



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**SOBRE LA MOTIVACIÓN DE LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS DE
DESCARTES A LA LUZ DE LA SITUACIÓN EPISTÉMICA PRESENTADA EN
LA PRIMERA MEDITACIÓN**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFIA

ÁLVARO PATRICIO URRUTIA SOTO

PROFESOR GUÍA:

LUIS PLACENCIA GARCÍA

SANTIAGO DE CHILE

2020

Agradecimientos

Agradezco a mi mamá, Nury Soto, por su apoyo incondicional y comprensión durante mis años de estudio.

A mis amigos Javier Fuentes, Camila Cubillos, Margarita Cabrera, Javier Castillo, Pedro Valdebenito, Felipe Vásquez, Mauricio Sandoval y Francesca Masina, por su valiosa compañía, tanto en momentos de estudio como recreación.

A mis amigos y colegas Nicolás Alarcón Cid y Nicolás Rojas Cortés quienes, además de ser un apoyo emocional en diferentes momentos, han aportado valiosas observaciones que me han permitido mejorar esta investigación.

A Francisco Abalo, quien estos últimos años me ha brindado la confianza para desempeñarme como su colaborador en el ámbito académico. Durante este período de estudio en conjunto he logrado conocer su gran valor como persona, así como su incondicional dedicación a la práctica filosófica. Además, las amenas charlas con el profesor Abalo han permitido ampliar mi visión de la Filosofía Moderna, lo cual ha sido fundamental para el desarrollo de esta investigación.

A Luis Placencia, de quien estoy muy agradecido por su valiosa guía a lo largo de todo el proceso de esta investigación. Sin su ayuda, la cantidad de errores que pueda tener este trabajo sería mucho mayor. Para mí ha sido sumamente gratificante trabajar con él a lo largo de estos años, su dedicación y compromiso con la Filosofía y con quienes se interesan por ella es sobresaliente. Su confianza y apoyo ha sido fundamental para superar ciertos momentos de vacilación.

Índice

Resumen.	5.
Capítulo I: Introducción.	7.
1. Contextualización.	7.
2. El <i>meditador</i> como objeto de estudio.	8.
3. Caracterización general del <i>meditador</i> .	10.
Capítulo II: Sobre el estado epistémico inicial del <i>meditador</i> .	17.
1. La propuesta de Harry Frankfurt: sentido común como estado epistémico inicial.	17.
2. Balance de la propuesta de Frankfurt.	22.
3. Los supuestos de las <i>Meditaciones</i> como investigación filosófica.	25.
4. La razón opera según principios que hacen posible la detección del error.	28.
5. La detección del error inspira la pregunta por el autoconocimiento.	30.
6. Conocimiento de sí por la vía socrática.	33.
7. Consideraciones finales sobre el estado epistémico del meditador.	43.
Capítulo III: La primera meditación en su desarrollo.	50.
1. Motivación de la obra: Niveles de justificación de los procesos por mor de ella.	50.
2. Nivel de justificación del socavamiento de las propias creencias.	53.
3. Nivel de justificación de la implementación de la duda metódica.	57.
4. Balance de la propuesta Broughton-Markie.	64.
5. Sobre el estado epistémico del lector ideal de la obra.	73.
6. Situación epistémica inicial compleja y motivación filosófica.	80.

7. Confrontación con el texto de las <i>Meditaciones</i> de las posturas ya analizadas.	85.
Capítulo IV: Conclusiones.	96.
Bibliografía	99.
1. Primaria.	99.
2. Secundaria.	100.

Resumen

El problema que se pretende abordar en esta tesis corresponde a la dificultad que se ha generado a partir de la literatura secundaria en determinar el objetivo principal de las *Meditaciones Metafísicas* en tanto que no parece ser claro que el personaje que medita en la obra sea una representación fiel o completa de Descartes. Esta idea de concebir al *meditador* como un personaje literario ha suscitado una variada cantidad de caracterizaciones acerca de sus convicciones epistémicas como de las motivaciones que lo inspirarían para asumir el proyecto de las *Meditaciones*.

En primer lugar, se intenta delimitar los principales supuestos metodológicos que permitan que este problema pueda ser abordado de una manera correcta, a saber, una relación de coherencia interna entre la motivación filosófica, i.e., las aspiraciones de la obra, y el estado epistémico que se debe suponer como el adecuado o apto para esas aspiraciones, para así asegurar la construcción de una versión lo más fuerte posible del texto.

Luego, teniendo en mente la necesaria relación de coherencia interna para postular una correcta interpretación del texto, se examina la propuesta según la cual el estado epistémico del meditador correspondería a un sentido común naïve, ya que el objetivo de Descartes consistiría en evidencia las falencias de esta concepción. Esta propuesta es rechazada en tanto que el estado epistémico ofrecido no sería capaz de asumir las aspiraciones filosóficas que se plantean de forma explícita en la obra.

Después, en base a cierta evidencia textual se intenta construir un estado epistémico inicial que se pueda adecuar de manera coherente a las tareas que el meditador señala que serán el motivo de su ocupación a lo largo de la investigación, a saber, la fundamentación de los principios de la ciencia, para la cual se requeriría la reconstrucción completa del propio sistema de creencias.

Finalmente, en base a una caracterización del meditador que pueda asumir coherentemente las tareas señaladas en el párrafo anterior, se procede a analizar los posibles objetivos que podría presentar este personaje mediante la introducción de los escenarios escépticos en la primera meditación.

Capítulo I

Introducción

1. Contextualización.

La figura de René Descartes generalmente es considerada como una de las más decisivas de la filosofía moderna temprana. Anthony Kenny (2006, xiii), por ejemplo, juzga que la filosofía moderna se encuentra dominada por dos gigantes filosóficos, el primero de ellos marcaría su comienzo, mientras que el segundo indicaría la ruta a seguir de este período hasta su final. Estos “gigantes filosóficos”, para emplear la expresión de Kenny, serían Descartes y Kant respectivamente.

Esta manera de referirse al autor de las *Meditaciones* no resulta exagerada, puesto que su pensamiento marcó la pauta de las discusiones filosóficas de todo el siglo XVII. Ya sea que estuviesen a favor o en contra, los intelectuales de la época debían invocar a Descartes para debatir acerca de la naturaleza de las ideas en la mente humana, los aspectos metodológicos que debiese presentar una investigación filosófica, el problema de la dualidad mente-cuerpo y muchos otros tópicos que el otrora alumno de La Flèche dejó como legado.

Sin embargo, pese a la notable influencia de este autor a lo largo de la historia de la filosofía hasta nuestros días, el propósito mismo de su principal obra ha sido material de disputa. El ya mencionado Anthony Kenny (119), por ejemplo, sostiene que en las *Meditaciones* Descartes “se plantea la tarea de liberar a la filosofía de la amenaza del escepticismo que se había desarrollado en el siglo precedente”. La caracterización de Descartes como un anti-escéptico ha sido una de las más influyentes entre los estudiosos de su pensamiento; tanto es así que por algunos se le ha llegado a considerar como el estandarte de la causa en contra del escepticismo. Ezequiel de Olaso (1994, 143), por ejemplo, lo describe como el “campeón del anti-escepticismo” y entiende que los escenarios escépticos presentados en la obra cumplen la función del enemigo a vencer en tanto que su solución marcaría el éxito del proyecto cartesiano: “lo cierto es que en su intento por refutar al escepticismo Descartes se propuso inventar objeciones escépticas tan radicales que si lograba rebatirlas entonces todo escepticismo quedaba para siempre destruido”.

Por otra parte, también hay autores que sostienen que el verdadero objetivo de las *Meditaciones* consiste en mostrar las falencias que supondría una concepción epistémica emparentada con el sentido común, de manera que todo el recorrido desplegado en la obra representaría la experiencia purgativa de una persona común y corriente que, por medio de una ardua reflexión, alcanzaría la iluminación propuesta por el cartesianismo (Frankfurt, 2008). Otros tantos, por el contrario, piensan que el objetivo de las *Meditaciones* reside en sentar las bases metafísicas de la ciencia cartesiana; para ello, el autor se vería en la obligación de derrumbar los fundamentos que daban sostén al sistema científico imperante en su época, a saber, ciertos fundamentos que tienen su origen en el pensamiento de Aristóteles (Carriero 1989; Wilson 1978).

Esta tesis se propone, en términos generales, tomar parte de esa discusión bibliográfica con el objetivo de establecer una motivación para la obra que sea lo máximamente coherente con esta. Ahora bien, por medio de esta investigación no se pretende asumir la responsabilidad de zanjar definitivamente la discusión concerniente a la motivación de la obra, sino a avivar el diálogo con respecto a un problema cuyo afrontamiento es, a mi modo de ver, absolutamente necesario si se quiere leer el texto de las *Meditaciones* de una forma crítica.

2. El *meditador* como objeto de estudio: Fundamentos metodológicos.

En la literatura secundaria es de uso común encontrar el término *meditador* para referirse a ese particular personaje que asume la tarea de sumergirse en sus propios pensamientos con el propósito de reformar su sistema de creencias. Una de las principales razones para emplear este término estriba en el intento de explicitar el carácter progresivo de la obra, i.e., como se suele postular, pareciera ser que el conjunto de las creencias iniciales que presentaría este personaje no representarían, al menos no de una forma total, la versión oficial o madura de los pensamientos de Descartes; por lo que se suele asumir que el *meditador* no es comparable al Descartes histórico.

Partiendo de esta base, entonces, se considera que la figura del *meditador* es uno de los elementos clave para la comprensión de las *Meditaciones*, puesto que cualquier

motivación filosófica que se le quiera atribuir a la obra debe procurar que dicha motivación sea asumible para el conjunto de convicciones epistémicas que presentaría el personaje del *meditador* si se pretende construir una interpretación que respete la *coherencia* de la obra.

Por *incoherencia*, en este caso específico, comprendo algo similar a lo que Thomas Nagel (1971, 718) entiende por ‘absurdo’: “en la vida ordinaria, una situación es absurda cuando esta incluye una notoria discrepancia entre las pretensiones o aspiraciones y la realidad”. Inmediatamente después, Nagel esclarece su definición mediante ciertos ejemplos, entre los cuales destaca el caso de un connotado criminal que es nombrado presidente de la más grande fundación filantrópica.

Efectivamente, se podría señalar que esta situación es absurda en tanto que las acciones de la institución no se adecúan *coherentemente* a las motivaciones de las que presume. Similarmente, se podría llamar incoherente la construcción de un personaje cuya motivación a la hora de actuar discrepe de la *situación epistémica* que se supone este posee. Así entonces, cualquiera que sea el contenido que se le quiera atribuir a la motivación de las *Meditaciones*, una buena interpretación de la obra debe poder ofrecer una justificación para esta como para los procedimientos que se efectúan en el texto por mor de dicha motivación en función de una caracterización del *meditador* cuyo *estado epistémico* cumpla con los requerimientos para asumir esa motivación y para ejecutar esos procedimientos.

Asimismo, considero que además se debe introducir un segundo criterio para determinar el éxito o el fracaso de una propuesta interpretativa que ya tenga en vista la *motivación* de la obra y la *situación epistémica* del *meditador* como elementos guía de la especulación, a saber, el *desarrollo* de la obra misma. Por ejemplo, si se postula que la motivación de la obra consiste en disipar las dudas impuestas por los escépticos, no sólo se debiese ofrecer una *situación o estado epistémico* adecuado para dicha motivación que, a su vez, sea capaz de asumir los procedimientos efectuados por mor de tal motivación, sino que, además es preciso corroborar en la obra el cumplimiento -o, en último caso, su intento- de los objetivos trazados por la motivación, v.gr., si la refutación del escepticismo es una motivación real en la obra, se debe poder identificar en esta cuáles son los pasajes que supondrían el esfuerzo por solucionar dicho objetivo.

En último término, frente a la postulación de dos o más propuestas interpretativas que logren cumplir coherentemente la conjunción de *motivación filosófica* y *situación epistémica*, este criterio podría permitir escoger una de ellas en base a cuál de todas es la que se apega con mayor fidelidad a los textos pues, si bien es posible inventar una motivación filosófica -y su correspondiente situación epistémica- que se pueda plantear como una propuesta coherente en el contexto de inicio de la meditación, una nueva manifestación de incoherencia se produciría si esa motivación es pasada completamente por alto en el desarrollo de la obra.

Por lo tanto, teniendo en consideración estos aspectos metodológicos, a modo de cierre quisiera citar una segunda observación con respecto al absurdo realizada por Nagel, pues permite esclarecer la necesidad de disolver, en la medida de lo posible, los casos de incoherencia cuando estos son detectados:

Quando una persona se halla a sí misma en una situación absurda, usualmente intenta cambiarla modificando sus aspiraciones, o intentando traer la realidad a un mejor acuerdo con ellas, o quitarse enteramente de la situación. No siempre nos encontramos dispuestos o capacitados para liberarnos de una posición cuya absurdidad se nos ha manifestado claramente. Sin embargo, usualmente es posible imaginar algún cambio que remueva la absurdidad -sea que podamos o queramos implementarlo o no (1971, 718).

En el contexto particular de esta investigación, interpreto las palabras de Nagel como una suerte de principio de caridad, i.e., el intento por escapar a toda costa de una interpretación incoherente se encuentra, en todo momento, al servicio de construir la versión más fuerte que se pueda del texto.

3. Caracterización preliminar del *meditador*: ¿Qué estado epistémico se puede suponer en base a los textos?

En la primera de las *Meditaciones Metafísicas* no tarda en aclararse que uno de los objetivos que se plantea Descartes consiste en el intento de “establecer algo firme y permanente en las ciencias” (VII 17). Frente a dicho fin, el *meditador* establece desde un comienzo que ha de

derribar el completo sistema de creencias que había construido a lo largo de su vida, puesto que habría percatado que su cimiento se encontraba constituido por una gran cantidad de opiniones falsas, de manera que todo lo erigido con posterioridad era, como mínimo, dudoso:

Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias; pero parecía ser una obra ingente, y esperaba aquella edad que fuera tan madura, que ninguna siguiera luego que fuese más apta para lograr esos conocimientos (VII 17).

Como se puede apreciar, en este pasaje inaugural de la primera meditación no hay mayor detalle acerca de aquellas cosas falsas que habrían sido puestas en evidencia con el pasar de los años ni de cómo se habría tomado conciencia de ese estado epistémico o de cuáles serían los requerimientos que se han de cumplir para alcanzar la madurez necesaria para afrontar la tarea que el ‘meditador’ se impone.

Pienso que en el conjunto de textos del corpus cartesiano hay ciertos pasajes que permitirían ofrecer un mejor contexto acerca del estado epistémico inicial del ‘meditador’, con el fin de esclarecer el tipo de interrogantes recién señaladas. Por ejemplo, en el *Discurso sobre el método*, el autor señala que:

Puesto que todos nosotros hemos sido niños antes de ser hombres, y durante mucho tiempo hemos tenido que someternos al gobierno de nuestros apetitos y de nuestros preceptores, que a menudo eran contrarios unos a otros, y que no nos aconsejaban quizá, ni los unos ni los otros, siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros, ni tan sólidos, como lo habrían sido si hubiésemos estado en entera posesión de nuestra razón desde el momento de nacer, y hubiésemos sido dirigidos siempre sólo por ella (VI 13).

El diagnóstico establecido en este pasaje parece sugerir que existen al menos dos principales fuentes de error en los juicios, a saber: (1) el uso incompleto de la razón que, acompañado de una excesiva atención a los apetitos, no produce los juicios más puros y sólidos y (2) la

necesidad de tutelaje en los primeros años de vida que implicaría la adopción de creencias no siempre confiables, epistémicamente al menos, puesto que las opiniones de los tutores o las que pueden hallarse en los libros constantemente se contradicen entre sí.

En los *Principios* (VIII A 5-1), por su parte, Descartes repite esta fórmula señalando que sería aconsejable por una vez en la vida poner en duda todas aquellas cosas que no puedan ser demostradas con absoluta certeza, puesto que, la niñez es un período en el que las personas aún no han alcanzado un uso completo de su razón, por lo cual los juicios producidos en base a las cosas que se presentan frente a los sentidos suelen ser *precipitados* en dicha etapa de la vida, teniendo como resultado una gran cantidad de juicios falsos.

Mientras que en la *Búsqueda de la verdad* sostiene que un hombre honesto no está obligado a leer todos los libros ni a aprender todo lo que se enseña en las escuelas pues, para actuar conforme al bien, sólo requiere la guía de su razón. Sin embargo, sobre este supuesto hombre indica que

Entré ignorante al mundo y el conocimiento de sus primeros años no estaba apoyado más que sobre la debilidad de sus sentidos y sobre la autoridad de sus preceptores, [por lo tanto], era prácticamente imposible que su imaginación no se encontrase colmada por una infinidad de falsos pensamientos (X 496; paréntesis propio).

Así las cosas, el autor de las *Meditaciones* parece indicar que el error es prácticamente inevitable -en una etapa temprana, al menos- en tanto que el éxito epistémico requiere de un empleo correcto de la razón y, a su vez, la obtención de ese correcto uso sólo puede ocurrir luego de cierto proceso de maduración, de manera que la propensión al error es bastante alta mientras dicha madurez no ha sido alcanzada.

No obstante, si bien en los pasajes anteriormente citados se cuenta como una de las principales fuentes de error la influencia que habría tenido la opinión de otras personas de mayor autoridad para el desarrollo del propio sistema de creencias, el mismo Descartes admite en las *Reglas para la dirección del espíritu* que sin esa guía sería muy probable que los jóvenes espíritus se encaminen al abismo, puesto que

[M]ientras continúen sobre las huellas de sus predecesores, aunque alguna vez se aparten de la verdad, sin embargo, emprenderán ciertamente un camino más seguro, por lo menos en el sentido de que ha sido ya experimentado por otros más prudentes. Y nosotros mismos nos alegramos de haber sido educados así, en otro tiempo, en las escuelas (X 364).

Este último pasaje resulta particularmente interesante en la medida en que parece dar luces de la especial situación epistémica en la que debiese encontrarse una persona que tenga por objetivo reestablecer los principales fundamentos de su sistema de creencias pues, pese a los beneficios que supone la tutela de diferentes maestros, inmediatamente después señala que la vía más adecuada para llegar a las cotas más altas del conocimiento humano está estrechamente ligada con el ejercicio de cuestionamiento de esos antiguos principios pues, debido a su desdén con respecto a lo que es sencillo, los grandes maestros habrían recorrido oscuros caminos mediante los cuales habrían llegado a razonamientos bastante sutiles, aunque sólo probables, con el fin de satisfacer su propio ingenio. Sin embargo, el ejercicio de cuestionamiento de aquellos razonamientos -que, se podría presumir, componen el sistema de creencias colectivo- sólo puede ser realizado por una persona que disponga de cierto estado de madurez para que el ejercicio mismo suponga algún beneficio:

[P]uesto que ya estamos libres de aquel juramento [i.e., el de las escuelas], que nos ligaba a las palabras del maestro, y por fin, con una edad bastante madura, hemos sustraído la mano a la férula, si queremos seriamente proponernos a nosotros mismos reglas, con cuya ayuda ascendamos hasta la cumbre del conocimiento humano, seguramente ha de ser admitida entre las primeras aquella que nos advierte que no abusemos del ocio, como hacen muchos que desdeñan todo lo que es fácil y no se ocupan sino en las cosas difíciles, sobre las cuales componen ingeniosamente conjeturas ciertamente sutilísimas y razonamientos muy probables, pero después de mucho trabajo al fin advierten demasiado tarde que tan sólo han aumentado el número de las dudas, sin haber aprendido ciencia alguna (X 364; paréntesis propio).

Por lo tanto, a modo de recapitulación y en base a los presentes pasajes se podría sugerir que, en primer lugar, como se puede colegir del párrafo inicial de la primera meditación, parece ser que la *motivación* principal de la obra consiste en establecer algo firme y permanente en las ciencias.

Ahora bien, es cierto que, siendo más específicos, la obra intenta demostrar la existencia de Dios y la distinción del alma con respecto al cuerpo, como se desprende del título de la obra misma. Sin embargo, todo parece indicar que tales demostraciones se encuentran, en alguna medida, al servicio del establecimiento de algo firme y permanente en las ciencias en tanto que, en última instancia, constituirían los fundamentos metafísicos del pensamiento científico cartesiano.

En segundo lugar, se podría sugerir que la justificación que impulsaría la *motivación* de la obra sería la toma de consciencia de la falsedad de un conjunto de creencias que se había tenido por verdadero, de manera que todo lo construido con posterioridad debía ser dudoso. No obstante, de acuerdo con los párrafos iniciales de la primera meditación, no se señala la justificación metódica que se encontraría a la base de (a) la total demolición de las opiniones antiguas o de (b) la imposición de criterios de justificación de creencias que exijan un nivel absoluto de certeza, de manera que, si la motivación que se ha sugerido ha de ser tomada en serio -lo cual vale para cualquier set de motivación filosófica y situación epistémica-, se debe poder identificar de qué manera se relaciona con estos dos aspectos de trazan el desarrollo de la primera meditación.

En tercer lugar, los pasajes mostrados sugieren ciertos indicios acerca del *estado epistémico* que exhibiría el *meditador*. Por una parte, se lo presenta como una persona que ha pasado por cierto proceso de maduración que sería necesario para cumplir con la *motivación* indicada más arriba. Más específicamente, dicha madurez sería necesaria para poder desprenderse de las antiguas opiniones y evitar el riesgo de extraviarse completamente en el camino hacia el hallazgo de un conjunto de convicciones nuevas. Sin embargo, no se detalla mucho acerca de los pasos que se debiese seguir para obtener dicha madurez.

Por otra parte, la justificación de la *motivación* de la obra parece ofrecer otra pieza importante para intentar definir el *estado epistémico* del *meditador*, a saber: se conoce que es una persona que ha experimentado el error epistémico y pasajes como los de *Principios* o

el *Discurso* identifican ciertas características específicas de los tipos de errores en los que piensa el autor: (1) en ocasiones es producto de la precipitación en el juicio y (2) el error puede ser informado mediante la identificación de la contradicción, como sucedería en el caso de las opiniones contrastantes entre diversos tutores.

Como se puede apreciar, por medio de los textos señalados en este párrafo, se ha bosquejado una imagen, aunque borrosa aún, sobre lo que podría ser el estado epistémico inicial del *meditador*, así como de la justificación que impulsaría a una persona en esa *situación epistémica* a emprender una tarea como la búsqueda de los primeros fundamentos de la ciencia. Sin embargo, este primer esbozo todavía deja demasiadas preguntas en el tintero, de manera que es considerado aquí tan solo como la construcción del perfil que se ha podido establecer en base a la información hallada en otras obras del autor. Por lo tanto, la confrontación con los textos se encargará de determinar si este perfil hipotético resulta viable para comprender mejor las *Meditaciones* o no.

Sobre el estado epistémico que se ha construido, como se puede colegir de los pasajes presentados y del análisis hecho sobre ellos, cabe señalar que se trataría de una persona que ha adquirido cierto grado de reflexividad al poder identificar el error en su propio sistema de creencias y, además, considerando los textos de las *Reglas* o el *Discurso* se puede suponer que se trata de alguien ha recibido una muy buena instrucción, al mencionar las enseñanzas de los maestros o lo que se aprende en las escuelas como parte de los insumos que lo ayudaron a llegar a su situación actual.

Ahora bien, este perfil epistémico de un *meditador* instruido, que podría ser compatible con motivaciones filosóficas distintas a la fundamentación de las ciencias, no es el único que se ha propuesto en la literatura secundaria, sino que también se ha llegado a postular que el *meditador* es un completo novato en asuntos filosóficos, pues el verdadero objetivo de Descartes por medio de esta obra consistiría en socavar los fundamentos epistémicos del *sentido común*.

Para esta última vía interpretativa, entonces, el carácter progresivo de la obra sería patente en tanto que por medio del transcurso de las distintas meditaciones este novato se forjaría en el verdadero temple cartesiano, adquiriendo una suerte de iluminación intelectual.

En el siguiente capítulo, por lo tanto, quisiera comenzar presentando los lineamientos principales de esta segunda vía interpretativa que ha adquirido unos cuantos adeptos a lo largo de las últimas décadas y que es representada principalmente por la figura del filósofo Harry Frankfurt. La razón principal para indagar en esta propuesta interpretativa antes de la revisión bibliográfica primaria es de carácter instructivo, pues las demás propuestas interpretativas que usualmente se manejan (sea la lucha contra el escepticismo o el socavamiento de los principios metafísicos aristotélicos) suponen de antemano una *situación epistémica* más compleja. Por lo tanto, se pretende establecer una comparación entre ambos perfiles epistémicos para así determinar las ganancias y desventajas que podría ofrecer cada uno de ellos.

Capítulo II

Sobre el estado epistémico inicial del *meditador*.

1. La propuesta de Harry Frankfurt: *sentido común* como estado epistémico inicial.

En su libro *Demons, dreamers & madmen*¹ (2008), Harry Frankfurt considera que el socavamiento de las propias creencias como punto de partida en las *Meditaciones* tiene por objetivo poner a prueba una concepción epistémica emparentada con el *sentido común* que otorgaría grandes licencias a la información obtenida por vía sensorial. Pese a que una persona adulta sea capaz de emplear plenamente su razón, su juicio se encontraría sesgado por las preconcepciones adquiridas bajo tutelaje y por la costumbre de confiar ciegamente en los sentidos.

En consecuencia, según Frankfurt, la empresa del meditador pretende una suerte de renacer intelectual que deje atrás todos los prejuicios acarreados desde una tierna edad, conservando, a su vez, el maduro uso de la razón que se ha adquirido con el pasar de los años.² Por lo tanto, el personaje que se encontraría representado detrás de la figura del meditador sería la de un lego en filosofía que, haciendo uso de su razón como instrumento, procedería a evaluar si el conjunto de creencias en el cual había confiado plenamente es suficiente para establecer bases firmes y permanentes en las ciencias.

La lectura de Frankfurt podría encontrar cierto soporte en los primeros procedimientos que realiza el meditador, pues, una vez que establece la duda como criterio para rechazar los ítems de conocimiento que carecen de una certeza absoluta, decide atacar inmediatamente el saber senso-perceptual, ya que es la fuente de origen de la mayoría de sus creencias. Sin embargo, un gran obstáculo para esta línea argumentativa estriba en el hecho de que la primera meditación no acaba con el “escenario del sueño” (VII 19).

