

DESCARTES: LA AUTOVALIDACIÓN DE LA RAZÓN

Resumen: La pretensión del autor es defender, en contraste con la “doctrina oficial”, que hace girar el proyecto epistemológico de las Meditaciones en torno al tema de los límites reflexivos del escepticismo radical y al problema de la demostración del mundo externo y que subraya la indubitabilidad del Cogito, un modelo alternativo que describe a Descartes enfrentándose al intento escéptico de producir una reducción de la razón al absurdo, y que, en consecuencia, diseña una epistemología sin reduccionismos subjetivistas en la que la existencia de un Dios benevolente, en tanto que resultado alcanzado por el ejercicio de la razón, constituye la piedra angular de todo el edificio epistemológico. Las consecuencias de dicha posición, a la que podría denominarse confiabilismo modal o metafísico, se dejan sentir en áreas tan distantes de la epistemología como la lógica modal, la teoría de la argumentación, la filosofía del lenguaje o la ética.

Pretendemos, por tanto: (i) Proporcionar una presentación general de la lectura tradicional de las Meditaciones, acentuando varios problemas implícitos en esta narración. (ii) Mostrar cómo la estrategia cartesiana de superación del escepticismo es deflacionista, o, lo que es igual, cómo Descartes pretende sustraer razones para dudar, adquiriendo mediante el empleo condicional de la racionalidad una posición cognitiva desde la que los escenarios escépticos dejan de tener sentido. (iii) Defender a Descartes de la acusación de circularidad viciosa y de errores procedimentales. (iv) Subrayar la indudable filiación cartesiana del giro epistemológico de la última Analítica, algo que convierte a Descartes en nuestro contemporáneo y que, irónicamente, también muestra cómo la epistemología actual ha alcanzado, después de un largo e infructuoso desvío de siglos, el mismo punto en el que Descartes plantó su bandera.

Palabras clave: D. Davidson - E. Sosa - Circularidad - Confiabilismo modal - Deflacionismo epistemológico - Escenarios globales - Intuición racional - Metaescepticismo - Modo de reciprocidad - Principio de aislamiento.

DESCARTES: THE SELF-VALIDATION OF REASON

Abstract: Contrary to the “official doctrine”, according to which the epistemological project of the Meditations hinges on the strategy of fixing the transcendental or psychological bounds of extreme skepticism and on the task of attempting to establish the existence of the external world from the invulnerable but isolated peak of the Cogito, the author aims at advocating an alternative model which describes Descartes as trying to cope with the skeptic’s attempt at a reduction of reason to absurdity and as propounding a kind of epistemology without subjective foundationalism where the existence of a benevolent God as a deliverance of reason constitutes the keystone of the epistemic building. The implications of this epistemological position, which could be labeled as modal or metaphysical reliabilism, go well beyond this area, transforming for the better such distant fields as modal logic, theory of argumentation, philosophy of language or ethics.

Therefore, we pretend: (i) To give an outline of the traditional reading on Descartes’ Meditations, underlining several problems raised by this narrative. (ii) To show how Descartes’ procedure is akin to the one employed by his deflationary critics in order to show that the conundrums he posed are meaningless, namely, how Descartes attempts to subtract grounds for doubt, working himself through a conditional use of reason into a reflexive position from which global scenarios no longer make sense. (iii) To demonstrate that Descartes’ argument is not open to crushing procedural objections (circularity). (iv) To stress how the topics raised by the Meditations have an irreplaceable bearing on the contemporary epistemological agenda and how, in so far as he is our present-day interlocutor, contemporary epistemologists ironically have arrived (after a long and unprofitable detour of centuries) at the same point where Descartes planted his flag.

Key words: D. Davidson - E. Sosa - Circularity - Epistemological Deflationism - Global Scenarios - Meta-Skepticism - Modal Reliabilism - Mode of Reciprocity - Principle of Insulation - Rational Intuition.

NOTA PRELIMINAR

El título de este trabajo posee resonancias específicas. Lo asociamos de forma inmediata a un proyecto epistemológico en el que el recurso a la metafísica resulta imprescindible para la salvaguarda de nuestras capacidades cognitivas y para el consiguiente triunfo sobre un escepticismo extremo que, empleando escenarios envolventes, impide por definición cualquier forma de evidencialismo. Podría considerarse a Descartes paradigma de dicho proyecto. Sin embargo, lo que se gana concretando el tema parece perderse en cuanto consideramos sus implicaciones. ¿No se trata de una mera *exposición historiográfica*, tal vez

curiosa desde un punto de vista arqueológico, pero irrelevante para una reflexión filosófica seria y puesta al día? ¿No hemos aprendido, gracias a la objeción de *circularidad viciosa* y al desprestigio de la metafísica, a evitar procedimientos de esta índole, de forma que hemos sido capaces de dejar atrás una inocencia que podría excusarse en Descartes, pero que hoy resulta injustificable? ¿Acaso no es posible (y necesaria) una epistemología *impermeable a la ontología*, epistemología cuya tarea (de acuerdo con el único *orden* correcto en la investigación) sea legitimar nuestras herramientas cognitivas antes (y con independencia) de su uso? ¿Y no conlleva todo lo anterior que la epistemología cartesiana es, en el mejor de los casos, un buen blanco sobre el que ejercitar nuestra lógica antes del “trabajo verdaderamente importante”, en el peor, una pieza mohosa guardada en las catacumbas de la filosofía caduca?...

Si la epistemología, una vez desechada la opción procedimental cartesiana, hubiese alcanzado un solo resultado sólido, las críticas precedentes serían justas. Sin embargo, no tenemos derecho a decir nada cuando no hemos ni intentado nada, ni logrado nada, ni nos hemos molestado tan siquiera en arrojar luz sobre las líneas estructurales de la *estrategia confiabilista* de Descartes, una estrategia que no es ni circular, ni *opcional* ni, mucho menos, ingenua.

Obviamente, en las próximas páginas hablaré fundamentalmente de Descartes. Pero con una finalidad *universalizadora* análoga a la que caracterizaba a su proyecto filosófico. Lo que Descartes mostró fue que, dado que el problema fundacional de la epistemología es *si el conocimiento es posible* (y no cómo es posible un conocimiento que se da por supuesto) y que la posibilidad de refutación de un escepticismo radical que pone en cuestión nuestro sistema racional y sus resultados ha de pasar *necesariamente* por la demostración de Dios, *una epistemología sin metafísica es tan absurda e inútil como un escepticismo que pretendiese construirse a partir de indeterminaciones*. En otras palabras: no es que Dios *pueda* desempeñar algún papel epistemológico, sino que la epistemología sin Dios está condenada al fracaso.

Epistemología sin reduccionismo subjetivista: éste es el proyecto de Descartes, un proyecto que a estas alturas, y gracias a Sosa, Davidson y Curley, empieza a revolucionar el panorama filosófico contemporáneo. Por eso, *concretar el tema en Descartes supone de hecho tanto universalizarlo como dotarlo de relevancia*.

“Descartes: la autovalidación de la razón” significa “¿Es posible la epistemología sin metafísica?”.

1. A día de hoy la interpretación tradicional de las *Meditaciones* de Descartes se encuentra tan manida como los argumentos escépticos proporcionados

en la Primera Meditación (y tomados de los escritos de los antiguos Pirrónicos y Académicos) en el contexto del ambiente filosófico del siglo XVII¹.

Cuando empecé a pensar en cómo organizar el material de este trabajo y en cuál sería la mejor forma de abordar su tema consideré este hecho como una razón incuestionable para omitir este tedioso y bien conocido tópico y para presentar mi propuesta de lectura sin más preámbulos, contando sólo con el texto y con el contexto epistemológico (la recuperación del escepticismo helenista en el último Renacimiento²) al que Descartes responde (sus materiales de fondo) para defender mi posición. Pero, tras pensarlo de nuevo, un grupo de argumentos mucho más potente me llevó a una conclusión opuesta. No se trataba tan solo de que desde un punto de vista pedagógico la repetición sea siempre mejor que la oscuridad; sino de que desde una perspectiva filosófica este ejercicio específico de repetición era, al menos en los sentidos, necesario. *Primero*, porque los filósofos contemporáneos se encuentran tan completamente absorbidos por problemas particulares presentes en (o sugeridos por) las *Meditaciones* [¿Cómo resolver (o disolver) la hipótesis del sueño? ¿Es el *Cogito* una intuición, la conclusión de un argumento o un acto de habla? ¿Fue Descartes un abogado del, así llamado, “mito del fantasma en la máquina”³? ¿Cuáles son las relaciones entre la filosofía de Descartes y los cimientos de la física moderna y entre su proyecto epistemológico y la democracia radical?...], que tienden a olvidar que dichos temas no son elementos aislados, sino ruedas y engranajes dentro de una maquinaria compleja cuyo significado se encuentra determinado por las funciones que cumplen y cuyo sentido depende del sentido del todo, y así, porque en muchos casos los árboles no dejan ver el bosque, proporcionar una visión sinóptica de las *Meditaciones* en su conjunto, tiene sentido. *Segundo*, y con independencia de lo anterior, el caso que pretendo

