilidad incomparablemente inferior que podemos reconocer a la esfera sensible en contraste con la otra,⁴⁹⁵ no obstante sermos indispensable orientarnos en ella.

En efecto, en su elaboración cartesiana la geometría se propone reformular todos los problemas relativos a las figuras en términos de ecuaciones,⁴⁹⁶ lo que desde el punto de vista propuesto representa la “reducción” del estudio de las figuras a sus términos racionales. La de número es una idea inequívocamente innata y “el álgebra es una especie de aritmética”,⁴⁹⁷ mientras que las figuras tienen arraigo en facultades que se han exhibido como auténticas fábricas de trampas. Sea de ello lo que fuere, la Geometría expresa así la conversión de dificultades que plantean tanto la

⁴⁹⁴ Aún de suponerse legítimo su uso, Kant subraya que la inducción sólo puede proporcionar al conocimiento una universalidad hipotética y comparativa, no estricta (B3). Pero Kant exige esta última porque piensa que de otro modo careceríamos de un *criterio* fiable para identificar el genuino conocimiento empírico: “Pues ¿de dónde derivaría la experiencia su certeza, si todas las reglas de acuerdo con las cuales procede, fuesen siempre ellas mismas empíricas y por tanto, contingentes?” (B5) Habida cuenta de que no puede pedirse un criterio general y suficiente de la verdad (A59/B83), el uso significativo (A146/B185) y sistemáticamente coherente del entendimiento, acorde por supuesto con sus propias formas, es una condición indispensable para poder discernir la verdad empírica (A651/B679). Es esto lo que deben proporcionarnos las “Analogías de la experiencia”, a las que la experiencia debe su carácter unitario (A216/B263), que permite seleccionar la interpretación correcta de las apariencias sensibles y al cabo, distinguirla del sueño (Cf. mi ya citado: “Sueño y verdad...”). Ahora bien, si el capítulo II y las secciones §6α) y β) del apartado A que antecede no están equivocados, el temor kantiano de que carezcamos de un criterio aplicable a la vez que racionalmente válido parece infundado. Por lo demás, a Descartes no parece perturbarle el carácter finalmente hipotético y revisable de nuestro pretendido conocimiento empírico, incluyendo sus principios más generales.

⁴⁹⁵ AT IX, 42.

⁴⁹⁶ AT VI, 475.

⁴⁹⁷ AT X, 373. Además, las operaciones que Descartes comienza por definir en la Geometría están tomadas de la aritmética (AT VI, 369).

sensibilidad como la tradición⁴⁹⁸ de manera sumamente opaca, a un lenguaje diáfano y confiable desde el punto de vista racional. Pero esta conversión no elimina por sí misma, sino al contrario: exige dar respuesta a la pregunta kantiana sobre la aplicabilidad. En palabras de Edwin Burtt, la Geometría "...supone que ideas claras o categorías de la mente inextensa, son aplicables a la *res extensa*."⁴⁹⁹ Pese a diferencias notorias,⁵⁰⁰ el parangón entre las ideas innatas y las categorías kantianas se comprende al advertirse que en ambos casos se trata de los recursos limitados pero irrenunciables con los que el intelecto debe esforzarse por encarar los contenidos exóticos de una sensibilidad salvaje y por así decir, en estado de naturaleza. "Transferir", como escribe Descartes,⁵⁰¹ las nociones surgidas del cavilar interno de la razón, a esas regiones todavía inhóspitas, dista entonces de ser una decisión inocente o accesoria en el conjunto del programa. En realidad, tendríamos aquí un claro ejemplo del uso instrumental de las categorías cartesianas; se pretende que ellas funcionen como una palanca que, dotada de un apoyo intrínseco, deberá permitir a su inventor derruir la "ciencia" anterior elevando en su sitio un edificio sólidamente cimentado, al que eventualmente quedarán incorporados los materiales (*i.e.*, los "teoremas") que conserven vida útil después de la demolición.

De hecho, ya en las Reglas para la dirección del espíritu critica Descartes a la geometría tradicional, pues ha debido sus éxitos "a la loca fortuna", más que "al arte" y su respuesta a la pregunta: <<¿porqué?>> re-

⁴⁹⁸ La "geometría ordinaria" a la que se refiere Descartes en las Reglas

⁴⁹⁹ The metaphysical foundations of modern physical science, Doubleday, Garden City, 1955, p.121.

⁵⁰⁰ Que en mi opinión se fundan en el rechazo kantiano a la experiencia intelectual, por lo que las categorías son para él, en primer término, formas lógicas enteramente vacuas, cosa que no es el caso del concepto de número en Descartes.

⁵⁰¹ AT IX, 35.

sulta insuficiente para alcanzar la perfección de una ciencia.⁵⁰² Pero aquí el filósofo comienza a proponer un remedio para sus defectos; la salvación estaría en apegarse a un método racional y por tanto, al orden.⁵⁰³ Este es un instrumento esencial, puesto que con su ayuda, "...estaremos seguros de nunca [ser responsables de] tomar un error por una verdad, y de no malgastar las fuerzas del espíritu..."⁵⁰⁴ Obtendremos así mayor certeza, al tiempo que economía de un recurso energético por lo visto, escaso. Pero mi último argumento para suponer que Descartes tiene la intención de atender la dificultad que he indicado es la patente similitud entre el problema de la transferencia y la materia principal de la Regla XIV, donde se nos indica cómo "transponer" la solución hallada en un campo de estudio, a los problemas de otro.⁵⁰⁵ Comienza Descartes aclarando que en este tipo de "deducción", con el paso de lo conocido a lo desconocido, no puede descubrirse un nuevo tipo de ente. El conocimiento se extiende "...sólo hasta el punto en que nos hace percibir que la cosa buscada participa, de uno u otro modo, en la naturaleza de las que están dadas..."⁵⁰⁶ Consideremos esto como el planteamiento del problema. En efecto, Descartes arguye en seguida que a un ciego de nacimiento sería imposible transmitirle discursivamente las ideas de los colores. En cambio, aún a falta de la adecuada experiencia directa, a quien conozca los colores básicos podríamos comunicarle discursivamente la idea de un matiz particular. Esto requeriría hacerle percibir, con perfecta distinción, la mezcla de seres o naturalezas, ya conocidas, que produciría "efectos idénticos" a los directamente faltantes.⁵⁰⁷ La adquisición de la idea se daría, entonces, por "ana-

⁵⁰² AT X, 375s.

⁵⁰³ Como enuncia la Regla V: AT, X, 379.

⁵⁰⁴ AT, X, 372.

⁵⁰⁵ AT, X, 439.

⁵⁰⁶ AT, X, 438.

⁵⁰⁷ AT, X, 440.

logía”. Ahora bien, lo que aquí nos interesa es el problema de extrapolar soluciones puramente intelectuales al campo de la imaginación. El problema de los colores sería pues, un preparativo para plantear la cuestión de cómo superar una especie de desproporción entre la sensibilidad y los poderes discursivos del hombre. Y parece que para Descartes la comparación entre los elementos más claros de ambos campos no puede efectuarse en forma directa, intuitiva y simple, ya que las nociones intelectuales e imaginarias resultan muy heterogéneas entre sí. Por ello, es preciso apoyar la “deducción” en ciertos preparativos artificiales.⁵⁰⁸

Para trasponer la idea (algebraica) de magnitud a un dominio extra-racional, es menester “reducir” antes las diferencias entre estos campos. Esto permitirá, eventualmente, concluir que existe “igualdad” en las relaciones que se dan entre los objetos de los dominios involucrados. Ahora bien, en general, la detección de estas analogías resulta factible sólo cuando los dos dominios quedan “...comprendidos bajo el nombre de magnitud”.⁵⁰⁹ Pero si mi lectura es correcta, en este caso tenemos la peculiaridad de que lo que está por transferirse es la propia idea inteligible de magnitud, lo que, con total obviedad, “...no será de poco provecho...” Cuando ello se consiga, será lícito “...trasponer todo lo que comprendamos que puede afirmarse sobre las magnitudes en general, a aquélla especie de magnitud que nos figuremos en la fantasía con mayor facilidad y distinción.”⁵¹⁰ (Tal es la que, como recomiendan la Regla XII y el pasaje de la cera –y sin parar mientes en que podría pecarse de precipitación– vulgarmente los filósofos llaman “cantidad continua”,⁵¹¹ que delimita los cuerpos y constituye las figuras.) De esa manera probará Descartes, si no me equivoco, que la figura y por tanto, lo que caracteriza un cuerpo parti-

⁵⁰⁸ *Idem.*

⁵⁰⁹ AT, X, 440.