El “pasaje del pintor” (VII 19-20), por ejemplo, parece sugerir que existen ítems de conocimiento no perceptual, como la extensión o el número; mientras que el escenario

¹ A partir de ahora ‘DDM’.

² Frankfurt destaca repetidas veces el carácter purgativo que implica una suerte de renacer intelectual que parte desde el *sentido común* hasta una posición propiamente cartesiana como un elemento fundamental para comprender el ejercicio desplegado en las *Meditaciones* (Véase 2008: 5, 19-22, 86-87).

escéptico del “Dios engañador” (VII 22) parece ser una formulación que intenta desacreditar, precisamente, ese tipo de conocimiento.

Según la lectura que establece Frankfurt, no obstante, “es un error suponer que la Primera Meditación trata, en primer lugar, con creencias sensoriales y, luego; tras el argumento del sueño, con creencias de razón” (2008, 84).

Para este autor, entonces, la concepción de Descartes no tendría necesariamente que ser la que ofrece el meditador en la primera de sus meditaciones, por lo que la apreciación que este último tendría sobre las Matemáticas podría ser mucho menos sofisticada que la doctrina que Descartes establecerá como la oficial en su sistema.

Para Frankfurt, por lo tanto, el planteamiento que el meditador intenta poner a prueba es una cierta forma de empirismo ingenuo incapaz de comprender que habría ítems de conocimiento que, si bien son aprehendidos sensorialmente, no sería preciso adscribir su origen al ámbito de la sensación. Si la primera meditación completa fuese un examen a este empirismo ingenuo, la clave para leerla de tal manera se encontraría en comprender que el ‘meditador’ es un ente ficticio, cuyo primer acercamiento a la filosofía no le ha permitido aún tomar conciencia de que conceptos como el de Dios o el de las propiedades de un triángulo equilátero equivalen a principios generales o axiomas pues, nadie que los comprenda correctamente podría dudar de ellos:

Resulta esencial comprender que cuando Descartes discute las proposiciones matemáticas en la Primera Meditación, *no* las considera como siendo concebidas clara y distintamente. Están siendo concebidas allí por alguien “que por primera vez está comenzando a filosofar”- alguien que aún se encuentra amarrado a los sentidos” (...) Es esta persona, cuya identidad Descartes asume, que conduce la crítica a los sentidos de la Primera Meditación, y la aprehensión de los objetos de razón para esta persona se encuentra invariablemente mezclada con la percepción sensorial (Frankfurt 2008, 86-87).

Así las cosas, según la interpretación de Frankfurt, en el tercer párrafo de la primera meditación, el meditador admitiría que en el pasado había considerado que la información entregada por los sentidos era la más verdadera, no obstante, asumiría haberse percatado de

que estos se equivocan, de manera que sería “propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado” (VII 18).

En la sexta meditación (VII 77), el autor enumera un conjunto de hechos que paulatinamente fueron desmoronando su confianza en los sentidos, por ejemplo, señala que torres que de cerca se ven redondas, de lejos se ven cuadradas o que gigantescas estatuas elevadas en las torres parecían pequeñas para quienes las observaban desde el suelo. Estos y muchos otros casos daban cuenta de la falibilidad de los sentidos cuando se trataba de percibir cosas externas muy lejanas o demasiado pequeñas.

Sobre estos pasajes, entonces, cabría destacar que (1) el ‘meditador’ asume haber profesado una profunda confianza en los sentidos, aunque en el momento en que comienza las *Meditaciones* ya parece expresar cierta suspicacia; (2) el motivo que lo insta a desconfiar de la percepción sensorial como válida fuente de conocimiento estriba en el hecho de que parece haber ciertas circunstancias externas que no son óptimas; estas no permiten el correcto funcionamiento de los sentidos que, en ocasiones, incluso llegan a entregar información contradictoria y (3) se podría plantear que el cuestionamiento a la experiencia sensorial en este punto de la argumentación se mantiene dentro de los límites de lo que algunos podrían denominar sentido común pues, como el mismo autor señala, sería propio de la “prudencia” no confiar siempre en una facultad que, en ocasiones, ofrece información contradictoria. Para Frankfurt, en consecuencia, este estadio de la duda sería completamente justificable o razonable para cualquier persona corriente, empero, aún se debe determinar qué es lo que se entiende específicamente por *sentido común*.

Así entonces, Harry Frankfurt indica que cuando el meditador decide atacar “inmediatamente los principios mismos sobre los que se apoyaba todo lo que hasta ahora he creído” (AT VII 18) entiende por *principios* ciertas reglas de evidencia que puedan postularse como guía para la investigación. La primera regla de evidencia formularía que los sentidos son siempre confiables tomando como punto de partida las opiniones que el ‘meditador’ pudo haber sostenido antes de comenzar el ejercicio emprendido en las *Meditaciones*. Esta regla es rechazada inmediatamente, siendo modificada por una versión moderada que sostendría que no es prudente confiar en el testimonio de los sentidos indiscriminadamente, pues resulta palmario que en ocasiones ocurren fallas perceptuales.

Para Frankfurt el examen bajo el cual se ven sometidos los sentidos tiene un carácter dialéctico, i.e., se postularía cierto principio que luego es revisado para comprobar si cumple los estándares de fiabilidad que el meditador pretende. Si el principio en cuestión no logra aprobar el examen sería modificado para afrontar la prueba una vez más.

Por lo tanto, teniendo a la vista esta estructura, Frankfurt afirma que los principios en los que piensa el meditador no son un set de axiomas o proposiciones lógicas sobre los cuales puedan deducirse todas sus opiniones, sino más bien normas a seguir para determinar si aceptar o no una creencia.

Según esta lectura, entonces, se entiende por sentido común la opinión que adoptaría el meditador en el inicio de la investigación en tanto que una doctrina inocentemente realista que confiaría en que los ítems percibidos son efectivamente tal como se los percibe. Así las cosas, para Frankfurt, la doctrina propuesta por el sentido común podría resumirse con la máxima “el saber es senso-percepción”.

Una vez que se comprueba que la confianza indiscriminada en los sentidos es injustificada, el meditador tendría que poder distinguir alguna instancia en la cual estos aún posean un grado absoluto de fiabilidad para restringir su confianza en los sentidos a ese aspecto. En consecuencia, se procede a efectuar una distinción entre las creencias sensoriales que pueden ser rechazadas o sometidas a corrección y aquellas que sería razonable aceptar como inmunes a cualquier perturbación. Las creencias sensoriales que cabría considerar como verdaderas serían aquellas que se presentan bajo circunstancias externas óptimas, i.e., en las que los objetos percibidos no se encuentran ni muy lejos ni son muy pequeños, como por ejemplo “que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes” (VII 18).

La versión corregida de la primera regla de evidencia planteada por el ‘meditador’ también colapsaría si se logra sostener que se puede incurrir en el error incluso si las condiciones externas de percepción son ideales. Esta réplica se articula argumentando que la fuente del error podría ser el mismo sujeto cognoscente, i.e., las circunstancias internas de percepción no serían óptimas si quien percibe no es capaz de discriminar, por ejemplo, una verdadera percepción de una ilusión. Una situación así podría ocurrir si quienes perciben son

unos insensatos cuyos cerebros se encuentra “tan deteriorado por el terrible vapor de la negra bilis, que afirman constantemente que son reyes cuando son paupérrimos, o que están vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que tienen cabeza de arcilla” (VII 19).

Para hacer frente a esta réplica el meditador no ofrece, por ejemplo, una suerte de criterio de distinción entre condiciones internas de percepción óptimas y deficientes, sino que rechaza inmediatamente el *escenario de la locura* en la medida en que no parece ser una objeción razonable. Según Frankfurt, el meditador opera de dicha manera porque tomarse en serio el escenario de la locura equivaldría a un atentado en contra de su propia racionalidad. Para Descartes uno de los aspectos esenciales de la locura consistiría en no poder distinguir entre juicios razonables y no razonables.

Asimismo, uno de los supuestos de la lectura de Frankfurt estriba en concebir al meditador como alguien que, si bien opera en el ámbito del sentido común, intentaría hacer uso de su razón para llegar a algún tipo de conocimiento científico. Poner en duda la propia racionalidad, entonces, equivaldría a minar la completa empresa investigativa del meditador.

La solución que concibe el autor norteamericano ante este escenario consiste en postular una confianza provisoria en la propia racionalidad para así no traicionar la hipótesis de su investigación y, a su vez, no caer en algún tipo de circularidad propiciada por el criterio de la duda:

La conjetura de su propia racionalidad es provisional, como el compromiso con respecto a la razón discutido en el capítulo anterior, y no solicita preguntas que deban ser dejadas abiertas. Dado que la conjetura de Descartes es provisional y heurística, deja abierta la pregunta acerca de su propia sanidad mental. Pero no puede elevar esta pregunta en el comienzo de su investigación sin socavar incoherentemente los fundamentos de su empresa (Frankfurt 2008, 53)

Para defender su posición, Frankfurt recurre a la traducción francesa original de las *Meditaciones* aprobada por Descartes, en la que se emplea el término “*insensées*” para referirse a las personas que han perdido su cordura. La definición ofrecida sobre este término tendría cierto soporte textual si se la compara con el término “*bon sens*” que Descartes emplea

en el *Discurso* para referirse a la razón, i.e., “insensato” se diría de alguien que ha desviado el camino de su “buen sentido” o “razón”.

2. Balance de la propuesta de Frankfurt.

La propuesta interpretativa que ofrece Frankfurt sobre el pasaje que culmina en la introducción del primer ‘escenario escéptico’ es bastante útil para comprender algunos aspectos metodológicos que el ‘meditador’ tendrá presentes. Efectivamente, pienso que Frankfurt se encuentra en lo correcto al sugerir que la duda metódica se encuentra limitada a los dominios de la racionalidad, lo cual queda muy bien ilustrado con el rotundo rechazo hacia el escenario de la locura y la subsecuente búsqueda de un escenario que cumpla estándares mínimos de racionalidad, como será el escenario del sueño.

Por otra parte, efectuando un análisis general de su propuesta, cabe señalar que la lectura de Frankfurt parece colapsar al no poder ofrecer una versión *coherente* del meditador como investigador filosófico, i.e., por una parte, se señala que el estado epistémico del meditador corresponde al sentido común porque el objetivo de Descartes sería evidenciar las falencias que este presenta. Ahora bien, desde un comienzo el meditador señala que pretende “fundar algo firme y permanente en las ciencias”, de manera que, sin cuestionarse si este es un objetivo fundamental para las pretensiones que tiene Descartes o no, de todos modos, cabe preguntarse cómo esa tarea, para la cual se establece un criterio de validación de creencias que requiere un grado absoluto de certeza, es asumible para un sujeto con esa situación epistémica inicial tan precaria.

En otras palabras, si el balance entre la motivación filosófica y la situación epistémica que Frankfurt propone para el meditador trae consigo un caso de incoherencia, -asunto que espero fundamentar en mayor detalle-, lo más adecuado sería, en la medida de lo posible, buscar una alternativa interpretativa que escape a tal problema y que a su vez sea capaz de respetar el texto sin exigir elementos que no se encuentren en este para vislumbrar una solución.

Por lo tanto, para intentar solucionar el problema de incoherencia interpretativa cabe señalar que se podría proponer (1) un cambio de motivación filosófica que se adapte a la situación epistémica propuesta por Frankfurt (tarea difícilmente asumible contrastando el

desarrollo del texto), o bien (2) buscar en el texto indicios de una situación epistémica que se encuentre más acorde con el desarrollo de la obra.

Me parece que esta segunda vía es la más fructífera, pues creo que hay bastante evidencia textual que respalda la motivación filosófica que se ha especulado en el primer capítulo, así como no parecen haber fundamentos suficientes que den cuenta de la situación epistémica que propone Frankfurt.

La interpretación construida por Frankfurt presta particular atención a la *Conversación con Burman*, especialmente el pasaje de AT V 146 en el que Burman señala que Descartes habría sostenido que el meditador está considerando en ese momento de la argumentación el punto de vista de una persona que recién comienza a filosofar y que, por lo tanto, se las arregla sólo con ítems sobre los cuales se sabe consciente.

Janet Broughton (2002), por ejemplo, considera que la idea principal de la tesis de Frankfurt se encuentra en lo correcto, i.e., efectivamente la intención del autor de las *Meditaciones* sería presentar, en primera instancia, las reflexiones que hace un lego en filosofía que se sirve de su *sentido común* y que, progresivamente, irá encontrando mejores caminos para acercarse a la verdad. Sin embargo, como esta interprete señala, la *Conversación con Burman* no daría cuenta de cómo o porqué una persona de sentido común se describiría a sí misma como “alguien que se plantea encontrar fundamentos firmes y duraderos en las ciencias y que, para ello, ha de reestructurar su entero sistema de creencias puesto que habría notado el gran número de falsedades que había aceptado como verdaderas desde su niñez”.

En otras palabras, la propuesta interpretativa de Frankfurt no ofrecería un contexto lo suficientemente rico como para hacer que parezca razonable el intento de demolición de las propias creencias. Según la propuesta de Broughton, la validez de la empresa desplegada en la primera meditación depende en gran medida de la manera según la cual son comprendidas las motivaciones que instan al meditador a desplegar su empresa. La interpretación de Frankfurt, entonces, sería deficiente en tanto que su caracterización del meditador no conseguiría explicar o comprender adecuadamente sus motivaciones.

Me parece que la observación de Broughton resulta decisiva a la hora de evaluar la plausibilidad de la interpretación ofrecida por Frankfurt, pues cabría señalar que la primera

tarea en el itinerario del meditador consiste en buscar algún ítem de conocimiento que sea tan firme y sólido como para sostener el edificio completo de las Ciencias, postulándose esta última como la motivación de la obra.

Ahora bien, la justificación que incentivaría esta búsqueda se encuentra en la experiencia del error en la medida en que el ‘meditador’ reconoce haber adoptado un conjunto de creencias que resultaron ser falsas, sin embargo, para Frankfurt esa experiencia del error parece reducirse a casos como “esta torre que de lejos veía redonda resultó ser cuadrada” o “creí en el testimonio de Juan, el cual resultó ser falso”, ya que lo único que supone el estado epistémico inicial de su propuesta es una confianza absoluta en la información obtenida senso-perceptivamente y que, ante la evidencia de que la información obtenida senso-perceptivamente no siempre resulta ser tal y como se nos presenta, el meditador intentaría justificar su confianza reduciendo el espectro bajo el cual este tipo de información sería infalible.

Por lo tanto, se puede notar con cierta claridad que, si la motivación de la obra consiste en la fundación de los primeros principios de las ciencias para cimentar su sólido sustento, parece un tanto descabellado pensar que esa idea surgió a partir de la experiencia de los tipos de errores recién mencionados. Más aún, según la lectura de Frankfurt, el meditador seguiría manteniendo plena confianza en la senso-percepción en el comienzo de la primera meditación, como se acaba de señalar. De esa manera, la obra sería en un inicio un intento por justificar esa confianza. No obstante, si fuese tal el optimismo profesado por el meditador resulta aún más extraño que eleve criterios de justificación de creencias tan exigentes, como se puede ver en el segundo párrafo de la primera meditación.

Más aún, como se señalaba anteriormente, la interpretación propuesta por Frankfurt comienza a evidenciar sus problemas a partir del escenario escéptico del sueño pues, una vez que se da por finalizado el rendimiento filosófico de dicho escenario el meditador confiesa haber llegado a la obtención de ítems de conocimiento de una naturaleza simple cuya verdad no dependía de forma alguna en la experiencia senso-perceptiva. Por lo tanto, resulta muy difícil de creer que incluso la concepción de los objetos de la matemática se encuentre, en la primera meditación, ligada estrechamente a la senso-percepción, como se supone que estaría todo cuanto el meditador se cuestiona en dicho tramo del texto.

Ante todo esto, pienso que si es posible la presentación de un conjunto de textos que permita la construcción de un estado epistémico inicial que se encuentre a la altura de las motivaciones que ostenta el meditador, me parece que la lectura de Frankfurt puede ser desechada en tanto que (1) carece de evidencia textual contundente, (2) dicha interpretación produce ciertas incoherencias internas en el corpus cartesiano y (3) tales incoherencias podrían ser evitadas apelando a otro estado epistémico que se encuentre mejor sustentado bibliográficamente.

3. Los supuestos de las *Meditaciones* como investigación filosófica.

Una vez habida cuenta de que en su sistema de creencias había opiniones falsas y otras tantas dudosas, el ‘meditador’ decide “derribar todo ello desde sus raíces” (VII 17) para luego emprender la construcción de un nuevo edificio cuyas bases sustenten una Ciencia firme y sólida. El resultado de dicho proceso es devastador, pues el meditador termina suspendiendo el juicio con respecto a todo aquello sobre lo cual posee razones para dudar. Sin embargo, pienso que el inicio de este proceso descansa en cierta confianza en principios de la razón que indicará los límites que posee la duda misma.

Efectivamente, el proceso de reorganización de las propias creencias requiere de alguna herramienta que ofrezca recursos que sirvan de criterio discriminatorio entre aquellas creencias que superan los estándares epistémicos impuestos por el meditador y aquellas que no lo logran. En el segundo párrafo de la primera meditación, luego de haberse percatado de que su sistema de creencias contiene opiniones falsas, el autor señala que la razón es la herramienta que permite establecer la duda como criterio discriminatorio de creencias en el método que ha de seguir:

Para ello no será sin embargo necesario que muestre que todas [mis creencias] son falsas, lo que probablemente nunca lograría; sino que, como ya *la razón nos persuade* de que no debe negarse el asentimiento con menos cuidado a aquellas cosas que no son por completo ciertas e indubitables que, a las abiertamente falsas, será suficiente para rechazarlas todas si, en cada una encuentro alguna razón para dudar (VII 18; énfasis y paréntesis propios).

Ahora bien, se podría pensar que la “confianza depositada en la razón” no se encontraría justificada en el texto si el primer paso en el proceso que emprende el meditador era desprenderse de todos sus prejuicios acumulados a lo largo de una vida.

Para defender a Descartes de esta acusación, Frankfurt (2008, 38-41) comienza señalando que la razón es una facultad y no una creencia. Pese a ello, aún se podría argumentar que no hay nada que justifique la opinión de confiar en ciertos principios de la razón. Frente a esta segunda objeción, el intérprete norteamericano añade que todo investigador tiene la libertad de establecer su hipótesis de trabajo, sea cual sea, pues el curso mismo de la investigación se encargará de determinar si dicha hipótesis se sostiene o no, i.e., la confianza en la razón sería provisoria en tanto que su empleo no garantizaría que se obtendrán los resultados que el autor espera. En el caso de las *Meditaciones*, entonces, la hipótesis de trabajo consistiría en comprobar si es posible la obtención de fundamentos firmes y sólidos para la constitución de la Ciencia empleando la razón como instrumento.

Sin lugar a duda, el meditador considera que el éxito de su investigación no se encuentra garantizado. Ciertamente, el inicio de la segunda meditación es bastante desalentador, pues sumido en la profunda angustia producida por los *escenarios escépticos*,³ el meditador se llega a plantear el fracaso de su empresa: “¿Qué será entonces verdadero? Tal vez sólo esto: que nada es cierto” (VII 24).

Sin embargo, a pesar de que se pueda considerar que pasajes como el presente ofrecen algún soporte para la interpretación de Frankfurt, pienso que la construcción de su argumento es, en alguna medida, incorrecta.⁴

Uno de los principales errores de la interpretación de Frankfurt estriba en confundir un supuesto con una hipótesis, i.e., para Frankfurt el meditador pretende comprobar si podrá obtener conocimiento científico *suponiendo* el uso de las facultades que le parecen más apropiadas para dicho propósito, a saber, la senso-percepción y la razón.⁵

³ Por ‘escenarios escépticos’ se entiende: 1) los argumentos de la locura y el sueño, y 2) la posibilidad de un Dios engañador que haya creado a la naturaleza humana de una manera irremediamente defectuosa y la posibilidad de que la propia constitución haya sido fruto de la casualidad o el hado.

⁴ La observación que se presentará a continuación con respecto a la tesis de Frankfurt habría sido imposible sin los invaluable comentarios que realizó el profesor Luis Placencia sobre versiones anteriores de este trabajo.

⁵ Por lo pronto, todo procedimiento hipotético *supone* ya la operación de la razón, como se puede evidenciar en cualquier definición de un método hipotético.

Es preciso destacar que en el momento en que el meditador decide derrumbar el completo edificio de sus creencias no ha eliminado aún ninguna en específico. Así como tampoco lo ha hecho cuando, persuadido por la razón, se propuso tomar por falso todo aquello que fuese dudoso.

La tarea que se plantea el meditador consiste en evaluar si sus opiniones son confiables o, si se quiere, evaluar si las facultades por medio de las cuales obtiene sus opiniones son confiables en el dominio específico de lo que se comprende por conocimiento científico. Para efectuar dicho proceso evaluativo sería absurdo e imposible intentar recurrir a alguna facultad distinta a las que se posee, i.e., la evaluación en cuestión debe ser necesariamente una evaluación interna,⁶ pues no se debe perder de vista que las bases para “establecer algo firme y permanente en las ciencias” son esencialmente ítems de conocimiento metafísicos, pertenecientes a un dominio en el cual la razón emprende una exploración que se desmarca de las ataduras de la experiencia o, en palabras de Kant, es un dominio en el cual “la razón ha de ser discípula de sí misma” (*KrV*, B XIV).

En los párrafos siguientes pretendo establecer algunas conexiones sistemáticas con otros autores de la modernidad, siendo de especial interés la figura de Kant en tanto que ha

Laudan (1981, 9), por su parte, sostiene que “el método de hipótesis es equivalente a la afirmación de que una hipótesis puede ser validada confirmando si todas sus consecuencias examinadas eran verdaderas”. Por ejemplo, si X implica A, B y C; A, B y C deben ser confirmadas como verdaderas para que X sea con probabilidad verdadera. Por lo tanto, Descartes no puede estar planteando su confianza en la razón como provisoria o hipotética porque: (1) no pretende ningún tipo de validación, i.e., no busca confirmar la validez de la razón mediante todos y cada uno de los casos que pueda imaginar en los cuales su competencia pueda ser puesta a prueba y (2) en último término, ese tipo de validación ofrece una certeza probable y no absoluta.

⁶ Me parece que la tesis según la cual “la razón ha de hacerse discípula de sí misma” y que, por lo tanto, no puede sobrepasar sus propios límites, se encuentra presente ya en las antiguas *‘Reglas para la dirección del espíritu’* una vez que se ha identificado a la intuición y la deducción como las correctas vías de obtención del conocimiento científico.

Así las cosas, en la tercera regla (X 372) Descartes señala que el método ha de poder explicar cómo debe usarse la intuición para no caer en el error y cómo han de proceder las deducciones para llegar al conocimiento de todas las cosas, no obstante, según Descartes el método no puede ir tan lejos como para enseñar el uso de estas operaciones ya que son las más simples del entendimiento, de modo que aquel que no las comprenda no podría comprender ningún precepto del método, i.e., pareciera ser que el autor postula las operaciones ya mencionadas como la base mínima de la racionalidad y, a su vez, como supuesto básico de la investigación científica: “El método no puede, en efecto, extenderse hasta enseñar cómo han de hacerse estas mismas operaciones [intuición y deducción], porque son las más simples y las primeras de todas, de suerte que, si nuestro entendimiento no pudiera ya antes usar de ellas, no comprendería ningún precepto del método mismo por muy fácil que fuera” (paréntesis propio).

Dicho de otro modo, el método debe procurar el establecimiento de la guía para el correcto uso de la intuición y la deducción, pero no puede enseñar a “tener” intuiciones o deducciones porque tales operaciones componen la estructura básica de la racionalidad.

logrado establecer un diagnóstico bastante acertado de su época pues, si bien la modernidad presenta una buena cantidad de autores con motivaciones muy diversas, parece ser que hay ciertas inquietudes que conectan a los pensadores de este período al menos en la forma en que abordan un problema de carácter filosófico. Por lo tanto, sugiero que se puede obtener algún grado de esclarecimiento sobre el pensamiento cartesiano si se consideran ciertos lineamientos que Kant posteriormente trabajó en mayor detalle.

4. La razón opera según principios que hacen posible la detección del error.

Sin lugar a duda, una de las conexiones sistemáticas más importantes entre Descartes y Kant se encuentra asociada a una experiencia común, a saber: la experiencia del error. En el primer prólogo de la *KrV* Kant señala que para su época “reina el hastío y el *indiferentismo* total” (A X) con respecto a la que antaño había sido considerada la reina de todas las Ciencias, i.e., la Metafísica. Tal indiferentismo era el producto de guerras intestinas entre los entendidos y albergaba en sí el sentimiento de ya haber practicado en vano todos los métodos posibles para fecundar el terreno de la Metafísica. No obstante, Kant considera que ese indiferentismo es, precisamente, el preludio de una transformación venidera que esclarecerá el caos reinante de las épocas pasadas, pues tal indiferencia de la facultad de juzgar es indiciaria de la época de la crítica:

De todas formas, esa indiferencia, que se da en medio del florecimiento de todas las ciencias y que afecta precisamente a aquellas cuyos conocimientos -de ser alcanzables por el hombre- serían los últimos a los que este renunciaría, representa un fenómeno digno de atención y reflexión. Es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura* (A XI-XII)

Por su parte, el pie de inicio de la investigación cartesiana también se encuentra inspirado por la desconfianza ante la posibilidad de obtener conocimiento en general y metafísico en particular. Este paso inicial inspirado en la desconfianza es posible gracias a la detección del error, elemento que se da por sentado en el comienzo de la meditación: “Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente” (VII 17).

Este punto puede ser ilustrado más claramente si se atiende a los pasajes autobiográficos del *Discurso*, con especial énfasis en las observaciones que el autor realiza acerca de la Filosofía (VI 8) y sobre las muy diversas y contrastantes opiniones recibidas por sus tutores (VI 13).