1 “No conociendo nada más provechoso, con el fin de alcanzar un conocimiento firme de la realidad, que acostumbrarnos primero a dudar de todo, especialmente de las cosas corpóreas, y aún teniendo noticia de los muchos escritos dedicados por Académicos y Escépticos a este tema, y *reticente por ello a recalentar y servir material precocinado*, no he podido evitar el dedicar a eso una Meditación completa.” (*Énfasis añadido*) J. Cottingham; R. Stoothoff; D. Murdoch, (eds.), 1984, *The Philosophical Writings of Descartes (Volume II)* (Cambridge: Cambridge University Press 2008), p. 94 [A partir de ahora, CSM, volumen y página]. C. Adam; P. Tannery, (eds.), 1904, *Oeuvres de Descartes. Méditations de Prima Philosophia (VII)* (Paris: J. Vrin 1996), p. 130 [A partir de ahora, AT, volumen y página]. [*Mientras no se especifique lo contrario, todas las traducciones son del autor*].

2 Cf. C. B. Schmitt, 1983, “The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times”, en: M. Burnyeat, (ed.), 1983, *The Skeptical Tradition* (Berkeley / Los Angeles: University of California Press), pp. 225-251; y, L. Floridi, 2010, “The Rediscovery and Posthumous Influence of Scepticism”, en: R. Bett, (ed.), 2010, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 267-287.

3 Cf. G. Ryle, 1949, *The Concept of Mind* (Harmondsworth: Penguin 1990), p. 17.

defender gana un apoyo adicional gracias a los fallos implícitos de la narración estándar o, en otras palabras, porque el modelo tradicional que voy a recusar se encuentra íntimamente vinculado a varios problemas insuperables que cuestionan a un nivel extremadamente básico la capacidad de Descartes como filósofo, contrastarlo con un modelo alternativo que, arrojando luz sobre el texto, muestra que Descartes no cometió errores imperdonables e incomprensibles, proporciona enormes dividendos: *por un lado*, la ansiedad que resulta de estos supuestos errores permite al lector superar sus prejuicios hermenéuticos (las resistencias de la voluntad que nos impiden llegar a ver algo como *algo más* y que obstaculizan el proceso de liberarnos de un esquema hipnótico), y así, facilitando la transición entre puntos de vista profundamente arraigados y configuraciones que ordenan fenómenos familiares siguiendo líneas y esquemas de inteligibilidad no familiares, convence al lector para que dé la bienvenida a perspectivas nuevas; *por otra parte*, el *principio hermenéutico de caridad* desempeña la función de criterio externo, de tribunal judicial neutral que, al menos, se encuentra capacitado para poner fin a cuestiones problemáticas *por defecto* (pero sin arbitrariedad). En resumen: (i) Resulta mucho más sensato intentar dar sentido a un texto sin pagar el enorme precio de transformar por ello en absurdas sus tesis, que arrojar luz sobre doctrinas insensatas. (ii) Trazar comparaciones entre sistemas inconmensurables equivale a proporcionar argumentos tácitos.

Dividiré este trabajo en cinco partes. Primero, proporcionaré una *presentación general* de la lectura tradicional de las *Meditaciones*, acentuando varios problemas (aparentemente para Descartes, pero que afectan realmente a sus críticos) implícitos en esta narración. En segundo lugar, describiré el reto escéptico al que Descartes intenta responder, es decir, el intento del escéptico de producir una *reducción de la razón al absurdo*, proporcionando así el trasfondo necesario para la comprensión de las condiciones epistemológicas a las que el autor se enfrenta. A continuación, aplicaré dichas condiciones al enigma del *Cogito*, mostrando cómo, porque éste no es capaz de cumplirlas, su *incoregibilidad* no implica *indubitabilidad*, y, por lo tanto, cómo en las *Meditaciones* no hay ni “primera certeza” alguna ni un proyecto quijotesco consistente en intentar demostrar la existencia del mundo externo desde el ámbito invulnerable pero aislado de una subjetividad pura. En cuarto lugar, mostraré que el problema al que se enfrenta Descartes se refiere a la *capacidad de la razón para autovalidarse*; cómo, porque sus estrategias tienen, en cierto sentido, éxito sin pecar de circularidad viciosa, su argumento no es susceptible de objeciones procedimentales demoleadoras; cómo su procedimiento es (irónicamente) análogo al empleado por sus críticos

deflacionistas (Austin, Malcolm, Bouwsma o Michael Williams, entre otros⁴) con el fin de mostrar que los rompecabezas propuestos en la Primera Meditación carecen de sentido (Descartes no pretende recopilar nuevas y mejores evidencias a favor de las proposiciones nucleares; por el contrario, lo que intenta es *sustraer razones para dudar*, adquiriendo mediante el empleo condicional de la racionalidad una posición desde la cual las hipótesis escépticas *dejan de tener sentido*); para, finalmente, intentar clarificar por qué la existencia de un Dios benevolente (en tanto que resultado alcanzado por el ejercicio de la razón) constituye la *pie-dra angular* de todo su edificio epistemológico. Por último, mostraré cómo las condiciones fijadas por Descartes para que pueda responderse adecuadamente al reto escéptico han sido *recuperadas* por algunas de las corrientes más creativas en la epistemología contemporánea y cómo, en consecuencia, se ha reconstruido el *terreno de la disputa epistemológica* fijado por los pirrónicos y que heredó Descartes. Lo que significa que se han reducido a dos las opciones *generales* de la epistemología: o una versión necesitarista y moral (similar a la propuesta por el propio Descartes) de las teorías del proceso confiable, o un escepticismo extremo que, lógico o metafísico, cuestiona racionalmente las capacidades cognitivas de la razón pura (juzgando a la razón con sus propias leyes y ante su tribunal propio). Sea como fuere, la epistemología ha cobrado consciencia de sí misma: o apunta hacia una *metafísica específica* que requiere mejores argumentos sustantivos o sucumbe con armas y bagajes ante un escepticismo imparabile.

Querría, desde ahora mismo, fijar ciertas condiciones del discurso: (i) No voy a referirme a las pruebas concretas proporcionadas por Descartes para demostrar la existencia de Dios. Mi tema es completamente diferente: qué función desempeña Dios en su proyecto epistemológico, o, en otras palabras, qué papel juega de Dios desde el punto de vista de la totalidad de la obra. (ii) De hecho, y aunque pienso que no existe dificultad de principio alguna concerniente al procedimiento general diseñado y aplicado por Descartes en las *Meditaciones*, no soy un defensor de sus *argumentos sustantivos* a favor de la existencia de un Dios no engañador, razones que juzgo profundamente defectuosas. A este respecto, pienso que Descartes hizo un gran descubrimiento, que abrió la *única vía posible para enfrentarse al escepticismo radical*, pero que no alcanzó su objetivo. Sería justo señalar que heredamos de él la brújula y el velero, pero no un continente que todavía aguarda a ser descubierto y conquistado. (iii) Finalmente, quisiera señalar que, si sólo la mitad de las cosas que voy a decir son correctas,

4 Cf. J. L. Austin, 1962, *Sense and Sensibilia* (Oxford: Clarendon Press); N. Malcolm, 1959, *Dreaming* (London: Routledge & Kegan Paul 1964); O. K. Bouwsma, 1965, *Philosophical Essays* (Lincoln / London: University of Nebraska Press 1982); M. Williams, 1991, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* (Oxford / Cambridge, Massachusetts: Blackwell).

Descartes proyecta sobre la filosofía sombras mucho mayores que aquéllas que ni nos atrevíamos a sospechar en nuestros más extravagantes sueños. Las implicaciones de su posición epistemológica, posición a la que podría denominarse *confiabilismo modal o metafísico*, van mucho más allá de esta materia concreta, transformando para mejor áreas tan distantes como la lógica modal, la teoría de la argumentación, la filosofía del lenguaje o la ética.

2. En 1967 el conocido intérprete de Descartes Willis Doney recopiló en un volumen los trabajos más importantes acerca del autor de las *Meditaciones* publicados por filósofos británicos y norteamericanos desde 1925⁵. Su objetivo no era proporcionar una presentación perspicua y accesible del desarrollo, perspectivas y resultados de la investigación sobre Descartes durante el siglo XX, sino tomarle el pulso a un fantasma, es decir, celebrar de una forma indirecta que, tras los esfuerzos críticos de Moore, Wittgenstein, Ayer o Austin, habíamos ganado el derecho a enterrarlo sin remordimientos. Dado este objetivo, no es sorprendente que las contribuciones a este fascinante volumen se debiesen (en su inmensa mayoría) a reconocidos anti-cartesianos como Malcolm, Kenny, Stout, Ayer o Ryle. Evidentemente, estos autores rendían tributo a Descartes considerando seriamente sus puntos de vista. ¡Pero menudo tributo! Más bien parecían competir entre ellos para ver quién lograba hacer de su invitado de honor el blanco más perfecto.