⁵¹⁰ AT, X, 441.

⁵¹¹ AT IX, 51.

cular (v.g., su esencia en tanto tal) es inteligible, y que la extensión *efectivamente* puede considerarse como una "especie de magnitud".

La "preparación" que el filósofo efectúa consiste, ante todo, en cobrar conciencia de la generalidad del problema: "...comprendamos que no tenemos otra cosa de qué ocuparnos que de [transponer] las magnitudes en general",⁵¹² y en obtener una idea escueta de las meras figuras (que es el campo de objetos a conocer). Por otro lado, Descartes recomienda introducir hipótesis que permiten lo.: explicar nuestra capacidad para generar el conocimiento involucrado, al sugerir que no obstante su diferencia, podríamos interpretar la facultad de imaginar como una clase de aplicaciones del entendimiento;⁵¹³ y 2o: situar las operaciones propuestas en el "orden del conocimiento", teniendo cuidado de no confundir abstracciones con negaciones para no segar o restringir el nexo con el "orden de las cosas".⁵¹⁴

⁵¹² AT X, 440.

⁵¹³ Esta es una teoría "antropológica" sobre la naturaleza de las facultades del espíritu, para la cual, la "fantasía", la "memoria" y los "sentidos" (en suma, lo que para nosotros es la sensibilidad entera), son aplicaciones de la luz natural al cuerpo. La diferencia entre ellas depende de circunstancias que afectan a los elementos corporales, no a la razón, ni al procedimiento para su aplicación. La razón pura viene siendo la misma que se aplica, pero en estado de pureza (*i.e.*, actuando por sí misma), y por tanto, constituye el trasfondo común de las nociones alcanzadas en ambas situaciones. J. Brunschwieg considera hipotética esta teoría por el contexto en que Descartes la introduce (al tratar de las hipótesis *Cf.* su nota a AT X, 412); y en efecto, Descartes no reclama ninguna "evidencia" a su favor. Su propósito podría muy bien ser tan sólo mostrar que no hay necesidad alguna en la tesis (suposición) alternativa, de que la heterogeneidad entre "imaginación" e intelecto sea tan radical que prohíba un vínculo epistémicamente provechoso entre estos dos poderes del espíritu. Descartes podría aspirar a que lo que él dice resulte evidentemente posible.

⁵¹⁴ Para asegurar ésto, la Regla XII recomienda la *hipótesis* de que, puesto que las figuras bastan por sí mismas para representar todas las diferencias que pueda haber entre los cuerpos reales, podemos considerar el conocimiento racional de las figuras como capaz de reflejar la naturaleza de los cuerpos. Además, allí se arguye que centrar la atención en esta esencia

Bajo estas precauciones, el proceso culminaría cuando pueda declararse evidente la igualdad entre el término dado y el buscado, siendo en principio uno y otro, géneros distintos de relaciones o proporciones.⁵¹⁵ Así, se trata de hacer equiparables y encontrar la igualdad entre sistemas distintos de relaciones, uno de los cuales es “desconocido” y más concretamente, está bajo sospecha. Al orden de las relaciones inteligibles se avendrá, entonces, la diversidad de las cosas sensibles, de modo que al menos, un amplio y (según se espera, suficiente) campo dentro de la variedad de combinaciones que presenta el mundo material se mostraría homologable a una serie de ideas intrínsecamente comprensibles. Pero para variar, Descartes declara en las Reglas que no es su intención incluir allí las pruebas correspondientes,⁵¹⁶ y como resulta notorio a los especialistas, por su parte el argumento de la Geometría se presenta plagado de lagunas. En palabras de Vincent Jullien,

desde la aparición del ensayo la crítica reprocha a Descartes incurrir en un abuso procedimental, en cuanto hace pasar por simples aplicaciones, automáticamente deductibles de premisas bien establecidas, algunos resultados que no se desprenden de ellas⁵¹⁷

Es clara la importancia de las piezas faltantes, y tenemos que averiguar si “resolviendo” en sus propios términos el gran problema platónico para dar fundamento al conocimiento sensible, procedió Descartes sin razones suficientes para confiar en el valor cognitivo de su hallazgo. O si desde dentro del sistema podría hacerse algo más que alegar la conve-

hipotética, no implica negar las demás cualidades de los cuerpos, y por tanto, ningún riesgo de distorsión de la naturaleza que en el orden de las cosas realmente les pertenezca, por el uso de esta representación artificialmente elaborada.

⁵¹⁵ AT X, 440.

⁵¹⁶ AT X, 374. *Vid.* También la correspondiente nota 1 de Brunschwig.

⁵¹⁷ V. Jullien, Descartes. La Géométrie de 1637, PUF, Paris, 1996, p. 21.

niencia de que la teoría resultase verdadera, decretando al mismo tiempo su “evidencia”.⁵¹⁸ Si la geometría analítica ha de examinarse como parte de la respuesta al problema general de obtener justificaciones, parece natural interrogarla a ella respecto de su propia legitimidad. Para ello hay que indagar cuál es el método al que acude, y qué respalda al diccionario que emplea en la traducción concreta de íconos a fórmulas numéricas.

⁵¹⁸ Como cree Jullien quien, citando a Yvon Belaval, dice que Descartes apoya la Geometría en “la evidencia no criticada” *Op. Cit.*, p. 11 e *Ibid.*, n. 3.

§2. Algunas respuestas

¿quién le pondrá al mundo la cinta de medir?

Job

Conozco algunos rudimentos de respuesta aplicables en este contexto. Una de ellas la insinúa Gerd Buchdahl, quien también percibe la analogía entre los planteamientos de Kant y los de su precursor, aunque se concentra en un problema que, aunque está conectado al que nos ocupa, en realidad le resulta posterior.⁵¹⁹ A Buchdahl le preocupa cómo concluye Descartes que el mundo físico es sólo extensión en movimiento, partiendo de la premisa de que lo único que podemos conocer en él es la extensión, y ello precisamente a través de la ciencia geométrica –cuando aquí no sabemos todavía si la geometría en verdad nos proporciona legítimos conocimientos. Ahora bien, al intentar la reconstrucción del argumento cartesiano, Buchdahl incluye como otra de sus premisas la afirmación de que la geometría tiene un "éxito" reiterado. Es precisamente esta conexión entre una situación de hecho y contingente por un lado, y por otro, la necesidad *de re* a la que, según él aspiraría el alegato cartesiano, lo que inclina a este intérprete a pensar que el argumento resulta endeble y en último término, fallido.⁵²⁰

Por su parte, Edwin Burtt piensa que para justificar su entera confianza en la utilidad del lenguaje algebraico para conseguir una lectura

⁵¹⁹ La cuestión del parentesco entre Descartes y Kant se aclara al percatarnos de que *ambos* clásicos son herederos de Platón, y si suponemos que -- a diferencia de algunos comentaristas contemporáneos--, los filósofos juzgaron que la autocrítica platónica resultaba concluyente o al menos, cancelaba el ejercicio primordialmente ontológico de la filosofía en vista de la insatisfactoria teoría aristotélica sobre la captación intuitiva de las formas en los particulares por el intelecto agente.

⁵²⁰ *Op. Cit.*, pp. 115 y ss.

adecuada de la esfera sensible, Descartes acudiría "...al fácil expediente teológico."⁵²¹ Esta expresión incluye un claro reproche, dirigido contra la actitud dogmática consistente en el hipotético uso de 'Dios' como una caja de sorpresas *ad hoc*. Pero Burt parece olvidar aquí que Descartes escribió un tratado matemático que roza la cuestión tan de cerca, que bien podemos preguntarnos si su propósito principal no es darle una respuesta sólida.