En ambos casos, Descartes concluye que no se puede determinar qué doctrina filosófica es correcta o qué tutor tiene la razón en la medida en que cada uno ofrece argumentos probables y convincentes que se contraponen a los de sus adversarios. Si este ejercicio es aplicado en el propio sistema de creencias habría que concluir que no se puede determinar qué creencia es verdadera y qué creencia falsa si fuese el caso de que se encuentren creencias contrastantes entre sí.

En definitiva, para poder afirmar que un determinado sistema de creencias se encuentra compuesto por creencias falsas no es necesario poseer un criterio que sea capaz de identificar creencias verdaderas de creencias falsas. El ‘meditador’ parece no poseer un criterio material que le permita señalar con precisión cuáles son las opiniones que corrompen su sistema de creencias. Sin embargo, lo único que requiere para establecer que el edificio epistémico que ha construido necesita una profunda revisión es apelar a un principio de la razón que constituye un criterio formal, a saber, el ‘*principio de no contradicción*’⁷ que, en el caso del diagnóstico de Kant, es el mismo que permite reconocer que el campo de batalla en el que consiste la Metafísica no ha logrado sentar base sólida alguna.⁸

⁷ A partir de ahora ‘PNC’.

⁸ La referencia al ‘PNC’ como herramienta que evidencia el error se encuentra presente de forma explícita en las ‘Reglas’, siendo su descripción muy similar a la que realiza Kant en los prólogos de la *KrV*: “Pues apenas hay en las ciencias cuestión alguna sobre la que los hombres de talento no hayan discutido muchas veces entre sí. Ahora bien, siempre que dos a propósito del mismo asunto llegan a puntos de vista distintos, es cierto que por lo menos uno de ellos se equivoca, e incluso ni siquiera el otro parece poseer la ciencia; pues si la razón de

Por lo tanto, esta consideración puede explicar satisfactoriamente que (1) no se necesita un criterio de verdad material para identificar un sistema de creencias defectuoso; (2) no se requiere ir más allá de los principios fundamentales de la razón para establecer un criterio que permita identificar la naturaleza del error, al menos en una de sus formas, y (3) el ‘PNC’ como criterio formal antecede al ‘*criterio de la duda*’ y tiene un alcance más amplio, i.e., el primero permite identificar si un sistema de creencias se encuentra o no corrupto mediante la evaluación de la consistencia interna de los componentes, mientras que el segundo se encarga de inspeccionar específicamente los distintos componentes de ese sistema para comprobar si son o no parte del problema. En otras palabras, el ‘criterio de la duda’ vendría a constituir el criterio material de verdad.

5. La detección del error inspira la pregunta por el autoconocimiento.

En el pasaje de la *KrV* citado más arriba se puede vislumbrar una segunda conexión sistemática entre ambos autores que se encuentra estrechamente ligada al estado de desconfianza producido tras la experiencia del error, a saber: que antes de adentrarse en intrincados problemas filosóficos es *prudente* evaluar las facultades que conforman la propia constitución para determinar si por medio de ellas es posible la solución de tales problemas. En otras palabras, el paso preliminar para el desarrollo de cualquier aspiración filosófica ha de ser un ejercicio de autoconocimiento. Esta idea no sólo es un punto de encuentro entre Kant y Descartes, sino que parece ser una idea sugerida a lo largo de la modernidad.

Por ejemplo, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza se propone buscar un “bien verdadero y comunicable de suyo” que le permita “disfrutar de la más alta y

este fuese cierta y evidente, de tal modo podría proponérsela a aquel que también convenciera finalmente a su entendimiento” (AT X 363).

Me parece que la referencia a disputas ajenas como experiencia ejemplar del error es, como se intentará sostener más adelante, uno de los elementos clave para comprender la ganancia filosófica que implicaría el ejercicio de intentar descubrir los fundamentos de la Ciencia abstrayéndose de las opiniones precedentes para optar por un camino individual pues, por una parte, (a) la verdad, si es que se encuentra entre las opiniones que ya han sido expresadas en el pasado, no ha sido expuesta de la manera adecuada como para que sea admitida por todos y, por otra parte, (b) se debe considerar que para Descartes la genuina obtención del conocimiento es, precisamente, el resultado del ejercicio mismo, i.e., no basta con haber leído cierta “verdad” en algún que otro lugar -lo que equivaldría a “aprender historias” (Cfr. AT X 367)-, sino que ha de ser necesaria la ejecución de forma consciente de aquellos pasos que llevan a la verdad, de manera que ser “propietario de la verdad”, por decirlo de alguna forma, corresponde al resultado de un camino indelegable por más que otros ya lo hayan recorrido con éxito.

continua felicidad” (G II, 5). La filosofía moral, entonces, se erige como el principal fin que ha de ser perseguido, empero, para determinar cuál es el bien verdadero hacia el cual se debe tender, el entendimiento debe examinarse antes a sí mismo: “Pero, antes que nada, debemos pensar en el modo de corregir el entendimiento, y purificarlo en la medida en que sea posible al principio, a fin de comprender más exitosamente, de modo óptimo y sin error las cosas” (G II, 9).

Así las cosas, por una parte, es preciso señalar que el error es una instancia que podría ser evitada si se logra cierta transparencia con respecto a los propios límites cognoscitivos y, por otra, el entendimiento mismo se erige como la facultad que posee el poder de establecer esos límites sobre las demás facultades y sobre sí mismo.

Esta última idea parece ser la motivación que instó a Locke a escribir su *‘Ensayo sobre el entendimiento humano’* si se toma por cierta la historia que el autor describe en su *‘epístola al lector’*:⁹

Si fuera prudente acomplejarte con la historia de este Ensayo, debiese decirte que estando reunidos cinco o seis amigos en mi gabinete, discutiendo sobre un asunto muy remoto de este, nos encontramos detenidos rápidamente por las dificultades que aparecieron por todas partes. Luego de haber estado confundidos por un rato, sin llegar a nada cercano a una resolución de aquellas dudas que nos tenían perplejos se me ocurrió que habíamos tomado el curso equivocado y que, antes de abalanzarnos sobre investigaciones de esa naturaleza, era necesario examinar nuestras propias habilidades y ver qué objetos estaban a nuestro alcance y cuales no (1975, 7).

Una vez más, el pasaje del primer prólogo de la *KrV* citado más arriba logra establecer un diagnóstico bastante iluminador acerca del sentir intelectual de la época: “es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente” (A XI). Si bien el puntapié inicial de la investigación filosófica se encontraba acompañado por la desconfianza frente a la posibilidad del

⁹ Para un estudio acerca de este relato, su posible veracidad y la relación que mantendría con la fecha de composición de los primeros esbozos del *‘Ensayo’* véase Milton (2016).

conocimiento, existía la esperanza de solucionar los errores pasados o, en última instancia, no volver a cometerlos si se procuraba que la investigación siguiese un orden correcto, i.e., según un cierto método.

Esta esperanza u optimismo era producto de un “florecimiento de todas las ciencias” que allanó el camino hacia un tipo de conocimiento seguro. Así, por ejemplo, Locke escribe lo siguiente acerca de su época: “reconozco que la era en la que vivimos no es la más escasa en conocimiento y, por lo tanto, no es la más sencilla de ser satisfecha” (1975, 9), mientras que Descartes señala que “nuestra época me parecía tan floreciente, y tan fértil en buenos ingenios, como cualquiera de las que la precedieron”; lo cual, sumando a la opinión que sus pares tenían sobre él, constituía un motivo para que el autor se considerase un digno juez de las ideas sostenidas antaño: “esto me animaba a tomarme la libertad de juzgar a los demás por mí mismo, y de pensar que en el mundo no había ninguna doctrina que fuese tal como me lo habían hecho esperar anteriormente” (VI 5).

Ahora bien, a modo de cierre de este análisis comparativo, regresaré a la primera conexión sistemática identificada, a saber: la experiencia del error.

Efectivamente, como hace notar el profesor Placencia con respecto a la doctrina kantiana, el reconocimiento del error en tanto que error supone la imposibilidad de que este sea un error total y que, por lo tanto, se podrían encontrar servidas las condiciones de su solución si se atiende a las condiciones que permitieron su identificación:

En efecto, es justamente la imposibilidad del error total lo que cancela la necesidad de “desconfiar de la desconfianza” que genera justamente la constante contradicción de la razón consigo misma documentada en la historia de la metafísica. Es también esta imposibilidad la que permite que sea la razón la misma que detecte el error como tal y por tanto esté al menos en condiciones de identificarlo, primer paso necesario para su desactivación (Placencia 8).

Por lo tanto, en la medida en que permite las condiciones de la identificación del error, la razón y los principios que derivan de esta o, si se quiere, la confianza en ella para obtener conocimiento no puede ser considerada simplemente como una hipótesis que eventualmente pueda fallar completamente; ya que, por una parte, ofrece el marco por medio del cual el

problema es considerado un problema, estableciendo los límites de su tratamiento y, en ese sentido, es más bien un *supuesto* que sirve como puerta de entrada a la investigación que se pretende realizar en lugar de una ganancia de la investigación misma;¹⁰ por otra parte, el reconocimiento del error como error indica algún grado de éxito epistémico, eliminando la posibilidad de un total fracaso, sin considerar que este implicaría la imposibilidad de constituir cualquier criterio de verdad, pues no habría forma de salir del estado de desconfianza inicial (véase Placencia, 10).

En conclusión, en tanto que el reconocimiento mismo del error supone una serie de condiciones que posibilita su identificación, parece ser que la tesis de Frankfurt según la cual el meditador es un representante del sentido común no es la más adecuada para comprender el texto. No obstante, su lectura podría seguir siendo defendible en la medida en que la identificación del error no necesariamente implica el reconocimiento de las condiciones que la posibilitan.

Por lo tanto, en el siguiente paso de la argumentación se intentará demostrar que el uso de los principios de la razón que guían el transcurso de la meditación no es azaroso pues el meditador, ya desde un comienzo vislumbraría un conjunto de dificultades cuyo enfrentamiento requiere de una disposición epistémica entrenada.

6. Conocimiento de sí por la vía socrática.

La identificación del meditador con un representante del sentido común -tal como Frankfurt entiende este concepto- parece muy natural. Por de pronto, adscribir el saber a la senso-percepción es un punto de partida que otros pensadores han adoptado anteriormente en la historia de la filosofía para luego construir una concepción con mayores cualificaciones. Por ejemplo, la primera definición de saber que Teeteto ofrece en el diálogo platónico homónimo es, precisamente, la misma que Frankfurt tiene en mente cuando indica que el meditador es un representante del *sentido común*: “Pues bien, me parece que el que sabe algo siente aquello

¹⁰ Es decir, la identificación de ciertos principios de la razón como responsables de la detección del error no es un resultado de la investigación -como sugiere Frankfurt-, sino un supuesto fundacional que determina el dominio al que pertenece la aporía que ha de ser tratada. En este sentido podría ser leída la frase “como ya la razón nos persuade” (VII 17) que introduce a la duda como criterio material de verdad. Por otra parte, la verdadera ganancia de la investigación consiste en determinar si la solución de la aporía es o no posible.

que sabe y, al parecer por ahora, el saber no es más que percepción” (151e; traducción alterada).

Las similitudes entre las *Meditaciones* y el *Teeteto* no acaban ahí, sino que en el diálogo platónico también se pone en cuestión la definición sensista de conocimiento mediante casos en los que las condiciones perceptivas externas no son las más indicadas o en los cuales la fuente del error es el propio sujeto cognoscente como la locura o el escenario del sueño: “Falta el caso de los sueños, las enfermedades y otros estados -entre los que se cuenta la locura-, casos en los que se dice que se oye o se ve en forma defectuosa (...) en tales casos tenemos sensaciones falsas” (157e-158a).

Ahora bien, el punto de encuentro más importante y quizá menos notorio entre estas dos obras es de carácter metodológico. Para que Teeteto refine la definición de conocimiento que había ofrecido en una primera instancia necesita de cierta dirección. En el diálogo platónico esa guía la aporta el personaje Sócrates que insta a Teeteto a elevar sus estándares epistémicos. En las *Meditaciones*, por su parte, también se debe reconocer una estructura dialógica para que el ‘meditador’ logre reformular las definiciones de conocimiento que irá presentando.¹¹ Pienso que esa estructura dialógica en las *Meditaciones* es llevada a cabo por los siguientes ítems: (a) cierta confianza en los sentidos y en las opiniones de los tutores, que

¹¹ Este aspecto de la presente lectura de las ‘*Meditaciones*’ encuentran su fuente de inspiración en la interpretación que Marcelo Boeri (2004-2005) realiza sobre el ‘*Teeteto*’ de Platón. En su estudio acerca de Platón, el profesor Boeri ofrece una distinción aspectual sobre la motivación por la pregunta por el saber en el ‘*Teeteto*’. Boeri apuesta por un ‘*aspecto disposicional*’ del saber en el ‘*Teeteto*’ en lugar de uno ‘*proposicional*’ o ‘*definicional*’ que permitiría comprender por qué todas las definiciones de saber son rechazadas en el diálogo: “hay pistas que muestran que las definiciones ofrecidas inevitablemente fracasan porque no hay ningún *lógos* que pueda captar con precisión qué es *episteme* en términos de una transformación del alma individual hacia un estado disposicional o condición que permita que el sujeto tome distancia respecto de sí mismo y examine su estado de creencia respecto de aquello que cree que tiene un cierto saber o conocimiento” (125).

En la presente interpretación sobre las ‘*Meditaciones*’ no se pretende afirmar que existe una primacía disposicional en detrimento de una definicional, no obstante, el aspecto disposicional juega, en última instancia, un papel bastante importante en la estructura argumental de las ‘*Meditaciones*’ en tanto que hace que quienes lean la obra sean partícipes del distanciamiento de sí mismo que opera en el ‘meditador’. Para que esto último sea posible, es necesaria una estructura dialógica: “En suma, lo que el discurso dialógico de preguntas y respuestas permite hacer es corregir el error de quien participa de una discusión filosófica (...) creo que al menos parte de la importancia de esta observación yace en el hecho de que, si se acepta sin discusión (i.e., sin *lógos*) que la propia creencia respecto de la calidad del propio estado cognitivo es garantía suficiente de certeza, el método de la discusión dialógica no puede funcionar, pues si para decidir si su creencia es verdadera o falsa, no podrá ser capaz de reconocer el propio error y, por tanto, en caso de que efectivamente estuviese en el error, no será capaz de modificarlo” (127-128).

representaría el estado epistémico inicial del ‘meditador’, y (b) la intervención de principios racionales que permiten identificar el error en las posiciones iniciales.¹²

En efecto, siguiendo la lectura de Frankfurt, la situación epistémica del meditador contaría con dos elementos como su base principal. El primero es identificable con una posición irreflexiva acerca de la naturaleza del conocimiento que situaría en la percepción sensorial los primeros fundamentos de todo saber sin ser consciente aún de que habría cierto conocimiento innato otorgado por principios o axiomas racionales.¹³ El segundo elemento consiste en la confianza que el meditador depositaría en la *razón* o el *buen sentido* como instrumento guía de su investigación en tanto que se lo considera como “el poder de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso” (VI 2).

En virtud de este último elemento es que se puede contemplar claramente lo inviable que resultaría tomarse en serio el escenario de la locura en la medida en que implicaría suprimir la propia racionalidad, i.e., la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso por medio de un correcto juicio.

Para intentar comprender el estado epistémico que adopta el meditador en el punto de partida de su investigación es bastante útil establecer ciertas comparaciones con el *Discurso*

¹² Ciertamente, el “estado epistémico inicial” que es mentado en el presente párrafo no corresponde al estado epistémico inicial que suponen investigaciones como el ‘*Discurso*’ o las ‘*Meditaciones*’ pues, como se intentará justificar más adelante, el puntapié inicial de estas últimas se encuentra dado por la identificación del error y la adopción de una disposición crítica con respecto a las propias creencias. Por lo tanto, el estado epistémico inicial descrito en primer lugar debe ser entendido como “inicial” en tanto que “precrítico”, sin embargo, el estado epistémico inicial de las investigaciones filosóficas analizadas ha pasado ya por la intervención de (b), y lo que se procede a mostrar en ellas es cómo el conjunto de principios representados por (b) logra construir un edificio epistémico más sólido que el que se poseía antes de la advertencia del error propiciada por esos mismos principios.

¹³ Para Frankfurt (2008, 45), en el marco de la primera meditación, tanto el saber que el ‘meditador’ posee de Dios como de las matemáticas atienden a una concepción empírica: “Este hombre, entonces, pone poca atención a los principios comunes o axiomas. Si no los descuida enteramente, los asimila a la experiencia sensible y los considera sólo en instancias concretas. Él es, en este respecto, como el geómetra no sofisticado cuyas concepciones están tan atadas a las figuras dibujadas que no puede comprenderlas abstractamente sin la ilustración. En cuanto a otras concepciones puramente intelectuales -como la de Dios o de sí mismo- las opiniones del recién iniciado en filosofía han llegado a él de oídas. No sabe nada de estas materias directamente, pues requeriría un uso puro de la razón sobre el cual es aún incapaz. El punto de vista del sentido común es caracterizado, entonces, por un error al considerar principios abstractos “separados de la materia y de las instancias particulares”. Ciertamente, por esta razón es que Descartes espera que su lector destinado considere perturbadores los argumentos escépticos de la primera meditación. Una persona irreflexivamente devota al sentido común no puede distanciar inmediatamente su mente de su inmersión habitual en la experiencia sensorial y, por lo tanto, no es capaz de percibir los defectos en algunos de los argumentos que Descartes presenta”.

escrito cuatro años antes, siendo de suma ayuda todo el pasaje biográfico (VI 4-11) que esboza el narrador de la obra.

Antes de explicar con bastante detalle el conjunto de disciplinas que había aprendido en el colegio jesuita de La Flèche, el autor afirma haber formado un método a partir del cual cree poder aumentar gradualmente su conocimiento hasta alcanzar los límites que su naturaleza humana y la finitud de su existencia le permitirían. Uno de los propósitos de la obra consistiría en presentar dicho método al público para que juzgue el valor de los hallazgos que enorgullecen a su autor. Las observaciones del público, entonces, conformaría una suerte de esclarecimiento de las propias ideas por medio de la exposición a la crítica:

Puede ser que me equivoque y tal vez no sea sino un poco de cobre o de vidrio lo que tomo por oro y por diamante. Sé cuan propensos somos a equivocarnos en lo que nos concierne, y cuan sospechosos deben sernos también los juicios de nuestros amigos cuando son en favor nuestro. Pero me gustaría mucho hacer ver, en este discurso, cuáles son los caminos que he seguido, y presentar en él mi vida como en un cuadro, para que cada quien pueda juzgarla, y para que, al escuchar del rumor público las opiniones que se tengan de ella, sea este un nuevo medio de instruirme que añadiré a los que acostumbro a utilizar (AT VI 3-4).

Algunos intérpretes han postulado que el uso de la primera persona en la obra cartesiana posee un carácter estratégico en tanto que permitiría que el lector se comprometa o identifique con la empresa que se le presenta.¹⁴ Para asegurar esa identificación se asumiría un punto de partida que semeje el estado epistémico que presentaría un lector promedio de una obra filosófica en el contexto de aquella época.

En lugar de comenzar exponiendo las razones por las cuales sería necesario creer en una concepción geométrica de la Física sustentada por ideas innatas, entonces, Descartes preferiría poner de relieve una experiencia común a todo el mundo, a saber: “que mucho de lo que inicialmente creemos es el resultado de nuestra credulidad más bien que de nuestro poder epistémico. En otras palabras, debemos reconocer nuestra exposición al fracaso epistémico” (Renz 2017, 148).

¹⁴ Cfr. Wilson (1978, 4); Frankfurt (2008, 4); Renz (2017, 148).

La puesta en evidencia de la experiencia de los propios errores epistémicos posibilita la apertura de una instancia en la que se es capaz de distanciarse de las propias opiniones mediante una estructura dialógica. Esta estructura puede asumir distintas formas. Por ejemplo, se puede pensar en un diálogo interior mediante el cual las propias opiniones sean instigadas por algún criterio de corrección como, por ejemplo, ciertos principios o axiomas racionales (i). También son concebibles instancias en la que se puede tomar distancia de las propias opiniones mediante eventos ejemplares como la recepción de las opiniones vertidas en libros o en clases (ii); la experimentación de otras costumbres por medio de los viajes (iii). Y, por último, la forma más obvia de todas consistiría en un diálogo directo con otras personas que pondría a prueba el propio conjunto de opiniones (iv).

Pienso que en el *Discurso* se presenta particularmente bien la interconexión entre estas expresiones dialógicas. En primer lugar, se consideran instancias como las descritas en (ii) para manifestar el despertar de una visión crítica con respecto a las ideas ajenas y las propias, i.e., todo lo que sé lo sé en base a lo que he leído en los libros, en base a lo que me han enseñado mis tutores o en lo que yo mismo he experimentado.

Por lo tanto, en la medida en que esas opiniones recogidas que constituyen mi saber aparente suelen contradecirse entre sí, lo más prudente es tomar cierta distancia con respecto a ellas ya que no poseo ningún criterio que me permita identificar cuáles escoger. El primer paso de una genuina investigación filosófica, entonces, es el reconocimiento de los propios límites epistémicos.¹⁵

Este “despertar de una visión crítica” con respecto a las propias opiniones supone el reconocimiento de que estas sean falibles, por lo que se buscarían instancias como las

¹⁵ Etienne Gilson (1987, 109) parece identificar esta tesis socrática como recurso empleado por Descartes al emparentar el siguiente pasaje del *Discurso* con el siguiente pasaje de la *Apología*:

(i) “Desde la niñez he sido criado en el estudio de las letras, y tenía un deseo extremo en aprenderlas, porque me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil en la vida. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios al final del cual uno suele ser admitido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión. *Pues me encontré enredado en tantas dudas y errores, que me parecía que al procurar instruirme no había logrado otra cosa que descubrir más y más mi ignorancia*” (AT VI 4-5; énfasis agregado).

(ii) “En efecto, los presentes suelen quedar convencidos en cada caso de que yo mismo soy sabio en aquello en lo que refuto a otro. Pero en realidad, señores, parece que es el dios el que es sabio, y que en aquel oráculo quería decir lo siguiente: que la sabiduría humana vale poco y nada. Y, evidentemente, al mencionar a Sócrates, presente aquí ante ustedes, se ha valido de mi nombre con el fin de proponerme como ejemplo, como si quisiera decir: “El más sabio entre ustedes los seres humanos es aquel que, como Sócrates, tiene conciencia de que en verdad no vale nada en lo que respecta a sabiduría” (23a-b).

descritas en (iii) o (iv) para propiciar un efectivo distanciamiento bajo las ideas (1) “lo que otros sostienen podría ser tan válido como lo que yo sostengo” y (2) “en tanto que anteriormente me he equivocado acerca de la valía de mis propias opiniones, bien podría ser que vuelva a errar, por lo tanto, la exposición a la crítica es fundamental para documentar el peso real de mis propias ideas”.¹⁶

Así las cosas, un procedimiento que pretenda adquirir ciertos ítems de conocimiento verdadero mediante la autoinspección debe presumir de antemano el abandono de una disposición epistémicamente ingenua. Incluso, luego de haber realizado este ejercicio de autoinspección, Descartes es consciente de que el carácter del error es auto-ocultante, motivo por el cual presenta su obra como si fuese un cuadro que deba ser expuesto al juicio ajeno para constatar si no es “un poco de cobre o de vidrio lo que tomo por oro” (VI 3), i.e., luego de haberse distanciado de su estado epistémico inicial -constituido principalmente por las opiniones recogidas de diversas figuras de autoridad-, el narrador del *Discurso* se encuentra dispuesto a realizar un nuevo proceso de distanciamiento al ofrecer su obra -el resultado del primer proceso de distanciamiento- como material para la crítica.

En otras palabras, en un sentido filosófico la crítica siempre debe ser doble direccionada para intentar establecer un esclarecimiento genuino acerca de los asuntos que se pretende abordar:

Crítica y autocrítica, examen y autoexamen, no pueden ser escindidos, allí donde se trata de cultivar una actitud en la cual la orientación hacia la verdad desempeña un papel configurador central. En la medida en que el conocimiento humano es siempre limitado, y en la medida en que, en razón de tal limitación, la posibilidad del error y el autoengaño no puede ser jamás

¹⁶ En otras palabras, se asume que uno es difícilmente capaz de identificar sus propios errores epistémicos en tanto que, al menos en un primer nivel, se supone cierta cuota de opacidad que no permite reconocer que aquello que se considera un acierto es efectivamente un error. Esto es lo que Alejandro Vigo (2011, 219-220) ha denominado el ‘carácter auto-ocultante del error’: “Ocurre, sin embargo, que el error y el autoengaño poseen en la perspectiva propia de la primera persona, un carácter esencialmente autoocultante, pues quien yerra o se engaña solo puede errar o engañarse, justamente, en la medida en que no está consciente de que yerra o se engaña, al menos, no en el mismo nivel de consciencia en el cual yerra o se engaña. La confrontación de puntos de vista y argumentos en el marco del diálogo adquiere, por lo mismo, una importancia decisiva, en la medida en que facilita el tipo específico de experiencia de contraste que provee la oportunidad para la posible superación del error y el autoengaño, a través del autodistanciamiento”.

excluida de antemano, el reconocimiento de la necesidad de someterse a la crítica constituye una consecuencia inmediata y elemental de la adopción de dicha actitud (Vigo 2011, 219).

En base a ciertas pistas en dirección a una estructura disposicional dialógica en el *Discurso*, entonces, sugiero que la motivación de la obra cartesiana no es simplemente, dicho en términos platónicos, “*sofística*” o “*agonal*”, i.e., no se pretende atacar un conjunto de doctrinas filosóficas con el único fin de ganar una contienda, sino que para efectuar un ejercicio filosófico que genuinamente tienda hacia un conocimiento de la verdad y de sí mismo se debe considerar que la introducción de testimonios filosóficos o culturales ajenos es relevante para la discusión que se llevará a cabo no sólo como ejemplificación de los errores que han de ser evitados,¹⁷ sino también como una herramienta que permita que el autor de la obra tome cierta distancia de sus propias ideas y se someta igualmente a la crítica.