Dos presupuestos articulaban su perspectiva general: (i) Desde un punto de vista histórico, estaban convencidos de que los términos “racionalismo” y “empirismo”, empleados usualmente para distinguir a Descartes de Locke y sus sucesores Berkeley y Hume, inducían a confusión. Locke, en virtud de las concepciones implícitas y de las nociones básicas que compartía con Descartes, era de hecho un cartesiano. Y, en consecuencia, era perfectamente legítimo hablar de una “*doctrina oficial*”⁶ (un grupo de presupuestos comunes e inmutables) que, a través del empirismo británico, había contaminado las universidades anglosajonas hasta bien entrado el siglo de Russell. Obviamente, esta concepción histórica era filosóficamente muy rentable: fomentaba una crítica desatenta a la investigación hermenéutica (nada más podía sacarse de Descartes desde un punto de vista interpretativo) y hacía de la crítica una tarea especialmente sencilla (después de

5 Cf. W. Doney, (ed.), 1967, *Descartes. A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor Books).

6 Término acuñado por Ryle en su pormenorizado ataque a la (supuesta) filosofía de la mente de Descartes: *The Concept of Mind*. Cf. G. Ryle, 1949, *op. cit.*, pp. 13-17.

todo, bastaba con socavar un puñado de fundamentos para desmoronar el edificio al completo). (ii) Desde un punto de vista filosófico, se presuponía que los rasgos básicos de la “doctrina oficial”: dudas metafísicas, dualismo cartesiano, privacidad de los objetos mentales, infalibilidad de la facultad de introspección, propiedades fenoménicas de los objetos internos (lo que hoy en día se denomina o bien “lo dado” o la “teoría del acceso privilegiado a lo dado”), equipolencia de sentir y pensar y de consciencia y juicio, etc.; habían sido quirúrgicamente refutados por el *análisis conceptual*. De este modo, Descartes acababa caracterizado como un Goliat a quien Wittgenstein derribaba con la piedra popularmente conocida como “argumento del lenguaje privado”.

No es mi propósito dar cuenta detallada de la curiosa historia de cómo *Descartes se convirtió en una leyenda* para los filósofos analíticos, esto es, de cómo su magnética genialidad lo transformó en el anti-héroe por excelencia, en el secular cabecilla del “crimen filosófico organizado”. En el presente contexto, es suficiente señalar que si estos filósofos hubiesen prestado más atención a los resultados de la hermenéutica contemporánea habrían podido comprobar cómo la distancia entre Descartes y sus sucesores (fuesen racionalistas o empiristas) se estaba agrandando a pasos agigantados, hasta convertirse en un *abismo infranqueable*. El libro de Doney no ha perdido vigencia filosófica: es una crítica certera a la posición asociada tradicionalmente a Descartes; pero no proporciona una descripción adecuada ni del pensamiento cartesiano ni de su futuro. Se trata de un volumen intelectualmente provocativo y de un testimonio inestimable del poder de los prejuicios y de cómo una generación al completo concibió su relación con el pasado e hizo (a regañadientes) una confesión sobre sí misma. Pero, porque no había blanco alguno, erró su crítica, algo que, en cualquier caso, parece el destino de Descartes. En una ocasión se quejó irónicamente a su corresponsal Chanut: “Un tal Padre Bourdin creyó tener una buena razón para acusarme de ser escéptico porque había intentado refutar el escepticismo; y cierto pastor trató de demostrar que era ateo sin dar otra razón que el hecho de que había pretendido probar la existencia de Dios.”⁷

¿No podría sospechar Descartes un parecido de familia entre estos y la reconstrucción de su pensamiento de acuerdo con las líneas de la “doctrina oficial”?

7 J. Cottingham; R. Stoothoff; D. Murdoch; A. Kenny, (eds.), 1991, *The Philosophical Writings of Descartes (Volume III)* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), p. 299. C. Adam; P. Tannery, (eds.), 1897, *Oeuvres de Descartes. Correspondance juillet 1643- avril 1647 (IV)* (Paris: J. Vrin 1996), p. 536.

3. De acuerdo con la interpretación tradicional de las *Meditaciones*, el proyecto cartesiano es tan claro como irrealizable. Podría dividirse fácilmente en tres actos consecutivos, aunque para la presente exposición me fijaré (debido a su relevancia para la reconstrucción del texto) en los procedimientos empleados para alcanzar un escepticismo radical, procedimientos que configuran la primera sección.

En la Primera Meditación Descartes introduce un personaje ficticio: el Meditador, que representa a *cada ser humano* escindido de su educación y de sus circunstancias concretas, inocente de cualquier forma de conceptografía o compromiso filosóficos, y en posesión de sus facultades perceptivas y racionales, es decir, con su potencia cognitiva intacta⁸. Esta estratagema retórica desempeña varias funciones (narrativas y procedimentales): permite disociar a Descartes (el hombre y su biografía personal) de su voz racional, proporcionando un alcance mucho mayor a la investigación (que a diferencia del *Discurso del método*, no se reduce a unas memorias intelectuales), evitando el provincialismo del espacio y del tiempo, y minimizando los posibles reparos del lector respecto a la posibilidad de agendas secretas y personales; facilita la identificación de cualquier lector (independientemente de sus circunstancias) con este “fantasma esquemático”; reduce el riesgo de trucos dialécticos y de juegos de manos filosóficos (tan comunes en el género dialógico, donde es usual que el autor conceda *autoridad externa* a algunos personajes y emplee una jerga técnica apabullante e incapaz de generar convicción y convencimiento); agiliza la transición entre el sentido común y las dudas metafísicas; colorea la investigación de un tono dramático -o ético-; y, finalmente, justifica las decisiones procedimentales de obviar el escrutinio epistémico de cada posible juicio individual y de emprender la tarea de una “demolición general” de las opiniones *socavando* “los cimientos (*mismos*) del edificio”⁹, cimientos que, por supuesto, son comunes a todos los seres humanos con independencia de sus condiciones.

El Meditador inicia, así, una travesía procelosa que, al final de la Primera Meditación, lo lleva a encallar en la bahía de la desolación más absoluta: la propia razón le fuerza *suspender el asentimiento* respecto a todas sus creencias. Este resultado desalentador resulta de una profundización gradual en los escenarios escepticos, de un progreso *hacia el abismo* con tres etapas discernibles.

8 En el diálogo incompleto *La investigación de la verdad a través de la luz natural* el papel del Meditador es desempeñado por *Poliandro*, personaje cuyo nombre (derivado del griego) significa “Todos los hombres”. Cf. CSM II: 402; AT X: 499.

9 CSM II: 12. AT VII: 18.

(a) En la primera etapa el Meditador pone en duda aquellas creencias que se refieren a “objetos muy pequeños o que se encuentran en la distancia”¹⁰. Estas dudas son *empíricas*, esto es, dudas que se generan señalando alguna posibilidad *no eliminada pero eliminable* capaz de poner en entredicho una declaración cognitiva específica; que pueden ser superadas recurriendo a una *base evidencial más sólida* (o a una *posición cognitiva mejor*), presuponiendo de este modo que, *previamente* a su resolución, no hay duda o discusión alguna respecto a qué contaría como una prueba definitiva a favor o en contra de una tesis y a cuál sería el *método correcto* (o ideal) de resolución del problema propuesto; que, porque incluso en el más grotesco de estos casos *siempre* sabríamos qué nos está pidiendo el escéptico, son dudas *sensatas y comprensibles en contextos ordinarios* (no implican locura, como mucho, una *excentricidad* inocua); y que son dudas *no infecciosas*, es decir, que, porque lógicamente no pueden dañar los *fundamentos de nuestro edificio cognitivo* y extenderse más allá de un área específica de conocimiento, no afectan ni a los *juicios perceptivos realizados en circunstancias inmejorables* ni a *nuestros sentidos* (en tanto que aparatos cognitivos) en su totalidad.