Sin embargo, como aclara Enrico Giusti,⁵²² el extraordinariamente difícil texto cartesiano "reserva a sus lectores una materia completamente nueva [...] que trata con una concisión inaudita para su tiempo." Todavía en el S. XVIII "no se podía prescindir de una serie de introducciones y notas para facilitar su lectura", al grado de que el texto original de 100 páginas "contaba casi 600 en la edición del padre Rabuel." Aunque hoy, según dice Giusti, se han superado las dificultades técnicas y podemos captar su contenido matemático, las ideas cartesianas se han difundido tanto que no tenemos una comprensión adecuada de su "significado histórico". En particular, aunque consideraciones anteriores me han conducido a presentar una conjetura al respecto (pues no creo que deba echarse en saco roto la indicación sobre cómo puede "deducirse" metafísicamente el concepto de número), los objetivos que Descartes asigna a la ciencia geométrica, así como cuál sea su índole precisa, es objeto de un intenso debate, en cuyos detalles me es imposible entrar y sobre el que me limitaré a hacer unas cuantas consideraciones generales (aún más enfáticamente que en lo que precede, confieso que en lo que viene avanzo como a tientas y sin aventurar más que conjeturas. Pero lo que de antemano rechazo es que como piensa Jullien,⁵²³ entre la extensa lista de las conspicuas omisio-

⁵²¹ *Op. Cit.*, p. 123.

⁵²² "La révolution cartésienne en géométrie", conferencia dada en la Universidad Descartes, 10 de diciembre de 1996. (inédita)

⁵²³ *Op. Cit.*, p. 10s.

nes cartesianas deba contarse la falta de una opinión en el debate que ya en sus tiempos se había desatado, sobre los principios de la matemática; sería mucho mejor decir que el filósofo sólo se plantea los problemas que *él mismo* cree pertinentes al respecto.⁵²⁴)

Según Jullien, por un lado están quienes sostienen la absoluta preeminencia de los problemas de construcción de las líneas y las raíces (o soluciones) de las ecuaciones, sobre su expresión algebraica.⁵²⁵ Desde esta posición, el álgebra es un medio más o menos accesorio, que permite renovar los métodos de clasificación de las curvas,⁵²⁶ dejando intacta la idea tradicional de que resolver un problema es, esencialmente, *construir* (con la ayuda de instrumentos legítimos: regla, compás, escuadras deslizantes, etc.). Desde luego, Jullien conoce y enumera una serie de dificultades hermenéuticas a las que se enfrenta esta posición, aunque finalmente la suscribe.⁵²⁷ En el fondo, aquí se supone la plena autosuficiencia de la “intuición geométrica”, aunque se acepte que para Descartes tiene importancia el criterio suplementario de simplicidad y orden, que el álgebra permite aplicar.⁵²⁸

La posición alternativa sostiene el primado de la expresión algebraica, y a juicio de Jullien, evidentemente, presenta mayores dificultades. Aquí trataré de argumentar un poco en su defensa. Como es opinión que Jullien comparte con algunos de los defensores de esta teoría, Descartes habría tratado de establecer la identidad de estructura entre el álgebra, entendida como una aritmética general, y la geometría (*i.e.*, el conjunto de operaciones que permiten la construcción de curvas “geométricas”, cada

⁵²⁴ Cf. *Principios*, I, 5 (AT IXb 26-27)

⁵²⁵ V. Jullien, *Op. Cit.*, p. 57. Entre los partidarios de esta interpretación se cuentan, notoriamente, H. Bos y René Taton.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁵²⁷ *Ibid.*, Cf. pp. 57-61, 67.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 66. Cf. *supra*, nota 522.

uno de cuyos puntos puede determinarse con “exactitud”). El problema más importante es que la lectura más natural de este hecho sugiere que en el fondo Descartes habría querido demostrar que existe un isomorfismo entre ambas teorías (estructuras). Ahora bien, esto exige que Descartes dispusiera del concepto de los números reales o algo similar, lo que por razones históricas resulta dudoso. De aquí que Jullien reniegue de esa lectura, por lo visto, ingenua.

Ante todo quiero destacar el hecho de que la objeción cuestiona el que para Descartes, la Geometría tuviese el sentido que discutimos, no así el valor que podría tener para nosotros si asumimos la corrección de su argumento. Después de todo, nosotros sí contamos con la teoría de los números reales y confiamos en su consistencia. En segundo lugar, como lo indica el propio Jullien, Giusti ha argumentado que en efecto, Descartes podría haber dispuesto de un concepto análogo al de los números reales.⁵²⁹ Si bien es claro que a Jullien no le parece convincente el alegato de Giusti,⁵³⁰ parece que éste logra mostrar que su hipótesis histórica está lejos de ser absurda, como se colige del hecho de que Jullien no ofrece ningún argumento específico en su contra.

Finalmente, aunque incompetente para comentar el texto de Giusti, quisiera proponer una defensa alternativa de la lectura “algebrista”, sin omitir las reticencias de Jullien: podría ocurrir que para Descartes, el vínculo entre la teoría de los números y la que se ocupa de las figuras no se establezca directamente, ni exija la equivalencia de sus respectivos dominios (o que éstos tengan la misma cardinalidad). Quiero proponer que la “reducción” es indirecta, no equivale a un isomorfismo y se establece en tres pasos. Ante todo, como lo reconoce el propio Jullien, el álgebra deri-

⁵²⁹ Giusti, E.: “Numeri, grandezze e *Géométrie*”, en: Descartes, il metodo e i saggi, (s/ comp.) Roma, 1990. [separata].

⁵³⁰ V. Jullien, *Op. Cit.*, p. 40.

va su certeza de la aritmética;⁵³¹ yo supongo que para Descartes la capacidad del álgebra para expresar fielmente las relaciones entre los números, sistemáticamente atestiguada, la acredita como vehículo de un razonamiento riguroso y consistente.⁵³² En un segundo momento, y una vez libre de sospecha como simple notación, en la Geometría intervendría el álgebra ente todo como un recurso puramente sintáctico (salvo por los coeficientes y las “constantes lógicas”, v.g., las operaciones y el símbolo ‘ ∞ ’ o ‘=’, que se interpretan a la luz de la “matemática universal” o teoría abstracta de las proporciones en general, que Descartes reclama en la Regla IV y el Discurso⁵³³). De este modo, el álgebra pone al servicio de la geometría su “espontaneidad algorítmica” intrínseca, para usar una frase de Marco Panza; esto es, como notación o lenguaje susceptible de interpretación pero en principio no interpretado de una manera específica. (Supongo que si para Descartes la representación no tiene porqué mantener una semejanza con su objeto, dando por sentada su fiabilidad como lenguaje, que es su rasgo esencial, en cualquier momento podremos estudiar y manipular la representación por sí misma, independientemente de qué sea lo que esté destinada a representar.) Finalmente, cuando las ecuaciones (que desde el principio se eligen en función del problema geométrico a resolver⁵³⁴) se han simplificado al máximo, sus términos están listos para recibir de nuevo y en definitiva, es decir: como “raíces” o soluciones, la interpretación geométrica elegida. Si esto es correcto, no se trataría de

⁵³¹ *Ibid.*, p. 39. Éste solo hecho plantea el problema de su importación a la geometría, que no se resuelve diciendo que la intuición geométrica es auto-evidente. Haría falta postular la evidencia de la homogeneidad entre los dos tipos primitivos de evidencia.

⁵³² Son las matemáticas que nos enseñan a no contentarnos con “falsas razones” (AT VI, 20).

⁵³³ AT X, 374, *Cf.* AT VI, 20. Como dice Descartes en el último sitio, para representarnos las proporciones en general empleamos “cifras”; para hacerlo en particular, usamos líneas.

demostrar que la ciencia de los números equivale enteramente a la teoría geométrica, sino que ambas tienen una estructura más sutil en común: la forma del razonamiento y el lenguaje que lo expresa (o que, como va mostrando Descartes, resulta capaz de hacerlo), aunque este lenguaje se proyecte sobre dominios distintos, que no se presumen comensurables.⁵³⁵

Se dirá que interviniendo como notación, del álgebra no resta más que el grafismo y por tanto, un objeto meramente sensible. Apoyarnos en éste para fundar nuestra pretensión de tener a nuestro alcance un conocimiento determinado y racionalmente satisfactorio de los cuerpos sería incurrir en petición de principio. Esto sería así, si Descartes diera por hecho que su conocimiento de la notación misma es cabalmente satisfactorio de entrada. Pero para comenzar, nótese que hay una clara diferencia entre notación y grafismo, y es que la notación no sólo es susceptible, sino está diseñada para recibir una interpretación. A quien se haya ejercitado en su uso le ocurrirá como

cuando ponemos los ojos sobre un pliego donde hay algunos trazos que están marcados y arreglados, de suerte que ellos representan la cara de un hombre; entonces su vista no excita tanto en nosotros la idea de esos mismos trazos, cuanto la de un hombre: lo que por lo demás no ocurriría si no conociéramos ya la cara de un hombre, y si no estuviésemos habituados a pensar en ella más que en sus rasgos...⁵³⁶

⁵³⁴ Como dice Jullien citando a H. Bos: en ningún lado en la *Geometría* se introduce una curva a partir de su ecuación (V. Jullien, *Op. Cit.*, p. 64).