Más aún, tanto en las *Reglas* como en el *Discurso*, el autor incluso llega a describir el balance positivo que supondría el estudio de nuestros predecesores:

- (i) Se debe leer los libros de los antiguos, puesto que es un gran beneficio el que podamos servirnos de los trabajos de tantos hombres: de una parte, para conocer lo que ya en otro tiempo ha sido descubierto rectamente, y de otra, además para darnos cuenta de lo que queda aún por descubrir en las demás ciencias (AT X 366)
- (ii) La lectura de todos los buenos libros es como una conversación con las personas más distinguidas de los siglos pasados, que han sido sus autores, e incluso como una conversación premeditada, en la cual sólo nos descubren sus mejores pensamientos (AT VI 5).

Ahora bien, si el estudio de los antiguos o de las enseñanzas de los maestros pueden significar un aporte tan grande para el desarrollo de la Ciencia ¿por qué el ‘meditador’ decide tomar un

¹⁷ Ursula Renz (2017, 149) destaca el carácter ejemplar del pasaje autobiográfico narrado por Descartes en tanto que la documentación del error es, en mayoría de ocasiones, un error ajeno: “aunque la comprensión de las limitaciones del propio poder epistémico requiere la referencia a alguna experiencia previa de fracaso, no hay necesidad de que sean los errores de uno mismo”.

camino de introspección en el cual se intentaría prescindir, en la medida de lo posible, de los descubrimientos que otros han realizado? Parte de la respuesta es presentada de manera explícita por el autor en sus diferentes obras.

En las *Reglas*, por ejemplo, Descartes señala que pese al aporte que supone el estudio de las precedentes obras “hay el gran riesgo de que quizá algunos errores, contraídos en una lectura demasiado atenta de ellos, se nos peguen a pesar de nuestras resistencias y precauciones” (X 366), mientras que en el *Discurso* expresa que “cuando se tiene demasiada curiosidad por las cosas que se hacían en los tiempos pasados, uno queda ignorante, por lo común, de las cosas que se practican en el presente” (VI 6), o bien, refiriéndose específicamente a las obras de carácter moral de los antiguos paganos señala que las comparaba “con palacios muy soberbios y magníficos, contruidos sobre arena y sobre barro” pues, si bien elevaban en demasía las virtudes “no enseñan bastante a conocerlas, y a menudo lo que llaman con un nombre tan bello no es más que insensibilidad, u orgullo, o desesperación o parricidio” (VI 7-8).

Por lo tanto, en base a las declaraciones esgrimidas por Descartes cabe señalar que se encuentran algunas razones de carácter práctico -como no estudiar en demasía el pasado para no abstraerse del presente-, pero además hay otros que manifiestan una estrecha relación con la manera según la cual el autor piensa que uno se debe comportar en aras de la obtención de genuino conocimiento.

Así, tomando por caso la alusión a las doctrinas morales de los paganos, cabe señalar que Descartes advierte ciertas situaciones que han de ser tenidas muy en cuenta: (1) si bien estos textos exaltan las virtudes, no tienen un carácter instructivo, de manera que quienes los lean permanecerán igual de ignorantes en tanto que no serán capaces de recorrer el camino hacia aquello que tanto anhelan; es más, incluso si tales escritos describiesen un conjunto de pasos para obtener las virtudes y si aquellos ítems que se identifican como virtudes fuesen efectivamente virtudes, no bastaría con aprenderse de memoria dichos pasos para ser virtuoso, sino que, en un ámbito práctico, sería requerida la ejecución de estos y, en un ámbito teórico, sería requerida la comprensión de las razones por las cuales se debe seguir esa sucesión de pasos y no otra, i.e., la obtención de conocimiento requiere de un esfuerzo que no es pura repetición, de manera que dicho camino de comprensión personal debe ser

recorrido incluso si hubiese asuntos sobre los cuales exista un consenso universal, como señala el autor en sus *Reglas*:

Pero aun cuando todos estuviesen de acuerdo entre sí, no bastaría, sin embargo, su doctrina: pues, por ejemplo, nunca llegaremos a ser matemáticos, por mucho que sepamos de memoria todas las demostraciones de otros, a no ser que también nuestro espíritu sea capaz de resolver cualquier problema; ni llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio firme sobre las cuestiones propuestas: pues de este modo parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias (X 367).

Teniendo a la vista esta convicción cartesiana acerca de los requerimientos que implica la obtención de un conocimiento genuino, entonces, no parece extraño que el autor comience su obra bajo el juramento de que ha de ser examinado de manera crítica todo ítem de conocimiento que sea componente del propio sistema de creencias.

A la luz de este punto, entonces, el procedimiento inicial de la primera meditación no supone simplemente una muestra de desprecio hacia las doctrinas que se han sostenido con anterioridad pues, en primer lugar, como señala Descartes en el *Discurso* (VI 13-14), en rigor su objetivo no consiste en derribar todo su sistema de creencias para, sin más, reemplazarlo por nuevas opiniones, sino en ajustar todas sus creencias al nivel de la razón para así evaluar si deben ser reemplazadas por otras mejores o si efectivamente superan ese obstáculo y son confirmadas como parte de un sistema de creencias corregido.

Por lo tanto, la manera de proceder del ‘meditador’ expresa una manifestación de autoconocimiento en la cual el autor pretende asegurar que sus más profundas convicciones epistémicas no correspondan a un conocimiento por autoridad o por consenso mayoritario. Así entonces, si eventualmente se llegase a incorporar un conjunto de opiniones sostenidas por otro autor en un determinado asunto, se podría dar cuentas de las razones por las cuales ese autor estaría en lo correcto mediante la ejecución y comprensión del mismo camino de pensamiento.

Pienso que Descartes, en alguna medida, esperaba que el lector de su obra asumiera la misma disposición frente a sus escritos al advertir en su *Discurso* que su objetivo no era enseñar su método para que fuese imitado, sino como el ejemplo de una forma de proceder que podría rendir ciertos frutos:

Mi propósito no es, pues, enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para dirigir bien su razón; sino solamente mostrar el modo como traté de conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben considerarse más prudentes que aquellos a quienes los dan; y si yerran en la más mínima cosa, merecen por ello el reproche (VI 4).

La otra situación que ha de ser tenida en cuenta en base al presente ejemplo de los escritos de los antiguos paganos es (2) que dichos textos suelen tomar por virtuosas ciertas conductas que en realidad son viciosas. Para Descartes una de las razones de esta confusión entre vicios y virtudes -este ejemplo podría ser llevado a los diversos campos del conocimiento- se debe, en buena medida, a un abordaje desordenado y precipitado sobre los asuntos en cuestión. Uno de los motivos de dicha precipitación sería la inmensa curiosidad que embarga a la naturaleza humana, como confiesa el autor en el comienzo de la cuarta de sus *Reglas*: “los mortales están poseídos por una curiosidad tan ciega que con frecuencia conducen sus espíritus por vías desconocidas, sin motivo alguno de esperanza, sino tan sólo para tantear si se encuentra allí lo que buscan” (X 371).

Así las cosas, la gran mayoría de pensadores habría procedido su búsqueda atendiendo a esta irrenunciable curiosidad y, en los casos más felices, alguna que otra verdad habría sido descubierta. Bajo dicho contexto, entonces, Descartes atribuye tales descubrimientos a la fortuna más que a la experticia. Por lo tanto, si realmente se pretende afrontar eficientemente el llamado de la curiosidad humana se ha de proceder la investigación siguiendo un determinado método, i.e., se ha de proceder según:

Reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino

aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz (X 372).

Tan importante llega a ser la necesidad del método que Descartes expondrá con mayor detención en el transcurso de las siguientes reglas que advierte lo preferible que sería permanecer en la ignorancia en lugar de emprender alguna investigación sin el amparo de este, ya que incluso el descubrimiento de ciertas verdades evidentes podría ser empañado en tanto que, sin el empleo de método, usualmente serían postuladas en conjunto con otras proposiciones más oscuras y tan sólo probables sobre las que se pretendería el mismo grado de certeza, de manera que se produciría cierta difuminación acerca de lo que es evidentemente cierto y lo que no (Cfr. AT X 367; 372).

7. Consideraciones finales sobre el estado epistémico del *meditador*.

En base a los pasajes revisados en las secciones anteriores cabría señalar que la disposición epistémica que supone el narrador del *Discurso* no corresponde a la de un completo ingenuo, en parte porque ha adquirido cierta instrucción, pero principalmente por la disposición crítica que ha formado en base a ella. Este se nos presenta como un sujeto disconforme con el saber que ha acumulado a lo largo de su vida, como alguien que quiere reformar sus opiniones de una manera ordenada según una metodología de trabajo.

Ahora bien, se podría advertir que el *Discurso* no posee los mismos supuestos metodológicos que las *Meditaciones* y que lo que se pueda decir de uno no es enteramente extrapolable al otro. No obstante, existen ciertas pistas que permitirían determinar que la situación epistémica presente en el *Discurso*, en conjunto con ciertas indicaciones realizadas en las *Reglas*, ofrecen un panorama mucho más adecuado que la situación epistémica postulada por Frankfurt para comprender las *Meditaciones*.

En primer lugar, se puede identificar la misma motivación filosófica tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*, a saber, la búsqueda de ítems de conocimiento que no permitan espacio a la duda; motivación que es producto de la desconfianza que implica la experiencia de haber sostenido falsas opiniones en el pasado. Asimismo, el intento de corregir

dichas opiniones pasadas supone el haber adquirido un estado de cierta confianza con respecto al afrontamiento de una empresa tal.

Sobre este último punto, Emmet Flood (1987, 851) destaca el carácter histórico que posee el “hodie” que se encuentra en el párrafo inicial de la primera meditación (AT VII 17, lin. 13) como evidencia de que la meditación como tal ocurre en un tiempo de madurez personal en el cual se ofrece un contraste favorable con respecto a un tiempo de pasada irreflexión, la detección de la falsedad de las opiniones sostenidas antaño y los días de dudas que sobrevinieron a esa detección.

En segundo lugar, en la epístola dirigida a los teólogos de la Sorbona, Descartes admite que, ante el conocimiento público de sus hallazgos en las Ciencias según cierto método, algunas personas habrían solicitado su aplicación en el campo de la Metafísica:

Y finalmente, como algunos que han sabido que he cultivado un cierto Método para resolver algunas dificultades en las ciencias, no ciertamente nuevo, ya que nada hay más antiguo que la verdad, pero del cual han visto que me he servido algunas veces en otros asuntos no sin éxito, me lo han solicitado con insistencia: consideré entonces que era mi obligación el esforzarme algo en este asunto (VII 3).

Entre los especialistas ha sido materia de discusión si el método presentado en las *Reglas* o el *Discurso* corresponde al mismo método que sería empleado en las *Meditaciones*.¹⁸ Para no alejarme demasiado de la temática de esta investigación he decidido no adentrarme en esa disputa en el presente texto, sin embargo, considerando el pasaje recién citado, lo que sí resulta claro es que la investigación efectuada en las *Meditaciones* parece seguir una estructura que ha sido dispuesta con premeditación -estructura poco verosímil en un completo novato en asuntos filosóficos, como postula Frankfurt-; estas palabras de Descartes se ven reforzadas tanto por sus declaraciones en el *Discurso* como en las *Reglas* pues, como se intentó enfatizar más arriba, el autor considera que no tiene sentido emprender una tarea como la búsqueda de la verdad si se está desprovisto de un método para hallarla.

¹⁸ Para quien desee consultar más acerca de las diferentes posturas al respecto, recomiendo la contextualización e interpretación que ofrece Daniel Garber (2000).

Por lo tanto, más allá de que las reglas del método empleadas en las *Meditaciones* sean más o sean menos que aquellas que fueron expuestas en las *Reglas* o el *Discurso*, resulta demasiado difícil pensar que Descartes haya querido presentar al meditador como un personaje carente de cualquier programa investigativo para acometer su propósito, ya que atentaría en contra de sus propias convicciones filosóficas.

En tercer lugar, el *Discurso* parece ofrecer información suficiente como para determinar el camino que llevó a su autor a su situación epistémica crítica. De hecho, pienso que buena parte de la obra se encuentra enfocada en la narración de tal ascensión epistémica:

Me gustaría mucho hacer ver, en este discurso, cuáles son los caminos que he seguido, y presentar en él mi vida como en un cuadro, para que cada quien pueda juzgarla, y para que, al escuchar del rumor público las opiniones que se tengan de ella, sea este un nuevo medio de instruirme que añadiré a los que acostumbro a utilizar (AT VI 3-4).

Más arriba, se intentó hacer notar que el pasaje recién citado suponía la posesión de una posición epistémica consciente de sus propias limitaciones, razón por la cual se presentaba el resultado de las propias indagaciones como material para la discusión. Más adelante, en la cuarta parte del *Discurso*, Descartes repetirá esta formulación centrándose específicamente en el ámbito de la Metafísica:

No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice aquí; pues son tan metafísicas, y tan fuera de lo común, que quizá no le agraden a todo el mundo. Sin embargo, *para que se pueda juzgar si son bastante firmes los fundamentos que establecí*, me veo obligado, en cierto modo, a decir algo de ellas (VI 31; énfasis agregado).

Esta última observación acerca de la necesidad de retroalimentación sobre el contenido de la metafísica cartesiana se ve reforzada en las *Meditaciones* mismas por medio de la inclusión

de las objeciones y respuestas.¹⁹ Más aun, hacia el final del prefacio al lector (AT VII 10), Descartes solicita al lector que no establezca un juicio de la obra hasta que haya hecho una lectura completa de las objeciones y respuestas, enfatizando tanto la importancia de la construcción original de la obra como de la etapa de defensa y corrección de esta, atribuyéndole un valor tan importante a este último proceso como al primero.

En cuarto lugar, se debe señalar que el punto de partida de las *Meditaciones* se encuentra replicado de una manera muy similar en la cuarta parte del *Discurso*:

Había notado mucho antes que, por lo que se refiere a los usos, algunas veces es conveniente seguir opiniones que sabemos que son muy inciertas, tal como si fuesen indudables, como quedó dicho arriba; *pero, puesto que por entonces yo no deseaba ocuparme de otra cosa, que de buscar la verdad, pensé que sería mejor que hiciese todo lo contrario, y que rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiese imaginar la menor duda, para ver si después de ello no quedaba en mi creencia alguna cosa que fuese enteramente indudable* (VI 31-32; énfasis agregado).

El presente pasaje deja claro que, si el objetivo propuesto es la búsqueda de la verdad, lo más prudente sería tomar el camino contrario al que se debe tomar para el común de las situaciones, i.e., se ha de tener por falso todo aquello que esconda algún grado de dubitabilidad en tanto que la empresa actual no tiene que ver con la conducción de los asuntos prácticos -para los cuales la probabilidad basta-. Para el autor, esta posición inicial implica ciertas ventajas metodológicas. Por ejemplo, en el primer párrafo se intentó hacer notar que la empresa cartesiana supone la detección del error interno mediante el PNC y que la implementación del criterio de la duda se encuentra al servicio de la identificación de algún ítem particular que sea capaz de escapar a esa contradicción mediante su carácter de certeza incuestionable.

¹⁹ Como interesante complemento cabe destacar que para 1636 Descartes se encontraba bastante atareado respondiendo correspondencia acerca de los distintos asuntos sobre los que versaban los ensayos científicos prologados por el *Discurso*, ya que la intención original era que estos también fuesen publicados con objeciones y respuestas. Si se desea saber más sobre el período de producción del *Discurso sobre el método* véase la excelente biografía intelectual de Desmond Clarke (2006, esp. 126-155).

Ahora bien, como se señalaba anteriormente, otros pasajes de la obra cartesiana ofrecen fundamentaciones adicionales para comprender por qué el meditador ha decidido comenzar su investigación por medio de un proceso que, a primera vista, parece ser tan personal o inmerso en las propias cavilaciones: (1) hay cierta desconfianza con respecto a la investigación hecha por otros en tanto que, en la mayoría de los casos, es el resultado de un buscar a ciegas desprovista de método. Este buscar a tientas sería la razón que explicaría por qué no se habrían sentado aún las bases en el terreno de la Metafísica, puesto que es el contexto propicio para la indistinción entre lo absolutamente evidente y lo que es tan solo probable:

Se nos advierte además que de ningún modo debemos mezclar jamás conjetura alguna con nuestros juicios sobre la verdad de las cosas. Advertencia de no poco valor: pues la razón más estimable por la cual nada se ha encontrado en la filosofía corriente tan evidente y cierto que no pueda ser puesto en controversia es, en primer lugar, que los hombres de estudio, no contentos con conocer cosas transparentes y ciertas, se atrevieron a afirmar también las oscuras y desconocidas, a las que sólo llegaban por conjeturas probables; y concediéndoles después ellos mismos poco a poco una fe plena, y confundiéndolas sin distinción con las verdaderas y evidentes, al fin nada han podido concluir que no pareciese depender de una proposición de tal índole y que por consiguiente no fuese incierto (X 367-368).

Así entonces, el autor no decide comenzar su empresa cuestionando todo lo que hasta ese momento se había considerado como lo más verdadero porque piense que los autores del pasado no hayan llegado a verdad alguna, sino que la manera desordenada mediante la cual muchos llegaron a obtener conocimiento no permitía distinguir, precisamente, lo que era verdadero conocimiento de las simples conjeturas. Además, cabe suponer que al menos en un comienzo el autor no se encontraba calificado para discriminar con exactitud qué autores habían procedido de una manera ordenada y cuáles no, pues la desconfianza en la manera de proceder de otros escritores se hacía más honda teniendo en cuenta que (2) muchos de ellos actuaban de mala fe, i.e., para Descartes, cada vez que estos lograron descubrir algo cierto y evidente, lo ocultaron con el envoltorio de innecesarias argumentaciones ya que, supuestamente, la revelación de la simplicidad de los argumentos originales restaría

importancia a los hallazgos obtenidos y, con ello, disminuiría el prestigio de quienes fueron sus descubridores (Cfr. AT X 367).

Además, más arriba se señaló que una de las razones por las cuales los seres humanos se adentraban en problemas oscuros sobre los que no se puede decir nada cierto era su irrenunciable curiosidad. Frente a este contexto antropológico, cabría suponer que, a lo largo de la historia, las personas de talento han realizado sus descubrimientos atendiendo a alguna preocupación en particular, de manera que el cuerpo del conocimiento humano ha sido engrosado en base a la acumulación de opiniones correspondientes a voluntades muy diversas entre sí.

La organización de este conjunto de opiniones sería muy difícil de llevar a cabo, puesto que las personas a las que se les ha atribuido el mérito de su descubrimiento perseguían fines diferentes. Es por esto, entonces, que (3) Descartes se encontraba convencido de que “no hay tanta perfección en las obras compuestas de muchas partes, y hechas por manos de muchos artífices, como aquellas en las que ha trabajado uno solo” (VI 11).

Y, en último lugar, en base a ciertas declaraciones que Descartes realiza en las *Reglas*, se señaló también que la efectiva adquisición de conocimiento científico debe corresponder a una experiencia inalienable, incluso si los asuntos en cuestión son tenidos por verdades incuestionables.

Por lo tanto, el camino trazado tanto por el narrador del *Discurso* como por el meditador no correspondería solamente a un requerimiento metodológico o a un resguardo frente la disposición insincera de otros autores, sino que además supondría la actitud que el autor considera como genuinamente filosófica o bien como la actitud correcta ante el desafío que conlleva la búsqueda de las verdades fundamentales que aquejan al pensamiento humano. La adquisición de conocimiento no es la simple memorización de un conjunto de pasos, sino que es un proceso que exige cierta responsabilidad epistémica en quien lo emprende.

Pienso que el camino iniciado por el meditador se encuentra incentivado por esa necesidad de hacerse responsable del conjunto de las propias opiniones. Intentar hacerse cargo de dicha responsabilidad supone la confianza de que la empresa podría ser llevada a cabo con éxito y, para el caso de Descartes, la esperanza de que su búsqueda pueda llegar a

algún fin positivo se traduce en el haber adquirido ya un método que permita que la exploración siga un ordenado curso de pensamiento.

En conclusión, según la lectura que se ha construido hasta ahora, la posición inicial del meditador supone ya un primer período de aprendizaje, la eventual disconformidad frente a lo aprendido en dicho período y, finalmente, el hallazgo de un conjunto de reglas que son depositarias de la confianza que el autor tiene en construir un edificio epistémico mucho más sólido que el que ya posee.

Pienso que el conjunto de pasajes que se ha ofrecido a lo largo de este capítulo sirven como documentación suficiente para establecer un estado epistémico inicial para el meditador que sea capaz de asumir coherentemente la motivación de la obra consistente en el hallazgo y establecimiento de los fundamentos de la ciencia y que, a su vez, cumpla con los requerimientos epistémicos necesarios para enfrentar los constantes desafíos que presentará la primera meditación por mor de obtener los ítems de conocimiento que fija la misma motivación de la obra.

Sin embargo, una vez construido este estado epistémico inicial, se intentará su puesta a prueba mediante una revisión de la obra en su desarrollo para así comprobar si efectivamente es capaz de justificar los lineamientos que guían la meditación, a saber, el socavamiento de las propias creencias y la imposición de la duda metódica.

Capítulo III

La primera meditación en su desarrollo.

1. Motivación de la obra: niveles de justificación de los procedimientos por mor de ella.

En el capítulo anterior fue analizada la tesis según la cual el meditador era una suerte de representante del sentido común y se intentó argumentar que dicha lectura -al menos en la manera en que Frankfurt entiende el sentido común- no era la más adecuada para comprender el texto de las *Meditaciones*. Otros intérpretes, sin embargo, estiman que la primera meditación atiende a una discusión entre un escéptico y un representante del *sentido común* (entendido ahora como un aristotélico-escolástico o un empirista corpuscular moderno).²⁰

En tanto que la discusión avanza, según estos últimos, el escéptico iría ganando terreno hasta dejar sin palabras al empirista, motivo por el cual entraría en disputa una posición más atribuible al propio Descartes para ganar la contienda. Por lo tanto, según esta guía interpretativa, en la meditación habría diversos momentos que representan distintas posturas filosóficas.²¹

Así las cosas, si se quisiera atender la lectura de quienes consideran que el meditador adopta múltiples formas durante el transcurso de la investigación cabría señalar que, en primer lugar, el segundo párrafo de la primera meditación poseería una motivación que es prioritariamente cartesiana. Si hay algún atisbo de empirismo entremezclado en la primera meditación habría que suponer su introducción en el tercer párrafo, donde el meditador reconoce haber considerado como lo más verdadero todo aquello “recibido de los sentidos, o por los sentidos” (VII 18). En el cuarto párrafo, finalmente, se introducen los ‘escenarios escépticos’ que progresivamente irían poniendo en aprietos la posición empirista.

Ahora, si bien es cierto que se podría reconocer la presencia de elementos propios de la filosofía escéptica o empirista en la primera meditación, aún falta por determinar cuál es la función que cumplirían a lo largo de esta, pues sería bastante arriesgado afirmar que el

²⁰ Para una lectura de Descartes como anti-escéptico véase De Olaso (1995); para una lectura de Descartes como opositor de la filosofía aristotélico-escolástica de su época véase Wilson (1978), Carriero (1989) o Rozemond (1996); y para una lectura que intenta complementar la tesis de Frankfurt con estas otras dos lecturas véase Broughton (2002) o Larmore (2006).

²¹ Cfr. Larmore (2006, 22).

meditador adopta una pluralidad de identidades en el transcurso de la obra.²² Por de pronto, si efectivamente fuese ese el caso, es imperioso continuar preguntándose por la coherencia interna de la performance del meditador, i.e., la motivación de la obra, consistente en fundar los primeros principios de la ciencia bajo la esperanza de hallar ciertos ítems de conocimiento que sean indubitables, para cuya obtención se han propuesto criterios de validación de creencias en extremo exigentes no parecen ser atribuibles a ningún empirista promedio. Asimismo, los escenarios escépticos también parecen estar dispuestos de una manera tendenciosa, por lo tanto, la construcción de ese meditador ecléctico parece resultar, por momentos, barroca y rapsódica.

Al respecto, Janet Broughton sostiene en su libro *Descartes's Method of Doubt*²³ que el meditador no posee una identidad que sea enteramente propia, sino que es una suerte de recipiente en el cual Descartes deposita distintas opiniones sistemáticamente distorsionadas por las falsedades aceptadas desde la niñez. Un ejemplo clásico de estas falsedades sería la propensión por creer que los colores se hallan en las cosas que percibimos o que existe un espacio vacío que permite el movimiento de los cuerpos.

En otras palabras, estas falsedades motivarían el socavamiento de las propias creencias como paso inicial de la investigación que emprende el meditador. Por lo tanto, cabría suponer que este punto de partida se presenta, en alguna medida, de manera incoherente con respecto al novato filosófico que Descartes pretendería proyectar, i.e., la motivación que pone en marcha las *Meditaciones* entrañaría ya una alta cuota de cartesianismo:

²² En las siguientes secciones se intentará argumentar subliminalmente que, si fuese posible reconocer más de una personalidad filosófica en el 'meditador', esas serían la del cartesiano y el empirista. El principal criterio para eliminar la figura del escéptico como parte integrante del meditador estriba en las tesis que este postula y los argumentos que se propone defender. Por una parte, establece que para obtener verdadera Ciencia se debe tratar con ítems de conocimiento ciertos e indubitables; una tesis propiamente cartesiana. Por otra parte, en el tercer párrafo de la primera meditación reconoce haber confiado plenamente en la información que le brindaban sus sentidos; tesis empirista que el 'meditador' intentará defender de los 'escenarios escépticos' mediante ciertos refinamientos. Los 'escenarios escépticos', por su parte, no introducen a un tercer participante en la discusión en la medida en que las motivaciones escépticas no están bien representadas, i.e., en primer lugar, el 'meditador' no busca reformular o defender los 'escenarios escépticos' cuando la personalidad empirista cree haber escapado de ellos y, en segundo lugar, tampoco pretende tomarse muy en serio las dificultades que proponen. En definitiva, los 'escenarios escépticos' son un buen vehículo para que la "personalidad" cartesiana instigue a la "personalidad" empirista a elevar sus estándares epistémicos. Dicho de otro modo, un 'escenario escéptico' es un perfecto "McGuffin", necesario para que avance la trama, pero en sí mismo no guarda mucho valor.

