

## CALLEJONES SIN SALIDA: DOS RECONSTRUCCIONES DE LA RESPUESTA AL CÍRCULO CARTESIANO

JOSÉ MARCOS DE TERESA\*

**Resumen:** En este artículo explico el problema de la circularidad, tradicionalmente achacado a la metafísica cartesiana, destacando la importancia que, según Descartes, reviste esta cuestión. Argumento que las versiones del cartesianismo que ofrecen algunos de los comentarios más populares, utilizados en lengua castellana (los de Margaret Wilson y John Cottingham), resultan incompatibles con las posiciones que Descartes mantiene en una serie de textos. Teorías de ese corte sólo podrían justificarse por su valor filosófico intrínseco, pero también sostengo que ambas reconstrucciones presentan debilidades conceptuales que las llevan al fracaso, sea como pretendida solución, en el caso de Wilson; o bien como intento por desplazar o disolver el problema central, en el caso de Cottingham.

PALABRAS CLAVE: CÍRCULO, COTTINGHAM, DESCARTES, INTERPRETACIÓN, WILSON

*DEAD-ENDS: TWO RECONSTRUCTIONS OF THE ANSWER TO THE CARTESIAN CIRCLE*

**Abstract:** *The problem of logical circularity, which traditionally has been blamed on Cartesian metaphysics, was clearly seen by Descartes himself, who moreover advertised its avoidance (or its solution) as a crucial merit of his own philosophy. On this subject two of the most popular commentaries on Descartes —those of Margaret Wilson and John Cottingham, which are widely used in teaching at least in Spanish—*

---

\* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, [jmdeteresa@gmail.com](mailto:jmdeteresa@gmail.com)

*are criticized. Some of the objections I set here against both readings are textual in nature, while other ones hinge, as I argue, on their respective conceptual weaknesses. Wilson's proposed solution is shown to be botched, while Cottingham is shown to fail in his attempt to dissolve the problem.*

KEY WORDS: CIRCLE, COTTINGHAM, DESCARTES, INTERPRETATION, WILSON

**E**n una ocasión Jean-Luc Marion (1992) se permitió escribir que el hoy tradicional reproche de circularidad, que originalmente Antoine Arnauld le dirigió al cartesianismo, representa un falso problema. No obstante, la opinión mayoritaria de los críticos contemporáneos sigue viendo en ella la dificultad teórica más fundamental que acecha a esa propuesta filosófica. Conviene recordar que el propio Marion, apenas un año antes de expresar la opinión aludida, había publicado dos estudios donde con poco éxito se afanaba por explicar la solución cartesiana al citado (¿seudo?) problema (Marion, 1991: caps. 3 y 5).

A decir verdad, no son sólo los comentaristas, sino ante todo es el propio Descartes quien había subrayado la importancia del mencionado defecto lógico, cuando les recuerda “A los Decanos y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología” de la Sorbona que sería fútil combatir el ateísmo aduciendo, como suelen, la autoridad de la *Biblia* (según la cual Dios existe), mientras sostienen que este texto posee autoridad y debe aceptarse precisamente por su origen divino. En tal caso, sugiere Descartes, acaso los infieles “imaginen que se comete aquí la falta que los lógicos llaman círculo” (AT, IX: 4-5).<sup>1</sup> En su primera parte la carta “A los Decanos...”, que encierra este señalamiento, ofrece un alegato muy cuidado, aunque algo profuso, donde haciendo gala de humildad y casi pidiendo excusas por publicar una obra de filosofía, Descartes da cuenta a la jerarquía católica de los motivos que lo llevaron (y lo autorizan) a escribir sus *Meditaciones metafísicas*. Asimismo, las pretensiones del filósofo también quedan muy claras y él mismo las respalda con un argumento contundente: en contraste con la fallida estrategia de los teólogos, según su

---

<sup>1</sup> Cito a Descartes según Ferdinand Alquí, quien recoge la paginación establecida por la edición de Adam y Tannery (AT). Cuando esto no es posible, doy el volumen y la página de Alquí (ver bibliografía).

autor, las *Meditaciones* serían capaces de alcanzar lealmente y por sus propios medios la “persuasión de los infieles” (AT, IX: 4), a condición de que se comprendan adecuadamente sus razones. De este modo, Descartes le asegura a su lector de manera formal y hasta enfática, aunque esta promesa sea implícita, que *cuando menos*, el argumento de su libro está exento del citado defecto lógico.

Sería indispensable que escape al círculo, para que los resultados de la filosofía merezcan el asentimiento racional de quienes no comparten la persuasión particular del autor, por modesta que sea ésta. Evitar escrupulosamente cualquier circularidad es algo que exigirán, en primer término, quienes no gozan de la fe que, según se dice, Dios concede (aunque parece que no a todos) como una gracia, y de la que parten los teólogos. De modo que poniendo el dedo sobre la llaga que señala la objeción de Arnauld —objeción que junto a otras, Descartes publica al lado de su propio texto—,<sup>2</sup> en realidad el filósofo atrae hacia este punto la atención de su público, al que tácitamente invita a ponerlo a prueba sobre esa precisa cuestión. Por el papel estratégico que tiene su referencia al círculo argumentativo, en esta epístola a la jerarquía eclesiástica queda claro que, lejos de parecerle ésta una objeción irrelevante, de su solución depende —a juicio del filósofo— la utilidad y el valor, e incluso la enorme ventaja que ofrece la filosofía frente a la disciplina teológica y, por ende, su derecho a la autonomía como un campo legítimo de saber.

Lejos de ser un espejismo, el peligro de incurrir en una circularidad viciosa acecha a cualquier teoría filosófica que intente dar pruebas de su propia corrección; pues ¿de dónde arrancará esa prueba, si no de presuposiciones que el sistema en cuestión acepte como *dadas*, sin justificación válida alguna, o bien, justificando desde su entraña esas premisas, y por ende empleando para ello las propias tesis que las premisas originalmente pretendían respaldar? A menudo se ha acusado a Descartes de

---

<sup>2</sup> Descartes había hecho imprimir en 1640 un tiraje corto de las *Meditaciones*, que hizo circular con ayuda de Marin Mersenne entre algunos de los intelectuales contemporáneos más destacados de Europa, para reunir sus objeciones. En 1641, Descartes finalmente da al público las *Meditaciones*, junto con las “Objeciones” recibidas y sus respectivas “Respuestas”. El texto publicado incluye también, y en primer término, la citada “Carta a los Decanos y Doctores”.

estar atrapado entre estas dos opciones. Se le acusa de sucumbir a la primera cuando se lo lee como si en último término él hubiera confiado en ideas que llama *evidentísimas* por el hecho de serlo, aun cuando numerosas y muy razonables personas, tanto del pasado como de nuestros días, hayan dejado en claro que no logran constatar esa evidencia, o también cuando se duda del valor de la evidencia misma (que parece personal e intransferible) como criterio objetivo de verdad. Y cuando se dice que Descartes incurre en la última, se le reprocha la circularidad de su argumento central.