⁵³⁵ De este modo, la notación algebraica tendría para Descartes exactamente el mismo papel que Kant asigna a los “esquemas trascendentales”: es un conjunto de representaciones que por un lado es intelectual y por el otro, sensible (o susceptible de recibir ambas lecturas).

⁵³⁶ Respuestas a las Quintas Objeciones, Alquié (Comp.) *Op. Cit.*, Vol II, p. 830

Proponiendo que el álgebra interviene “como notación” no quiero decir que de hecho aparezca despojada de todo sentido, pues probablemente ella tiene para Descartes una “lectura natural”; sólo me refiero a que la escritura no está atada a esa única interpretación. Es seguro que mediante “una especial contención del espíritu” Descartes era capaz de imputar a los signos una interpretación netamente geométrica, para luego suspenderla, verificando una y otra vez que *esos mismos* signos (como acredita la memoria) expresan un buen razonamiento, ante todo, de tipo aritmético. Resolver problemas *geométricos* exige desde luego hallar puntos y líneas y por tanto, contruir, como quiere Jullien; pero que cada uno de los pasos del servicial encadenamiento algebraico reciba una interpretación que racionalmente queda por encima de cualquier sospecha, permite desechar los escrúpulos que pudieran tenerse respecto de la consistencia mutua de las conclusiones a las que nos conducen, incluso cuando mudamos nuestra lectura.⁵³⁷ De este modo, Descartes va verificando paso a paso cuáles son las credenciales racionales del razonamiento que por su parte, se muestra capaz de resolver los más duros problemas de la “geometría ordinaria”. Y cuando Descartes establece una clasificación unívoca de curvas cada vez más complejas, basándose en el grado de sus ecuaciones,⁵³⁸ y encuentra que esta clasificación se extiende hasta el infinito, parecería estar probando en el fondo que no hay nada intrínseco a la esfera de las figuras que impida mantener la presunción de su consistencia con la razón. Así, si subsiste alguna dificultad de principio para admitir que nuestra idea de los objetos sensibles es clara, en todo caso este escrúpulo no puede referirse razonablemente a su carácter figurado (o corpóreo) como tal. Esto es lo que da su importancia verdadera al que Jullien mismo considera como el propósito cartesiano de fondo:

⁵³⁷ Desde luego, quiero negar tajantemente que como cree Jullien, los términos de las ecuaciones deban considerarse indisolublemente ligados a una interpretación geométrica (*Op. Cit.*, pp. 38, 40, 72-3).

el sueño, o más bien la convicción de Descartes es que esos dos criterios –ser constructibles [legítimamente] y ser expresables algebraicamente– muestren no ser finalmente más que uno.⁵³⁹

“Convicción” y “sueño”, dice Jullien, porque aunque a Descartes no le importa, ya que se basa en lo que el comentarista considera una “evidencia” acrítica,

en matemáticas la argumentación no sustituye a la demostración y ésta falta. Lo que está –matemáticamente– ausente del *Ensayo* es precisamente la demostración de su tesis principal: que lo que es cognoscible por construcción lo es también algebraicamente.⁵⁴⁰

En efecto, para disgusto de Jullien lo que Descartes hace una y otra vez en el *Ensayo* es presentar a su lector una serie de ejemplos, sacando luego una conclusión general.⁵⁴¹ Este proceder común lo achaca el comentarista al fastidio del filósofo y a su poca gana de encenagarse en una pléyade de complicadas pruebas de detalle,⁵⁴² aunque a veces también a las limitaciones técnicas de la matemática disponible, al grado de que algunas de las presunciones cartesianas sólo se pudieron demostrar en regla (de acuerdo con los criterios actuales) mucho más tarde, e incluso alguna resultó ser falsa.

Por mi parte, no quiero negar que la explicación de Jullien podría tener su grano de verdad, aunque evidentemente Descartes no siem-

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 40. *Vid.* también p. 21.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁴¹ *Idem.* Para ilustrar esto, podemos señalar las observaciones 4 y 5 de Tannery de su “Nota sobre el problema de Pappus”, donde el editor destaca cómo Descartes omite considerar una serie de casos que ofrece el problema, tanto al considerárselo planteado para cuatro como para cinco líneas (AT VI, pp. 725).

⁵⁴² *Ibid.*, p. 21.

pre sufre con la misma intensidad los embates del fastidio, como cuando “aprovechando que tiene la pluma en la mano” repite machaconamente a Gassendi en qué consiste su réplica, y hasta elabora un largo compendio de las objeciones del crítico para reiterar su respuesta.⁵⁴³ Tampoco se nota el fastidio en los volúmenes enteros que llena la correspondencia del filósofo (o los meros vestigios suyos con que contamos), ni tampoco especialmente, en la prontitud con que Descartes se ocupa de todo tipo de problemas matemáticos que se plantean en su entorno⁵⁴⁴ (no obstante que los medios que emplea para resolverlos ya en principio le impedían admitir sus propias respuestas como parte de la ciencia.⁵⁴⁵)

Ahora bien, por mi parte no creo que la apelación teológica cartesiana sea tan fácil o arbitraria como teme el excelente jesuita Burt, ni es tan absurdo plantear que la eficacia reiterada puede tener implicaciones por el lado de la legitimidad, como cree Buchdahl. Lo menos que puede hacerse es considerar conjuntamente los elementos legítimos de ambas explicaciones parciales (que aisladas resultan, en verdad, triviales e insuficientes). Como hemos visto, esto conduce a la “prueba” de un principio de inducción ampliativa que a su vez explica porqué el Descartes científico sigue una estrategia cuya adopción (aunque frecuentemente aplaudida en sí misma), ha dado pábulo a la acusación de eclecticismo –como si ella representara una inconsecuencia metodológica y una fractura del talante racionalista del autor del Discurso.

⁵⁴³ Alquié (Ed.) Vol. II, p. 845ss.

⁵⁴⁴ Comentario al calce de Marco Panza, no obstante favorecer él mismo este tipo de interpretación (que enriquece aludiendo también a la confianza que Descartes tenía en la genialidad de su propia “intuición matemática”)- (Comunicación personal).

⁵⁴⁵ *Vid.* p. ej., J. Vuillemin, *Op. Cit.*, Parte I, pp. 9-76. Pienso también en las conferencias dadas por Marco Panza y Vincent Jullien en la Facultad de ciencias de la UNAM, en el coloquio Descartes, científico y filósofo, julio y agosto de 1996.

Pero según el análisis anterior, resulta que es un recelo sistemático y por lo visto, gratuito, el que habría que mantener para conservar bajo sospecha la inteligibilidad o el valor de verdad de la geometría “ordinaria” (constructiva) misma, en vista de:

1. su aptitud para enfrentar una muy amplia gama de cuestiones, y la aparente coherencia de sus resultados, y sobre todo,
2. la reiterada posibilidad de convertir tanto sus problemas como sus soluciones a los términos racionalmente impecables del lenguaje algebraico, como enseña la geometría analítica.

En suma, creo que entre otras cosas, la Geometría tiende a demostrar inductivamente el paralelismo entre álgebra y geometría, basándose en el principio de que “en materia de progresiones matemáticas, cuando se tienen los dos o tres primeros términos, los restantes no son difíciles de encontrar.”⁵⁴⁶ Al cabo, esta demostración permite librar a las primeras de la sospecha de falsedad material (a la vez que explica porqué Descartes a menudo se contenta con un “mero argumento”, sin creerse obligado a ser exhaustivo en sus pruebas). Naturalmente que esta “sustitución” o equiparación de la regla y el compás con operaciones algebraicas parte de una base hipotética: 1º, que al mudar la interpretación aritmética por la geométrica la notación no pierde inexplicablemente la aptitud de reflejar con fidelidad la forma del razonamiento; y 2º: que las operaciones geométricas definidas al inicio de la Geometría, apoyándose en una (para el filósofo) clara analogía aritmética,⁵⁴⁷ iluminarán una estructura sistemáticamente homologable con la razón. Para poner este sistema de hipótesis a prueba, Descartes avanza gradualmente, conforme la geometría analítica

⁵⁴⁶ AT VI, 485.