²³ A partir de ahora 'DMD'.

Alguien que comparta con Descartes su explicación sobre el desarrollo cognitivo humano estaría inevitablemente “afectado por el gran número de falsedades” que él había “aceptado como verdaderas en [su] niñez”, y tendría razones para desconfiar de “todo lo que subsecuentemente construyó sobre ellas” (...) podemos ver porqué alguien que reconoce esta dificultad querría intentar una “demolición general” (AT VII 17) de todas sus opiniones (Broughton 2002, 29-30).

En consecuencia, Broughton considera que se ha encontrado una persona coherente, aunque bastante compleja, que podría ser atribuida propiamente al meditador. Sin embargo, la estrategia adoptada por Descartes sería poco razonable ante la mirada de un espectador común en tanto que esa persona que logra otorgarle exitosamente una motivación bien fundada a la empresa dispuesta en la obra es, en última instancia, la que surgiría como resultado de las seis meditaciones.

En otras palabras, una motivación como la que plantea Descartes en su investigación guiada por el método no persuadiría a ningún meditador real a investigar de la misma manera en que lo hace el meditador ficticio puesto que, si bien presenta un escenario en el que parece razonable dudar de la fiabilidad de las opiniones adquiridas, se debe considerar que la construcción de ese escenario ha de ser parte del proceso que se pretende realizar y, además, sería completamente exagerado suspender el juicio con respecto a las propias creencias una vez que se ha establecido el escenario que propicia su cuestionamiento.

Por lo tanto, en su lectura de las *Meditaciones*, Broughton distingue dos principales dificultades: (1) la persona representada por el meditador no poseería un set de convicciones epistemológicas y objetivos investigativos que puedan concebirse de manera plenamente coherente, pues la teoría que justificaría el socavamiento de las propias creencias ha de originarse en las meditaciones siguientes y (2) la motivación que ofrece un marco de razonabilidad para el socavamiento de las propias creencias no es suficiente para justificar su suspensión del juicio.

Pienso que Broughton elabora una objeción bastante profunda con la postulación del punto (2), sobre todo si se llega a aceptar que el estado epistémico inicial que impulsaría el

socavamiento de las propias creencias no es el mismo que justificaría la suspensión del juicio. Esto último podría validar la acusación de incoherencia sobre la figura del meditador, sin embargo, en las siguientes secciones se intentará presentar una propuesta de lectura que permita la solución de esta dificultad.

Por otra parte, me parece que el punto (1) no supone un verdadero problema para el quehacer cartesiano, pues no creo que se necesite apelar a una concepción cartesiana madura o acabada para justificar la motivación que da inicio al proceso de derrumbamiento de las propias opiniones y, en último término, no veo por qué la postulación de un estado epistémico sofisticado sea un problema en el planteamiento de las *Meditaciones*.

En la siguiente sección, entonces, intentaré justificar mi posición con respecto a (1) alegando ciertos supuestos fundamentales para cualquier persona que se proponga una empresa como la reforma de las propias opiniones.

2. Nivel de justificación del socavamiento de las propias creencias.

En el capítulo anterior se procuró dar cuenta de que el empleo de principios de la razón era un supuesto fundamental en la investigación cartesiana. En primer lugar, se señaló que la razón -o, más bien, sus principios- como instrumento, presentada en el segundo párrafo de la primera meditación, define la búsqueda de ítems de conocimiento claros e indubitables una vez que es implementada la duda como criterio perteneciente al método.

Ahora, si bien su presentación formal acontece en el segundo párrafo de la primera meditación, se debe considerar que la razón se encuentra operante desde un comienzo en el desarrollo de la obra en la medida en que, por ejemplo, el reconocimiento de la existencia de opiniones falsas en el propio sistema de creencias se puede llevar a cabo con la única ayuda del PNC.

Así las cosas, la advertencia de falsas opiniones propiciada por el empleo de ciertos principios de la razón se erige como un evento que podría justificar con suficiencia una motivación que consista en la total reorganización de las propias creencias. No se requiere de ningún sistema filosófico sofisticado para identificar que un determinado edificio de creencias es defectuoso y que, por consiguiente, se deben evaluar las opiniones que lo

componen pues, como el meditador señala y el mismo Harry Frankfurt destaca, parece ser un acto de prudencia.

Ahora bien, en relación con lo expuesto en el capítulo anterior, cabe señalar que el hecho de que no sea necesario un sistema filosófico sofisticado para justificar la motivación concerniente a la reorganización de las propias opiniones no quiere decir que la disposición filosófica inicial del meditador sea ingenua o simple.

Pienso que, si bien el punto de partida de la investigación de las *Meditaciones* no presenta una versión acabada de la filosofía de su autor, sí parece atender a una situación en la que ya se posee ciertas convicciones fundamentales de su pensamiento, de manera que lo mostrado en la obra corresponde al proceso de su estructuración definitiva.

En la tercera sección del capítulo anterior se estableció cierta comparación entre las *Meditaciones* y el *Teeteto* de Platón. Se señalaba allí que el personaje Sócrates instaba a Teeteto a elevar sus estándares epistémicos, así como la corrección propiciada por ciertos principios de la razón ayudaba a elevar los estándares del meditador. A su vez, la situación epistémica de Teeteto se veía estimulada por ciertos insumos filosóficos que el personaje Sócrates iba introduciendo en el diálogo y que el mismo Teeteto reconocía haber leído en más de una ocasión. Por lo tanto, se podría especular que el proceso de su ascenso epistémico tiene como base (1) los estímulos que introduce Sócrates, (2) las opiniones que el mismo Teeteto forma en base a tales estímulos y (3) las correcciones que Sócrates introduce en el desarrollo del diálogo.

En el *Discurso*, por su parte, se presenta una estructura bastante similar si se asume que el diálogo directo con otra persona no es la única manifestación dialógica que puede existir. Asimismo, la base contextual que inicia la reflexión es ofrecida por el proceso de aprendizaje en *La Flèche* en tanto que el autor manifiesta su desconcierto frente a la innumerable cantidad de opiniones contrastantes. Se puede evidenciar en el texto, además, cómo el narrador comparte su opinión inmediata acerca de las materias que va enumerando, de manera que el estimulante de la formación de una posición propia sería la evidencia ejemplar del error, i.e., Descartes se informaría del error mediante el error ajeno -puesto que ni los más doctos serían capaces de ponerse de acuerdo entre sí-, motivo que lo llevaría a pensar que no hay nada que no pueda ser puesto en cuestión.

Sin embargo, pareciera ser que el proceso correctivo corre por cuenta del propio Descartes, apelando a sus propios pensamientos y recurriendo a los viajes para así comprender de primera mano que formas totalmente distintas de pensamiento pueden ser igual de razonables que las ya conocidas.

Ahora, si bien estas dos obras podrían atender a una estructura similar cabe destacar que hay una notable diferencia entre ambas, a saber: están contadas en tiempos distintos, i.e., en el diálogo platónico se presentaría el camino que Teeteto recorre hacia estadios epistémicos más complejos, por decirlo de alguna manera, en tiempo real; mientras que el narrador del *Discurso* relata sus hallazgos una vez que ya ha recorrido todo el proceso de su descubrimiento para así poder instruirse acerca del valor que otros depositarían en dichos hallazgos.

En base a esta comparación, pretendo sugerir que la situación epistémica que posee el ‘meditador’ es esencialmente la misma que se narra en el *Discurso*, sin embargo, el desarrollo de esa situación epistémica se encuentra presentado en tiempos distintos.

Así las cosas, la situación epistémica de ambas obras corresponde a la de una persona que se encuentra ya en una etapa crítica bastante desarrollada, pero en el *Discurso*, por una parte, (1) se ofrece el contexto que permitió el despertar crítico, así como (2) las medidas que fueron tomadas frente a las abrumadoras dudas suscitadas en el período de cuestionamiento y además (3) se muestran los resultados obtenidos gracias a esas medidas. Sobre las *Meditaciones*, en cambio, cabe decir que (1) no se presenta el contexto que permitió el despertar crítico, motivo por el cual se ha especulado tanto acerca del estado epistémico del meditador, (2) según la interpretación que intento defender, la obra comenzaría luego de ese despertar crítico, una vez encontrados los requerimientos que servirían de guía para el desarrollo de la obra (i.e., la pauta que ofrecería un determinado método), de manera que (3) se procedería a desplegar el método que el autor se habría planteado para intentar resolver sus inquietudes iniciales.

Por lo tanto, según el planteamiento que quiero proponer, efectivamente el meditador presentaría de alguna manera embrionaria las bases de lo que podría llamarse una posición propiamente cartesiana, sin embargo, su establecimiento definitivo correspondería al resultado de las seis meditaciones. En otras palabras, el meditador no sería un cartesiano en

toda regla, sino que estaría en vías de serlo, y es precisamente ese proceso el que se pretendería mostrar en las *Meditaciones*, de manera que, en comparación con el *Discurso*, ciertamente hay importantísimos elementos que son omitidos, como el contexto que le permitió al ‘meditador’ llegar a plantearse su objetivo; sin embargo, también supone ciertas ganancias con respecto a esta obra, puesto que, las *Meditaciones*, al encontrarse narradas desde una perspectiva temporal distinta, son una manifestación mucho más clara del desarrollo intelectual de los argumentos de su autor.

Ahora bien, regresando a la acusación de incoherencia hecha por Broughton, cabe señalar, en primer lugar, que el estado epistémico sofisticado que justificaría el socavamiento de las propias creencias como paso inicial para dar con el paradero de algún ítem de conocimiento que sea indubitable sólo sería problemático si se considera como verdadera, como Broughton efectivamente hace, la situación epistémica inicial que propone Harry Frankfurt.

Sin embargo, si esta posición es desechada (en el primer capítulo creo haber ofrecido buenas razones para hacerlo), esta incoherencia sería desactivada inmediatamente. Y, en segundo lugar, es falso que el estado epistémico necesario para justificar el objetivo que las *Meditaciones* plantean en su comienzo deba ser el mismo que se obtiene como resultado de las seis meditaciones pues, si bien es requerida una posición crítica e instruida, esta no tiene por qué corresponder al cartesianismo consumado.²⁴

Por lo tanto, en base a lo expuesto en la presente sección, creo que el estado epistémico que se ha propuesto a lo largo del capítulo anterior es capaz de justificar coherentemente el ejercicio de revisión de las propias creencias como primer procedimiento de la investigación que se propone el meditador, evitando la dificultad inicial que Broughton enfatizaba al proponer el estado epistémico divulgado por Frankfurt.

Ahora bien, es cierto que la instauración del criterio de la duda, representado principalmente por la implementación de los famosos escenarios escépticos, parece ser un

²⁴ Además, si bien es cierto que las *Meditaciones* poseen un innegable carácter literario, también es cierto que el “Descartes real” debió experimentar alguna suerte de proceso mediante el cual tuvo que desarrollar su sistema de pensamiento. Ahora bien, si se acepta la forma en la que Broughton plantea el asunto, habría que asumir que Descartes debió haber previsto los resultados de todo su sistema metafísico en el momento mismo en que se propuso la tarea de fundarlo, pues ese sería el estado epistémico adecuado para plantearse esa tarea.

procedimiento mucho más complejo. Testimonio de ello es la variedad de interpretaciones acerca del propósito metódico que cumplirían estos escenarios. Por todo esto, en las siguientes secciones, se realizará un recorrido desde el pasaje que instauro el criterio de la duda (VII 18) hasta la implementación del escenario del Dios engañador (VII 22), para determinar qué es lo que el desarrollo de la obra nos puede decir acerca de las diferentes motivaciones filosóficas que se han propuesto para comprender su finalidad pues, como se señalaba en las observaciones metódicas de esta investigación, una buena interpretación de las *Meditaciones* debe poder reflejar los objetivos de la obra mediante los procedimientos que se realizan para alcanzarlos, de modo que si aquello que se ha postulado como un objetivo o una motivación que guiaría el transcurso de la meditación no se ve justificado en la obra misma, es muy probable que en realidad los objetivos trazados por el autor sean otros o bien cabría suponer que el autor no ha sabido argumentar por la vía correcta para que sus objetivos llegasen a una buena consecución.

3. Nivel de justificación de la implementación de la duda metódica.

Janet Broughton (2002, 45) considera que el motivante de la implementación de la negación de asentimiento con respecto a las creencias que no son ciertas e indubitables surge como resultado de la caracterización inicial de la situación epistémica del meditador, i.e., el haber aceptado un conjunto de creencias falsas en la juventud que parecen sospechosas luego de una revisión más detenida.

Ahora bien, como se señaló más arriba, Broughton sostiene que esta caracterización inicial corresponde a un conjunto de opiniones que Descartes pone en boca del meditador sin hacer justicia a la figura de una persona cuya situación epistémica es representada por el sentido común, de manera que se podría agregar que una persona de sentido común no tendría una razón para regular su juicio de acuerdo con la máxima que dicta que se debe negar el asentimiento a aquellas opiniones que no son completamente ciertas e indubitables.

Además, en aras de la resolución del problema detectado por la caracterización inicial de la situación epistémica del meditador, para Broughton sería preciso preguntar, como bien lo hace Gassendi, por la necesidad de adoptar esta máxima y las dudas que genera, pues a una persona de voluntad fuerte le bastaría con suspender el juicio. Frente a esta interrogante,

Descartes contesta que no es tan fácil liberarse de todos los errores que hemos acumulado desde la infancia, de manera que se podría considerar que los escenarios escépticos suponen una función de autodistanciamiento, especialmente útil para aquellos lectores que no poseen una voluntad tan fuerte como para reconocer el error en sus antiguas opiniones.

Sin embargo, Broughton señala que la máxima que el meditador adopta “persuadido por la razón” no es simplemente una regla que debiese reconocer cualquier meditador para la constitución de creencias sostenidas a consciencia, i.e., esta máxima no sería comparable con consejos tales como “no creas en algo cuando tu único fundamento para creer es la palabra de un informante que no es de confianza” o “no creas en algo cuando también tienes buenas razones para creer en algo incompatible con ello” sino que, más bien, con esta máxima Descartes estaría introduciendo un tipo de lenguaje propio de ciertas disciplinas más técnicas, resaltando el hecho de que el nivel operacional de la duda no corresponde a un ámbito cotidiano. Este último punto es ilustrado por Broughton a través de notables ejemplos:

Mientras estoy sentada aquí, en la oficina de mi campus, puedo pensar en una razón para dudar si mi casa se encuentra de pie en este momento. Quizá los altos eucaliptus de atrás finalmente se han venido abajo, como sucede a veces con los eucaliptus, y ¿dónde caerían los eucaliptus de atrás si no es justo en el techo de mi casa? Por lo tanto, no puedo decir con *absoluta certeza* que mi casa está en este momento de pie. Sin embargo, sería una locura de mi parte suspender el juicio acerca de si mi casa está en pie. Es mucho más probable que esté en pie a que no, y sería mucha más razonable creer que está en pie a creer que no (2002, 47).

Según Broughton, en el contexto de la primera meditación, el meditador no tiene ninguna obligación de desechar esas opiniones que, si bien no son absolutamente ciertas, más vale creer que negar; entonces, ¿bajo qué circunstancias no sería ridículo someterse a la suspensión del juicio con respecto a creencias que poseen un porcentaje de falibilidad muy sutil? La respuesta, sostiene la comentarista norteamericana, se encuentra en aquello que el meditador piensa que puede ofrecerle su “método de la duda”, a saber: una forma de obtener resultados firmes y duraderos en las ciencias. Dicho más específicamente, el meditador estaría comprometido con descubrir, establecer y aceptar las verdades fundamentales que han

de reemplazar aquella cadena de errores que germinó durante su desarrollo cognitivo más temprano, de manera que Broughton identifica, creo que correctamente, este proceso de evaluación y reemplazo como la motivación intelectual que justificaría la implementación de los escenarios escépticos.

Por lo tanto, la máxima impuesta por el meditador no correspondería a un procedimiento que cualquier persona considerase razonable o responsable ejecutar, i.e., en términos absolutos las opiniones que albergan algún resquicio de dubitabilidad son opuestas a la certeza, motivo por el cual son desechadas en el especial marco de una búsqueda de los fundamentos del conocimiento. Sin embargo, estas opiniones no son opuestas a la creencia razonable, motivo por el cual sería absurdo aplicar la máxima impuesta por el meditador en un contexto cotidiano.

Entendiendo el particular marco operacional de la primera meditación, entonces, Broughton sugiere que sería útil concebir al método de la duda como si fuese un juego, un juego cuyas reglas les exige a sus participantes hacer cosas que parecerían ridículas en un contexto normal. No obstante, a diferencia de un juego convencional, el “método de la duda” no poseería reglas arbitrarias,²⁵ sino que aquello que gatillaría la suspensión del juicio sobre ciertos ítems de conocimiento que sería más razonable creer que renegar es el hecho de no poder estar completamente cierto de su verdad, lo cual se encuentra en todo momento al servicio de -o, en términos de Broughton (2002, 50), se encuentra estrechamente “ligado con”- la motivación filosófica que dio origen a tales criterios de corrección tan elevados.

Para Broughton, la ligazón entre las reglas que componen el método de la duda y la motivación filosófica que lo funda, estriba en el hecho de poder distinguir y, eventualmente, elegir distintas creencias por sobre otras de acuerdo con el grado de certeza que poseen y con el contexto o marco operacional bajo el cual esas creencias son evaluadas:

²⁵ En un principio, Broughton compara el “método de la duda” con un juego de estatuas. En cuanto a este último da igual si la regla para que sus participantes queden inmovilizados es señalarlos diciendo “congelado”, “Yoo-Hoo” o algún otro signo, siempre y cuando los participantes comprendan el significado de la palabra clave. Aquello que gatilla la suspensión del juicio, por su parte, no puede ser cambiado por una regla distinta en tanto que su justificación reside en el hallazgo de fundamentos firmes y duraderos para las ciencias.

Supóngase que reflexiono sobre dos creencias, mi creencia de p y mi creencia de q. Bajo reflexión considero que para mí ambas son razonables de sostener y que, ciertamente, ambas están completamente libres de las preocupaciones cotidianas que podríamos tener sobre nuestras creencias. Supóngase que bajo una reflexión más exhaustiva no encuentro ningún fundamento para no estar sino sólo enteramente cierto de p, pero descubro *algún* leve fundamento para estar menos que cierto de q (llamemos mi creencia de p “absolutamente cierta”, y mi creencia de q “moralmente cierta”). Ahora, supóngase que p ‘y’ q discrepan ¿a cuál debería darle mi asentimiento y a cuál negárselo? Si mi reflexión sobre p ‘y’ q ha sido cuidada -meticulosa, meditada, clara- entonces debo creer que p: estoy en la mejor relación epistémica posible con p. Pero si debo asentir p, de modo que ‘p’ y ‘q’ no pueden ser ambas verdaderas, entonces debo descreer q. Debo asentir a la negación de q. Así que aquí tenemos dos principios (...) que son esenciales para hacer productivo el método de la duda (Broughton 51).

Así las cosas, según Broughton, el método de la duda funcionaría siempre en vista de estos dos principios: (1) obligatoriamente se debe creen en aquello sobre lo cual se está enteramente cierto y (2) se debe descreer todo aquello que conflictúe con las creencias enteramente ciertas, incluso si eso significa descreer algo sobre lo que se está moralmente cierto.

Ahora bien, Broughton también considera que Descartes nunca baraja la posibilidad de que dos creencias absolutamente ciertas entren en conflicto, de manera que el ‘método de la duda’ no sólo sería capaz de descubrir verdades que permitan identificar las certezas morales que han de ser rechazadas por mor de una investigación sobre los fundamentos de las ciencias, sino que, además, las verdades descubiertas tendrían un carácter absolutamente imperturbable.

En primer lugar, sobre la lectura ofrecida por Broughton cabe señalar que tanto el uso como la interpretación de los términos certeza absoluta y certeza moral tienen como fuente directa la lectura construida por Peter Markie (1986) en su libro *Descartes’s Gambit*.²⁶ Sin embargo, ambos términos encuentran cierta justificación textual, pues parece ser lo que

²⁶ Broughton reconoce explícitamente su influencia en ‘DMD’ (51, n.16).

Descartes intenta mentar bajo los términos certeza metafísica y, precisamente, seguridad [assurance] moral en la cuarta parte del *Discurso*:

En fin, si todavía hay hombres a quienes las razones que he presentado no convencen bastante de la existencia de Dios y de sus almas, quiero que sepan que todas las demás cosas de las que quizá crean estar más seguros, como son que tienen un cuerpo, que hay astros, y una tierra, y cosas semejantes, son menos ciertas. Pues, aunque se tenga de estas cosas una *seguridad* [assurance] *moral*, que es tal, me parece que no se puede dudar de ellas, a menos que uno sea un extravagante, sin embargo, cuando se busca una *certeza* [certitude] *metafísica*, tampoco se puede negar, a menos de ser poco razonables, que tenemos motivo bastante para no estar enteramente seguros de ellas, cuando hemos advertido que de la misma manera podríamos, estando dormidos, imaginar que tenemos otros cuerpos, y que vemos otros astros, y otra tierra, sin que ello sea así (VI 37-38; énfasis agregados).²⁷

Asimismo, hacia el final de la primera meditación, el meditador parece reconocer una suerte de distinción entre niveles de creencias como resultado de la implementación de los escenarios escépticos. Esta implementación habría puesto en evidencia la falibilidad de ciertas creencias, aunque se reconoce el contexto extremo bajo el cual esas creencias son falibles y lo conveniente que resulta confiar en ellas en un contexto diferente:

Pero no basta con haberme dado cuenta de estas cosas, sino que debo preocuparme por recordarlas; porque las habituales opiniones retornan con frecuencia y toman posesión de mi credulidad, como si la merecieran por el prolongado uso y el derecho de familiaridad, y casi contra mi voluntad; y no voy a perder la costumbre de afirmarlas y de confiar en ellas, mientras que suponga que son tales como son en verdad, a saber, en cierto modo dudosas,

²⁷ Curley (1993, 14) comenta que, si bien este es un pasaje que resulta muy interesante, no ayuda mucho a esclarecer el asunto en cuestión pues, pese a que se emplea la distinción entre ‘certeza moral’ y ‘certeza metafísica’, no se explica realmente en que consiste tal distinción, como si el asunto fuese -como efectivamente lo era- un tópico conocido que no necesita mayor presentación.

Por lo tanto, de este pasaje sólo se podría extraer que tener una ‘certeza moral’ es tener algo menos que una certeza completa o perfecta, de manera que habría algunas razones para no confiar enteramente en este tipo de proposiciones, no obstante, estar moralmente cierto con respecto a algo equivale a estar en una situación epistémica bastante buena, ya que sería un acto extravagante negar las proposiciones moralmente ciertas, pues es mucho más probable que sean verdaderas a que sean falsas.

como se acaba de mostrar, pero sin embargo muy probables, y a las que resulta mucho más razonable creerlas, que negarlas (VII 22).

En segundo lugar, además de la postulación de la certeza absoluta y la certeza moral, Markie introduce un tercer término para caracterizar cierto tipo de creencias, a saber, la certeza psicológica. Según Markie, una persona se encontraría psicológicamente cierta de 'p' si cree que 'p' y, además, es incapaz de dudar o negar 'p'.

A diferencia de los dos anteriores, no existe evidencia explícita que documente la identificación de ciertas creencias bajo el término certeza psicológica, sin embargo, como reconoce Curley (1993, 13) en su comentario a la lectura de Markie, parece claro que aquello que mienta el término empleado por Markie juega un papel muy importante en el desarrollo de las *Meditaciones*, como lo demostraría el siguiente pasaje de la quinta meditación:

Porque si bien yo soy de tal naturaleza que, mientras percibo algo muy clara y distintamente, no puedo no creer que sea verdadero (...) Así, por ejemplo, al estar yo compenetrado con los principios de la Geometría, cuando considero la naturaleza del triángulo me parece por completo evidente que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y no puedo no creer que eso sea verdadero mientras atiendo a su demostración (VII 69-70).

En la misma línea interpretativa, Emanuela Scribano (2008, 30) sugiere que hay un nivel psicológico de la duda operando en la primera meditación. Por ejemplo, sería psicológicamente imposible dudar que $2 + 2$ no sean 4 o que los tres ángulos interiores de un triángulo equilátero no sean iguales a dos rectos, i.e., si todo es concebido correctamente, sería imposible pensar en un resultado distinto para estos casos. Así, entonces, los objetos de la matemática superarían este nivel psicológico de la duda incluso frente a un escenario escéptico como el del sueño, no obstante, habría un nivel de duda aún más elevado. A este último Scribano lo denomina "normativo". Por ejemplo, si bien sería psicológicamente imposible pensar en un resultado distinto a 4 para la operación $2+2$, sí sería factible imaginar un escenario, por muy retorcido que sea, en el cual el resultado realmente sea otro, i.e., la operación $2+2$ no pasaría el nivel normativo de la duda en tanto que existirían motivos válidos

-un motivo válido sería todo aquel que se apegue a un marco mínimo de razonabilidad- para dudar de su resultado. Por ejemplo, mi naturaleza podría ser tan profundamente desastrosa que, cada vez que creo concebir algo con claridad y distinción, en realidad estoy cometiendo un inevitable error.

Tanto Markie como Curley reconocen una conexión entre la certeza psicológica y las percepciones claras y distintas, i.e., toda percepción clara y distinta sería psicológicamente imposible de poner en duda, aunque quizá existan razones normativas para que sean puestas en duda. Sin embargo, a pesar de introducir el término certeza psicológica, Markie no identifica ninguna conexión entre esta y las certezas metafísicas y morales; mientras que sí cree ver una conexión directa entre estas dos últimas, i.e., toda certeza metafísica sería también una certeza moral pero no toda certeza moral sería una certeza metafísica.