La tradición filosófica prevé una salida para el dilema mencionado: siempre podrá intentarse escapar a él incurriendo en un regreso al infinito, al ofrecer una justificación de las premisas originales cuyas propias premisas justificarían otro argumento distinto, éstas a su vez requerirán de otro razonamiento, y así sucesivamente. Hay que decir que pocos comentaristas han entrevisto la posibilidad de atribuirle a Descartes una *solución* de este tipo,<sup>3</sup> pero acudir a un regreso infinito no resultaría menos falaz que caer en el círculo, y por tanto, el conjunto de estas vías constituye un trilema (el famoso trilema de Agripa) que atenaza a la filosofía.<sup>4</sup> No obstante, abandonar por completo la intención de hallar una teoría filosófica capaz de acreditar su propia validez resulta ser una opción no menos desagradable. Pues ¿qué sería entonces de esta disciplina? Probablemente habría que considerarla como una arena más del mero debate ideológico; en cualquier caso, no como un campo de investigación académica. Entonces, Descartes no habría tenido un pretexto razonable para pedir que se le permitiera publicar, y desde luego su ambición de influir en la enseñanza no habría sido más que una quimera.

---

<sup>3</sup> Aunque ha habido casos como el de Barry Loewer, 1981. No obstante es claro que para el propio Loewer el argumento así presentado es sólo una reconstrucción y carece de apoyo textual que permita achacárselo al Descartes histórico. Incidentalmente, Loewer admite también que un argumento de este tipo resultaría insatisfactorio.

<sup>4</sup> Sexto Empírico, 1993: cap. XV, 164 y ss. Luciano Floridi (1993) encara la epistemología como un intento por superar el trilema de Agripa. Los tres cuernos de este trilema son: partir dogmáticamente de premisas “dadas”, carentes de prueba, o dar de ellas una “prueba” que (al parecer) sólo podría ser infinita o circular —por ende, necesariamente falaz.

Es difícil precisar cómo se habría desarrollado en tal caso la filosofía y la cultura de Occidente, pero puede asegurarse que el panorama sería muy distinto del que vemos hoy.

En realidad, cuando Descartes insiste en haber hallado pruebas de la corrección de su metafísica, y además se muestra enteramente seguro de contar con una solución adecuada para el problema del círculo, implícitamente está diciendo que ha ideado cómo escapar al escepticismo más radical y, en particular, al trilema de Agripa. Esta convicción tan firme, mantenida por un autor de cuya genialidad tenemos elocuentes pruebas —piénsese en la revolucionaria obra matemática cartesiana, o en su renovación de la física—, no deja de despertar algunas esperanzas y, como podría esperarse, esto contribuye a mantener vivo el interés por su obra filosófica.<sup>5</sup> Sin embargo, es un hecho que la respuesta cartesiana al problema dista de ser clara; por eso sus comentaristas han tenido que arriesgar una gama de extrañas lecturas de los textos originales, y a menudo confiesan que han acabado por atribuirle al clásico el resultado de sus propias *reconstrucciones racionales*. Así, el examen del *corpus* se ha complementado, pero otras veces más bien ha sido desplazado por la especulación creativa de sus comentaristas. En algún punto, esto puede ser benéfico y hasta indispensable; lo malo es que hasta ahora se ha hecho sin reportar casi ganancia alguna. En efecto, virtualmente ninguna de las reconstrucciones disponibles parece capaz de proporcionarnos una solución medianamente satisfactoria del problema ante el que, desde la lectura más cándida, sucumbe el alegato original.<sup>6</sup> Mi propósito

<sup>5</sup> Entre otros, Beyssade, 2001; Broughton, 2002; y de Teresa, 2002, dan muestras de este continuado interés por la filosofía cartesiana. Si hiciera falta decirlo, los problemas que presenta el escepticismo radical —entre ellos, el mencionado trilema y aun más específicamente la acusación de circularidad— son los temas de mayor peso en la epistemología contemporánea. Ellos constituyen, por ejemplo, el marco general en referencia al cual se suscitó la célebre polémica sobre fundacionismo y coherentismo, el programa original de la epistemología naturalizada, y lo que es aún más importante, la crítica de Hume a la inducción, con todas sus repercusiones.

<sup>6</sup> A mi juicio, la principal excepción puede verse en la serie de trabajos que tienen como punto de partida los estudios cartesianos de Harry G. Frankfurt. Entre los que pueden mencionarse Curley, 1978; Beyssade, 2001; y de Teresa, 2002 y 2007.

central es discutir y objetar aquí dos comentarios notorios que ilustran el tenor de estas infructuosas reconstrucciones; me refiero al *Descartes*, de Margaret D. Wilson, y a la obra de John Cottingham que lleva el mismo título. Estos textos tienen una importancia particular para nosotros, por su frecuente uso para la enseñanza en el ámbito de la lengua española,<sup>7</sup> pese a lo cual no he podido encontrar ningún estudio en nuestra lengua sobre el valor de estas propuestas. Por ello, parece conveniente examinar la manera en que allí se encara el problema de la circularidad,<sup>8</sup> tanto desde el punto de vista sistemático, como desde una perspectiva que atienda a su compatibilidad con los textos.

## I

En una apretada formulación, el problema fundamental del cartesianismo consiste en mostrar mediante argumentos (es decir, dar prueba) de que es legítimo atribuir valor epistémico a las percepciones más claras y evidentes que tiene a su alcance la razón humana, a las que Descartes también llama *ideas claras y distintas*. En la fase más crucial de esta empresa, Descartes se ha planteado ya una duda amplísima, la cual sustentan un par de hipótesis que parecen equivalentes: o bien hay un dios engañador, o la razón humana está en poder de un genio extremadamente poderoso a la vez que maligno. Bajo estas condiciones, Descar-

<sup>7</sup> Vale la pena resaltar asimismo que ambos comentarios siguen siendo discutidos y empleados como referencia por los especialistas de lengua inglesa. Por ejemplo, véanse Della Rocca, 2005; Simmons, 2001; Scott, 2000 y Baker y Morris, 2002. Esto se explica en parte por el gran prestigio que sus autores tuvieron en su tiempo: el texto de Wilson fue el comentario más utilizado en inglés hasta bien entrada la década de 1990, y Cottingham editó, en 1992, *The Cambridge Companion to Descartes*.

<sup>8</sup> En 2008, Cottingham publicó *Cartesian Reflections*, una colección de ensayos que incluye un capítulo (el 15) sobre el papel de Dios en el sistema. Este autor sigue, pues, escribiendo sobre temas relacionados con el círculo, aunque no directamente sobre él. Sin embargo, específicamente sobre el tema pueden verse Broughton, 2002 y Beyssade, 2001: 169 y ss., en especial el elogioso comentario que este último, a 23 años de distancia, hace de Curley, 1978.

tes admite que podría ocurrir que uno se engañe cada vez que hace “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” (AT, IX: 16). Partiendo de aquí, el alegato que Descartes desarrolla aparenta afanarse por demostrar primero la existencia de un Dios perfecto, omnipotente y benévolo, para enseguida atribuirle la creación de nuestro entendimiento y concluir que las ideas evidentes (a las que el juicio humano encuentra naturalmente imposible negar el asentimiento) deben ser verdaderas, pues de otro modo, razona Descartes, Dios nos habría condenado a engañarnos, y eso es incompatible con la perfección que según sabemos le pertenece. Pero, como apunta Arnauld, es difícil comprender con qué derecho el filósofo niega

[...] 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. (AT, IX: 166)

O como no hace mucho escribió Margaret Wilson: si Descartes legítimamente pudiera confiar en la evidencia de su argumento, no sería necesaria la prueba; pero si no tiene derecho a confiar en ella, la prueba es imposible (1990: 198). A este dilema sólo puede escapar el filósofo, según la comentarista, si dispone de alguna manera no arbitraria de restringir la duda sobre las evidencias —y en consecuencia, si hay modo de limitar la necesidad de sostener su validez frente al escepticismo, a sólo una subclase de ellas (1990: 199)—. De esta forma, Descartes podría argüir que la prueba de la existencia de Dios sólo depende de ideas de la clase más privilegiada —completamente inmune a la duda— y a partir de aquí justificar las otras.