Podría dudar de que aquello a lo que estoy señalando sea un pájaro, porque no he comprobado si lo es, eliminando la posibilidad de un autómata cuya conducta es similar a la de un pájaro y que parece un pájaro. No sé si realmente soy la persona que pienso que soy porque nunca he excluido la posibilidad de que, tras mi nacimiento, se produjese un cambio en el hospital. Podría dudar de que lo que estoy viendo a través de un telescopio sea realmente un planeta, porque los mismos datos concuerdan con explicaciones alternativas: una estructura artificial o una superficie plana. Todas estas dudas tienen sentido *temporal y condicionalmente* (o bajo condiciones fijadas por una narración concreta), pero después de desplumar al pájaro, viajar al planeta, o visitar el hospital para realizar varios tests de ADN que confirmasen mi identidad dichas dudas serían espúreas. Es más, y en la medida en que lo que es *desconocido* es también *incomprobable* (y, por tanto, *ineliminable*) y en que la primera condición que debe cumplir una duda razonable es ofrecer alguna *explicación hipotética de cómo habríamos podido llegar a creer erróneamente la proposición que está siendo blanco del argumento escéptico empleado*, es imposible racionalizar un escepticismo *no mitigado* recurriendo a la posibilidad *indefinida y abstracta* de escenarios escépticos *comprobables pero no comprobados* (escenarios de los que no somos conscientes o que ni siquiera podemos imaginar)¹¹. Por eso el proyecto neo-

10 CSM II: 12. AT VII: 18.

11 Cf. R. J. Fogelin, 1994, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 192-204.

pirrónico (propio de Robert Fogelin) de crear una variedad de escepticismo cuyo alcance sea tan amplio como el del escepticismo cartesiano pero que no emplee escenarios globales (aparentemente comprometidos con tesis semánticas internalistas y con posiciones epistémicas que el sentido común califica de artificiales) se encuentra condenado al fracaso. En resumen: estas dudas son *limitadas*, esto es, el procedimiento empleado para generarlas no puede conducirnos a reconsiderar creencias que “(también) se derivan de los sentidos —por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata de invierno.”¹²

(b) En la segunda etapa el Meditador contempla la posibilidad de un escenario global, la *hipótesis del sueño*, que legitima dudas racionales que afectan a juicios perceptivos realizados en circunstancias óptimas, asolando de este modo nuestro sistema perceptivo y evidencial al completo. Este escenario es *débil* (a diferencia de los escenarios empíricos su verdad es sumamente improbable), pero, porque su mera posibilidad lógica es condición más que suficiente para originar incertidumbre y porque el uso de *evidencias* con el fin de superarlo se encuentra prohibido so pena de caer en las trampas de la circularidad lógica, el regreso al infinito o la presuposición arbitraria, se trata de un escenario al mismo tiempo *irrefutable* y *demasiado cercano* a nuestra experiencia ordinaria. En otras palabras: si este argumento es capaz de proporcionar una razón para dudar de la experiencia presente (recurriendo para ello a la imposibilidad por parte del sujeto de obtener signos seguros que le permitan distinguir ensoñaciones de percepciones, esto es, signos que *no pudiesen replicarse* dentro del sueño: después de todo, existes sueños coherentes y vívidos), entonces, porque si pudiese estar soñando *ahora*, podría estar soñando *en cualquier momento dado*, también proporciona una razón para dudar de cualesquiera experiencia a la que apele con el fin de eliminar dicha posibilidad (por ejemplo, podría estar soñando en que me estoy golpeando la cara para resolver la cuestión de si estoy despierto o dormido). Pese a todo lo anterior es necesario hacer dos observaciones: (i) Las dudas respecto a *mi cuerpo* o a la *existencia del mundo externo* (creencias que se encuentran bajo el alcance de la hipótesis del sueño¹³) son remotas, pero *imaginables*; o lo que

12 CSM II: 13. AT VII: 18.

13 Nótese que nos ceñimos a la interpretación *filosóficamente más fuerte* del argumento de indistinción de sueño y vigilia (la que señala que más allá del alcance de dicha hipótesis sólo se preservan incólumes las verdades formales y las experiencias internas y que debemos interpretar la expresión “cualquier percepción *podría ser* una ensoñación” como “la *totalidad de las percepciones* podrían ser ensoñaciones”, introduciendo así la posibilidad de que la totalidad de nuestra experiencia sea un sueño). Habría, al menos, otras dos formas posibles de reconstruir el argumento: (a) de modo que afectase a la *totalidad de la experiencia*, pero sin que pudiese cuestionar la existencia de un mundo externo indeterminado (una interpretación que subrayaría su analogía a escenarios como el de *The Matrix* o el cerebro en la probeta); (b) en una versión *débil* que subraya que *cualquier experiencia*

es lo mismo, podemos *concebir la falsedad de dichas creencias*, pensar o plantearnos la posibilidad de su negación sabiendo cómo sería el caso en ese supuesto (puedo imaginar un estado de cosas donde, preservadas todas mis experiencias, soy un cerebro en una probeta en Alpha Centauri, o donde padezco el tipo de alucinaciones a las que *The Matrix* nos ha familiarizado). (ii) De acuerdo con la presentación que Descartes hace de la hipótesis este procedimiento tiene límites: las verdades aritméticas, las leyes lógicas y la mera existencia de mis experiencias internas (sensaciones, intenciones y reflexiones), y fueran cuales fuesen (en los últimos ejemplos) sus orígenes y sus valores de verdad, son indudables a pesar de la hipótesis del sueño, es decir, con independencia de la existencia de un mundo más allá de mi mente. En palabras de Descartes: “(P)ues duerma o esté despierto dos más tres son cinco y el cuadrado no tiene más que cuatro lados. Parece imposible que verdades tan transparentes puedan resultar sospechosas de falsedad alguna.”¹⁴

(c) Parece imposible. ¿Pero lo es realmente? En la última etapa el Meditador encuentra un medio para hacer que la duda se extienda hasta alcanzar sus creencias *psicológicamente compulsivas* (aquéllas cuya falsedad somos incapaces de concebir): la *posibilidad lógica* de un *Dios omnipotente* cuya misión es engañarlo hasta en las cuestiones más evidentes, haciéndole creer que las operaciones de la racionalidad son verdaderas cuando de hecho (porque, bajo dicha hipótesis, nuestras mentes serían *instrumentos no confiables*) no se corresponden con la realidad. Desafortunadamente, tal escenario es el “patito feo” de esta narración cognitiva, y los intérpretes usualmente sucumben a la tentación de dejar de lado con alivio lo que consideran mera retórica. Después de todo, dicen, o bien porque Descartes adoptó un *concepto psicológico y subjetivo de prueba* (convicciones inamovibles como el *Cogito* serían ciertas precisamente por ser *psicológicamente inamovibles*), o bien porque empleó argumentos racionales para la demostración tanto del *Cogito* como de la existencia de Dios sin reparo alguno, Descartes mismo, se nos recuerda, no otorgó a dicho escenario la suficiente relevancia. No es de extrañar, por ello, que los críticos sólo presten atención a esta hipótesis en las proximidades del Círculo Cartesiano (en la medida en que este escenario permanece todavía operativo al comienzo de la Tercera Meditación, Descartes no puede apelar a las *intuiciones* con el fin de demostrar a un Dios cuya función

concreta puede ser un sueño, pero sin comprometerse con la posibilidad de que todas ellas lo sean (o, incluso, con la posibilidad de un *error masivo* de nuestras percepciones). El texto de la Primera Meditación parece adecuarse mejor a esta última lectura. Si bien es cierto que, debido tanto a su carácter eminentemente retórico como al hecho de que dicho escenario se reduce a “ayuda de cámara” o a simple “telonero” de la hipótesis del Dios engañador, su reconstrucción lógica exacta parece irrelevante desde el punto de vista de los objetivos reales de las *Meditaciones*.

14 CSM II: 14. AT VII: 20.

es justificar dichas intuiciones sin petición de principio); pero incluso en este supuesto el objetivo de los críticos es exclusivamente procedimental: el verdadero problema para las pruebas cartesianas de la existencia de Dios no es que sean *argumentos*, sino que se trata de *malos argumentos*. En cualquier caso, lo anterior explica por qué los epistemólogos, desde Moore hasta Sosa¹⁵, juzgan que el argumento del sueño es el trofeo a ganar, *el escenario escéptico por excelencia*. Un grave error, pues esto implicaría que han sido incapaces de identificar el verdadero reto al que se enfrentaba Descartes.