Así las cosas, según Markie, una persona debiese seguir un ‘imperativo epistémico estándar’ cuando se involucra en asuntos prácticos; este imperativo sería entendido como el hecho de creer en todas esas verdades -y sólo en ellas- que conciernen a la materia bajo investigación. Sin embargo, cuando su asunto es una investigación sobre la verdad debe adoptar una suerte de combinación entre “imperativo epistémico estándar” con lo que llama “imperativo cartesiano”, a saber, ubicar bajo la categoría especial de “Ciencia” sólo aquellas proposiciones verdaderas que sean metafísicamente ciertas, mientras que se sigue sosteniendo aquellas creencias que son verdaderas sin más.

Por consiguiente, una certeza moral sería más razonable de sostener que otra, sólo si además es una certeza metafísica. En otras palabras, tanto una certeza metafísica como una moral ostentarían un elemento evaluativo, i.e., bajo un imperativo epistémico estándar no se debiese sino creer en aquellas creencias moralmente ciertas o, en otros términos, una certeza moral tendría cierta prioridad por sobre otras creencias en caso de que exista algún tipo de confrontación.

Asimismo, bajo un imperativo cartesiano, la prioridad sería para las certezas metafísicas de manera que, al igual que en la lectura de Broughton, la distinción entre tipos de creencias estaría pensada para casos de elección ante eventuales confrontaciones.

4. Balance de la propuesta Broughton-Markie.

Pienso que la interpretación construida por Markie y, en gran medida, compartida por Broughton, ofrece varias dificultades que deben ser atendidas.

En primer lugar, sobre la lectura de Broughton cabe señalar que para ella el método de la duda sería, en algún sentido, una farsa; puesto que el meditador no se encontraría realmente comprometido con los escenarios escépticos que irá presentando a lo largo de la meditación, de manera tal que, por ejemplo, jamás se presentaría la duda con respecto al mundo externo como una posibilidad real. Esto explicaría por qué el mismo Descartes caracteriza muchas de las dudas de la primera meditación como hiperbólicas o dignas de gente insana.

Por otra parte, David Macarthur (2002, 161) sugiere que las posiciones que llevan a elegir un bando con respecto a la seriedad de la implementación de los escenarios escépticos conllevarían a errar el punto que Descartes verdaderamente querría resaltar, pues sería posible concebir la introducción de los escenarios escépticos como un elemento que se debe tomar realmente en serio y que, a su vez, dicha introducción no implique ningún atentado a una perspectiva que podría llamarse “de sentido común”.

La propuesta de Macarthur apunta en un sentido muy similar a la de Broughton, a saber, una distinción entre niveles epistémicos: uno de ellos de carácter técnico que operaría según los demandantes estándares que se requieren para obtener conocimiento certero, mientras que el otro nivel operaría según los estándares de sentido común que serían apropiados en el plano de las creencias razonables.

Así las cosas, en el nivel operacional técnico cabría señalar que los escenarios escépticos han de ser tomados con suma seriedad para que de esa manera sea posible la revelación de que el conocimiento obtenido por vía senso-perceptiva no es el más certero que se puede llegar a alcanzar, como el mismo Descartes reconoce en la sinopsis a las seis meditaciones al explicar la importancia de la duda:

En la primera se exponen las causas por las cuales podemos dudar de todas las cosas, sobre todo de las materiales; a saber, mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta ahora. Y aunque a primera vista no aparezca la utilidad de tanta

duda, sin embargo, la mayor utilidad consiste en que nos libera de todos los prejuicios y nos abre la vía más fácil para desprender la mente de los sentidos; y hace, por último, que no podamos volver a dudar de lo que luego descubramos que es verdadero (VII 12).

Según este pasaje, entonces, el objetivo de la implementación de la duda metódica consistiría en (1) procurar una liberación de todos los prejuicios, liberación que sería clave para que (2) la mente pueda desprenderse de su habitual convicción de que lo más cierto es aquello que es conocido senso-perceptivamente pues, como se intenta demostrar a lo largo de las *Meditaciones*, la naturaleza de Dios y de la mente humana han de ser mejor conocidas que la naturaleza del cuerpo. Por lo tanto, una vez establecido que el conocimiento de la naturaleza divina y de la mente humana es el más certero que se puede alcanzar, (3) la exigencia de la duda impuesta con el propósito de llegar a la obtención de tales conocimientos aseguraría que estos no se puedan volver a poner en tela de juicio.

Sin embargo, indicar que ciertos ítems de conocimiento no son por completo ciertos o confesar que no se poseen las herramientas necesarias para asegurar la veracidad de los mismos, como sucedería con los ítems de conocimiento de carácter senso-perceptivo, no equivale a poner en cuestión la razonabilidad que supondría adherirse a aquellas creencias muy probablemente ciertas que no pueden ser demostradas según los parámetros que exige la búsqueda de ítems de conocimiento absolutamente ciertos.

Ponderadas todas las cosas, entonces, Macarthur considera que las dudas empleadas en la primera meditación serían consistentes con la vida práctica, ya que las creencias que son necesarias para un normal desenvolvimiento en los asuntos cotidianos jamás serían realmente cuestionadas; simplemente se concluiría que el nivel de certeza que ostentan no cumple con los parámetros requeridos en un ámbito técnico o científico.

Por lo tanto, considerando que existirían dos ámbitos cognitivos y que cada uno atiende a distintos parámetros epistémicos, lo que realmente sería insensato es confundir dichos ámbitos, como se podría evidenciar en AT VII 22 y como parece ser sugerido también en el siguiente pasaje del *Discurso*: “por lo que se refiere a los usos, algunas veces es conveniente seguir opiniones que sabemos que son muy inciertas, tal como si fuesen indudables” (VI 31), i.e., el pensamiento de Descartes tiene un compromiso con la obtención

de conocimiento certero en términos absolutos en un ámbito en el que los ítems de conocimiento que posean un grado de certeza tan solo probable no son suficientes para fundamentar las ciencias.

Sin embargo, el hecho de que para el objetivo fundacional cartesiano no sean requeridos los ítems de conocimiento tan solo probables no quiere decir que dichos ítems sean apartados de cualquier ámbito de un determinado sistema de creencias y, a su vez, el hecho de que aquellos ítems no sean rechazados de manera absoluta no quiere decir que la duda impuesta por el meditador sea fingida.

Lo que Macarthur pretende señalar, y creo que en esto se encuentra en lo correcto, es que si bien la ejecución de la duda metódica correspondería a un proceso que tiene lugar dentro de una particular distinción entre niveles de evaluación epistémica, dichos niveles epistémicos no deben ser comprendidos como si estuviesen asociados a una determinada actitud epistémica, i.e., si, por ejemplo, el meditador no encuentra un argumento que le permita estar *absolutamente seguro* de que en determinado tiempo y lugar efectivamente se encuentra en estado de vigilia, no quiere decir que ese hecho vaya a afectar su vida práctica y comience a preguntarse cual Segismundo si la vida es sueño.

La demostrabilidad de la propia vigilia mediante un argumento absolutamente cierto es un asunto completamente irrelevante en la vida práctica, lo cual no obsta que sea una duda que el meditador se toma con seriedad; con “seriedad” aquí se quiere decir que el meditador efectivamente consideraría, al menos en ese momento de la argumentación, que no hay un argumento que pueda demostrar absolutamente que en determinado tiempo y lugar se está despierto y no dormido.

Ahora bien, ¿el que no se pueda ofrecer un argumento que despeje absolutamente dicha duda sería preocupante? Si de la solución de esa duda dependiera la fundamentación de todo el sistema de la ciencia pues sí, sería preocupante. Pero, claro está, esa preocupación tendría lugar en un ámbito epistémico y en ningún caso pasaría a afectar las convicciones de la vida práctica. No poder determinar la propia vigilia sería preocupante porque -según la construcción de este caso hipotético- no permitiría establecer una ciencia firme y sólida (bajo los estándares de Descartes), y no porque su no resolución pueda afectar la percepción que se tiene de uno mismo, pues esta operaría en un ámbito distinto.

En segundo lugar, no parece haber justificación para postular la relación de superposición entre certezas morales y metafísicas. Es más, el pasaje citado del *Discurso* (VI 37-38) sugiere lo contrario, i.e., cuando uno posee una certeza metafísica no tiene razón alguna para cuestionarla, mientras que una certeza moral no ostenta esa infalibilidad, de manera que habría que preguntarse cuáles son las notas poseídas por una certeza moral que conservaría una certeza metafísica y, a su vez, en qué consistiría la diferencia, a saber, ¿una certeza metafísica posee notas adicionales que la hacen infalible o, de forma contraria, posee menos notas que una certeza moral, desprendiéndose de las impurezas de esta última?

En tercer lugar, una de las notas distintivas entre estos niveles de certeza reside en un elemento que, según Markie, parece ser anecdótico, a saber, la certeza psicológica. Efectivamente, toda certeza metafísica es psicológicamente imposible de poner en duda, aunque no toda certeza psicológica equivale a una certeza metafísica. En otras palabras, la indubitabilidad psicológica representa un elemento necesario, más no suficiente, para la constitución de una certeza metafísica.²⁸ Las certezas morales, por su parte, carecen de la indubitabilidad psicológica como una de sus características distintivas.

En cuarto lugar, no parece haber evidencia que documente que la distinción entre tipos de creencias se encuentra en función de saber elegir ciertas creencias por sobre otras en caso de eventuales confrontaciones, más bien, me parece que la clasificación de creencias de acuerdo con sus niveles de certeza se halla al servicio de la motivación filosófica identificada al comienzo de la obra, a saber, encontrar el sustento adecuado para la fundación de un sistema de creencias nuevo.

Por ejemplo, ni la creencia de que poseo un cuerpo (certeza moral) como la creencia de que $2+2$ es igual a 4 (certeza psicológica) son rechazadas en la primera meditación porque se enfrenten a alguna certeza metafísica, digamos *yo soy, yo existo*; sino que son rechazadas porque no cumplen con los estándares necesarios y/o suficientes que definirían a una certeza

²⁸ Curley (1993, 22) propone explícitamente que la certeza psicológica es una condición necesaria, más no suficiente, para la constitución de una certeza metafísica; mientras que Scribano (2008, 30) parece sugerir lo mismo cuando señala que la presencia de la duda normativa es compatible con la imposibilidad de la duda psicológica. Markie (1986, 56), por su parte, si bien reconoce que todas las certezas metafísicas también son certezas psicológicas, considera que este es un hecho contingente que tiene su raíz en la constitución que nos habría otorgado Dios, de manera que no sería una verdad necesaria correspondiente a la definición de cierto tipo de conocimiento certero.

metafísica. Más aún, a la altura de la primera meditación ni siquiera se podría establecer una eliminación de certezas morales o psicológicas sin más en base al criterio de confrontación, pues no se ha encontrado aún una certeza que sea metafísica. La distinción entre tipos de creencias tiene por objetivo el hallazgo de alguna creencia indubitable, sin embargo, el criterio de confrontación supone que ya se debe contar con alguna.

Y, en último lugar, la lectura de Markie parece obviar los pasajes más importantes en los que se establece la distinción entre certezas morales y metafísicas, a saber, los §§ 205-206 de la cuarta parte de los ‘*Principios*’:

Ahora bien, con el fin de evitar todo perjuicio a la verdad, *suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas*. La primera es denominada moral, es decir, *suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* en relación con la conducta de la vida, aun cuando *sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas (...) la otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos*. Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la *Metafísica muy asegurado y que afirma que*, siendo Dios el soberano bien y *la fuente de toda la verdad, puesto que él es quien nos ha creado*, es cierto que *el poder* o facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra *evidentemente que una cosa es verdadera* (VIII-B 483-485; las itálicas indican los pasajes agregados en la edición francesa).

En su análisis sobre estos pasajes, Curley (1993, 19) señala que resulta claro que una persona que posee alguna certeza moral cree en aquella proposición de la cual indica estar cierta y que, aunque su evidencia no es suficiente como para forzarla a creer, es de todas maneras una evidencia bastante fuerte, sin embargo, ¿qué tan fuerte es? Tanto Markie como Broughton consideran que creer en una certeza moral es tan razonable que lo único más razonable es creer en una certeza metafísica, i.e., si una certeza moral ha de ser descreída, sólo ha de ser en ocasión de confrontarse con una certeza metafísica; por su parte, Curley considera que los pasajes presentados más arriba sugieren un estándar más bajo, i.e., una certeza moral debe ser lo suficientemente fuerte como para “regular nuestras costumbres”.

Este estándar se ve reforzado por el ejemplo concerniente a Roma agregado en la versión francesa de los *Principios*: “Así, cuantos nunca han visitado Roma no ponen en duda que sea una villa de Italia, aun cuando podría acontecer que todos aquellos de quienes han aprendido esto, se hubieran equivocado” (VIII-B 483).

Por lo tanto, según Curley, la manera adecuada de definir la certeza moral sería, más bien, la siguiente:

Estoy moralmente cierto de p = df creo p y mi evidencia para p la hace suficientemente más probable que no p que sería extravagante (al menos tonto y quizá insensato) para mí no actuar de acuerdo con mi creencia de p si estuviese en una situación en que debiese actuar o bien de acuerdo con la creencia de p o de acuerdo con la creencia de no p , aunque tenga o podría tener, alguna razón válida para dudar p (1993, 19).

Creo que la definición ofrecida por Curley es correcta, siendo bastante interesante la selección de adjetivos que expresarían lo que significa descreer una certeza de carácter moral, a saber, “extravagante”, “tonto” [foolish] e “insensato” [insane]. Efectivamente, me parece que esta selección de adjetivos permite establecer una gradación de tipos de creencia dentro del ámbito de las certezas morales, de manera que se es más o menos extravagante dependiendo de la gradación a la cual pertenece la certeza moral que es descreída.

Para sostener esta afirmación me inspiro en los modos de percibir que Spinoza distingue en el *TIE*; dados los ejemplos que realiza Descartes, pienso que los modos de percibir que operan en el ámbito de la certeza moral son los primeros dos, a saber, la percepción de oídas y la experiencia vaga:

Sé solamente de oídas el día en que nací, que tuve tales padres, y cosas por el estilo, de las que no dudé nunca. Sé por experiencia vaga que voy a morir. En efecto lo afirmo porque vi que algunos de mis semejantes murieron, aunque todos no hayan vivido lo mismo, ni hayan muerto por la misma enfermedad. Finalmente, también sé por experiencia vaga que el aceite sirve para avivar el fuego y el agua para apagarlo. También sé que el perro es un animal que

ladra y que el hombre es un animal racional. *De este modo conocí todas las cosas útiles para vivir* (G 10-11; énfasis agregado).

Así las cosas, el modo de percibir más expuesto a la sospecha es el de oídas, pues depende exclusivamente de la confianza que se le deposite a las personas que nos aseguran decir la verdad. Bajo ciertas circunstancias, no parece nada descabellado poner en cuestión el testimonio de otras personas, incluso podría ser la decisión más razonable a veces. Por ejemplo, si no me parezco absolutamente en nada a mis padres, parece natural barajar la posibilidad de que he sido adoptado y que, por lo tanto, me han mentido durante mucho tiempo. Sin embargo, también hay ocasiones en que desconfiar del testimonio ajeno equivaldría a un acto extravagante o tonto. Por ejemplo, si una gran cantidad de personas me asegura que en el centro de Italia existe una ciudad llamada Roma es muy poco probable que todas esas personas -y, supongamos, que además esas personas no se conocen entre sí, de manera que no habría una confabulación para engañarme- se encuentren equivocadas o nos engañen.²⁹

Para poner en cuestión la experiencia vaga, por su parte, se debiese pecar de insensato, como lo sería si sospecho que las demás personas realmente son autómatas, o si dudo si precisamente este momento en que me encuentro redactando este escrito no es sino un sueño, o cosas por el estilo.

En resumen, las creencias que suponen algún grado de certeza moral son indispensables para una adecuada dirección de los asuntos prácticos, de manera que, en ese ámbito, la mayoría de las ocasiones sería insensato cuestionar la información sobre la cual se está moralmente cierto; por lo que, como sostiene Macarthur, si esas creencias han de ser “puestas en duda” sería prudente especificar el ámbito y el contexto bajo los cuales se produciría tal puesta en cuestión para que dicho procedimiento pueda ser considerado como

²⁹ Además, me parece muy difícil concebir, sin tener que recurrir a un escenario escéptico, que aquellas personas que viajaron al centro de Italia y afirman haber estado en Roma se hayan equivocado. De momento sólo se me ocurre (a) un caso extremo de confabulación: digamos que esas personas no estuvieron en Roma, sino en Tivoli; sin embargo, todos los habitantes de Tivoli se empeñaron en convencer a los viajeros que Tivoli era, en realidad, Roma. También podría ser que aquellos viajeros (b) hayan creído estar en Roma, cuando realmente se encontraban en otra ciudad, no obstante, es un error que podría ser corregido fácilmente preguntando o mirando alguna señalética.

una estrategia razonable sin sacrificar la seriedad con la cual se trabaja la duda metódica. Me parece que eso se encuentra bien documentado hacia el final de la primera meditación, momento en el cual el meditador reconoce que no le haría mal negar todas aquellas opiniones que sería más razonable creer que negar, pues su empresa actual es teórica:

Por lo cual, según opino, no haría mal si me engaño a mí mismo volviendo mi voluntad hacia lo completamente contrario, fingiendo por cierto tiempo que son por completo falsas e imaginarias, hasta que, por fin, igualado en cierta forma a uno y otro lado el peso de los prejuicios, ninguna mala costumbre vuelva a apartar mi juicio de la correcta percepción de las cosas. Porque sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer (VII 22).

Pienso que la propuesta de Broughton no logra explicar satisfactoriamente este último aspecto al proponer que la imposición de la duda debe ser comprendida como un juego. Pese a esto, su lectura conserva la virtud de resaltar que el dominio al que pertenece la investigación de las *Meditaciones* es distinto al de las convicciones cotidianas.

Asimismo, la interpretación de Broughton reconoce correctamente la motivación general de la implementación de la negación de asentimiento para las creencias que no son certezas metafísicas, a saber, descubrir, establecer y aceptar las verdades fundamentales que han de constituir un renovado sistema de creencias. Sin embargo, yerra al identificar los propósitos metodológicos específicos de su implementación pues, como se señaló más arriba, no consiste en evaluar distintas creencias mediante la confrontación según sea el nivel de certeza al cual pertenezcan, sino en establecer un criterio de validación de creencias tan exigente que, por una parte, permita que la mente deje atrás sus antiguos prejuicios y se desprenda de su absoluta confianza en los sentidos y, por otra parte, que asegure que los ítems que superen esa prueba no puedan ser dudados bajo ningún respecto, erigiéndose así en los tan anhelados fundamentos de la reestructuración epistémica.

Ahora bien, la lectura de Broughton deja preguntas bastante interesantes a ser tenidas en cuenta. En primer lugar, señalaba que el estado epistémico presentado por el ‘meditador’

no se adecuaba coherentemente a la motivación de la obra, pues no sería una empresa asumible para una persona común y corriente de manera tal que un lector promedio no se sentiría comprometido a meditar de la misma manera en que lo hace el ‘meditador’ ficticio. En las secciones anteriores creo haber demostrado que la concepción del meditador como un representante del sentido común no era la más adecuada para comprender el desarrollo de las *Meditaciones*, no obstante, el aspecto de las declaraciones de Broughton que me interesa analizar en lo que sigue es el segundo, a saber, ¿qué características debiese cumplir el lector de la obra para ser parte del público ideal de esta? Me parece que la respuesta a esta interrogante es de suma importancia, pues si se logra demostrar que el público hacia el cual se dirige la obra es bastante selecto y específico en cuanto a convicciones filosóficas, sería mucho más fácil aceptar que el estado epistémico correspondiente al meditador no es el de un completo novato en materia filosófica.

En segundo lugar, se consideró que la interpretación de Broughton fallaba al identificar los propósitos metodológicos específicos de la implementación de la duda metódica. Las razones que se ofrecieron para rechazar su posición se basaron en un criterio de apego textual, i.e., se consideró que la tesis según la cual la duda metódica se encontraba implementada con la función de discriminar y seleccionar certezas metafísicas por sobre certezas morales era inadecuada porque (1) no se encontraba justificada en los textos y (2) parecía contradecir el desarrollo mismo de la meditación, pues el proceso evaluativo requeriría como mínimo la posesión de al menos una certeza metafísica para comparar con otro tipo de certezas.

Por lo tanto, para no incurrir en el mismo tipo de error, se intentará buscar en los textos la fundamentación de la tesis según la cual el objetivo específico de la implementación de la duda es el desapego de la mente con respecto a los sentidos que permitiría el reconocimiento definitivo de los ítems de conocimiento que serían fundantes de las ciencias. Si el estado epistémico inicial que se ha propuesto para el meditador puede asumir tanto la iniciativa como el cumplimiento de este objetivo metodológico creo que será posible concluir que la interpretación que se ha sugerido es, por lo menos, más adecuada que las demás que se han analizado para comprender tanto el punto de partida de las *Meditaciones* como su desarrollo.

5. Sobre el estado epistémico del lector ideal de la obra.

Uno de los aspectos más comentados de la primera meditación y de las *Meditaciones* en general es el rol que jugarían los escenarios escépticos en este escrito cartesiano. Para algunos intérpretes el principal objetivo de la obra consiste en disipar las dificultades que estos mismos escenarios presentarían. Para otros, estos escenarios se encuentran al servicio del hallazgo de los fundamentos metafísicos de una concepción de la Física completamente nueva, de manera que la función de estas argumentaciones de carácter escéptico consistiría principalmente en evidenciar las falencias de la epistemología aristotélico-escolástica presente en la época a modo de liberación de los antiguos prejuicios.³⁰

En primer lugar, cabe destacar que, ya sea uno o el otro uno de los objetivos de la obra, ambas opciones supondrían una situación epistémica inicial más elevada que aquella que ha sido barajada por Frankfurt o Broughton pues, por una parte, el meditador, si bien no lo expresa de forma explícita, parte de su argumentación estaría dirigida en contra de una doctrina filosófica que ha sido conocida por medio de la instrucción y, por otra parte, se debiese esperar que los lectores de las *Meditaciones* también fuesen conscientes de esa tradición, i.e., la obra se encontraría dirigida hacia un público ideal que pudiese no sólo seguir el ritmo de la meditación, sino también asimilar que los fundamentos de las *Meditaciones* son capaces de desmoronar los fundamentos de aquellas doctrinas filosóficas con las que se dialoga.

Me parece que esa referencia hacia un público ideal se encuentra bien documentada en el prefacio de la obra cuando se explica la razón de porqué se ha escogido escribir el texto en latín y no en una lengua vernácula:

Ya antes había tratado las cuestiones de Dios y de la mente humana, en la *Disertación acerca del Método para dirigir correctamente la razón e investigar la verdad en las ciencias*, editada en francés el año de 1637, y no es que las hubiera tratado allí con cuidado, sino sólo de paso, para aprender por el juicio de los lectores cómo deberían ser tratadas posteriormente. Porque las he considerado de tanta importancia, que me parecía que debían ser tratadas más de una vez; y sigo, para explicarlas, un camino tan poco frecuente y tan apartado del uso común, que

³⁰ Cfr. Carriero (1989); Hatfield (1985).

no consideré útil enseñarlo con más amplitud en un escrito en francés que habría de ser leído ampliamente por cualquiera, para que los talentos más débiles no pudieran creer que también debía ser recorrido por ellos (VII 7)

Asimismo, más adelante continúa enfatizando que el público hacia el cual se dirige es bastante selecto y reducido en número ya que el tratamiento acerca de Dios y de la mente humana, así como los principios de la filosofía primera, corresponde a un recorrido que requiere de un esfuerzo tal que no cualquiera se encuentra facultado a emprender:

No espero el aplauso del vulgo, ni abundancia de lectores; más aún, a nadie animo a leer estas cosas, sino sólo a aquellos que puedan y quieran meditar conmigo seriamente y desprender la mente de los sentidos, a la vez que, de todos los prejuicios, y yo sé muy bien que esos tales son muy pocos (VII 9).

Me parece que este último pasaje puede ser bastante esclarecedor a la hora de comprender parte de la funcionalidad de la meditación como ejercicio filosófico, pues el autor insta al lector a que se haga participe de la meditación misma, lo invita a meditar con él. Teniendo en cuenta este último aspecto, sumado a la pretensión de que el lector ideal de la obra debe cumplir con ciertos estándares de instrucción, parece muy poco plausible que la situación epistémica inicial tanto del ‘meditador’ como la del receptor de sus pasos corresponda a un sentido común naïve, como ha sido sugerido por Frankfurt o, en cierta medida, por Broughton.

Por otra parte, considerados en sí mismos, estos pasajes tampoco entregan demasiada información acerca de la situación epistémica que debiese cumplir un lector ideal de la obra, sólo se indica que debe ser capaz de meditar seriamente y ser lo suficientemente desprejuiciado como para desprenderse de la influencia de los sentidos y de sus antiguas opiniones.

Para ciertos intérpretes, este desarraigo con respecto a los sentidos, necesario para emprender el proceso meditativo, podría indicar ya la clave para leer las *Meditaciones* como

una obra que tiene como objetivo, en parte, destruir los fundamentos de la filosofía aristotélico-escolástica.

Esta clave interpretativa se encontraría sustentada por una carta dirigida a Mersenne fechada el 28 de enero de 1641 donde, luego de haber esbozado un resumen de las *Meditaciones*, Descartes admite que sus principios socavarían los aristotélicos y, además, se reconoce que este ataque no se hizo de forma explícita para salvaguardar la recepción de la obra:

Entre nosotros, he de confesar que aquellas seis meditaciones contienen todos los fundamentos de mi Física. Pero, por favor, no se lo digas a la gente porque quizá serían más difíciles de aprobar para aquellos que favorecen a Aristóteles. Y espero que quienes los lean se acostumbren de manera imperceptible a mis principios. Y, reconociendo la verdad de frente, percibirán que estos destruyen los [principios] de Aristóteles (III 298; paréntesis agregado).

Por lo tanto, si el objetivo de las *Meditaciones* se encuentra en establecer los principios de la propia Física cartesiana, pareciera ser que el socavamiento de los principios aristotélicos juega un papel estratégico en función de tal objetivo. Este pasaje, además, entrega valiosa información acerca de las convicciones epistémicas que presentaría el público hacia el cual se encuentra dirigida la obra, pues se confiesa la esperanza de hacer que quienes favorecen el planteamiento aristotélico capten los errores de este al asimilar detenidamente el contenido de las *Meditaciones*.