⁵⁴⁷ AT VI, 370s. Esta es la hipótesis de que no estamos ciegos de nacimiento (es decir, que hay algo que ver, o accesible a la luz natural, en la esfera sensible), para no abandonar del todo el símil que sugiere la Regla XIV.

alcanza teoremas cada vez más generales, que a su vez se convierten en nuevos puntos de apoyo para continuar la tarea. Al respecto, aún sin entrar en el detalle matemático, creo que podremos aquilatar el sentido que tienen las declaraciones de Descartes, cuando por ejemplo dice en la Geometría que su procedimiento ambiciona en principio aplicarse a “...todos los problemas de los geómetras”,⁵⁴⁸ resolviendo las cuestiones relativas a todas las figuras susceptibles de ser tratadas científicamente, v.g.: las rectas y las “curvas geométricas”.⁵⁴⁹ O cuando jubilosamente escribe haber resuelto no sólo el problema más general heredado de la tradición, “...sino también, el más útil y más general que jamás deseé conocer”.⁵⁵⁰ Aunque paulatino, este avance hacia la generalidad es intrínsecamente deseable, pues las hipótesis iniciales sólo se acreditarán al final, cuando el cuerpo total de las demostraciones, lejos de sacar a relucir un resultado paradójico, manifieste el estrecho e indefinido paralelismo de las dos estructuras involucradas. Sólo al final se recoge el fruto, pues mientras más generales son las convergencias que discernimos y probamos, tanto mayor es la firmeza de las reglas empleadas en la solución de estos problemas, puesto que resulta cada vez más remota la posibilidad de habernos basado en excepciones, y de haber mantenido una perspectiva unilateral del campo de estudios. En suma, conjeturo que la geometría cuenta para Descartes como una ciencia porque se ocupa de “verdaderas naturalezas”, como averiguamos al constatar que la teorización sobre sus objetos propios resulta sistemáticamente equiparable a la ciencia innata.

De ningún modo debería afirmarse, entonces, que el paso constructivo en que (en la Geometría) fatalmente desembocan las ecuaciones sea lo determinante, en cuanto sólo él nos permite establecer una afirma-

⁵⁴⁸ AT VI, 422.

⁵⁴⁹ AT VI, 390, 392, 411s.

⁵⁵⁰ AT VI, 413.

ción de existencia.⁵⁵¹ Al contrario, sólo la *suma* de las transcripciones algebraicas de los diversos problemas y soluciones nos dá el criterio según el cual podemos confiar en la consistencia de la teoría general de los cuerpos *qua* particulares, y sólo esto acredita que son ellos entes posibles, para comenzar. En cambio, Descartes aterriza siempre en la construcción para asegurarse de que lo que hace es una geometría, no algebra pura; el filósofo hace eso porque su principal objetivo es hurgar en la entraña de precisamente *esta* semántica putativa (pues no sería tal si resultara en paradojas). En efecto, mientras más amplias sean las correspondencias entre la construcción geométrica y la representación algebraica, mayor confianza podrá tenerse en el valor científico de la primera; pero en la dirección inversa, el ensanchamiento de estas mismas correspondencias confirma gradualmente que la segunda es aplicable a la geometría (es decir, que es apropiado dar al formalismo algebraico una semántica de líneas y puntos.)⁵⁵² Tanto por su método como por la “ontología” presupuesta, el resultado global reposa sobre la “roca firme” de la metafísica y en virtud de la continuidad cumulativa preservada, y de la generalidad de sus resultados, muestra la inteligibilidad de la esfera sensible. La geometría pura no podría consolidarse cabalmente de manera independiente, ni siquiera a través de la estrategia inductiva, pese a sus notables éxitos históricos anteriores al cartesianismo, precisamente por la falta de una elucidación de sus fundamentos racionales. Pero al resultar exitoso este intercambio, la geometría racional ofrece un puente por donde el espíritu puede transitar hacia el mundo. Es así que por un lado, Descartes se permite asegurarnos que “la concepción o intelección pura de las cosas, sea corporales o espirituales, se realiza sin [depender de] ninguna imagen o especie

⁵⁵¹ Jullien, V. *Op. Cit.*, p. 64-5.

⁵⁵² Puede compararse esto con la muy diferente idea que se ha hecho Mme. Rodis-Lewis sobre la naturaleza del intercambio de beneficios que Descartes establece entre el cálculo y la representación gráfica (*Op. Cit.*, p. 202, notas 117 y 120.)

corporal”.⁵⁵³ y en cuanto a la imaginación, que no puede sino versar sobre las cosas corporales, es cierto que no concibe la extensión por una especie extensa que esté en el espíritu, “aunque [éste] la imagina orientándose y aplicándose a una especie corporal extensa”,⁵⁵⁴ pues la noción básica y fundamental –y por cierto, genérica– que remite a estas “especies” es conceptual; y por lo mismo,

toda esta ciencia que podría creerse la más sometida a nuestra imaginación, pues no considera más que las magnitudes, las figuras y los movimientos, de ninguna manera se funda en esos fantasmas, sino sólo en las nociones claras y distintas de nuestro espíritu; como bien saben quienes han profundizado en ella.⁵⁵⁵

(Y entre otras cosas, la estrechez del puente explica porqué discrimina Descartes a las cualidades “secundarias”,⁵⁵⁶ ya que para ellas no existe un procedimiento clarificador equivalente a la geometría analítica.)

Si lo expuesto en este párrafo contribuye a aclarar porqué es lícito considerar a los cuerpos como objeto de un conocimiento posible, no creo que sea abusar del símil indicado antes, entre la cuestión despejada y cierto problema kantiano, si decimos que La Geometría encierra a la teoría cartesiana que demuestra la posibilidad de la experiencia y en suma, cumple las funciones que Kant asigna a la Deducción Trascendental. Lo inmediato sería dar paso a la teoría sobre la experiencia efectiva. Para tranquilidad del lector y por falta de tiempo no pienso intentarlo aquí, por supuesto. Además, no tendría caso seguir por el mismo camino sin detenerme a preguntar si en algún punto anterior no estoy gravemente equivocado.

⁵⁵³ Quintas Respuestas, Alquié (Ed.), Vol II, p. 835. Cf. *Ibid*, pp. 832.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 836. Itálicas mías.

⁵⁵⁵ A Mersenne, julio de 1641 (Alquié (Ed.) *Op. Cit.*, p. 348.

⁵⁵⁶ Principios I, 69 y 70 (AT IXb, 57-58).

CONCLUSIÓN

...de la recíproca comparación y confrontación de los hechos se forma un juicio muy diverso del que se concibió viéndolos separados [...] cuanta ventaja hay del saber al simple oír, otro tanto supera la historia universal a las relaciones particulares.

Polibio: *Historia universal*, III, 7.

Lo que me parece más destacable del cartesianismo que aquí he esbozado es su aparente capacidad para atender en forma coordinada algunos de los problemas reputados entre los más difíciles de la filosofía, explicándonos además, aunque en forma rudimentaria, porqué esto último debiera considerarse un valor. Si es legítimo considerar cada cuestión resuelta como un punto a favor de los principios de los que parte su solución, parece que el cartesiano es un sistema que se autocorroborra realmente (aunque grandes regiones del mismo no han sido aquí siquiera mencionadas); y seguramente no hace falta pedir que no se juzgue la calidad de la partitura según las limitaciones del ejecutante. Esforzándose por imaginar sus proporciones reales, simplemente pasando la mirada por sus textos “científicos”, no dudo que cualquiera concluiría que Descartes es un gigante, añadiendo su sufragio al de Newton; y ello, no por la amplitud material del *corpus*, sino por lo que se vislumbra como la solidez—merced a su capacidad explicativa— de los “principios” más generales, particularmente la “teoría” epistemológica en que se funda.