Según Wilson, para alcanzar este objetivo, la ruta más segura que podría seguir Descartes sería echar mano de una escala que permita comparar los grados de distinción (por tanto, de *claridad y distinción* y en una palabra, de evidencia) que pertenecen a las ideas, para a continuación admitir como pertinentes únicamente aquellas dudas que se

refieren a ideas cuyo grado de distinción es menor que el máximo. En el paso final Descartes debió sostener, de manera algo temeraria según admite la comentarista (1990: 199-200), que precisamente la prueba posee en su integridad el grado máximo de evidencia,<sup>9</sup> por lo que el problema de *su propia* legitimidad no se habría planteado siquiera. Como reconoce Wilson, esta estrategia no estaría motivada principalmente por su sólido respaldo textual, sino por razones de tipo filosófico, al indicarnos el camino más promisorio para superar o dejar a un lado la acusación de circularidad.

No obstante, este punto de vista es evidentemente problemático, pues según acabamos de ver, la propia Wilson considera temerario pretender que la prueba de que las (demás) ideas claras y distintas son dignas de confianza, posee justamente el grado máximo de evidencia y que por ello está a salvo del ataque escéptico. Que esta pretensión sea temeraria parecería significar, lisa y llanamente, que en opinión de Wilson la prueba está lejos de despertar en nosotros el grado de persuasión requerido para salvar el obstáculo del escepticismo radical, según su propia propuesta —y aquí quiero sumar mi juicio personal al de la comentarista, como harían aquellos lectores de Descartes (*verbi gratia*, Arnauld), a quienes parezca que la conclusión de la prueba *no* es más evidente que la sospecha de que el argumento está viciado—. Tendrían que ser muy peculiares nuestras cotas ordinarias de convicción, para que la prueba de Dios resultase más convincente que ninguna otra idea, y por lo mismo no queda claro que el argumento merezca convencer a los ateos. En segundo lugar, Wilson confiesa que bajo la hipótesis del engañador (cuyo significado es que el entendimiento humano puede ser sistemáticamente defectuoso) en general no hay razón para creer que una idea sea legítima y segura, sólo por el hecho de que resulte *más distinta* o persuasiva que las demás ideas a nuestro alcance; así que una solución de esta clase sería fatalmente arbitraria después de todo (1990: 199-200).<sup>10</sup> Si se pregunta entonces en qué sentido puede estimar Wilson que este cami-

<sup>9</sup> Éste es el único punto en que Wilson halla algún respaldo textual en favor de la reconstrucción que propone.

<sup>10</sup> Más adelante, sin embargo, Wilson dice que esta solución sería “relativamente no arbitraria” (1990: 205). Aquí se sobreentiende que a pesar de los defectos lógicos del argumento



no resulta filosóficamente promisorio, podemos imaginar una respuesta obvia: según ella, una *solución* de este tipo, aunque sea insatisfactoria (y que lo sea no sólo bajo la forma específica que imaginemos pudo haberle dado Descartes, sino por razones generales), al menos resulta impecable por su forma, en cuanto evita el círculo. Convengamos en que esto es cierto en lo que respecta a la prueba misma. Sin embargo, debe notarse que en sí mismo, ello no representa ninguna ventaja sobre el alegato disponible para los teólogos. En efecto, éstos podrían renunciar a una de las dos mitades del argumento criticado por Descartes y limitarse a enunciar la otra como si se tratase de un axioma; por ejemplo, podrían sostener que “todo lo que afirma la *Biblia* es cierto y por tanto, Dios existe”, sin preocuparse por buscar respaldo racional alguno para establecer la autoridad del texto invocado: esto les permitiría escapar al cargo tradicional con tanta efectividad como lo consigue la reconstrucción de Wilson, aunque sea dudoso que lograra persuadir a algún ateo. Desde este punto de vista, además, Descartes no habría avanzado un ápice en su intento por mostrar la pertinencia de la filosofía y sus excusas ante los decanos resultarían vanas.

Para lograr un avance tangible en estas últimas cuestiones, es evidente que no basta eludir formalmente el círculo. Descartes debería ofrecer, además, alguna clase de garantía racional, legítima e intersubjetivamente aducible en favor de la pretensión probatoria de su alegato, independientemente de cómo lo reconstruyamos. Para ello no conviene invocar supuestos *axiomas* que en realidad parecen arbitrarios. Pero este tipo de garantía no lo provee el Descartes de Wilson, y de ahí que la comentarista le reproche al filósofo el haberse desentendido de la cuestión de la

---

cuasi-cartesiano, tiene interés propio el identificar cuáles son las ideas más persuasivas que tenemos a nuestro alcance; plausiblemente, Wilson argüiría que, incluso faltas de valor normativo de cara al escepticismo radical (*i. e.*, aquel que no queda limitado por mera convención nuestra) sería natural y hasta razonable organizar nuestra vida en atención preferente a ellas (si encontramos que ese escepticismo no es una posición vividera). El cartesianismo tendría entonces el mérito de inducirnos a la búsqueda de estas ideas *máximamente distintas*, lo que después de todo ayudaría a practicar una determinada selección entre ellas. El problema es que, como se verá adelante, en opinión de Wilson, Descartes no puede enseñarnos cómo identificarlas.

confirmación interpersonal (1990: 322), y en suma, su “arcaísmo” (1990: 206). Sin embargo, el hecho es que la comentarista tampoco dice una palabra acerca de cómo dirimir el conflicto en caso de que alguien hallase un testimonio distinto del suyo, respecto de la calidad *máximamente distinta* de una idea; cosa que con facilidad puede ocurrir, como ella misma ha mostrado con su ejemplo. A decir verdad, si la persuasión es un fenómeno subjetivo, intransferible y privado (como ocurre al menos con la fe religiosa), en principio parecería que tanto más lo serán las sutiles apreciaciones sobre el grado que reviste su intensidad, como hecho psicológico —de cuya invariabilidad, incluso en el ámbito restringido de la ponderación estrictamente personal, no tenemos ninguna garantía—. En vista de lo cual la idea general wilsoniana, de una escala intersubjetiva que pudiera emplearse para ponderar los grados de distinción de las ideas, sencillamente parece ser una quimera.