Otra fuente contextual que podría ser relevante para comprender el tipo de lector hacia el cual apunta la obra es ofrecida por ciertos interpretes que han enfocado sus esfuerzos en estudiar el aspecto meditativo de la obra como una posible influencia para el desarrollo y elaboración de las *Meditaciones*.³¹

Gary Hatfield, por ejemplo, en la misma línea de quienes señalan al aristotelismo como un escollo para el establecimiento de la ciencia cartesiana, advierte que el empleo de

³¹ Cfr. Hatfield (1985); Oksenberg Rorty (1986).

las dudas escépticas se encuentra en función de socavar el planteamiento empirista propuesto por el estagirita, sin embargo, la simple funcionalidad de la duda no revelaría el uso especial del “genero meditativo” que posee la obra.

En su respuesta a las terceras objeciones, Descartes señala que los viejos argumentos escépticos introducidos en la primera meditación permitían que el lector se acostumbrase a distinguir las cosas inteligibles de las corpóreas, de manera que, según Hatfield, el ejercicio dubitativo sería indispensable para liberar la propia mente de las ideas sensibles en beneficio de prestar atención a una fuente de conocimiento independiente, el intelecto.

Según la línea interpretativa de este autor, la elección de la forma literaria de la obra congeniaría con -e incluso, se encontraría determinada por- la teoría de lo mental y de los fundamentos del conocimiento humano propuesta por Descartes.

Asimismo, para presentar su versión de la estructura de la obra, Hatfield distingue dos principales tradiciones dentro del género meditativo de la época, una agustiniana³² y la otra jesuita, representada principalmente por los escritos de Ignacio de Loyola.

Este último autor, asumiría en sus escritos “una explicación aristotélica del conocimiento” (1985, 43); es por esta razón que para Hatfield los prejuicios precedentes de los que habla el ‘meditador’ serían aquellos que el autor habría adquirido en su juventud al confiar indiscriminadamente en la información senso-perceptiva y aquellos que habría adquirido en base a su formación jesuita altamente influenciada por los prejuicios aristotélicos (51).

Por medio de la elección de la forma literaria de la obra, entonces, Descartes estaría remitiendo directamente a una tradición filosófica asumiendo el mismo estilo, por una parte, para no despertar la suspicacia de sus lectores y, por otra parte, porque el ejercicio meditativo serviría para “evocar en el lector ciertas experiencias que tienen su contenido propio y

³² Hatfield no realiza muchos esfuerzos en detallar en qué consiste esa tradición meditativa agustiniana, sin embargo, lo que se puede rescatar es (1) el carácter introspectivo que poseen obras como ‘*Confesiones*’ y (2) la infructuosa búsqueda de Dios a través de medios sensitivos que revelaría, posteriormente, el verdadero camino a seguir.

Estos elementos serían visto de manera positiva por Descartes ya que (1) permitiría que el lector asumiera parte de la responsabilidad del ejercicio filosófico que se dispone a leer al llevar a cabo su propio proceso introspectivo y (2) marcaría el rechazo de una vía empírica para llegar a ítems de conocimiento que son intelectuales, pues Dios sólo podría ser contemplado con “los ojos de la mente”.

conlleven a su propia convicción” puesto que “las *Meditaciones* deben evocar las apropiadas experiencias cognitivas en el meditador” (42). Esta última declaración parece un tanto oscura, sin embargo, pienso que por medio de ella Hatfield pretende señalar que el carácter personal que posee la meditación al encontrarse narrada en primera persona hace que el lector de la obra se identifique de una manera más natural con el personaje que narra los hechos.

La estructura según la cual se encontrarían escritas las *Meditaciones*, según Hatfield, estaría sintetizada en dos doctrinas trinitarias: (1) los tres poderes del alma y (2) las tres formas o etapas de la meditación, a saber, la forma purgativa, iluminativa y unitiva.

La primera doctrina remite a la memoria, el entendimiento y la voluntad. La memoria, a veces asistida por la imaginación, representaría la primera de las etapas de (2), y su función consistiría en llevar a la mente el asunto en cuestión de una manera más vívida y clara.³³ Una vez establecido el tema a reflexionar, sería aplicado el intelecto, abriendo paso a la segunda etapa y, posteriormente, daría lugar a un movimiento de la voluntad, tercera y última etapa.

Según Hatfield estas tres etapas que guían al meditador a alejarse de las cosas corporales para acercarse a Dios se pueden rastrear de una forma paralela en el escrito cartesiano. En la primera meditación se llevaría a cabo la etapa purgativa mediante el rechazo hacia el saber senso-perceptual. En las meditaciones segunda y tercera tendría lugar la etapa iluminativa por medio del conocimiento del *cogito* y de Dios, respectivamente. Y, en la cuarta meditación, se procedería a dirigir la voluntad según la forma destinada por Dios.

Así las cosas, Hatfield (55) postula que el género meditativo, comparado con el método analítico que Descartes describe en la respuesta a las segundas objeciones, es el idóneo para una empresa como la que propone Descartes precisamente porque corresponde a un método de descubrimiento.

Además, esta manera de narrar la investigación poseería la virtud de que el lector logre identificarse con el ejercicio sobre el cual hace seguimiento y así obtenga una suerte de

³³ Bradley Rubidge (1990, 29-30) señala que, a lo largo de diferentes períodos, los principios básicos de la meditación devocional han sido interpretados y aplicados de diversas maneras. La tradición representada por San Buenaventura, por ejemplo, consideraría la primera forma de una manera más intelectual, ya que en ella se jugaría el reconocimiento de la propia naturaleza pecadora y se pasaría a una revisión de los propios fallos: “en las teorías neoplatónicas adoptadas y modificadas por Buenaventura, la purga es más intelectual, es parte de una campaña en contra de la ignorancia que a veces requiere el meditador para rechazar la imaginación y el conocimiento obtenido por medio de los sentidos”.

contemplación de las verdades intelectuales, señalando que “el modo de escribir meditativo es escogido porque nos invita a volvernos hacia nuestro interior, y allí es donde Descartes cree que sus primeros principios metafísicos han de ser descubiertos, yaciendo inmanentes a la facultad intelectual del meditador” (48).

Ahora bien, autores como Bradley Rubidge (1990) apuntan que dada la gran cantidad de representantes para lo que se podría llamar el “genero meditativo”, parece bastante arriesgado relacionar el ejercicio realizado por Descartes con alguna figura en específico, como intenta hacer Hatfield con sus comparaciones con Ignacio de Loyola, pues los aspectos que comparten las ‘*Meditaciones*’ con la meditación devocional son bastante generales.

Así, por ejemplo, al establecer una comparación de las *Meditaciones* con los *Ejercicios espirituales* de Loyola, cabría señalar que ambas obras (a) recomiendan que el meditador se aparte de las distracciones que lo rodean; (b) el apego hacia las cosas corpóreas y los propios prejuicios es algo de lo cual debe liberarse el meditador si desea establecer un conocimiento bien fundado; y (c) ambas obras requieren que el meditador se comprometa profunda y personalmente con sus reflexiones, todas características bastante generales.

Rubidge indica que las únicas características que podrían ligar las *Meditaciones* con el género meditativo serían (1) el título de la obra, (2) la narrativa en primera persona y (3) la separación de la estructura de la obra en días, característica que irá perdiendo fuerza a medida que avanza el texto.

Todas estas similitudes, si bien sugieren cierta conexión con el género meditativo, no justifican la conclusión de Hatfield concerniente a que este género habría influenciado significativamente el texto de Descartes, pues las similitudes serían relativamente pocas y ninguna de ellas afectaría realmente el contenido del escrito. Pese a todo esto, Rubidge indica que sería inconcebible que Descartes no se percatase que la palabra que eligió para titular su obra no le recordara al lector la tradición de la meditación devocional de modo que, en conjunto con las pocas referencias a los ejercicios espirituales que aparecen en el texto, parece justo concluir que, si bien el texto de las *Meditaciones* no es, en rigor, “meditacional”, sí parece haber una intención de aludir a dicha tradición.

Según Rubidge, parecen haber dos buenas razones para aludir a la tradición meditativa, la primera es que la referencia a esta tradición de ejercicios devocionales

reforzaría la idea de que el lector debe asumir su lectura del texto como si él mismo estuviese ejecutando una suerte de ejercicio cognitivo y, la segunda razón consistiría en que la meditación devocional era una actividad religiosa extendida y respaldada en el contexto de la época; por lo que, al relacionar su texto a aquella tradición, Descartes habría querido señalar su adherencia a las posiciones ortodoxas advirtiendo su conformidad con estas.

Por medio de los pasajes presentados en esta sección, entonces, se ha intentado señalar que al estado epistémico que debiese poseer un lector ideal de las *Meditaciones* le corresponde cierta instrucción pues, en primer lugar, ya desde un comienzo el autor espera que quienes emprendan la tarea de estudiar el texto de las *Meditaciones* lo hagan con una actitud activa, comprometiéndose con el desarrollo de la obra como si ellos mismos fuesen quienes experimentan la meditación en primera persona y, en segundo lugar, por medio de esa participación requerida por parte del lector, el autor esperaría que aquellos emparentados con la filosofía aristotélica puedan reconocer que los principios que se postulan en el texto cartesiano tomen consciencia de que estos destruirían los principios aristotélicos.

En consecuencia, teniendo a la vista los requerimientos que debiese cumplir el lector de la obra, no parece descabellado postular que el estado epistémico que le corresponde al meditador tenga un grado de instrucción similar pues, a fin de cuentas, quienes postulaban que el meditador era un representante del sentido común tenían entre sus principales argumentos la idea de que por medio de ese estado epistémico el autor pretendería una suerte de empatía con el público hacia el cual se dirige.

Ahora bien, teniendo ya a la vista una buena cantidad de evidencia textual que demostraría que la situación epistémica inicial del meditador es bastante compleja, debido a los distintos insumos que se han identificado para su caracterización, queda por determinar cuál es el papel específico que cumplirían los escenarios escépticos o las referencias a la filosofía aristotélica pues, por una parte, muchos comentaristas han sostenido que el objetivo de la obra cartesiana es la refutación del escepticismo o el socavamiento de los principios metafísicos de Aristóteles. En última instancia, ambas motivaciones podrían ser compatibles con la situación epistémica inicial que se ha reconstruido a lo largo de esta tesis y, además, tampoco sería descabellado que fuesen compatibles con la motivación filosófica que se ha sugerido; si este último fuese el caso habría que determinar si (1) existe un caso de

superposición, i.e., que una motivación se encuentre en función de la otra, siendo esta última la principal o si (2) son motivaciones que tienen un tratamiento separado en el transcurso de la obra.

6. Situación epistémica inicial compleja y motivación filosófica: Sobre la posibilidad de la refutación del escepticismo o de la ciencia aristotélica en el desarrollo del texto.

Según los pasajes que han sido analizados en la sección anterior parece claro que la figura del aristotelismo cumple algún papel dentro de la estructura de las *Meditaciones* pues, si bien se ha postulado que la motivación principal de la obra consiste en el hallazgo de los fundamentos metafísicos de todo el sistema científico cartesiano, es preciso señalar que la aceptación de tales principios implicaría la demostración de que estos serían capaces de dejar obsoletos los aristotélicos, de manera que, si en las *Meditaciones* existe la pretensión de socavar los principios metafísicos aristotélicos que fundarían la ciencia escolástica, convendría señalar que dicho objetivo sería uno de segundo orden en tanto que su cumplimiento permitiría una mejor aceptación de los principios cartesianos.

Por lo tanto, dentro de ese planteamiento, sería prudente preguntarse también por el papel específico que cumplirían los escenarios escépticos ya que, así como sucede con los insumos del aristotelismo bien podría plantearse que la estrategia cartesiana también tiene en consideración a la filosofía escéptica como un obstáculo que se requiere vencer para que la propia doctrina cartesiana obtenga su aceptación, de manera que la así llamada “refutación del escepticismo” podría ser otra suerte de objetivo de segundo orden para el cumplimiento de las pretensiones fundacionales de Descartes, además, si cabe suponer que la refutación del escepticismo representa una motivación independiente de la fundación de la ciencia se debiese especificar cuál sería la ganancia concreta que implicaría la persecución de este objetivo.

Muy en contra de estas dos opciones, John Carriero (1989) sostiene que para bien o para mal, el objetivo de la obra cartesiana no reside en refutar el escepticismo, validando su posición en una explicación de las distintas funciones metódicas que cumplirían los escenarios escépticos.

En primer lugar, procede a esbozar qué se entendería por “refutar el escepticismo”, señalando que, en un sentido lato, la dialéctica escéptica comenzaría asumiendo que, si alguien llega a asegurar conocer algo con certeza, esa persona debiese poder refutar las distintas posibilidades que intenten socavar ese supuesto conocimiento certero, de manera que el ejercicio refutatorio se debe realizar dentro de los términos que el escéptico ha impuesto por medio de sus escenarios.

Así, por ejemplo, si aseguro con certeza que frente a mí hay una silla, un escéptico podría sugerir que esa silla es una ilusión producida por el efecto de pastillas alucinógenas y, dentro del marco de ese escenario, no podría contraargumentar yendo a buscar el frasco de pastillas para demostrar que no he consumido ninguna, pues las mismas pastillas del frasco podrían ser parte de la ilusión.

Con ese esbozo de cómo funcionaría el ejercicio escéptico en la mira, entonces, Carriero señala que la manera según la cual Descartes afronta el desafío de los escépticos parece ser peculiar, obtusa, obstinada e incluso hipócrita.

Para explicar su posición, recurre a una serie de pasajes presentes en las *Meditaciones* en los que se expresaría el poco tino de Descartes a la hora de enfrentarse a un escenario escéptico. Uno de ellos es el escenario de la locura, comentado más arriba, pues el meditador desecha la posibilidad de dudar de las experiencias más próximas relacionadas al propio cuerpo arguyendo que eso sería propio de gente insensata.

La justificación de este rechazo sería pobre ante los ojos de un escéptico ya que este podría preguntar inmediatamente: “¿Y cómo sabes tú que no estás tan loco como esos insensatos? Es natural que ellos se consideren tan cuerdos como tú te consideras ahora”.

Esta réplica comprometería sobremanera la posición cartesiana asumiendo que la discusión tiene lugar dentro de una dialéctica escéptica, sin embargo, el meditador parece pasar de la posibilidad de una réplica, es más, ni siquiera llega a plantearse este escenario como un problema.

Otro pasaje clave para evidenciar el mal tratamiento de Descartes frente al desafío escéptico corresponde al criterio de coherencia (VII 89-90; VII 195) que el autor invoca para poder distinguir entre sueño y vigilia, señalando que un durmiente no puede conectar su

sueño con las ideas de eventos pasados, aunque sueñe que efectivamente lo hace, pues cuando despierta sería capaz de reconocer las incoherencias de su sueño.

Nuevamente, el escéptico podría replicar que ese supuesto reconocimiento de las anteriores incoherencias bien podría ser parte del sueño mismo. Por lo tanto, un criterio que realmente sea útil para afrontar este tipo de escenarios debe poder funcionar tanto dentro como fuera del escenario en cuestión. Así, para efectos de este escenario en particular, se debe poder demostrar que se está despierto en el estado de vigilia, así como se debe poder tener un criterio que reconozca y que demuestre con certeza que se está dormido durante las ensoñaciones.

En conclusión, tomando como evidencia los presentes pasajes, Carriero señala que o bien el desempeño cartesiano con respecto a los desafíos escépticos es extremadamente pobre o bien podría ser que el verdadero objetivo de la empresa cartesiana no reside en refutar el escepticismo. Si este último fuese el caso, habría que considerar cómo han de ser estimadas las exageradas dudas presentadas en la primera meditación.

Para esclarecer este último aspecto, sostiene Carriero, es necesario comprender el texto de las *Meditaciones* en relación con las ambiciones o *motivaciones* filosóficas de Descartes concernientes a la fundación de un nuevo sistema de la Física.

Por lo tanto, en función de la búsqueda de los fundamentos de una nueva Ciencia, para Carriero sería mucho más razonable suponer que el adversario con el cual debiesen lidiar las pretensiones cartesianas sería el pensamiento tradicional aristotélico acerca de la naturaleza del conocimiento y los requerimientos que se debe cumplir para obtener conocimiento científico. Dicho en breve, esta tradición aristotélica, usualmente consignada con la frase de Santo Tomás “*nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu*”, articularía una explicación del conocimiento caracterizando la relación entre conocedor y objeto conocido para luego exponer cómo se lleva a cabo la relación entre ambas partes.

En términos generales, se consideraría que el conocedor posee la capacidad de aprehender la *forma* del objeto conocido. Para efectos del conocimiento humano, que efectuaría transiciones entre lo material y lo inmaterial, el mecanismo de adquisición de este conocimiento resulta bastante complejo.

En primer lugar, para comprender la naturaleza de una determinada cosa, se deben tener experiencias sensoriales de ítems que correspondan a esa naturaleza. Así, entonces, cuando 'X' senso-percibe 'Y', una *especie o forma sensible* de 'Y' sería impresa en el alma de 'X'. Luego, esa impresión sería retenida en la memoria a modo de imagen, dicha imagen en la memoria sería conocida como *fantasma sensible*.

Ahora bien, la cognición sensorial ostentaría un carácter bastante primitivo, ya que no permitiría revelar la naturaleza común de dos ítems de la misma especie, de manera que para comprender esa naturaleza sería requerida la intervención del intelecto, a saber: luego de que 'X' posea una buena cantidad de ítems correspondientes a una misma naturaleza es que el intelecto podría abstraer las características comunes a cada uno de estos ítems, separándolas de sus notas particulares. En consecuencia, la abstracción producida por el intelecto generaría una nueva clase de identidad entre conocedor y objeto conocido, ya que el alma intelectual pasaría a poseer la *forma o especie inteligible*.

Según Carriero la vía abstraccionista de explicar el proceso de conocer es, en muchos respectos, diferente a la vía escogida por los filósofos modernos que intentaron buscar los fundamentos del conocimiento humano, ya que la vía aristotélica comenzaría asumiendo la relación entre conocedor y objetos por conocer sin que esta fuese una relación problemática:

La teoría aristotélica del conocimiento humano hace uso de nuestro conocimiento como seres humanos y del mundo en que habitamos: por ejemplo, que los seres humanos poseen cuerpos que interactúan con otros cuerpos, que el mundo natural consta de sustancias individuales que comparten naturalezas universales. La teoría abstraccionista no es anterior, entonces, al resto de la filosofía. Sin embargo, sirve para fijar el lugar del ser humano como conocedor dentro del universo que conoce (...) *no hay misterio acerca de cómo el pensamiento intelectual llega a ser [pensamiento] "sobre" el mundo o a "representar" al mundo, porque el contenido de ese pensamiento es prestado por el mundo* (Carriero 1989, 227; énfasis agregado).

Pienso que, en términos generales, la lectura de Carriero se encuentra en lo correcto. Efectivamente, parece ser que el abstraccionismo es un escollo para vencer mucho más

razonable para la doctrina cartesiana que el escepticismo, pero no en base a todas las notas que Carriero señala en el presente pasaje, v.gr., no porque el planteamiento aristotélico asuma que se posee un cuerpo que interactúa con otros cuerpos y que todos esos cuerpos forman parte de lo que se conoce como mundo;³⁴ sino porque (1) según este planteamiento no cabría la posibilidad de un conocimiento innato que pueda adelantarse a los eventos de la experiencia pues, como el mismo Carriero (1989, 229) enfatiza más adelante, el enfoque cartesiano sostendría que “nuestra más general concepción de la realidad física no es algo que abstraemos de la experiencia, sino algo que traemos a la experiencia, para interpretarla” y (2) pienso que asumir que Descartes se encuentra comprometido con la refutación del escepticismo sería una idea problemática porque, como se intentará mostrar más adelante, el desarrollo de la obra parece sugerir que los escenarios escépticos están empleados como herramientas al servicio de un determinado propósito, ya que una vez que se ha logrado alcanzar el máximo rendimiento que se le podría sacar a un determinado escenario escéptico, este deja de ser tematizado como un problema, sin importar que el escenario mismo haya sido disipado o no.

Según el punto (1), el planteamiento de la existencia de sustancias individuales que comparten una naturaleza universal sí parece ser una asunción aristotélica que deba ser corregida, ya que las propiedades kinético-geométricas con las que Descartes intentará explicar los eventos naturales son compartidas por entidades muy disímiles entre sí.

Por lo tanto, en vista a este contexto, el camino purgativo que realizaría el meditador consistiría principalmente en reemplazar una concepción abstraccionista del conocimiento por un nativismo que sea capaz de obtener conocimiento apriorístico y absolutamente cierto y, según el punto (2) y en consonancia con el anterior, parece ser que los escenarios escépticos se encontrarían, precisamente, al servicio del hallazgo de los primeros principios que justificarían de una manera no dogmática la instauración de un sistema científico según el cual todos los ítems de conocimiento se encuentren interconectados.

³⁴ La manera según la cual Carriero expresa el presente punto es bastante desafortunada, ya que parece sugerir que la asunción de la propia corporalidad y la existencia del mundo son un problema real dentro del pensamiento cartesiano, sin embargo, según sus propias palabras más adelante, es probable que haya querido expresar que, para el planteamiento cartesiano, incluso si no existiese cuerpo alguno en el mundo, sería posible obtener conocimiento acerca de la naturaleza corporal.

Para Carriero, entonces, la transición desde el abstraccionismo al nativismo en las *Meditaciones* puede ser rastreada a partir de la observación que realiza Descartes en las respuestas a las segundas objeciones en el momento en que establece la distinción entre el método analítico y el sintético (VII 155-156), ya que la obra, al estar escrita según el método analítico, se encontraría dedicada al descubrimiento y establecimiento de las nociones primeras concernientes a la mente humana, la naturaleza del cuerpo y a Dios.

Según esta lectura, entonces, el principal obstáculo en el camino del meditador sería el hábito profundo de considerar todo ítem de conocimiento en términos senso-perceptivos.

7. Confrontación con el texto de las *Meditaciones* de las posturas ya analizadas.

A modo de recapitulación, entonces, la corriente interpretativa perseguida hasta ahora enfatiza que la estrategia adoptada por Descartes consistiría principalmente en establecer los fundamentos metafísicos del conocimiento científico, para ello es que se plantearía cortar de raíz los malos hábitos epistémicos que se habrían vuelto costumbre con el paso de los años.

Según Carriero, por ejemplo, el escenario del sueño sería introducido precisamente para suspender la confianza en el nexo epistémico con el mundo provisto por los sentidos. En consecuencia, mediante este escenario se establecería un diálogo directo con un meditador escolástico, al cual se le solicitaría que renuncie a su confianza en las *especies sensibles*, no obstante, se advierte que la introducción del escenario del sueño no representa un desafío directo hacia la teoría escolástica del conocimiento, pues sólo proveer los medios para que el lector se desvincule de las opiniones con las que simpatiza no es igual a criticarlas.

Esta última advertencia parece congeniar bastante bien con el contenido de la carta dirigida a Mersenne presentada más arriba ya que, por una parte, Descartes buscaría que sus lectores ideales se desembaracen casi imperceptiblemente y poco a poco de las doctrinas aristotélicas y, por otra parte, esta meticulosidad marcaría el carácter absolutamente necesario de emplear las dudas escépticas según el método, pues el objetivo subyacente a su introducción sería sensibilizar a un público que, de buenas a primeras, se mostraría hostil a las nuevas ideas que Descartes tendría para proponer.

Además, teniendo en consideración que uno de los objetivos de la introducción de los escenarios escépticos consistiría en lograr una suerte de vínculo con el lector apegado a las ideas de Aristóteles, parece clara la razón por la cual no se insiste en el escenario de la locura, i.e., el apego indiscriminado con respecto al saber senso-perceptual ha de ser puesto en cuestión en base a razones que podría tener en cuenta una persona que se considere dispuesta con las herramientas necesarias para obtener una relación epistémica óptima con el mundo que la circunda, de manera que la referencia a la locura no tendría ningún rendimiento más que introducir una primera instancia en la cual se podría pensar que la información senso-perceptiva bajo condiciones externas óptimas pueda ser puesta en cuestión.³⁵

Por su parte, el “pasaje del pintor” que es introducido inmediatamente después del escenario del sueño presentaría la siguiente etapa dentro del mecanismo epistémico expuesto por el aristotelismo-escolástico:

Soñemos, pues, y que estas cosas particulares no sean verdaderas, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y que tal vez tampoco tengamos tales manos y tal cuerpo completo; sin embargo, hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas; y, por lo tanto, al menos estas cosas generales, ojos, cabezas, manos y todo el cuerpo, existen como cosas no imaginarias, sino verdaderas. Porque en verdad, ni siquiera los mismos pintores cuando tratan de inventar Sirenas y Sátiros con las formas más inusitadas, pueden asignarles naturalezas totalmente nuevas, sino que únicamente entremezclan miembros de diversos animales (VII 19-20)

Efectivamente, el escenario del sueño pone de relieve la falta de un criterio que permita distinguir entre sueño y vigilia, de manera que, en última instancia, no se podría tener la

³⁵ Harry Frankfurt (2008, 56) señala que la introducción del ‘escenario del sueño’ como reemplazo del ‘escenario de la locura’ es altamente estratégica si se considera que idealmente el ‘meditador’ ha de ser un sujeto cognoscente cualificado para percibir bajo condiciones externas óptimas, i.e., la dificultad del ‘escenario de la locura’, así como de cualquier otro estado patológico, estriba en poder determinar si se es víctima de este o no, de modo que la discusión gira en torno a si se es un sujeto cognoscente ideal o no; mientras que con el ‘escenario del sueño’ se apela a una condición que todo ser humano comparte, ya sea que se trate de personas sanas o personas que sufran alguna condición patológica.

Por lo tanto, incluso aceptando que se puede conocer bajo circunstancias externas óptimas, el problema del ‘meditador’ consistiría en no poder determinar con certeza si la situación actual corresponde a un estado de vigilia o a uno de sueño.

seguridad de si lo que se está experimentando actualmente corresponde a un ítem externo cuya imagen es impresa en el alma o si es parte de la ilusión del sueño.