En cuanto a la falta de rigor que en opinión de Jullien aqueja al alegato matemático cartesiano por contraste con la ciencia moderna, mi impresión es que en la práctica, esta ciencia está construída teniendo en mente un escepticismo muy disminuído en comparación con el que atien-

de Descartes. O ¿cuál es la prueba de la validez de la razón que nos ofrece esta ciencia? Y ¿qué justifica la “teoría de la prueba” en que se basa para evaluar sus hipótesis? Al contrario: entre otras hipótesis, la ciencia moderna parece basarse en la de que “alguien” se encarga del escepticismo radical, aunque no se sepa cómo ni cuándo. De hecho, aunque confieso que tendría un propósito principalmente retórico, ya que el objeto de ello es darle un barniz de modernidad que por lo visto se le ha descascarado un poco con el tiempo, no sería injusto decir que Descartes es quizá el mayor teórico de la relatividad —ese objeto que cuando menos desde el descubrimiento de América no ha cesado de ingresar al mundo, como el palacio de Kubla-Kan a decir de Borges.⁵⁵⁷

Por otra parte, ya aclarado nuestro derecho a mantener en general pretensiones cognitivas acerca del mundo material, es fácil substituir unos instrumentos por otros --al menos como medios de cálculo, con el fin puramente pragmático de obtener predicciones más exactas. Con las explicaciones Descartes habría sido más puntilloso: según creo, habría recibido bien muchas de las refinadas teorías contemporáneas (reservándose para sí el mérito de haber hallado los fundamentos), y pediría que lo que pasa por *ciencia* estricta se cña a lo que esos fundamentos amparan. Pero para especular un poco todavía, eso no excluye claramente el concepto de un campo de fuerza, que tiene un paradigma en la propia conciencia (en cuanto capaz de relacionar entre sí pensamientos diversos).

Sin embargo, no hay razón alguna para creer que la cartesiana sea la única respuesta razonable que podamos dar al escéptico. Si imaginamos una gama de soluciones distintas supongo, sin embargo, que debería preferirse aquélla que resulte más radical, es decir, aquélla que de entrada no haya *restringido* la libertad de movimientos del adversario acudiendo a consideraciones que éste pueda, razonablemente, denunciar como artifi-

⁵⁵⁷ Y que quizá descubramos algún día como sustento de las ideas de tolerancia y respeto.

ciosas. Para reformular un señalamiento de Curley citado antes, mientras mayor capacidad de respuesta (bajo peores condiciones) exhiba la posición que adoptemos, y mientras seamos congruentes con lo que ésta permite, nos estaremos ciñendo a un estándar más elevado de racionalidad. En vista de esto, nada nos dice que en caso de haberla, una solución distinta (y comparable por su valor) vaya a diferir del cartesianismo por las conclusiones afirmativas a las que eventualmente conduzca y no, por ejemplo, al darnos una manera distinta de alcanzarlas --con todo y el dualismo ontológico, no obstante ser ésta una doctrina temible y que en muchos despierta gran aversión.⁵⁵⁸ Aparte de su turbia historia como argumento ilegítimamente represivo, esta teoría, casualmente, tenía el defecto de carecer de pruebas racionales. Pero mientras no tengamos a la vista otra respuesta al escéptico tan específicamente clara y razonable como parece serlo la cartesiana, con todo lo que ella implica, supongo que conviene prestar a esta filosofía la mayor atención.

Como hemos visto, Descartes no puede reclamar para sí ninguna verdad absoluta --lo que, de acuerdo con el convincente análisis de Luis Villoro en Crear, saber, conocer, es la manera en que la verdad aparece entre las cláusulas que tradicionalmente definen el conocimiento, cosa que es injustificable y tiene efectos puramente derogatorios. Sin embargo, confieso que a mí, salvo un craso error en lo que se refiere a la falta de espiritualidad de plantas y animales --como si ellos fuesen incapaces de comprenderse (aunque a menudo nos entienden) y de colaborar entre sí--, en sus puntos principales la metafísica cartesiana me parece dotada de una justificación *prima facie* convincente. Si no hubiera a la mano argumen-

⁵⁵⁸ Por ejemplo, no es imposible que en el planteamiento kantiano, cuando logremos aclararlo lo suficiente, encontremos que la dualidad entre el “yo empírico” y el “sujeto trascendental” pueda considerarse como una reformulación del dualismo “ontológico” cartesiano (Cf. mi: “La objeción de Kant al idealismo material”, en : Signos 1987. Anuario de Humanidades, UAM-I, México).

tos pertinentes que oponerle, como saben los lectores de Villoro, podría decirse con razón que el cartesianismo encierra algo que merece considerarse como conocimiento filosófico sin más. Naturalmente, este es un tipo de bicho de cuya *posible* existencia no tenía yo, hasta hace poco tiempo, la menor sospecha. Con todo, mientras se despejan las dudas y se colman las principales lagunas que subsisten, me parece que aquí queda delineado un atractivo programa de investigación.

Concluído por lo que a mí respecta su examen especulativo, sólo quiero repetir que el escepticismo, además de ofrecer una gama de problemas teóricos de la mayor importancia, en mi opinión constituye también un problema que atañe a la vida social. Conjeturo que a través del tiempo y con particular fuerza hoy mismo, su prevalencia ayuda a empantanar energías que de otro modo se orientarían hacia la ilustración y al cabo, contribuye a generar una serie de actitudes más o menos frecuentes e indeseables --desde las variadas formas de la superstición y el fanatismo hasta el irracionalismo militante,⁵⁵⁹ pasando por la difusión del desaliento y la neurótica desorientación que muchos resentimos. Bajo la capa del “todo vale (igual, es decir, nada)” en efecto hallan cobijo todo tipo de conductas inerciales. Como ocurre a los individuos, en el nivel de los posibles colectivos sociales, por lo mismo, resulta muy arduo organizarse y mantener un impulso tendiente a rectificar políticas irresponsables, cuando en su apoyo militan inercias e intereses que aunque sólidos en el corto plazo y grandes, relativamente antiguos y excelentemente atrincherados, desde un punto de vista mejor informado también pueden considerarse minúsculos, miopes, recientes y aunque no por completo, despreciables: es natural que en estas condiciones las determinaciones de la gente tien-

⁵⁵⁹ Como lo ha constatado Isaiah Berlin en El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno, H. Hardy (Ed.), J. B. Díaz-Urmeneta, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 89ss. Hamann fué admirador de Hume, y su revuelta anti-ilustrada influye decisivamente en los románticos, Jacobi y Heidegger, entre otros.

dan a desprenderse cada vez más mecánicamente a partir del poder relativo y las tendencias que prevalecen en los dispositivos instalados. El más llano y difuso aunque muchas veces certero “sentido de realidad” de la gente, nos avisa del peligro común en que estamos, y el claro daño que en cuanto seres egoístas nos hacemos. (Creo que en un sentido, que es el relevante, esto incluye a los accionistas de Lockheed e ITT.) Si ese “sentido” no es suficiente para oponerse a aquéllos “grandes” intereses, quizá en algo pueda contribuir, para remover las políticas que ellos imponen, el que eventualmente pueda darse una prueba genuinamente científica de su error, o el simple hecho de saberse que no hay derecho a negar que el “sentido de la verdad”, disciplinado, tiene valor normativo y por tanto, es de interés público. Mientras la ética obtiene pruebas claras contra el tipo relevante de egoísmo,⁵⁶⁰ por su forma, el argumento cuya relevancia social imagino intentaría oponer el egoísmo más ilustrado posible a otro mucho más popular, aunque sencillamente grotesco y pedestre, que puede llevarnos al suicidio colectivo por inadvertencia. Como pintan las cosas, llegado cierto punto se perderán para siempre las condiciones que todavía permiten la más elemental negociación y coordinación de esfuerzos (tanto como la propia conquista sistemática de los mercados o su saqueo esporádico). Ante ese horizonte quizá no tan lejano, la confianza ganada en el sentido común quizá nos permita tratar de atender expresamente problemas, quizá reales, que sin pensarlo dos veces cada día nos esforzamos en clasificar como simples ecos de un ataque de paranoia. A imitación de la “técnica” cartesiana para dar atención a las dificultades especulativas, quizá también en la esfera más llanamente “práctica” de la vida convenga comenzar planteándose con todo rigor, y en su forma extrema, el problema que resulte menos sospechoso de irrelevancia y por ello merezca admitirse como principal: aquél respecto del cual sea más urgente impedir

⁵⁶⁰ Que quizá pueda caracterizarse como basado en “el afán adquisitivo”, como dice Gógol.

el fracaso, como presupuesto general de nuestra aspiración a atender, con la más remota perspectiva de éxito, las demás cuestiones. Una aplicación preventiva del egoísmo modificado podría recomendarnos, por ejemplo, la institución formal de un *ombudsman* ecuménico, cuya misión sea velar por los intereses generales de nuestra especie —admitiendo por vía de ensayo la conjetura de que éstos en algún momento pudieran llegar a verse efectivamente amenazados. Al menos con este tipo de argumento debería ser posible provocar y legitimar el interés de la población, incluso la primer-mundista, por una reforma de los medios de reproducción social y por la reglamentación de las actividades corporativas (comenzando por hacer de estos temas objeto de discusión sistemática), y quizá también algún día llegaremos a concebir mayoritariamente de otro modo los fines expresos de la actividad colectiva.⁵⁶¹