En su conjunto, lo anterior obligaría a considerar completamente gratuita la pretensión cartesiana de haber *establecido algo firme y durable*, no digamos en el campo de la ciencia objetiva, sino en el de su persuasión personal. Para que estuviera a su alcance obtener algo semejante, está claro que Descartes debió distanciarse de la estrategia que le atribuye Wilson. Mientras no sea evidente por sí mismo cómo ha de proceder uno a dilucidar cuál de dos juicios discrepantes está errado,<sup>11</sup> no parece que podría sostenerse, en forma mínimamente plausible, pretensión alguna de objetividad al respecto. Al quedarse sin colmar esta laguna, en mi opinión, la reconstrucción de Wilson no presenta por ningún lado los méritos específicamente *filosóficos* que harían de ella una respuesta prometedoras al escepticismo, como anuncia su autora.

## II

Antes de examinar la propuesta de Cottingham quisiera disipar un poco la impresión de que quizás el Descartes histórico esté gravemente expuesto a objeciones análogas a las que hasta ahora he comentado. Para ello

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, el juicio del escéptico y el del meditador que construye (y se entusiasma con) la *prueba de Dios*.

señalaré tres hechos: en primer lugar, Wilson es la primera en confesar que su reconstrucción tiene escaso apoyo textual, por lo que casi sobra recordar que en un prominente pasaje (antes citado) de la “Primera meditación”, en principio Descartes se rehusa a eximir de la duda a ninguna clase de ideas, por más evidentes y persuasivas que ellas puedan parecernos en lo particular, mientras las consideramos de frente. Pues el engañador tiene el poder de 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.* (AT, IX: 16. Énfasis mío.)

Según este texto, Descartes parece muy poco interesado en suscribir abiertamente la estrategia de la *escala de distinción*.

En segundo lugar, desde la estrategia que propone Wilson, Descartes en realidad estaría condenado a invocar como *argumento* último contra la duda escéptica, su personal, inescrutables e incorregible (aunque quizás inestable) sensación de evidencia. Pero afortunadamente, el Descartes histórico no parece haber tenido intención de apelar a un alegato tan grotesco; al menos, no parece pretender autoconferirse la autoridad que en definitiva haya de determinar la validez de la respuesta que ofrece, o su falta. Así, repetidas veces el filósofo pide se le señalen los puntos donde podría haberse equivocado (por ejemplo, AT, VI: 3-4, 68, 74; IX: 7), y en la medida en que estas declaraciones se formulan sin reserva o restricción alguna, esta admisión de falibilidad podría aplicarse también al razonamiento fundamental cartesiano. Pero no se percibe en absoluto cómo podría la opinión ajena disuadirlo en un punto, que según Wilson, se apoya en su propio y (como hemos convenido en suponer) irrefutable testimonio interno. De hecho, Descartes tendría que atribuirle a sus lectores un poder que excede al de la hipótesis del engañador, para dar cabida a la suposición de que acaso el público podría señalarle un error tocante a algo que resulta inmune a la fuerza lógica del alegato escéptico. Esto no tiene sentido si, como es plausible, admitimos que la objeción más grave que el público podría formular es, precisamente, la hipótesis del engañador. Antes bien, el filósofo parece dispuesto a poner a prueba

su respuesta, exponiéndola abiertamente y en primer lugar a la crítica escéptica radical, más que a suponer que la intensidad excepcional de su propia creencia constituye su defensa última y su (por convención) inexpugnable *reducto*.<sup>12</sup>

Sin embargo, comúnmente se desdeña por completo y sin siquiera verbalizarse, la confesión cartesiana de que su metafísica (y por tanto, también su respuesta al escepticismo) podría estar equivocada, por lo que desea exponerla a la crítica pública para su adecuada valoración. Hasta donde alcanzo a imaginar, por lo común se sobreentiende que estas declaraciones sólo expresan la intención cartesiana de cubrir las formas, profesando ante los teólogos una humildad hipócrita cuyo único propósito es ponerlo a salvo de la censura; esto, mientras disimuladamente y en su fuero interno Descartes le atribuye valor absoluto a su propia filosofía e incluso a su física. Así, por ejemplo, suele decirse que Descartes no alcanzó a concebir siquiera la noción de un conocimiento falible.<sup>13</sup> Ciertamente, esta interpretación común cuenta con algún apoyo textual, por ejemplo, después de haber desarrollado la prueba de Dios, Descartes escribe: “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” (AT, IX: 49. Énfasis mío.). Pero simétricamente, en lugar de ver aquí una formulación inmediata y, a la vez, estricta del resultado que Descartes cree alcanzar en cuanto se desembaraza del escepticismo más radical, con igual derecho podría conjeturarse que acaso aquí se expresa el optimismo ciertamente enfático y algo desmedido con que el filósofo acoge el hallazgo de confirmaciones abrumadoras, halladas más tarde y que favorecen los resultados alcanzados.<sup>14</sup> En suma, sugiero que el intérpre-

<sup>12</sup> En todo caso, el *arcaísmo* de Descartes no parece haberlo llevado a olvidar los sutiles problemas de la validación intersubjetiva, al grado de despreciar las enseñanzas que podemos sacar de la discrepancia, cuando escribe que “es bueno saber algo de las costumbres de los distintos pueblos, para juzgar las propias más sanamente, y para que no pensemos que todo lo que se opone a nuestras modas es ridículo e irrazonable, como suelen hacer quienes no han visto nada” (AT, VI: 6).

<sup>13</sup> Por ejemplo Wilson, 1990: 322 y Cottingham, 1995: 110.

<sup>14</sup> Una propuesta de la índole y variedad de estas confirmaciones véase de Teresa, 2002: cap. 4.

te bien podría permitirse tomar esta declaración cartesiana, y otros textos semejantes, *cum grano salis*. O como también es concebible (a la vez que aun más interesante), Descartes quizá se estuviese refiriendo a la imposibilidad absoluta de estar en un error, no en lo que toca al contenido proposicional propio de las ideas claras y distintas, sino *en la determinación voluntaria* de restringir su juicio en adelante, y en lo posible, a la clase de ideas bien confirmadas, una vez que poseamos algunas. El filósofo no estaría declarando entonces haber abolido enteramente el riesgo de caer en un error epistémico, sino considerándose exento del error que él mismo llama “moral” (AT, IX: 12 y 46), tocante a la resolución voluntaria que según la “Cuarta meditación” gobierna la actividad judicativa. Error moral habría sido para Descartes, seguramente, resignarse a la confusión completa en que lo había sumido el preguntarse por lo aprendido en la escuela y aceptar pasivamente su extravío en la selva oscura del prejuicio (primera y tercera partes del *Discurso del método*); también lo sería el permitirse juzgar a la ligera y libremente sobre cuestiones confusas, antes de investigarlas, y a sabiendas de que sólo en la claridad y distinción estamos —en lo posible— a resguardo del error (aunque, por casualidad, incluso un juicio así emitido podría resultar epistémicamente verdadero). Tenemos un indicio de la plausibilidad de esta interpretación en un pasaje como el que sigue:

[...] 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 imputable. (“Carta a Elizabeth”, AT, IV: 266. Citado en Quintás, 1980: XVII. Énfasis mío.)