Tras este punto lo que resta del texto se reconstruye fácilmente. En la Segunda Meditación (que se correspondería con el segundo acto de la obra), el Meditador encuentra un punto arquimédico más allá del alcance de la inundación escéptica: el *Cogito*. El resto del libro (tercer acto) se dedica a recuperar (con la sola ayuda de la “primera certeza”) todas aquellas creencias socavadas por las dudas metafísicas esgrimidas en la Primera Meditación, creencias que, para cuando la obra llega a su fin, no sólo adquieren solidez psicológica, sino que se encuentran *filosóficamente garantizadas*. Este proceso recuerda a una *imagen invertida* del método de la duda: desde los fundamentos del juicio a las partes problemáticas del edificio cognitivo. *Primero*, y reflexionando sobre el origen de sus ideas, el Meditador se embarca en la demostración de la existencia de un *Dios benevolente*¹⁶, capaz de garantizar nuestras ideas claras y distintas y de justificar la *confiabilidad de nuestra razón* (se recuperan las verdades matemáticas y formales). *En segundo lugar*, el mismo recurso sirve para probar la existencia del mundo externo: porque un Dios como el de Berkeley, que produce secuencias coherentes de ideas, sería, pese a todo, un Dios engañador (o, al menos, un Dios que *induce a error*), en la medida en que esas ideas no se corresponden con la realidad externa y en que el sujeto cognoscente se siente *fuertemente inclinado* a asentir a ellas; la benevolencia de Dios es incongruente con la hipótesis del sueño, y así, los juicios perceptivos proferidos en circunstancias inmejorables y la creencia general en una realidad externa quedan justificados. Obviamente, ni el mundo tan felizmente recuperado concuerda exactamente con el mundo del sentido común desde el que se iniciaba la investigación (después de todo, para

15 Cf. G. E. Moore, 1939, “Proof of an External World”, en: G. E. Moore, 1959, *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin LTD), pp. 127-150. Cf. E. Sosa, 2007, “Dreams and Philosophy”, en: E. Sosa, 2007, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I* (Oxford: Clarendon Press), pp. 1-21.

16 De hecho, el argumento no va de la benevolencia de Dios a la imposibilidad de que nos engañe, si no que alcanza esta última conclusión a partir de su *omnipotencia*. Únicamente un ser impotente engañaría para alcanzar sus metas. Lo que significa que el escenario del genio maligno es *conceptualmente contradictorio*: un engañador jamás dispondría del poder suficiente como para hacer que nuestras creencias racionales fuesen falsas.

cuando alcanzamos el final de las *Meditaciones*, ya sabemos que las cualidades secundarias son subjetivas y que el mundo físico “carece de color”) ni se resuelven las dudas empíricas. Pero nada importante se ha perdido: en general, nuestro aparato sensorial parece garantizado.

Sin embargo, algo falla en esta narración. Hago un listado de algunos problemas especialmente inquietantes:

(i) Si Descartes creía realmente que en la Segunda Meditación su propia existencia había quedado más allá de cualquier duda razonable, ¿por qué menciona de forma explícita e inesperada, en un pasaje al comienzo de la Tercera Meditación, entre las proposiciones lógicas y aritméticas que todavía son dudosas, *un principio que guarda relación directa con el Cogito* (“En la medida en que pienso que soy algo, no soy nada”), añadiendo que, a esa altura de la argumentación, los miembros de esta secuencia (incluido el propio *Cogito*) son susceptibles de duda, aunque se trate de una duda metafísica e hiperbólica¹⁷?

(ii) Independientemente de que Descartes defendiese o bien que el *Cogito* es cierto porque no podemos llegar a imaginar la posibilidad de su falsedad (no puedo concebir que pueda no estar pensando cuando creo que pienso), o bien que su invulnerabilidad depende de la confiabilidad de los resultados de la racionalidad¹⁸; ¿por qué no *extendió* la certeza a compulsiones análogas al *Cogito* (tampoco puedo imaginar qué sería el caso si dos más tres no fuesen cinco) o a los principios básicos de la lógica, que han de ser ciertos (o encontrarse garantizados) para que cualquier argumento particular lo sea?

(iii) ¿Por qué no prestó atención a su escenario escéptico más radical y novedoso?

(iv) Si, tal como postulan los intérpretes, todo gira en torno a la hipótesis del sueño; ¿cómo explicar que realizase un trabajo tan esquemático y lleno de parches con el fin de superar dicho escenario en dos párrafos inconexos al final mismo de la Sexta Meditación? ¿Tal vez, después de todo, ésta no fuese su preocupación más importante?...

17 CSM II: 25. AT VII: 36.

18 La indubitabilidad del *Cogito* resultaría de un *argumento trascendental* que señala que, porque sólo podría dudar de que pienso dando por supuesto que es verdad que, porque dudo, pienso, *nunca podría llegar a dudar racionalmente de aquello que es la condición de posibilidad misma de cualquier duda concebible*, y que, por serlo, se encuentra más allá de la duda (actual o posible). Sin embargo, el argumento da por supuesta la confiabilidad de la razón (“No puedo dudar sin pensar” es una premisa condicional generada por la racionalidad); de forma que su corrección es meramente *hipotética*: un escepticismo capaz de cuestionar la legitimidad de nuestras evidencias racionales es *invulnerable* ante él. La mejor exposición de esta estrategia fallida se encuentra en: J. Broughton, 2002, *Descartes’s Method of Doubt* (Princeton / Oxford: Princeton University Press), pp. 98-104.

(v) ¿Cómo explicar el error del círculo, cuando Descartes era perfectamente consciente (desde la primera página) del modo escéptico de *reciprocidad*¹⁹?

(vi) Finalmente, si nos viésemos obligados a suscribir la interpretación tradicional, ¿qué haríamos de la Quinta Meditación, en la medida en que el proyecto de acomodarla a las estrecheces del modelo tradicional parece desesperado? ¿Se trata de otro error mayúsculo? ¿Tal vez de una pieza de material extra precipitadamente preparada, ajustada y pegada?...

Demasiadas preguntas y ninguna respuesta. Volvamos a empezar.

4. El escepticismo antiguo desempeñó un papel esencial en la formación del pensamiento moderno. Tras la *editio princeps* de las obras filosóficas de Cicerón en 1471 (incluyendo *Sobre el escepticismo académico*²⁰, nuestra mejor fuente en lo concerniente a las diversas variedades de escepticismo que florecieron a la sombra de la escuela fundada por Platón), y tras la traducción latina de las *Líneas maestras de pirronismo*²¹ de Sexto Empírico, publicada en 1562, el escepticismo radical se transformó en un arma poderosísima en manos de quienes pretendían desacreditar la razón natural en nombre de la religión, la fe y una confianza absoluta en la Escritura. Los escritos de Pedro de Valencia, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne y Pierre Charron son muestras suficientes de esta tendencia.

Sería realmente absurdo intentar tan siquiera un esbozo esquemático de la variopinta colección de posiciones que cayeron bajo el concepto general de “escepticismo” (posiciones que incluyen versiones terapéuticas, hipotéticas, externalistas y sustantivas²²); de las sutiles estrategias diseñadas por los escépticos con el fin de demostrar que las condiciones establecidas por el estoicismo para definir la noción de “conocimiento” [sabemos que p si (i) es verdad que p , (ii) la creencia en p ha sido causada por el hecho que es su objeto de forma relevante, y (iii) p no puede ser falsa, es decir, disponemos de *razones concluyentes* que excluyen la posibilidad de creer que p siendo p falsa] no pueden cumplirse; o de los esfuerzos del escepticismo por responder al cargo de *autorrefutación* y por aclarar cómo es posible *vivir sin asentimiento* (impermeabilizándose frente a la

19 CSM II: 3. AT VII: 2.

20 Cf. C. Brittain, (ed.), 2006, *Cicero. On Academic Scepticism* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company).

21 Cf. J. Annas, J. Barnes, (eds.), 2000, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).

22 Cf. C. Brittain, 2001, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics* (Oxford: Oxford University Press).

objeción de inactividad o *apraxia*). Debido a su especial relevancia para la comprensión de Descartes, me centraré en una dimensión concreta del escepticismo antiguo: su *finalidad ética* (los profundos beneficios prácticos que, desde Pirrón a Sexto, parecerían derivarse de una *vida escéptica*) y la *presión racional* que debe afrontar debido a ella.