Sin embargo, según la teoría aristotélica que estaría siendo testada, incluso asumiendo el peor de los casos cabría señalar que las imágenes correspondientes al sueño debiesen tener un soporte en la senso-percepción, i.e., todo aquello que es presentado en un sueño correspondería a la mezcla de los *fantasmas sensibles* almacenados en la memoria, pues sería imposible que las ideas de las cosas presentadas en el sueño tengan su origen de la nada.

De esa manera, según Carriero, dentro del mismo párrafo el autor realizaría un paso más allá e introduciría un primer esbozo de propuesta nativista, no obstante, en tanto que la concepción del meditador aún se encontraría bastante arraigada a los sentidos, esta sugerencia innatista no representaría la versión definitiva del planteamiento cartesiano:

Y si tal vez inventan algo tan nuevo que nada semejante haya sido visto, y que sea así por completo ficticio y falso, es cierto, sin embargo, que al menos los colores con los cuales aquello se compone deben ser verdaderos. Y por igual razón, aunque también esas cosas generales, ojos, cabeza, manos y cosas semejantes puedan ser imaginarias, sin embargo, hay que confesar necesariamente que otras cosas más simples y universales son verdaderas, con las cuales, como con los verdaderos colores, se configuran todas esas imágenes de las cosas, verdaderas o falsas, que se hallan en nuestro pensamiento (VII 20)

En primer lugar, se puede notar claramente el carácter rudimentario que poseería esta versión innatista pues, por ejemplo, sugiere que los colores pertenecen al conjunto de las cosas más simples y universales que son verdaderas, lo cual sería imposible dentro de un planteamiento cartesiano maduro. Por otra parte, también se realiza la primera caracterización de la *res extensa*, siendo incluidas sus propiedades entre las cosas simples y generales.

En este punto de la meditación se alcanzaría un nivel más elevado en cuanto a la propuesta innatista, ya que se señala que para aquellas ciencias que se dedican a asuntos por completo simples y generales, poco importa si su objeto de estudio acontece en la naturaleza o no, de manera que este contiene algo cierto e indubitable pues, por ejemplo, sería

absolutamente irrelevante si me encuentro despierto o dormido para contemplar su verdad, puesto que esta última no depende de arraigo alguno a la senso-percepción.

Me parece que este pasaje, que marca la transición hacia el escenario del Dios engañador, es fundamental para comprender las verdaderas pretensiones cartesianas mediante el empleo de los escenarios escépticos pues, haciendo una recapitulación total sobre el escenario del sueño, habría que distinguir las siguientes etapas desde su introducción hasta su conclusión:

En primer lugar, como se señaló más arriba, el escenario del sueño sería introducido para ofrecer una situación en la cual se logre cierto desapego con respecto a la confianza en la información senso-perceptual obtenida bajo circunstancias externas óptimas. Se podría señalar que este escenario reemplaza al escenario de la locura en tanto que este último no cumplía con los estándares mínimos de lo que debiese ser una razón válida y meditada para dudar de algo.

En segundo lugar, si bien el escenario del sueño permitió generar la desconfianza esperada en la información senso-perceptiva, el meditador encontró un nuevo nicho epistémico bajo el cual ampararse en los fantasmas sensibles albergados en la memoria, ya que consideraba que tales imágenes debían tener algún correlato empírico.

En tercer lugar, pese a que esta última etapa en el recorrido epistémico del meditador podía garantizar cierto nivel de seguridad con respecto a la senso-percepción, este decide apostar de una manera más osada y asegura que incluso si las imágenes que experimenta durante el sueño fuesen por completo ficticias habría que admitir que hay naturalezas más simples a partir de las cuales estas fueron compuestas y que su veracidad se encuentra más allá del sueño y la vigilia.

Así las cosas, cabe señalar que el rendimiento epistémico del escenario del sueño acaba allí, mediante el hallazgo de ítems de conocimiento que no dependan de ningún arraigo en la senso-percepción para que se pueda comprobar su valor epistémico.

Sin embargo, la obtención de estos ítems de conocimiento no agota el escenario del sueño en tanto que escenario escéptico pues no se ha ofrecido ningún criterio que lo desactive, empero, el meditador pasa directamente al escenario del Dios engañador y no regresa a mencionar el escenario del sueño hasta la sexta meditación (AT VII 89) en la que

indica que las dudas invocadas durante las meditaciones pasadas eran en extremo hiperbólicas, sobre todo aquella del sueño que puede ser resuelta fácilmente mediante el criterio de coherencia.

Así entonces, el escenario del Dios engañador o “genio maligno” estaría dispuesto en la meditación para cimentar el paso definitivo hacia el hallazgo de los fundamentos de una ciencia duradera y sólida. Más arriba se señaló que el grado de sofisticación del innatismo propuesto por medio de la introducción de las propiedades aritmético-geométricas era bastante elevado, en parte porque su asentimiento no dependía de circunstancias empíricas.

Ahora bien, Carriero considera que para garantizar un grado absoluto de certeza a este tipo de conocimiento sería preciso atender un problema preliminar, a saber, el meditador debiese poder determinar cuál es su lugar en el mundo como sujeto epistémico.

Me parece que esta observación es fundamental para comprender la estrategia fundacional que se plantea en las *‘Meditaciones’* pues, de una manera velada, presenta el camino para la aceptación de los principios que establecerá el cartesianismo.

En primer lugar, cabe señalar que para Descartes el conocimiento científico se sostiene en base a ciertas intuiciones a partir de las cuales se irá escalando, mediante un proceso deductivo, a ítems de conocimiento cada vez más complejos y alejados en la cadena deductiva. En las *Reglas*, por ejemplo, el autor define la intuición de la siguiente manera:

Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón (X 368)

Tras la presente definición, entonces, el autor enumera una serie de proposiciones que serían consideradas como ítems de conocimiento intuitivo:

Así cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está delimitado sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y cosas semejantes que son más numerosas de lo que cree la mayoría, precisamente porque desdeñan para mientes en cosas tan fáciles (X 368-369).

Parece ser que, en base a estos ejemplos, al menos en las *Reglas* las características que harían a un ítem de conocimiento merecedor de la calidad de innato serían (a) su simplicidad, pues se remite a ítems que no podrían seguir siendo descompuestos y (b) su indubitabilidad, en tanto que una mente pura y atenta no podría concebir que tales ítems fuesen de una manera distinta a como se los concibe.

Pienso que la posición que sostiene Descartes en este texto de las *Reglas* es la misma que tiene lugar en el “pasaje del pintor” y que Carriero define como proto-innatista. Testimonio de ello sería la identificación de las disciplinas que se ocupan de ítems referidos a la cantidad como las más ciertas e indudables, siendo su simplicidad y *la imposibilidad psicológica* de concebirlos de otra manera los motivos que le otorgarían a estos ítems ese título:

Por lo cual tal vez no esté mal que concluyamos de ahí que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de cosas compuestas, son en verdad dudosas; mientras que la Aritmética, la Geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas muy simples y en extremo generales, mientras que poco se cuidan de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo de cierto e indudable (VII 20).

Ahora bien, en el transcurso de su pensamiento, el meditador también pondrá a prueba este nivel de certeza mediante la introducción del escenario del Dios engañador ya que, como señalaba Carriero, para estar completamente seguro de este nivel de evidencia sería preciso inspeccionar la competencia de las propias facultades epistémicas.

Esto marca una notable diferencia entre *Reglas* y *Meditaciones* pues, en la primera de estas obras una certeza de carácter psicológico cumpliría con los requerimientos suficientes como para ser considerada un conocimiento intuitivo. Según Daniel Garber (2000, 49) la

manera de proceder de las *Reglas* sería dogmática en tanto que, por una parte, no se fundamentaría porqué se habría de confiar en una estructuración acerca de la naturaleza del conocimiento en la cual las únicas fuentes de conocimiento válido serían la intuición y la deducción y, por otra parte, tampoco se justifica porqué, a fin de cuentas, se habría de confiar en la intuición y la deducción.

Pienso que en el texto de las '*Meditaciones*' se intentó superar ese dogmatismo mediante la introducción de un criterio más elevado que la imposibilidad psicológica de dudar de ciertos ítems de conocimiento. El escenario del Dios engañador es, precisamente, el que permite establecer las condiciones para la búsqueda de un nivel de certeza más elevado, a saber, la *certeza metafísica*:

En primer lugar, luego de haber asegurado que la aritmética y geometría poseían un nivel de certeza tan alto -debido a su simplicidad, desarraigo a la senso-percepción e indubitabilidad psicológica- que en dichas disciplinas había algo de cierto e indudable; el meditador procede a confesar que posee una vieja opinión concerniente a (1) la existencia de un Dios todopoderoso, (2) bondadoso en sumo grado que (3) ha sido el creador de la existencia del 'meditador'. Frente a tal panorama, pareciera difícil pensar que el meditador pudiese errar cada vez que crea concebir como verdadero algo con claridad y distinción.

Sin embargo, el meditador recuerda haber detectado el error en muchos otros que aseguraban encontrarse en posesión de la verdad, de manera que ¿cómo podía él asegurar que no se encontraba en la misma posición que aquellos otros? La respuesta parece encontrarse en la suma de la omnipotencia y la bondad de Dios, i.e., eventualmente, el meditador podría equivocarse sobre un montón de asuntos, al igual que aquellos que había observado en anteriores ocasiones; no obstante, si Dios efectivamente cumple con la omnipotencia y la suma bondad que le son atribuidas, no habría permitido el error específico que se considera en el pasaje en cuestión, pues si es posible el yerro acompañado de una evidencia clara y distinta, sería imposible la posibilidad de corrección. En otras palabras, sería absurdo que un ser sumamente poderoso y bondadoso haya creado semejante monstruo epistémico que sea capaz de cometer un error total.

Así las cosas, la introducción del escenario del genio maligno sería una versión para aquellos que niegan la existencia de un Dios con las características que el meditador supone

que este posee; para quienes, entonces, la indubitabilidad psicológica podría no ser un criterio suficiente para respaldar la veracidad de los ítems de conocimiento que presentan esta característica.

Por lo tanto, cabe destacar, como bien lo hace Carriero, que el peso del argumento jamás pasa a ser un factor externo, i.e., no se trata de si existe un ser muy poderoso, pero ya no tan bueno que sea capaz de engañarnos cada vez que creemos concebir algo verdadero con claridad y distinción, sino que la remisión a un ente superior se encuentra en función de especular acerca de la propia constitución en tanto que sujetos epistémicos, i.e., si se asume que la naturaleza de este creador no es tan perfecta como la del Dios postulado por los cristianos, sería fácilmente concebible que nuestra constitución epistémica no sea la óptima pues, mientras más imperfecto sea el creador, más deficiente podría llegar a ser su obra.

Asimismo, el meditador enumera una serie de situaciones en las que podría resultar una propia constitución epistémica deplorable, respaldando el hecho de que la pregunta acerca de la causa de nuestra existencia se encuentra siempre en función de determinar las notas que podríamos poseer gracias a esa causa.

Tanto es así que, en la mayoría de las situaciones tenidas en cuenta, la causa de nuestra existencia no necesariamente debe ser una persona:

Concedamos que todo eso acerca de Dios es ficticio; y que supongan que yo he llegado a ser lo que soy o por el hado, o por casualidad, o por la serie continua de las cosas, o de cualquier otro modo; como equivocarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el autor que le asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque (VII 21)

Sin embargo, pese a no ser el único argumento que el meditador ideó con el propósito de poner en entredicho su propia competencia como sujeto epistémico, el escenario del genio maligno será el que, definitivamente, ocupará su mayor atención y esfuerzo:

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad (...) me mantendré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, aunque no estuviera en mi poder conocer algo verdadero, cuidaré con mente inconmovible al menos lo que está en mí, no consentir lo falso, y que ese engañador, por más poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada (VII 22-23).

Así las cosas, el meditador comienza la segunda meditación bajo el supuesto de que existe una deidad tal como el genio maligno, de manera que se figura como falso todo aquello que es obtenido por la senso-percepción, incluidas las imágenes de la memoria y además llega a rechazar ítems de conocimiento más simples como la extensión, la figura o el movimiento. Frente a dicho panorama, baraja incluso la posibilidad de que quizá lo único cierto sea que no hay nada que pueda ser conocido con seguridad. Sin embargo, es justamente en ese contexto bajo el cual se presenta la constatación de su propia existencia como una verdad más allá de toda duda:

Yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay, sin embargo, un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente (VII 25)

Todos los escenarios escépticos presentados en la primera meditación, entonces, fueron una preparación para la obtención del así llamado “argumento del cogito” como primer fundamento de la metafísica cartesiana.

Sobre este ítem de conocimiento cabe señalar, en primer lugar, que a diferencia de la certeza presente en las naturalezas simples que fueron identificadas en el “pasaje del pintor”,

la constatación de la propia existencia no sólo es imposible de concebir como falsa, sino que además es *metafísicamente necesario* que sea verdadera cada vez que sea pensada por uno mismo.

En segundo lugar, los ítems de conocimiento psicológicamente imposibles de poner en cuestión fueron rechazados porque aun así era concebible una situación por medio de la cual se pudiese dudar de la veracidad de su contenido, v.gr., que la propia naturaleza epistémica sea tan desastrosa que falle sistemáticamente cada vez que se den las condiciones que le indicarían que ha acertado.

La constatación de la propia existencia, por su parte, es capaz de reafirmar su estatuto de verdad inquebrantable incluso si este último fuese el caso, de manera que en sí ya entraña parte de la solución a los escenarios más extremos que se ha planteado el meditador, i.e., no es suficiente como para concluir que la propia naturaleza epistémica no se encuentra corrupta, sin embargo, es suficiente como para concluir que incluso en las peores condiciones posibles se puede obtener conocimiento verdadero y, a su vez, establece los requerimientos que ha de cumplir cualquier otro conocimiento para que sea tenido por verdadero.

En tercer lugar, este último escenario presenta una diferencia con respecto a los anteriores, y es que se insiste en su solución una vez que ya se ha obtenido un ítem de conocimiento que cumpla los requerimientos para escapar de las problemáticas que el escenario mismo ofrece.

Esto último podría ser visto como una objeción para quienes puedan sostener que la motivación del meditador se encuentra en la solución de los escenarios escépticos, sin embargo, creo que la insistencia en este escenario tiene otra explicación, a saber: que a pesar de que se ha cumplido el objetivo de hallar la primera verdad más allá de toda duda, aun no se ha explotado todo rendimiento epistémico que este escenario podría presentar, pues el último paso de la argumentación cartesiana consistiría en comprobar la naturaleza bondadosa de Dios, puesto que aseguraría que la propia naturaleza epistémica sería infalible cuando se percibe con claridad y distinción.

En consecuencia, si se logra garantizar la seguridad moral del meditador con respecto a la existencia de un Dios omnipotente y sumamente bueno, se ampliaría el universo de ítems de conocimiento que puedan ser afirmados con seguridad como verdaderos a todos aquellos

que son simples y psicológicamente imposibles de poner en cuestión, puesto que las características que definen al Dios que se pretende demostrar no permitirían la posibilidad del error bajo las condiciones epistémicas óptimas que fueron tematizadas y así, el terreno en que el autor cree que se deben desarrollar las ciencias quedaría asegurado.

Por lo tanto, pienso que en base a este particular proceder con respecto a los escenarios escépticos, se puede sugerir que el compromiso cartesiano no se encuentra en la solución de estos, pues a lo largo de la obra presentan un valor meramente instrumental y, como se pudo ver mediante un análisis del caso del genio maligno, incluso da la impresión de que en ocasiones el meditador cree ya haber logrado la solución de ciertas dificultades epistémicas para después ofrecer hipotéticos escenarios que él mismo considera poco razonables con el único fin de contentar las exigencias de la única clase de público que se atrevería a objetar su punto, v.gr., los ateos.

Como balance general, entonces, creo que la situación epistémica inicial del meditador que en el primer capítulo se construyó en base a diferentes textos del corpus cartesiano ha sido capaz de asumir coherentemente la motivación filosófica consistente en la fundación de las ciencias.

Asimismo, pienso que se logró evidenciar que los procedimientos efectuados en el transcurso de la meditación atendían, precisamente, a esa motivación y que, si bien existe la posibilidad de que el socavamiento de los principios metafísicos de Aristóteles puedan ser un objetivo que derribar por el desarrollo de las *Meditaciones*, sería preciso distinguir que esa motivación se encuentra al servicio de la motivación fundacionalista más general.

La presencia de los escenarios escépticos, por una parte, tiene su explicación en tanto que estos funcionan como una perfecta herramienta para justificar de una manera no dogmática que la estructura del conocimiento humano debe encontrarse regida por ítems de conocimiento intuitivo; el hallazgo de los primeros principios de carácter intuitivo por medio de la puesta a prueba de los exigentes escenarios escépticos justificaría, además, la confianza plena que se les debiese profesar. Por otra parte, argumentar que la refutación del escepticismo es una motivación -ya sea la motivación principal o una motivación secundaria- que serviría para comprender mejor el texto de las *Meditaciones* no parece ser la mejor opción en tanto que el texto mismo se encarga de contradecir esa idea por medio de su desarrollo.

Capítulo IV

Conclusiones

El problema que se ha indagado en esta investigación ha sido el intento por identificar una motivación que justifique de manera coherente el progreso de las *Meditaciones Metafísicas* en virtud de una situación epistémica que sea capaz de asumir el desafío que esa motivación pueda exigir. Así como fue señalado en la introducción, este problema surge de la particular forma narrativa en que las *Meditaciones* se encuentran presentadas, ya que la obra simularía la progresiva reflexión que un determinado pensador ha ejercitado a lo largo de seis días de meditación. Sin embargo, la obra no ofrece un contexto claro que permita caracterizar de forma precisa cuál sería la posición que este meditador representaría.

En consecuencia, para intentar abordar este problema de la mejor manera posible, en primer lugar, se procuró establecer ciertos criterios metodológicos que permitirían discriminar qué motivaciones filosóficas y estados epistémicos sería pertinente postular como alternativas posibles. De esa manera, primero se consideró que el estado epistémico a evaluar debía poder asumir coherentemente el objetivo que se pretenda fijar por medio de la motivación de la obra, a su vez, aquella que había sido considerada como la motivación de la obra, debía poder justificar mediante el desarrollo de esta que, efectivamente, los diversos procedimientos realizados por el meditador respondían al cumplimiento de dicha motivación.

Luego, mediante un análisis preliminar de los dos primeros párrafos de la primera meditación, se estableció que tanto la motivación de la obra como el estado epistémico propuesto para esta debían adecuarse coherentemente con dos de los aspectos que el meditador tendrá presentes para el resto de la meditación, a saber, (a) la intención de reformar el propio sistema de creencias y (b) la imposición del criterio de la duda como medio para reformar tales creencias. Con estos dos aspectos en mente, entonces, se sugirió de forma tentativa que la motivación de la obra se encontraba expresada de forma textual en la obra, a saber, el intento por establecer los fundamentos firmes y sólidos de las ciencias y, además, se concluyó que dicha motivación suponía ya la adquisición de un estado epistémico inicial complejo.

A continuación, se examinó la propuesta según la cual el estado epistémico del meditador correspondía a un sentido común naïve pues, según esta propuesta, el objetivo de Descartes consistiría en evidenciar las falencias de esta concepción. Se decidió comenzar el análisis de esta propuesta precisamente porque se oponía directamente a la sugerencia tentativa que se acababa de construir mediante el anterior análisis de textos. Sin embargo, la propuesta que abogaba por el sentido común como situación epistémica inicial del meditador fue rechazada en tanto que dicha disposición no era capaz de asumir coherentemente los dos aspectos que linearían el desarrollo de la meditación y, mucho menos, sería capaz de asumir la motivación filosófica que había sido sugerida.

Después, una vez rechazada definitivamente la propuesta que abogaba por el sentido común como situación epistémica inicial, se regresó al tratamiento de una disposición epistémica más compleja con la finalidad de caracterizarla con mayor profundidad que en el esbozo preliminar.

Una vez establecida una situación epistémica plausible, convenía revisar en qué medida esa situación epistémica era capaz de justificar los lineamientos que guiarían el desarrollo de la meditación y se concluyó que, desde la perspectiva de un meditador instruido, la reforma de las propias opiniones podría corresponder a un ejercicio de autoinspección con el fin de determinar los límites de los propios poderes epistémicos, muy similar a la narración que el autor describe en el *Discurso*, mientras que la implementación de la duda como criterio discriminatorio de ítems de conocimiento indubitables respondía a la motivación anteriormente establecida correspondiente al hallazgo de los fundamentos de la ciencia.

Por lo tanto, una vez establecido el hallazgo de los fundamentos de la ciencia como la motivación general de la obra, cabía analizar qué papel podría desempeñar la refutación del escepticismo o la lucha en contra del aristotelismo con respecto al planteamiento inicial pues, se podrían considerar como objetivos que presenten algún grado de oposición a la tesis que se intentó establecer, pero así también podían ser consideradas como tareas complementarias a la fundación de la ciencia.

Mediante una confrontación de los textos, entonces, se determinó que los escenarios escépticos cumplían la función de aumentar el nivel de sofisticación de los tipos de ítems de conocimiento que se irían presentando con el fin de hallar los tan anhelados fundamentos de

las ciencias, sin embargo, una observación detallada de los escenarios permitía evidenciar que la solución de estos no era un objetivo, pues estos eran dejados de lado una vez que cumplían su rendimiento epistémico, siendo anecdótica la solución o irresolución de los problemas que planteaban, de manera que se concluyó que la función de los escenarios escépticos era meramente instrumental. Por otra parte, la confrontación con el aristotelismo sí parecía ser una de las tareas propuestas por el meditador puesto que, como evidenciaba la carta de AT III 298, el socavamiento de los principios aristotélicos parecía ser necesario para la aceptación de los principios cartesianos. En el desarrollo de la primera meditación, entonces, parece haber escenarios que atacan directamente la concepción de las *especies* o los *fantasmas sensibles*, pero en el texto mismo tampoco hay evidencia suficiente que determine que se está enfrentando específicamente al aristotelismo.

Bibliografía

Primaria

Descartes, René. 1964-1974. *Œuvres de Descartes*. Charles Adam & Paul Tannery, eds. París: J. Vrin.

_____. 1987. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Etienne Gilson. París: J. Vrin.

_____. 1995. *Los Principios de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas por Guillermo Quintás. Madrid: Alianza Editorial.

_____. 1996. *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas por Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial.

_____. 2004. *Discurso del método*. Introducción, traducción y notas por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.

_____. 2009. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Kant, Immanuel. 2013. *Crítica de la razón pura*. Introducción, traducción y notas por Pedro Ribas. Madrid: Taurus.

Locke, John. 1823. *The Works of John Locke. A New Edition*. Londres: T. Tegg.

_____. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditch, ed. New York, NY: Oxford University Press.

Platón. 2006. *Teeteto*. Introducción, traducción y notas por Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada.

_____. 2016. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas por Alejandro Vigo. Santiago de Chile: Universitaria.

Spinoza, Baruch. 2016. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducción, notas e introducción por Boris Eremiev & Luis Placencia. Buenos Aires: Colihue.

Secundaria

Boeri, Marcelo. 2004-2005. 'Estados de creencia y conocimiento en Platón'. *Diadokhé*, 7-8 (1-2): 123-39.

Broughton, Janet. 2002. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Carriero, John. 1989. 'The First Meditation'. *Pacific Philosophical Quarterly*, 68 (3): 222-48.

Clarke, Desmond. 2006. *Descartes. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Curley, Edwin. 1978. *Descartes against the Skeptics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. 1993. 'Certainty: Psychological, Moral and Metaphysical'. En Stephen Voss, ed. *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press.

de Olaso, Ezequiel. 1994. 'El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna'. *Del Renacimiento a la Ilustración*, 1 (1) 133-62.

Flood, Emmet. 1987. 'Descartes's Comedy of Error'. *MLN*, 102 (4): 847-66.

Frankfurt, Harry. 2008. *Demons, dreamers & madmen: The defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Garber, Daniel. 2000. *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hatfield, Gary. 1985. 'Descartes's *Meditations* as cognitive exercises'. *Philosophy and Literature*, 9 (1): 41-58.

Kenny, Anthony. 2006. *The Rise of Modern Philosophy: A new History of Western Philosophy vol. 3*. Nueva York, NY: Oxford University Press.

- Larmore, Charles. 2006. 'Descartes and Skepticism'. Stephen Gaukroger, ed. *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Oxford: Blackwell.
- Laudan, Larry. 1981. *Science and Hypothesis. Historical Essays on Scientific Methodology*. Dordrecht: Springer.
- Macarthur, David. 2003. 'The Seriousness of Doubt and Our Natural Trust in the Senses in the First Meditation'. *Canadian Journal of Philosophy*, 33 (2): 159-82.
- Markie, Peter. 1986. *Descartes's Gambit*. Ithaca: Cornell University Press.
- Milton, J.R. 2016. 'The Genesis and Composition of the Essay'. En Matthew Stuart (ed.), *A Companion to Locke*. Chichester: Blackwell.
- Nagel, Thomas. 1971. 'The Absurd'. *The Journal of Philosophy*, 68 (20), 716-27.
- Placencia, Luis. Aún no publicado. 'Kant, la imposibilidad del error total y la Crítica de la razón pura. Sobre las condiciones de posibilidad del autoconocimiento de la razón por parte de sí misma'. 1-12.
- Renz, Ursula. 2017. 'Socratic Self-Knowledge in Early Modern Philosophy'. En Ursula Renz (ed.), *Self-Knowledge*. New York, NY: Oxford University Press.
- Rubidge, Bradley. 1990. 'Descartes's *Meditations* and Devotional Meditations'. *Journal of the History of Ideas*, 51 (1): 27-48.
- Scribano, Emanuela. 2008. *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*. Roma-Bari: Laterza.
- Vigo, Alejandro. 2011. 'Platón y las aporías del conocimiento de sí'. En Boeri & Ooms, eds. *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez-Lobo*. Buenos Aires: Colihue.
- Wilson, Margaret. 1978. *Descartes*. Londres: Routledge.