No trataré de explicar ahora con qué fundamento Descartes sostuvo esta última pretensión, de tipo más bien práctico;<sup>15</sup> únicamente quiero subrayar que la idea cartesiana del conocimiento es más compleja de lo que a menudo se supone, y que al afirmarse dueño de una certeza firmísima e incluso absoluta, el filósofo no necesariamente se habría referido del mismo modo a cada uno de los factores que el acto de juicio involucra.

<sup>15</sup> Estas razones son exploradas en Armogathe, 2002 y de Teresa, 2002 y 2007.

Pero también vale recordar cómo Descartes mismo es el primero en desarrollar un concepto *relativo* de *absoluto* (*Reglas para la dirección del espíritu*, VI). Así, aun cuando las anteriores sugerencias estén equivocadas, no es necesario leer sus más osadas declaraciones como si se reclamara dueño de un conocimiento *absolutamente absoluto*. Al cabo, opino que considerar esta última lectura como la única posible, y como prueba concluyente de la hipocresía del filósofo, a menudo puede vislumbrarse un elemental y descarado prejuicio de los comentaristas.

Finalmente, pese al testimonio de Wilson, no debe darse por sentado que “Descartes [suela] designa[r] una idea como más clara y distinta que otra, sin aclarar suficientemente en qué estriba la diferencia pertinente entre ellas” (1990: 200). Para apreciar esto, por mor del argumento concedámosle a la comentarista que *claridad y distinción* es para Descartes sencillamente una manera alterna de referirse a la evidencia que pertenece a una idea (*i. e.*, a la fuerza con que nos vemos impelidos a asentir a ella, cuando la consideramos atentamente). Aun así, cuando el filósofo en la primera regla del método resuelve “no recibir nunca cosa alguna como verdadera, si no la conociera ser evidentemente tal, es decir [... a menos] que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu, que yo no tenga ninguna ocasión para ponerla en duda” (AT, VI: 18), es posible (aunque no necesario) colegir que la *evidencia* atribuida a una idea *resulta de* la imposibilidad de dudar de ella, y no a la inversa, que es como suele leerse ese pasaje. Además, conviene notar que a Descartes sólo le parecen relevantes aquéllas dudas que pueden apoyarse en razones,<sup>16</sup> y que esto limita drásticamente aquello que Descartes admitiría como una *ocasión* oportuna para plantear una duda. (De este modo, *clara y distinta o evidente* en un sentido epistémico relevante sería aquella idea de la que no tenemos en absoluto razones conocidas para dudar.) Así entendida, esta regla permitiría identificar el resultado final de la búsqueda de la verdad, cuando ante ciertas ideas hayan fracasado todas las posibilidades a nuestro alcance de plantear una duda racional, pero también podría conducirnos a un concepto relativo de *claridad y distinción*. A saber, bajo una razón escéptica **R** una idea **A** es más clara y

<sup>16</sup> Por ejemplo, “hacen falta razones para dudar antes de determinarse a hacerlo” [“Carta a Clerselier (Respuesta a las instancias de Gassendi)”, Alquié, tómo I: 307].

distinta que otra idea **B**, cuando **R** permite dudar de **B**, pero no de **A**.<sup>17</sup> De hecho es claro que, al menos en ocasiones, Descartes razona de manera parecida (notoriamente, por ejemplo, cuando establece que el alma se conoce de manera más clara y distinta que el cuerpo) (AT, IX: 21 y ss.). De modo que resulta más fácil dar razón de la supuesta omisión cartesiana, de cómo atribuir mayor fiabilidad a una tesis que a otra (y en particular, cuando se comparan entre sí tesis opuestas), que del *olvido* de esta posible exégesis por parte de Margaret Wilson.

Esta cerrazón o falta de imaginación interpretativa de Wilson también es parcialmente explicable: la comentarista parece resistirse a ver en la primera regla del método una pista capaz de esclarecer el concepto de evidencia o *claridad y distinción* (con base en la noción acaso más primitiva de indubitabilidad —y en el fondo, basado en la todavía más elemental de *duda razonable*—), simplemente porque esa es, hasta ahora, la inercia que abrumadoramente predomina en la tradición interpretativa. Así, la solución que Wilson propugna requiere proceder a la inversa. Como hemos visto, en su opinión, la respuesta óptima al círculo exige declarar que la idea más evidente debe considerarse, *por ello mismo* (*i. e.*, por su evidencia), fiable y exenta de duda; la noción de evidencia, y en particular, la de evidencia máxima, es para el Descartes de Wilson lo fundamental, y una señal enteramente segura de la verdad. De aquí que dar prueba de que las ideas fundamentales son verdaderas resulte innecesario, y las pruebas que hay se ofrecen en beneficio de lo demás. Pero se comprende que siguiendo el procedimiento normal cartesiano, que al menos *en la práctica* estriba en determinar el grado de claridad y distinción de una idea sin prejuizarla por su evidencia, sino examinando su capacidad de resistir a la duda, nos veríamos envueltos en una empresa totalmente diferente.

De este modo, así como las dudas admitidas por Descartes deben apoyarse en razones, cabe esperar que al determinar que una clase de ideas

---

<sup>17</sup> Esto no excluye la *posibilidad* de que se presente un conflicto, si además de **R** hallamos una razón **R'** que a la inversa, permita dudar de **A**, pero no de **B**. Sin embargo, mientras no se presente este caso (que de hecho en la obra de Descartes rara vez se presenta, y sólo en la física, nunca en la investigación metafísica fundamental), tenemos un concepto útil para avanzar.

resulta inmune a un tipo específico de duda, el filósofo tenga argumentos capaces de dar sustento a este dictamen. Tampoco es éste el lugar para indagar cuáles podrían ser estas razones, pero que a menudo ellas no queden claras para el lector en forma alguna es prueba suficiente de su inexistencia. En realidad, este hecho ni siquiera es muy sorprendente, pues Descartes mismo avisa que ha omitido declarar ciertas partes de la teoría que propone.<sup>18</sup> De modo que tácitamente Descartes mismo pide a sus lectores hacer de sus textos objeto de una interpretación expresa (aunque no de una reinención febril). En cualquier caso, es lícito esperar que una lectura o reconstrucción mínimamente apropiada del alegato cartesiano señale *razones* a las que, con alguna plausibilidad, *podiera* creerse susceptibles de ser discutidas, evaluadas y, finalmente, invocadas en público para dar respaldo no circular a la pretensión de objetividad. Para esto no parece que baste invocar una mera convicción íntima caída del cielo, ¿realmente del cielo?

### III

La propuesta de John Cottingham para escapar al círculo cartesiano en realidad constituye el relanzamiento de otra añeja estrategia de los comentaristas, que consiste en abandonar por completo (en forma aun más cabal que Wilson) el problema de la fundamentación racional de la razón. Aunque criticado eficazmente por Harry Frankfurt, convendrá presentar de nuevo este gambito para entender las modificaciones que en él introduce Cottingham y así estar en condiciones de evaluar la propuesta final.

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, AT, VI: 42. En cuanto a las *Meditaciones*, las llama “escasas” (A Mersenne, 11 de noviembre de 1640), y confiesa haber “omitido hablar de muchas cosas en todo ese tratado” (AT, IX: 123). También 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” (AT, IX: 121). Estas cosas tan “simples y claras” pueden equipararse a las cosas “fáciles” que son las más fundamentales, no obstante ser frecuentemente despreciadas por su propia facilidad (AT, X: 368).