⁵⁶¹ De algún modo, el intento sería renovar la autoridad del Secretario General de la ONU, o crear un organismo nuevo que la tenga, en función de la importancia de la tarea encomendada. A cambio de verse exento del poder de veto, el organismo tendría que renunciar a toda pretensión de autoridad más que moral, y subsistir en base a donaciones voluntarias de individuos. Si usamos el Secretariado General de la ONU como término de comparación, habría que dotarlo de atribuciones que le permitan ser algo más que un presunto facilitador de las negociaciones entre Estados. El *ombudsman* tendría la facultad de supervisar y dar opiniones sistemáticamente sobre cuestiones de tecnología y economía y en particular, sobre las actividades de las corporaciones. Se trataría de absorber (en parte) funciones que hoy desempeñan ONGs como *Greenpeace* y *Amnistía Internacional* (en la medida en que los conflictos políticos nos ponen en riesgo a todos), tratando siempre de prevenir los mayores desastres que nos amenazan.

Podría componerse de una especie de senado mundial autónomo (con voz y voto) más visitantes propios y asesores-diputados (sólo con voz en sesiones obligatorias). Estos últimos serían delegados de las grandes empresas que quisieran participar, los gobiernos y las mayores universidades del mundo.

La creación del organismo quizá podría producirse en respuesta a una eventual demanda y presión de la población internacional, a raíz de la difusión de la idea a través de *Internet*; el objetivo ideal de corto plazo sería instituirlo en un tratado internacional reconocido por Estados Unidos y

BIBLIOGRAFÍA FILOSÓFICA

Fuentes primarias:

- Descartes, R. L'oeuvre philosophique de Descartes, (Ed. por F. Alquié), 3 Vols., Garnier, París, 1988
- La Géométrie, Edición del 350º aniversario (con la paginación de Adam y Tannery), Fayard, Tours, 1987.
 - Descartes' conversation with Burman, Trad. y Ed. J. Cottingham, The Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Kant, E., Logique, Trad. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1982.
- Critique of pure reason, Trad. N. K. Smith, Mc Millan, 2a. ed., Londres, 1976.
- Platón, Fedón, Trad. C. García Gual, Grados, Madrid, 1992. Menón, Trad. E. Chambry, Garnier-F. París, s/f.
- República, Trad. M.J. Pabón y M. Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1992.
 - Gorgias, Trad. E. Chambry, Garnier-F. París, s/f.
 - Cratilo, Trad. E. Chambry, Garnier-F. París, s/f.
 - Teetetes, Trad. Cornford, en F. M. Cornford, La teoría platónica del conocimiento.
 - Parménides, Trad. Cornford, en Plato and Parmenides
 - Timeo, Trad. F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992.

China. Entretanto, su rudimento tendría que irse legitimando hasta alcanzar una autoridad (moral y científica) tácitamente reconocida, por la clara sensatez de sus recomendaciones razonadas, a gobiernos, corporaciones e individuos. Con el tiempo, se pretendería elaborar una estrategia de re-conversión económica. De todos modos, la estrategia en su conjunto, así como sus detalles quedarían siempre sujetos a discusión pública y en particular, a su revisión continúa por los diputados.

Sexto Empírico Esbozos pirrónicos (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego), Gredos, Madrid, 1993.

Bibliografía complementaria:

Achinstein, P. réplicas a “Argumentos inductivos autoapoyados” de Max Black, en: R. Swinburne (Comp.) *Op. Cit.*

Algazel: “Confessions of a troubled believer”, Trad. por M. Watt, en: J. Kritzeck (Comp.), Anthology of Islamic literature, Penguin Hammondsworth, 1968, pp. 182-192.

Allison, H. E. El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa, Trad. D. M. Granja, UAM-I/Anthropos, Barcelona, 1992.

Aquino, T. de, El ser y la esencia, Trad. C. I. González, Ed. Tradición, México, 1974.

Aristóteles, L'Étique à Nicomaque, L. VII, Trad. Gauthier-Jolif, Publs. Universitaires de Louvain/Béatrice Nauwelaerts, París-Lovaina, T. I.2., 1970.

- Metafísica, Trad. P. de Azcárate, Espasa-Calpe, México, 1994.

Arnauld, A. Des vrayes et des fausses idées, texto revisado por C. Frémond, Fayard, Tours, 1986.

Ayer, A. J., Lenguaje, verdad y lógica, Trad. R. Resta, EUDEBA, Buenos Aires, 1965.

Berlin, I., El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno, H. Hardy (Ed.), J. B. Díaz-Urmeneta, Tecnos, Madrid, 1997.

Beysade, J-M: “Une journée dans la quête du sujet cartésien”, en : Littoral, No. 25, Abril 1988, París.

- Philosophie première de Descartes, Flammarion, París, 1979.

- “The idea of God and the proofs of it's existence”, en: Cottingham, J. (Comp.) *Op. Cit*

Black, M. “Argumentos inductivos autoapoyados”, en: R. Swinburne (Comp.), *Op. Cit.*

Boyer, C., Clagett, M. *et al.*, Dictionary of scientific biography, T 3&4, Scribner's, N. Y., 1980

- Bréhier, É., "Descartes y el cartesianismo", en: Historia de la filosofía, T. II, Trad. D. Yañez, Ed Sudamericana, 1944.
- Bridgman, P. W. "The nature of some of our physical concepts", The british journal for the Philosophy of Science, Vol. I, No. 4, Feb. 1951.
- Brody, B. E. (Comp.) Readings in the philosophy of science, Prentice-Hall, N. Jersey, 1970.
- Broughton, J., "Skepticism and the Cartesian circle", en : Canadian journal of philosophy, 14 (4), 1984, pp. 593-615.
- Buchdahl, G., Metaphysics and the philosophy of science, **
- Burchell, Gordon *et al.* (Comps.), The Foucault effect, U. of Chicago press, 1991.
- Burtt, E., The metaphysical foundations of modern physical science, Doubleday, Garden City, 1955.
- Butler, R. J. (Comp.) Cartesian studies, B. Blackwell, Oxford, 1972.
- Cassirer, E., El problema del conocimiento, Vol. I, *Introducción*, Trad. W. Roces, FCE, México, 1993.
- Cicerón, Cuestiones Académicas, Trad. Martínez Herranz et al., Ed. Aguilar, Madrid, 1967.
- Copleston, F., Historia de la Filosofía, Vol. III, Trad. J. García Barrón, Ariel, Barcelona, 1971.
- Cornford, F. M. La teoría platónica del conocimiento (Trad. N. Cordero y Ma. Ligatto), Paidós, Barcelona, 1983.
- Plato and Parmenides, Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- Cottingham, J. (Ed.) The Cambridge companion to Descartes, Cambridge U. P., N. York, 1992.
- Crombie, "Descartes", en : Boyer, C., Clagett, M. *et al.*, *Op. Cit.*
- Curley, E.: Descartes against the skeptics, Ed. Harvard U. P., Cambridge, Mass., 1978.
- Derrida, J. "Être juste avec Freud", en : Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, s/Comp., Ed. Galilée, Paris, 1992, pp. 141-194.
- de Teresa, J. M., "La objeción de Kant al idealismo material", Signos. Anuario de Humanidades, UAM-Iztapalapa, México, 1987.
- "Sueño y verdad. La unidad de la experiencia en la Analítica de la razón pura", en: Signos. Anuario de Humanidades, UAM-Iztapalapa, México, 1988.