En contraposición con el estoicismo, que, en la medida en que la Naturaleza es una concatenación racional, providente y necesaria de eventos correlacionados, justifica el asentimiento a cualquier suceso de nuestra vida (de acuerdo con la Estoa, que recuerda en esto a la voluntad afirmativa que preside el “eterno retorno” nietzscheano, *querer algo implica quererlo todo*) e intenta reconciliar al individuo con sus circunstancias y fortalecer los vínculos entre sujeto y mundo²³; el escepticismo pretende *separar ambos reinos*, escindiendo al sujeto del personaje que representa sobre el escenario del mundo. El escéptico aspira a contemplar su vida desde la perspectiva de un espectador puro, a representar su papel sin compromisos personales o cognitivos, a reposar en un “espléndido aislamiento” que, al precio de la esperanza, obtiene libertad, tranquilidad y paz de ánimo (*ataraxia*). Nunca más será exasperado por el ansia compulsiva de conocimiento. Nunca más lo inquietarán las interminables disputas entre Escuelas filosóficas. Su agudo sentido de la ironía lo mantiene a salvo, *aprobando externamente todo sin asentir internamente a nada*²⁴. Con un organismo exquisito transido por la sensibilidad al dolor, y a diferencia del estoico, que *sobredimensiona* cada acontecimiento con una impronta ontológica, el escéptico minimiza el dolor *evitando énfasis metafísicos* (incluyendo lo que podría denominarse “metafísica del sentido común”). Sin embargo, esta actitud de distanciamiento, imposible de confundirse con cualquier forma de exilio místico o nihilista, requiere justificación, es más, el escéptico se encuentra forzado a responder con éxito a la sospecha de arbitrariedad, contingencia y racionalización. En otras palabras, con el fin de ser una posición *éticamente satisfactoria*, el escepticismo ha de convertirse en un *lugar de residencia permanente*. Ésta es la razón por la que el escéptico, buscando *asegurar su posición*, recurre a la tesis (modalmente fuerte) de la *akatalepsia*: no es suficiente señalar que no conocemos nada en este momento, debe demostrarse (para evitar el cargo de provisionalidad y la sospecha de construir teorías de acuerdo con esperanzas) que *no podemos conocer*, y obviamente, que sabemos que no podemos conocer.

23 Cf. E. Bevan, 1913, *Stoics and Sceptics* (Oxford: Clarendon Press), pp. 13-44.

24 Para la distinción entre “aprobación” y “asentimiento”, cf. M. Frede, 1984, “The Sceptic’s Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge”, en: M. Burnyeat; M. Frede, (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis, Indiana: Hackett 1998), pp. 127-151.

Desafortunadamente, no podrá cumplirse este requisito si no es abandonando la suspensión ilimitada del juicio (*epoché*) íntimamente asociada a las primeras versiones de la posición escéptica y que, en la medida en que también se aplicaba a la tesis de la *akatalepsia*, concordaba con la autodescripción del escepticismo como *actitud dialéctica y parasitaria* (y, por lo tanto, como una posición *asimétrica* respecto a otras Escuelas y no como una doctrina entre otras). Este problema fue abordado por Filón de Larisa (el último escolarca de la Academia), quien, debilitando la noción de *epoché* (debemos suspender el juicio sobre cuestiones oscuras y disputables, pero *no* respecto a proposiciones que no alcancen el ideal del *conocimiento evidente*) e introduciendo la *akatalepsia* como una *hipótesis defendible y probable*, buscó soslayar la acusación de “dogmatismo negativo” sin verse obligado en consecuencia a renunciar a los compromisos éticos inherentes al escepticismo. Pese a ello, y en la medida en que podía extenderse coherentemente a un proyecto de justificación del asentimiento razonable a la información proporcionada por los sentidos (y, *a fortiori*, podría llegar a legitimar tradición, prejuicios y un anclaje sólido del sujeto al mundo, a su cultura y a sus circunstancias), y en que incluía un *residuo irreductible de fe y de arbitrariedad* (después de todo, en la medida en que no disponemos de razones concluyentes para la *akatalepsia*, no estamos racionalmente forzados a asentir a ella), esta posición *conciliadora* desembocó en un completo fracaso. El escéptico tenía que morder la bala. Debía *limitarse* el alcance de la *epoché*. Más allá de sus fronteras habitaba la tesis *sustantiva* de que el conocimiento es imposible.

Un nuevo fracaso aguardaba, sin embargo, al escéptico. Aunque, en este caso, se trataba de un fracaso de portentosas consecuencias. Con el fin de demostrar que nada puede conocerse, el escéptico debía confiar en la capacidad de la razón para levantar *escenarios intraspasables* que, proporcionando razones concluyentes para dudar independientemente del contexto (por tanto, con independencia de narraciones concretas), ponen en cuestión (permanentemente) que nuestras mentes sean instrumentos confiables para la detección de la verdad. Sin embargo, estos mismos escenarios *también cuestionan la confiabilidad de la razón para construirlos*, y de este modo, *vierten dudas sobre sí mismos*: en vez de la *akatalepsia*, el escéptico nos entrega su mera posibilidad²⁵. Esta conclusión supone el golpe de gracia para las pretensiones éticas del escepticismo, pero de nada le sirve a los filósofos dogmáticos: *la posibilidad de una posibilidad* (su sombra, podría decirse) es suficiente para una anulación racional de la razón. De hecho, la situación así originada es mucho más dramática que un *escepticismo*

25 Si el escéptico contraatacaba tratando de detener un *regreso al infinito* implícito mediante la señalización de que, al menos, la razón demuestra una verdad: que la *akatalepsia* es posible; le recordaríamos que dicha verdad es tan sólo una verdad *posible*.

seguro: no podemos reposar ni en la certeza de que nada es cierto ni en certezas sustantivas.

Ésta es la situación exacta descrita por Descartes cuando escribió:

“Me siento como si inesperadamente hubiese caído en un profundo remolino que me mantiene en suspensión, de forma que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar hacia la superficie.”²⁶

5. En cualquier caso, acabamos de identificar el blanco de Descartes y las condiciones para resolver el problema planteado. Descartes contestará al escéptico mostrando cómo un *uso más riguroso de la razón* no lleva a la conclusión de que la razón no es confiable, sino que conduce más bien al resultado de la *fiabilidad de la razón*. Si la razón es capaz de demostrar a Dios, los escenarios contruidos por el escéptico, *irreconciliables con este hecho* (un Dios preocupado por nuestro bienestar excluye la posibilidad del genio maligno), no son tan siquiera lo que parecen ser: *posibilidades lógicas*. Y en este procedimiento nada conlleva circularidad: al igual que el escéptico, que usa *condicionalmente* la razón para cuestionarla, Descartes la emplea sin presuponer su fiabilidad. Una duda debe estar justificada para contar como duda (esto es, una duda tiene que forzar racionalmente nuestro asentimiento). Por lo tanto, no hay nada incorrecto en el hecho de que se proporcionen razones que muestren que el escepticismo *carece de justificación*.

Obviamente, en esta narración el *Cogito* no cumple papel alguno: no es algo que, en la medida en que su fuerza racional es *equivalente* a la de los escenarios escépticos, podamos conservar a pesar de la duda. Esta última afirmación, si consideramos que la fuerza probativa de “Dios existe” también es igual al asentimiento que proporcionamos a la hipótesis del Dios engañador, resulta extraña. Sin embargo, debemos recordar que existe una profunda *asimetría entre el Cogito y Dios*, una *asimetría en sus consecuencias*. Mientras que, tras el *Cogito*, el escéptico podría recurrir coherentemente al escenario del engañador para *equilibrar* ambos juicios, no podría hacer lo mismo tras la demostración de Dios, pues *a esa altura de la investigación* dicha opción no es tan siquiera una posibilidad. En otras palabras, a diferencia de lo que sucede en el caso del *Cogito*, donde el escéptico puede prestar su asentimiento *tanto al argumento del Cogito como a la posibilidad escéptica que lo pone en entredicho* (que yo exista, o que no pueda concebir mi inexistencia mientras pienso, no implica, en contraste con lo que sucedería en el caso de que la existencia de Dios fuese una conclusión

racional, que la existencia del engañador sea *imposible*, y, por tanto, no excluye racionalmente la duda), *nuestro interlocutor no puede asentir a la demostración de Dios sin abandonar al mismo tiempo sus argumentos previos*. Esta es la razón por la que si las pruebas de Dios son hipotéticamente válidas también son, desde un punto de vista absoluto, correctas. Se rompe, en consecuencia, la *isosthenía* en la que (a través de posibilidades lógicas) se había atrincherado (y anquilosado) la suspensión del juicio escéptica.

En resumen, Descartes sostendría que incluso la proposición “Yo existo” sólo es completamente cierta si el resto del argumento de las *Meditaciones* es válido. De acuerdo con su proyecto, debemos tomarlo todo o nada, es decir, *Dios o nada*.

6. Querría resumir los rasgos más relevantes de la lectura que propongo.

En las *Meditaciones* de Descartes encontramos tres clases de creencias que requieren tres formas diferentes de duda: (i) Las dudas respecto a *proposiciones empíricas* son imaginables, se originan y se eliminan con facilidad y son seriamente consideradas por el individuo que, dudando que *p*, realmente vacila entre la afirmación y la negación de *p*, *incapaz de creer mientras duda*. (ii) Las dudas respecto a *creencias que estamos naturalmente inclinados a asentir pero cuya falsedad es imaginable* difieren en clase respecto de las anteriores. En este caso, las razones para dudar son demasiado remotas, y así, porque no las tomamos suficientemente en serio, es posible conciliar nuestra creencia de que *p* y el hecho de que tengamos dudas acerca de *p*: creemos *con reservas* en *p*. Sin embargo, porque la voluntad no se encuentra forzada por el entendimiento a afirmar estas proposiciones, no se trata de compulsiones. Este es el lugar reservado por Descartes para proposiciones perceptivas concretas proferidas en circunstancias inmejorables y para creencias referidas a la existencia general del mundo externo, creencias que sólo podrían ser falsas *bajo hipótesis globales* como el escenario del sueño. (iii) Finalmente, las *intuiciones* (incluyendo el *Cogito*), esto es, verdades simples y evidentes *cuya falsedad es inconcebible* y a las que identifica nuestra incapacidad natural y universal para considerar dudas *a nivel objeto* respecto a ellas, no pueden ser coherentemente negadas, cuestionadas o puestas en entredicho.