Para escapar al círculo cartesiano, tiempo atrás Alan Ker Stout (1967) y Willis Doney (1987) sugirieron que la pretendida demostración cartesiana de la regla de la verdad no tiene el propósito de aplicar ésta a la defensa de la razón, sino que se propone escapar a un escepticismo dirigido hacia la confiabilidad de la memoria.<sup>19</sup> Persuadidos de la futilidad de todo intento de resolver el problema principal, de este modo, según nuestros autores, al menos podríamos atribuirle a la obra cartesiana un legítimo (aunque reducido) interés filosófico. Y en efecto, en algunos pasajes de la “Quinta meditación” 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 (*cfr.*, AT, IX: 55):

[...] cuando [en la “Quinta meditación”] 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. (AT, IX: 110)

Por un lado, podría tratarse aquí de una duda retrospectiva sobre la verdad de las conclusiones que tan sólo recordamos, en cuyo caso podría asignarse a la prueba de Dios el propósito de disolverla. Pero como apunta Harry Frankfurt, de este modo Descartes también incurriría en un círculo, pues en un momento posterior a la ejecución de la prueba también podría dudarse de ésta, mientras la recordamos, o al evocar las conclusiones que ella establece: entonces, una vez más, Descartes estaría pretendiendo retirar la duda empleando un argumento que él mismo debería considerar dudoso. No obstante, para los autores que ahora seguimos, 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,

---

<sup>19</sup> Los trabajos que cito de Stout y Doney son una pequeña muestra de toda una corriente interpretativa. Otras variantes de este *salirse por la tangente* las ofrecen Bréhier, 1944; Moyal, 1992; Tweyman, 1981; Broughton, 1984 y una larga lista.

es decir, que se desprendían de buenas razones. Para Stout, Descartes habría intentado mantener la primera posición, pero ante las objeciones (oscuramente presentidas por él mismo y luego expresamente formuladas por sus críticos), Descartes habría terminado por refugiarse en la segunda (Stout, 1967: 174-175). De ello existen, en opinión de este intérprete, algunos indicios positivos.

En la “Segunda meditación”, Descartes declara que están en duda los contenidos de su memoria, al tiempo que le parece enteramente imposible dudar de su propia existencia (AT, IX: 19), por lo que esta última se asienta como una verdad necesaria (AT, IX: 21) —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 la aplica a las ideas que considera indudables y que, por ello, quedan acreditadas como verdades. Es obvio, entonces, que la regla de la verdad: “las ideas claras y distintas son verdaderas” resultará superflua para admitirlas entre los conocimientos (Stout, 1967: 171-172).

En las *Reglas para la dirección del espíritu* —una obra de juventud que nunca publicó Descartes— se confinaba toda ciencia a los conocimientos ciertos y evidentes, que ponen a nuestro alcance tanto la intuición racional como la deducción (AT, X: 365 y 368). Aquí nuestro autor parece haber pensado 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, así como el nexo que une cosas distintas, a las que el entendimiento atiende progresivamente (AT, X: 370). 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 denomino ‘clara y distinta’”, según comenta Stout (1967: 172).

Sin embargo, el carácter progresivo de la deducción, razona Stout, tiene como consecuencia el que, incluso partiendo de intuiciones, de nexo en nexo se traslada 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 escapa-

do del campo que ilumina directamente la atención intelectual, y pasado a alojarse en la memoria (AT, X: 370). Al tornarse sospechosa la memoria, la duda metódica debería obligarnos a hacer una valoración muy distinta: por un lado, poseemos intuiciones que se autoacreditan al ser actualmente evidentes, y unámosles aquellos 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, hay que contar con todo lo que depende de aquellas ideas que, aun cuando la razón haya percibido clara y distintamente, de la evidencia con que las dedujimos de ideas evidentes, 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 mientras las percibimos con la *mirada del espíritu*, por más que en un momento anterior hayan parecido igualmente ciertas.

La capacidad de la atención es limitada y resultaría imposible tener presentes todas las intuiciones disponibles, junto con todos los teoremas y las cadenas deductivas que a ellos conducen. Ahora bien, en estas condiciones la desconfianza hacia la memoria tiene como consecuencia el impedir la constitución de un sistema científico estable y creciente (Stout, 1967: 186; Doney, 1987: 43). 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” (Doney, 1987: 35). Ahora bien, según Cottingham, Stout y Doney, Descartes requiere demostrar la existencia de un Dios benévolo para poner a nuestro alcance ese ideal (y no para demostrar la verdad de la evidencia racional misma), cuya sanción recaería sobre la regla de que todas las percepciones *que recordamos* hayan 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 virtualmente es una intuición unitaria (Stout, 1967: 188). Con este paso, la interpretación memorística alcanza, al parecer, su objetivo.

Sin embargo, a la zaga de una observación de Émile Bréhier (1944: 87 y ss.), Harry Frankfurt propone lo siguiente: supóngase que tenemos ya la demostración de Dios, la cual permite confiar en el recuerdo de las percepciones claras y distintas. Aun 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. (Frankfurt, 1987: 508)

Entonces, puesto 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 [por ejemplo, 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 memoria. (Frankfurt, 1987: 509)

Indudablemente esto supone una incomodidad, que, sin embargo, ampliando hasta el máximo el campo de nuestra atención, podría superarse algunas veces, 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. Ahora bien, si esta crítica parece demoledora contra la propuesta *memorística* original, en opinión de Cottingham no resulta ser muy grave. Como lacónicamente escribe, habiéndose demostrado de manera racional la existencia de Dios,

[...] la duda básica [y] persistente sobre si puedo ser sistemáticamente engañado aún en los casos más simples [de rememoración], se elimina. Si cuando mi atención [sobre las premisas y los nexos lógicos pertinentes] se pierde en alguna proposición, me veo asaltado por esta duda persistente, entonces *solamente* tengo que hacer presente la prueba de la existencia de un Dios perfecto y benevolente a fin de eliminarla. (Cottingham, 1995: 112)

En este párrafo hay cierto número de cosas que Cottingham habría hecho bien en explicar más claramente. Pero, ante todo, quiero destacar que el comentarista acepta el punto central de la crítica que Frankfurt había publicado años antes: si la duda reaparece, la única manera de librarse de ella es reproducir la prueba de Dios en su integridad. Lo que no está claro en absoluto es: 1) si la duda queda *eliminada*, ¿cómo es que puede reaparecer?; y 2) si en principio la crítica de Frankfurt es pertinente, ¿entonces por qué habríamos de quedarnos tranquilos, diciendo que *sólo* hay que reproducir la prueba? Precisamente, el punto final de Frankfurt es mostrar cuán irrazonable sería pedir hacer esto cada vez que resulte necesario en la construcción de la ciencia sistemática (según lo requiere el argumento de Stout y Doney). Pero ya que Cottingham mismo no se toma el trabajo de despejar estas dudas, me arriesgaré a señalar lo que me parecen las respuestas obvias.