- “Algo peor que el *jinni* maligno: un antecedente medieval musulmano del *Discurso del método*”, en: Signos. Anuario de Humanidades, UAM-I, México, 1991.
 - “El contenido voluntarista de la explicación cartesiana del error”, Signos. Anuario de Humanidades, UAM-I, México, 1992.
- Doney, W. (Comp.) Descartes. A collection of critical essays, Mcmillan, Londres, 1967.
- “The cartesian circle”, en W. Doney (Comp.) Eternal truths and the cartesian circle.
 - (Comp.), Eternal truths and the cartesian circle, Garland, N. York, 1987.
- Farges, A. y D. Barbedette, Cours de philosophie scolastique d’après la pensée d’Aristote et de Saint Thomas, 2 Vols., Ed. Berche et Tralin, Paris, 1905, (Vol. I)
- Foucault, M. “Questions of method”, en: Burchell, Gordon *et al.* (Comps.), *Op. Cit.*
- “Mais quoi ce sont des fous”, en: Revue de Métaphysique et de Morale, 3, 1973, pp. 273-294.
- Frankfurt, H.: “Memory and the cartesian circle”, en: W. Doney (Comp.) Eternal truths and the cartesian circle.
- “Descartes’ validation of reason”, en: W. Doney (Comp.), Descartes. A collection of critical essays, Bungay, Macmillan, 1967.
 - Demons, dreamers and madmen, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1972
- Gewirth, A. “The cartesian circle”, en: W. Doney (Comp) Eternal truths and the circle.
- Gilson, E. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Vrin, Paris, 4a. Ed., 1975.
- Discours de la méthode. Texte et commentaire, Ed. Vrin, Paris, 1976.
- Giusti, E., “La révolution cartésienne en géométrie”, conferencia dada en la Universidad Descartes, 10 de diciembre de 1996. (inédita)
- “Numeri, grandezze e *Géométrie*”, en: Descartes. il metodo e i saggi, (s/ comp.) Roma, 1990. [separata].
- Gómez Lobo, A. “La fundamentación de la ética aristotélica”, en: Dianoia. Anuario de filosofía, No. 37, UNAM, 1991.
- Guthrie, W. K., Historia de la filosofía griega, Vol. V, Trad. ** Gredos, Madrid, 19 **.

- Guyer, P. The Cambridge companion to Kant, Cambridge University Press, N. York, 1992.
- Hacking, I., Representar e intervenir, Trad. Sergio Martínez, Ed. Paidós-UNAM, 1996.
- Hegel, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía, T. III, Trad. W. Roces, FCE, México, 1955.
- Hempel, C. G. Filosofía de la ciencia natural, Cap. 7.3, Trad. A. Deaño, Alianza, Madrid, 1973.
- “Inconsistencias inductivas”, Cap. II de La explicación científica, Trad. de N. Míguez, Paidós, B. Aires, 1979.
- Hintikka, J. “*Cogito ergo sum*, inference or performance?”, en: W. Doney (Comp.) Descartes. A collection of critical essays.
- Husserl, E. Meditaciones cartesianas, Trad. José Gaos, Colmex-UNAM, México, 1942.
- Jullien, V., Descartes. La Géométrie de 1637, PUF, Paris, 1996
- emisión radial de France culture, sobre el tema: “L’oeuvre scientifique de Descartes”, (13/XI/96, 9:05 am (local), min. 10”-11”, grabación fonográfica
- Kemp Smith, N., New studies in the philosophy of Descartes, Mc Millan, Londres, 1966.
- Kennington, R., “The finitude of Descartes’ evil genius”, en: W. Doney (Comp.) Eternal truths and the cartesian circle.
- Kenny, A., “Descartes on ideas”, en W. Doney (Comp.) Descartes. A collection of critical essays.
- Kneale, W., Probability and induction, Oxford U. P., Londres, 1952.
- Kreimerman, J. La vida en rosa/El príncipe azul. Mujeres y amor en México, Ed. Grupo Resistencia, México, 1997
- Leibniz, G. “Observaciones críticas a la parte general de los Principios cartesianos”, en: Sobre los principios de la filosofía, Trad. E. López y M. Graña, Madrid, Ed. Gredos, 1989.
- Loeb, L. E. “The cartesian circle”, en: J. Cottingham (Ed.) Cambridge companion to Descartes.
- Lorite Mena, J., El Parménides de Platón, U. de los Andes-FCE, Bogotá, 1985.
- Luhmann, N., Sociedad y sistema: la ambición de la teoría [System und Funktion], Trad. S. López Petit y D. Schmitz, Paidós/I.C.E.-U.A.B, Barcelona, 1990.
- Marion, J-L. Sur la théologie blanche de Descartes, P.U.F., Paris, 1981.

- “Cartesian metaphysics and the role of simple natures”, en: J. Cottingham (Ed.) The Cambridge companion to Descartes.
- Mc Rae, R: “Innate ideas”, en Butler, R. J. (Comp.) Cartesian studies.
- Meyer, M., Lógica, lenguaje y argumentación, Trad. Diana E. Maffía y Marcelo Gutiérrez B., Ed. Hachette, B. Aires, 1987.
- Montaigne, M. Ensayos, Trad. D. Picazo y A. Montojo, Ed. Cátedra, Madrid, 1987.
- Moyal, G. J., (“La première <Critique> de Descartes”, en : Kant-Studien, 83, HeF 3, 1992, pp. 257-267)
- Nathan, E. El programa de fundamentación de la ciencia en René Descartes, IIF (UNAM), México, 1976.
- O’neill, O: “Vindicating reason”, en: P. Guyer (Comp.) *Op. Cit.*
- Constructions of reason, Cambridge U.P., 1989.
- Pascal, B. Pensées, (Introducción de F. de Gravelle-Dubreccq), Flammarion, Paris, (s/f).
- Pereda, C., Vértigos argumentales, Ed. Anthropos, Barcelona.
- Popper, K., The logic of scientific discovery, Harper, N. York, 1968.
- Quintás, G.: “Descartes: coordenadas y modernidad de su pensamiento”, ensayo introductorio a su edición del Tratado del hombre (Edit. Nacional, Madrid, 1980).
- Robles, J. A., “Inteligibilidad y cualidades sensibles de Descartes a Berkeley, o de la resurrección de las cualidades secundarias” (en prensa).
- Rodis-Lewis, G., L’Oeuvre de Descartes, 2 Vols., Vrin, Paris, 1971.
- Russell, B. The problems of Philosophy, Williams & Norgate, Londres, s/f.
- El conocimiento humano, s/ Trad., Taurus, Madrid, 1964.
- Spinoza, B. Principles of cartesian philosophy, Trad. H. E. Wedeck, Prefacio de D.D. Runes, Wisdom Library, N. York, 1961.
- Stout, A. K., “The basis of knowledge in Descartes”, en W. Doney (Comp.) Descartes. A collection of critical essays.
- Suárez, F. Introducción a la Metafísica (primera de las *Disputationes Metaphysicae*), Trad. J. Adúriz, Ed. Espasa Calpe, B. Aires, 1943
- Strawson, P. F. “Dissolving the problem of induction”, en: B. E. Brody, (Comp.), *Op. Cit.*
- Swinburne, R. (Comp.) La justificación del razonamiento inductivo, Trad. E. Pérez Sedeño, Alianza, Madrid, 1976.

Tweyman, S. "Truth, no doubt : Descartes' proof that his essence is thinking", en : The Southern journal of Philosophy, 19 (2), 1981, pp. 237-258.

Villoro, L. La idea y el ente en la filosofía de Descartes, FCE-UNAM, México, 1965.

- Creer, saber, conocer, SXXI, México, 1982.

Voltaire, J-M. Cartas filosóficas, Trad. F. Savater, Altaya, Barcelona, s/f.

Vuillemin, J. Mathématiques et métaphysique chez Descartes, PUF, 1987.

Wilson, M., Descartes, Trad. José A. Robles, UNAM, México, 1990.

ÍNDICE

CAPÍTULO I. LUIS VILORO Y EL CANON DE LA EVIDENCIA	1
§ 1. La pretensión de verdad	4
§ 2. El canon como exégesis	29
CAPÍTULO II. UNA DEFENSA DE LA RAZÓN	45
§1. El problema del círculo	46
§2. Hacia una interpretación no canónica: el camino de la duda ...	61
§3. Otro recurso a la táctica negativa	91
α) Frankfurt	101
β) Un paso más	106
γ) Descartes	119
δ) Una especulación	131
CAPÍTULO III	142
A. Expolio: el papel constructivo del escéptico	142
§1. Realidad	144
§2. Criterio y verdad	147
§3. Memoria	153
§4. El <i>cogito</i>	154
§5. Juicio voluntario	162
§6. Claridad y distinción	171
α) inducción	173
β) suma de valores	180
γ) ideas innatas	187
B. Desarrollos constructivos	192
§1. Algunos problemas sobre los cuerpos	193
§2. Algunas respuestas	208
CONCLUSIÓN	221
BIBLIOGRAFÍA	227