Obviamente, porque el objetivo de Descartes es *justificar nuestra confianza en las intuiciones racionales*; demostrar que nuestras mentes racionales son *instrumentos fiables para la detección de la verdad*; que *la razón es capaz de autovalidarse sin apelar* (con circularidad viciosa) a nuestra confianza en los resultados de la racionalidad, o, en otras palabras, porque la pregunta central para Descartes es: *¿podemos confiar realmente en nuestras intuiciones?*; al

final se las arregla para mostrar cómo, en la medida en que creencias tan fuertes como el propio *Cogito* son miembros de una *clase*, la demolición general y la justificación de nuestras capacidades cognitivas y de las intuiciones rendidas por ellas tiene sentido sin que ello nos obligue a rechazar lo que parece una verdad obvia: que somos incapaces de imaginar una duda respecto a ellas.

En este sentido, Descartes *erige dudas de segundo orden (metaescepticismo)* preguntándose si nuestras compulsiones no podrían ser falsas para Dios o para un ángel, es decir, si no podrían, considerándolas desde un *punto de vista absoluto*, desde la perspectiva de un investigador puro, o desde el punto de vista desde ninguna parte, ser falsas²⁷. Bastan estas dudas *teóricas* para *problematizar la autoridad epistémica de las intuiciones sin comprometer su potencia psicológica*. Lo que explica la importancia epistemológica de la hipótesis del Dios engañador (una simple *opinión* referida a la posibilidad de un engañador omnipotente capaz de crear un instrumento pobremente diseñado para asir cognitivamente la realidad: la razón humana); el papel desempeñado por el *abogado del diablo* (un personaje ficticio que, cuerdo, comparte nuestras intuiciones sin compartir nuestra injustificada confianza intelectual en ellas²⁸) en la estrategia de las *Meditaciones*; y los procedimientos confiabilistas que Descartes, imposibilitado por la propia estructura de escenarios escépticos envolventes (y, por tanto, irrefutables *ad intra*) a añadir evidencias a favor de nuestras intuiciones y forzado a intentar sustraer razones para dudar de ellas, ha de aplicar con el fin de eliminar un escenario tan epistemológicamente relevante como hipotéticamente remoto.

De hecho, adelantándose al confiabilismo contemporáneo, Descartes *resitúa el centro mismo de la epistemología*. Existe un modo de superar el escepticismo evitando el cargo de circularidad. En vez de validar nuestra capacidad racional antes de ejercitarla, podríamos asumir condicionalmente los resultados rendidos por ella, y *si es capaz de validarse a sí misma*, es decir, si, siguiendo a la razón, *llegamos a demostrar una teoría de qué cosas hay de hecho en el mundo que excluya la falta de fiabilidad de nuestras facultades*, entonces, porque la razón sería capaz de proporcionar su validación racional, el escepticismo quedaría

27 Puede encontrarse una distinción análoga en *Sobre la certeza*, la última colección de observaciones escrita por Wittgenstein. Refiriéndose a las denominadas “proposiciones-gozne” (*hinge-propositions*), esto es, a proposiciones que no podemos evitar creer, escribió: “Lo que resulta extraño es que en casos así me siento inclinado a decir (aunque así expresado resulte incorrecto): «Sé que tal —en la medida en que puede saberse.» Esto es incorrecto, pero algo correcto se esconde tras ello.” L. Wittgenstein, 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell Publishing 2004), § 623.

28 Cf. R. Rubin, 2008, *Silencing the Demon’s Advocate. The Strategy of Descartes’ Meditations* (Stanford, California: Stanford University Press).

refutado. La clave reside en disponer de una *visión del mundo* capacitada tanto para explicar causalmente cómo adquirimos nuestras creencias como para proporcionar una *garantía metafísica u ontológica a las mismas* (esta función es desempeñada en la filosofía de Descartes por el Dios benevolente cuya veracidad garantiza el conocimiento, pero, en principio, también podría ser desempeñada por un Dios-Naturaleza racional como el que, de acuerdo con Spinoza, legitima tanto nuestra razón como nuestras percepciones). En cualquier caso, y porque las meras opiniones que justificaban la racionalidad del escepticismo general antes de la autovalidación de la razón *serían irracionales desde esta perspectiva ilustrada*, los escenarios globales pasarían a ser cognitivamente defectuosos e irrelevantes. La significatividad de los escenarios globales depende del *contexto de evaluación*, lo que significa que, una vez subimos la apuesta epistémica, *no puede darse por supuesta ni su coherencia ni su efectividad*.

7. Hasta aquí, Descartes. A partir de ahora, su *renacimiento* en contextos epistemológicos analíticos. Una recuperación en trance de transformar radicalmente el panorama filosófico contemporáneo (y futuro), conciliando el rigor de la filosofía secular con las aspiraciones de un temperamento religioso (o moral) que, constitutivo de la filosofía desde sus orígenes, busca una *visión del mundo* que sea al tiempo veraz y capaz de desempeñar un papel rector en el desarrollo de nuestra auto-comprensión y de nuestra vida. Frente a la disyunción excluyente, la conjunción enriquecedora pero exigente. *Comprensión y reconciliación, conocimiento y conducta, verdad y sentido, ética y lógica*: rasgos correlacionados del impulso filosófico en toda su integridad, es decir, en tanto que *trabajo honesto sobre uno mismo*²⁹.

Comenzaré con una descripción esquemática de los *tres temas* más importantes en la agenda meta-filosófica de la epistemología actual, temas donde los tópicos tratados en las *Meditaciones* desempeñan un papel irremplazable y donde la discusión convoca necesariamente a Descartes como una de sus voces. Más adelante explicaré cuál es el significado y cuáles las implicaciones de dichos temas. Empecemos hablando del *giro epistemológico* que una importante corriente dentro de la tradición analítica está sufriendo en las últimas dos décadas.

29 Cf. L. Wittgenstein, 1977, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell 2006), p. 24.

I. RELEVANCIA Y SIGNIFICATIVIDAD DE LOS ESCENARIOS GLOBALES

Los escenarios globales fueron atacados durante el último siglo principalmente por dos razones: porque se empleaban para poner en entredicho las creencias de la vida ordinaria, algo que no puede hacerse sin cuestionar las condiciones mismas de una duda razonable; y porque (supuestamente) se encontraban lógicamente vinculados a *concepciones internalistas* del significado, es decir, comprometidos con la posibilidad (intuitiva) de preservar la significación tanto en el supuesto de que el mundo fuese radicalmente diferente a como pensamos que es como bajo la hipótesis de que no existiese mundo externo en absoluto, tesis que, después de Kripke y de Putnam, parecen indefendibles.

Bastó con recordar la distinción cartesiana entre *cognitio* (es decir, *conocimiento animal* de acuerdo al cual x sabe que p sin necesidad de saber que sabe que p) y *scientia* (esto es, *conocimiento reflexivo* donde x sabe que p sólo si dispone de razones concluyentes que justifican p , y de este modo, donde sólo se conoce en la medida en que no hay razones posibles para dudar que p)³⁰, para aislar las creencias de sentido común de los escenarios escépticos globales sin tener por ello o bien que eliminar desde el tribunal supremo del lenguaje ordinario la totalidad de los problemas epistemológicos supuestamente carentes de sentido, o bien que, recurriendo a criterios filosóficos que, vinculados a la *certeza objetiva*, son demasiado estrictos para dar cuenta de nuestras prácticas cognitivas y de las normas de uso que rigen declaraciones de actitudes proposicionales en contextos no-filosóficos, reducir a paradoja esas mismas aseveraciones ordinarias de conocimiento. De acuerdo con esta perspectiva, el proyecto epistemológico moderno tiene sentido porque también lo tiene *defender las creencias en la arena de la reflexión*, o lo que es lo mismo, porque es razonable un punto de vista *ilustrado y consciente*³¹ cuya función es *integrar* lo que uno asegura conocer con confianza y lo que uno puede llegar a justificar epistémicamente. Pero, en la medida en que las condiciones ordinarias de conocimiento son menores que las filosóficas, una creencia puede constituir conocimiento animal sin ser conocimiento reflexivo. En concordancia con Moore, los defensores de la epistemología

30 Cf. CSM II: 101. AT VII: 141.

31 "Supongamos que Descartes acepta la problemática pirrónica y que también está de acuerdo con el contraste sextiano entre aciertos accidentales y aciertos productos de la reflexión (justificados). En tal supuesto, se enfrenta a la pregunta: ¿podemos alcanzar un conocimiento reflexivo?, ¿podemos adquirir una perspectiva ilustrada respecto a nuestras creencias y a nuestros medios de obtenerlas y justificarlas, un punto de vista capaz de poner relieve la suficiente confiabilidad de dichas fuentes? En mi opinión, son esas preguntas las que dirigen y configuran el proyecto epistemológico cartesiano." E. Sosa, 2007, *op. cit.*, p. 131.

virtuosa señalan que es verdad que sé (conocimiento animal) que existe al menos un objeto externo (la mano que ahora levanto); lo que no significa que también sepa que sé que aquí hay una mano (conocimiento reflexivo).