#### IV

Respecto de la primera cuestión: la duda eliminada por la prueba es de tipo normativo, *de jure*, y a ella puede sobrevivir por completo una duda meramente psicológica y *de facto*. Digamos que se ha eliminado la duda metódica (normativa) sobre la fiabilidad ordinaria de la memoria, de la

que debemos prevenos sistemáticamente; pero aun así, de manera ocasional podría asaltar nuestra *psique* una duda contingente, que carecería de importancia filosófica. Si mi conjetura sobre la intención de Cottingham es correcta cabe preguntarse, sin embargo, cómo podría el investigador cartesiano discernir entre la duda psicológica, meramente ocasional, y la duda de relevancia normativa, sistemática y metódica. Ante una duda dada, ¿no cabría sospechar que el engañador le hubiera puesto una trampa, haciéndole creer que la existencia de Dios ha sido ya legítimamente demostrada, aunque esto no hubiera ocurrido en realidad? Como Frankfurt señala, el único criterio fiable para averiguarlo es la propia evidencia actual de la prueba, por lo que no queda más que reproducir ésta en su integridad. Es razonable suponer que si Cottingham pudiera dar una respuesta distinta, la habría señalado. Así, al convenir en la necesidad de recobrar la evidencia actual, implícitamente acepta que no hay otro modo de lograrlo. En otras palabras, aun suponiendo que haya desarrollado la prueba de forma efectiva, el investigador *no* habría conseguido librarse con igual efectividad de la duda sistemática. Sólo podría afirmar lo contrario quien se considere a sí mismo como un espectador neutral al margen de la investigación, *i. e.*, quien desde el principio se haya rehusado a encarar la duda metódica. No es esto lo que hace Cottingham, por supuesto, pero entonces concluimos que la *eliminación* de la duda, a la que alude su párrafo, es simplemente ilusoria, al grado de que estamos en la misma situación que quien no hubiese desarrollado la prueba de Dios en absoluto; y esto, desde luego, no proporciona ninguna clave para hallar una respuesta satisfactoria a la crítica de Frankfurt.

Entonces, es claro que la aportación que eventualmente haga Cottingham a la elucidación del problema dependerá de los elementos que puedan darnos respuesta a la segunda pregunta formulada. Al parecer Cottingham no puede oponerle a Frankfurt más que una negativa injustificada, negándose a admitir que la necesidad de reproducir la prueba cada vez que nos vemos asaltados por la duda impida construir un verdadero sistema científico. Pero no se trata, desde luego, de que este comentarista crea, contra Descartes, que somos capaces de mantener fija nuestra atención en una misma idea por un lapso indefinido, o que no haya límite al número de proposiciones que podemos mantener a un

tiempo bajo nuestra atención (Cottingham, 1995: 111). Como él no lo dice expresamente, señalaré mi opinión: Cottingham piensa que podemos construir tranquilamente el conocimiento, echando mano de todas las deducciones necesarias, en el número y de la longitud que fuere, pues al fin y al cabo esta actividad, aunque acaso llegue a requerir capacidades titánicas, al menos no supone facultades infinitas, y antes pertenece a lo que suele considerarse el *contexto de descubrimiento*, que al *contexto de justificación*. Desde luego, no parece muy realista la hipótesis del titanismo intelectual de los científicos, pero si este punto se le concede, Cottingham podría decir que una vez construida la proto-ciencia o cualquier parte de ella que parezca suficientemente interesante, podemos dar paso al momento de la evaluación de ese pretendido conocimiento. Entonces, dando de una buena vez la prueba de Dios, de golpe sancionaremos retrospectivamente todos los actos de rememoración que suponen las deducciones involucradas, y se resolverá así la pregunta sobre el valor normativo de la ciencia sistemática. Al menos, en términos formales esta solución parece aceptable y a salvo del *nuevo círculo* que señala Frankfurt.

Pero hay otro problema en esta respuesta, y es la artificiosa y apriorística separación que necesita establecerse entre los contextos de justificación y descubrimiento. La distinción, además de ser tradicional es legítima, según creo, como asunto de claridad conceptual, pero en caso de discurrir por el camino que he supuesto, la respuesta de Cottingham necesitaría transformarse en una separación real y efectiva, entre fases o procesos que son sucesivos en sentido temporal. Ahora bien, no sólo creo que cuando un científico trabaja ordinariamente procura hacerlo partiendo de ideas que le parecen interesantes, en buena parte porque son plausibles o válidas, sin perder de vista el desempeño potencial de las ideas en el contexto de justificación. Yo diría incluso que tener presente el rendimiento satisfactorio de las teorías en el horizonte de la validación es característico de la actividad del científico; pues de otra manera, ¿por qué esforzarse en *buscar* (una actividad propia del contexto de descubrimiento) pruebas estrictas de las conjeturas? Libre de la constricción que impone el deseo de obtener conocimiento legítimo, la actividad creativa podrá ser fructífera, pero es dudoso que llevara a algo más sólido que una mediocre literatura, o a algo más terrenal que la especulación desbocada y, claro está, carente de pruebas. Aun cuando ocasionalmente

esto ocurriera por un afortunado azar, me parece increíble que condujera a algo como una ciencia sistemática del estilo que ilustran los *Principios de filosofía* cartesianos. Pero, como decía, no es ésta mi opinión solamente, sino también de Descartes, o al menos no hallo en él alusión a ninguna actividad de *descubrimiento* que no consista, ante todo, en el descubrimiento *de las pruebas*.<sup>20</sup> En suma, la reconstrucción de Cottingham no sólo es filosóficamente insatisfactoria, sino parece que en principio tampoco es aceptable como lectura de Descartes.

En segundo lugar, desde esta interpretación queda sin explicarse por qué 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* leemos 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 evidéntísimas, ve que con razón duda de tales cosas, y que *no puede* tener una ciencia cierta antes de conocer al autor de su origen. (AT, IXb: 31. Énfasis mío.)<sup>21</sup>

Así vemos que, en esta obra más tardía que las *Meditaciones*, a Descartes sigue interesándole garantizar el carácter cierto de la ciencia, y no sólo la fiabilidad de su recuerdo posterior (una vez que se la ha obtenido). Más específicamente, queda en claro que a falta de la prueba de Dios, tampoco las ideas más claras y distintas *podrían*, en ningún momento, formar parte de la ciencia deseada. De aquí se sigue que sin la prueba, para Descartes no habría ciencia auténtica en absoluto, ni siquiera en el momento mismo en que se intuyen las ideas más evidentes. Y desde luego, sería descabellado tratar de explicar esto diciendo que acaso para el filósofo el recuerdo de esas ideas es sospechoso, pues el *no puede* irrestricto que usa se aplica también a una percepción intelectual presente, donde la memoria sencillamente no interviene; antes bien, la duda que estorba la constitución de la ciencia cierta parece referirse al

<sup>20</sup> *Descartes' conversation with Burman* [17], p. 12, líneas 14-18. Cfr., AT, IX: 121 y ss.

<sup>21</sup> Parte I, 13. Cfr: I, 5.



propio contenido proposicional de las ideas evidentes, o en otros términos, a la legitimidad con que podríamos juzgar que ellas son verdaderas. Si en efecto, las ideas más evidentes resultaran ser erróneas o ilegítimas (una posibilidad que a todas luces Descartes considera), no sólo es difícil ver cómo podría probarse que su recuerdo es fiable, sino que esto sería completamente inútil con miras a la constitución de una ciencia genuina y cierta. En este sentido, ya que la proposición inversa es falsa, el problema de justificar las ideas claras y distintas debe considerarse prioritario frente al de justificar la memoria. En el último pasaje citado se colige que, tal como sería de esperar bajo estas condiciones, la prueba cartesiana de la existencia de Dios se propone superar o cancelar (quizás al lado de otras) las dudas del tipo más radical. Esto explica por qué cuando cree haber superado las dudas de mayor peso, Descartes interpreta su logro como una vindicación general de “la luz natural, es decir, la facultad de conocer” (AT, IXb: 38), sin hacer mención alguna de la memoria; así, difícilmente puede considerarse la defensa de ésta como el propósito principal del clásico, sea en esta obra o en las *Meditaciones*, a la que los *Principios* remiten al lector deseoso de recibir más amplias explicaciones (AT, IXb: 38). Ciertamente, Descartes admite que la memoria a veces puede ser engañosa (AT, IXb: 43 y ss.) y nada indica que, en su opinión, el aporte de esta facultad fuese despreciable con miras al conocimiento; sin embargo, esto no tendría por qué impedirle plantear el problema más importante: a diferencia de la posición que mantiene en las *Reglas*, en sus obras publicadas Descartes consideró necesario justificar, mediante la prueba de Dios, la incorporación de las *cosas evidéntísimas* a la *ciencia cierta*. Es que, como lo había expresado mientras ponía en circulación las *Meditaciones*, en los *Principios* el gran problema cartesiano sigue siendo que acaso

[...] nuestra naturaleza sea tal que nos engañemos en las cosas más evidentes y en consecuencia, que no tuviéramos una verdadera ciencia, sino una simple persuasión, incluso en el momento mismo en que las deducíamos de [...] principios [enteramente claros y distintos]. (“A Regius, 24 de mayo de 1640”. Alquié, tomo II: 244)

Con esto basta para que se suscite el problema tradicional del círculo planteado por Arnauld; un problema que Descartes no quiso esquivar, y cuya solución seguimos ignorando pese a los intentos infructuosos de Cottingham y Wilson, *inter alia*.

Vemos entonces 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. Pero al desvanecerse la interpretación memorística (y ojalá esta vez ocurra de una vez por todas), el interés del clásico y la pertinencia de su alegato en favor de la filosofía parecen nuevamente escaparse de nuestras manos.<sup>22</sup> Por eso es preciso que quienes estén dispuestos a concederle atención a la filosofía cartesiana mantengan una mente abierta y desconfíen de las inercias de la tradición interpretativa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Armogathe, Jean-Robert (2002), "Doute méthodique et morale cartésienne", *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol. 43, núm. 106, pp. 9-19.
- Baker, Gordon y Katherine Morris (2002), *Descartes' Dualism*, Londres/Nueva York, Reino Unido/ Estados Unidos, Routledge.
- Beysade, Jean Marie (2001), *Descartes au fil de l'ordre*, París, Francia, Presses Universitaires de France.
- Bréhier, Émile (1944), "Descartes y el cartesianismo", en *Historia de la filosofía*, vol. 2, Buenos Aires, Argentina, Sudamericana, pp. 61-124.
- Broughton, Janet (2002), *Descartes' Method of Doubt*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Broughton, Janet (1984), "Skepticism and the cartesian circle", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 14, núm. 4, pp. 593-615.
- Cottingham, John (2008), *Cartesian Reflections*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press.
- Cottingham, John (1995), *Descartes*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

---

<sup>22</sup> Agradezco a la doctora Laura Benítez el haberme permitido canalizar a través de su "Seminario de Maestría" mi interés por la filosofía cartesiana, en los años 1991 y 1992.

- Cottingham, John (comp.) (1992), *The Cambridge Companion to Descartes*, Nueva York, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Curley, Edwin M. (1978), *Descartes Against the Skeptics*, Cambridge, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Della Rocca, Michael (2005), "Descartes, the cartesian circle, and epistemology without God", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, núm. 1, pp. 1-33.
- Descartes, René (1988), *Oeuvres philosophiques de Descartes*, editadas por Ferdinand Alquié, 3 vols., París, Francia, Garnier.
- Descartes, René (1976), *Descartes' Conversation with Burman*, edición y traducción John Cottingham, Oxford, Estados Unidos, The Clarendon Press.
- De Teresa, José Marcos (2007), *Breve introducción a la filosofía de Descartes*, México, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- De Teresa, José Marcos (2002), *Pruebas cartesianas*, México, México, Departamento de Filosofía-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Doney, Willis (1987), "The cartesian circle", en Willis Doney (comp.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle*, Nueva York, Estados Unidos, Garland, pp. 30-45.
- Floridi, Luciano (1993), "The problem of the justification of a theory of knowledge: Part I: Some historical metamorphoses", *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 24, núm. 2, pp. 205-233.
- Frankfurt, Harry (1987), "Memory and the cartesian circle", en Willis Doney (comp.), *Eternal Truths and the Circle*, Nueva York, Estados Unidos, Garland, pp. 72-79.
- Loewer, Barry (1981), "Descartes' skeptical and antiskeptical arguments", *Philosophical Studies*, vol. 39, pp. 163-182.
- Marion, Jean-Luc (1992), "Cartesian metaphysics and the role of simple natures", en John Cottingham (comp.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Nueva York, Estados Unidos, Cambridge University Press, pp. 115-139.
- Marion, Jean-Luc (1991), *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, París, Francia, Presses Universitaires de France.
- Moyal, George J. (1992), "La première «Critique» de Descartes", *Kant-Studien*, vol. 83, núm. 3, pp. 257-267.
- Quintás, Guillermo (1980), "Descartes: coordenadas y modernidad de su pensamiento", en René Descartes, *Tratado del hombre*, Madrid, España, Editora Nacional, pp. III-XXXII.
- Scott, David (2000), "Occasionalism and occasional causation in Descartes' Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, núm. 4, pp. 503-528.
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos*, Madrid, España, Gredos.

- Simmons, Alison J. (2001), "Sensible ends: Latent teleology in Descartes' account of sensation", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 39, núm. 1, pp. 49-75.
- Stout, Alan Ker (1967), "The basis of knowledge in Descartes", en Willis Doney (comp.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Londres, Reino Unido, Mcmillan, 169-191.
- Tweyman, Stanley (1981), "Truth, no doubt: Descartes' proof that his essence is thinking", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 19, núm. 2, pp. 237-258.
- Wilson, Margaret (1990), *Descartes*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**José Marcos de Teresa:** Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I). Es autor de los libros: *Pruebas cartesianas* (México, UAM-I, 2002) y *Descartes. Breve introducción a su pensamiento* (México, UAM, 2007). Ha publicado diferentes artículos sobre temas epistemológicos. En 1997-1998, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México le otorgó el Premio Norman Sverdlin a su tesis de doctorado.

D. R. © José Marcos de Teresa, México D.F., enero-junio, 2012.