Por otro lado, se han empleado dos estrategias diferentes para contrarrestar la segunda objeción.

La actitud que Sosa mantiene respecto a las críticas dirigidas contra el escepticismo cartesiano desde el *externalismo semántico* es exactamente la opuesta a la asumida por Fogelin (quien, como ya sabemos, intenta construir un escepticismo no mitigado con la sola ayuda de escenarios empíricos). El último, porque si el externalismo semántico fuese correcto los escenarios cartesianos serían (bajo hipótesis) conceptualmente incoherentes, defendió un tipo de escepticismo al que no afectaban dichas críticas. Sosa, porque los *presupuestos externalistas* son demasiado controvertidos y sus argumentos excesivamente sutiles y discutibles, otorga a los escenarios cartesianos una competencia *por defecto*. Mientras no haya un argumento sólido contra ellos, tales escenarios constituyen hipótesis significativas. Por lo tanto, si lo que buscamos es una refutación *neutral* (definitiva, incorregible e invulnerable) del escepticismo radical, estamos obligados a afrontar los escenarios escépticos *directamente*. De acuerdo con Sosa, el externalismo semántico no problematiza el escepticismo cartesiano, sino que, por el contrario, es la sofisticación farragosa del primero la que no puede competir contra la *fuerza intuitiva* del segundo.

La segunda estrategia (debida a Davidson) es, en mi opinión, mucho más eficaz. Una refutación externalista del escepticismo yerra su objetivo porque es incapaz de identificar *estructura y alcance* del reto escéptico. El escéptico no ataca la verdad de nuestras creencias preservando incólumes sus significados³². Por el contrario, *cuestionando su verdad cuestiona también su significado*. En otras palabras, si (condicionalmente) diésemos por supuesto que no podríamos tener las creencias que tenemos (o, al menos, que *no podríamos disponer de medios adecuados para adscribir, incluso respecto de nosotros mismos, la posesión de dichas creencias*) si no fuesen *masivamente verdaderas*, lo que el escéptico muestra es que, dado que somos incapaces de eliminar la posibilidad de un error masivo, *tampoco podemos saber si realmente tenemos las creencias que creemos tener*. En consecuencia, su enseñanza es que *la coimplicación de verdad y significado*, en vez de garantizar la verdad, socava el significado. Realmente, el externalista baila al ritmo marcado por el escéptico. Este último no está comprometido con concepciones o presupuestos internalistas del significado. De

32 Cf. D. Davidson, 1983, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en: D. Davidson, 2006, *The Essential Davidson* (Oxford: Clarendon Press), p. 231.

hecho, sólo puede alcanzar un escepticismo ilimitado en la medida en que *razón y significación son incapaces de cuidar de sí mismas*. Y ésta es una enseñanza “externalista” que, con independencia de la posibilidad de preservar la capacidad de juicio tras la hipótesis del sueño, hemos recibido de Descartes, del escenario del genio maligno y de su proyecto de validación metafísica de la razón.

II. VALIDACIÓN DE NORMAS

Una forma usual de cuestionar las dudas radicales prevalente entre los discípulos de Wittgenstein consistía en mostrar cómo, porque proposiciones indudables del tipo “Hay objetos externos”, “Tengo un cuerpo” o “El mundo no comenzó a existir hace cinco segundos repleto de trazas aparentes de un pasado mucho más extenso” eran de hecho *reglas gramaticales, aseveraciones normativas o principios básicos de inferencia* con la apariencia exterior (y engañosa) de constataciones de hecho (pertenecerían a la *lógica*, no a la ciencia), escépticos y epistemólogos cartesianos eran culpables (ambos) de un *error categorial* de dimensiones desproporcionadas³³. Tanto unos como otros, buscando pruebas o evidencias a su favor, las consideran *proposiciones*, cuando, en la medida en que constituyen los cimientos de la racionalidad (las condiciones de posibilidad de una *agencia racional* mínima), se encuentran más allá de demostración, duda y valores de verdad. En otras palabras: los principios de inferencia no pueden demostrarse sin petición de principio. Lo que no implica que sean dudables: sólo podemos cuestionar aquello que, desde una posición cognitiva más sólida, también podríamos probar, es decir, declaraciones empíricas. Las reglas lógicas *no son ni correctas ni incorrectas*. Ellas hacen posible hablar de lo correcto y de lo incorrecto desde un punto de vista epistemológico. En suma, las condiciones de posibilidad de nuestros juicios cognitivos no son objeto de aplicación de aquello a lo que posibilitan.

Se trata de una crítica interesantísima. Pero, ¿es efectiva? Los epistemólogos contemporáneos no lo creen así. Por, al menos, dos buenas razones: (a) Porque, y dejando aparte la extraña sensación que produce afirmar que “Tengo dos manos” no constata (o describe) un hecho real, nada hay que pueda impedir a una norma ser también una aseveración, es decir, *nada demuestra que principios y proposiciones sean categorías exclusivas*. Los filósofos wittgensteinianos dudan de los escenarios globales porque estos generan *conflictos irresolubles* (es

33 Cf. D. Moyal.Sharrock, 2004, *Understanding Wittgenstein's 'On Certainty'* (Basingtoke: Palgrave 2007), pp. 163-165.

decir, porque son irrefutables). Pero la existencia de conflictos irresolubles indica que la cuestión propuesta no es objetiva (*que no habría hecho alguno que la resolviese*) sólo en casos donde, si hubiese un hecho que solucionase el problema, éste sería identificable, *condición que no cumplen los escenarios globales* (que se construyen bajo la condición de que si hubiese un hecho que solucionase el problema éste sería indetectable, impidiendo así que desde la premisa anterior pueda concluirse la negación del antecedente del condicional). (b) Porque, en la medida en que existe un sentido de “prueba” de acuerdo al cual algo puede demostrarse si estamos inclinados a asentirlo y si es imposible encontrar dudas razonables que lo incluyan, concepción que implica la existencia de *razones que no son una forma de evidencia*³⁴, tiene sentido preguntar si los principios de inferencia son verdaderos, o lo que es igual, si dichos principios pueden ser justificados desde un punto de vista objetivo.

Descartes estaría de acuerdo tanto con Ryle (una gran cantidad de proposiciones aparentes como el *Cogito* son realmente principios de inferencia³⁵) como con los epistemólogos contemporáneos (*los principios de inferencia pueden ser cuestionados y validados*). De hecho, gracias a él adquirimos el derecho a ser epistemólogos extremistas sin tener por ello que actuar como lógicos primitivos.

III. INTUICIONES Y CREENCIAS COMPULSIVAS

Éste parece ser el punto en el que Descartes y los epistemólogos actuales se separan.

Como señalé anteriormente, Descartes distingue creencias cuya falsedad es inimaginable (por ejemplo, “Juzgo que estoy en Salamanca”, algo que sería verdadero tanto si realmente estoy como si no estoy en Salamanca) y creencias cuya falsedad es imaginable pero improbable (“Estoy en Salamanca”). Poner en duda las primeras implica resquebrajar razón y significado. Poner en duda las últimas no conlleva consecuencias de tal envergadura: podría saber que pienso que tengo dos manos aún en el caso de que estuviese soñando.

En contraste con esta posición, los epistemólogos contemporáneos piensan que, porque cualquier cosa que sea un objeto posible del sueño (es decir, que pueda caer bajo su alcance) podría ser falsa *mientras* la soñamos (si pudiese estar soñando en que estoy aquí podría soñarlo *mientras* me encuentro durmiendo

34 Cf. D. Davidson, 1983, *op. cit.*, p. 232.

35 Cf. E. Curley, 1978, *Descartes Against the Skeptics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1999), pp. 21-45.

en Madrid), y porque *pensamiento* y *juicio* son objetos posibles de sueño, el escenario del sueño no sólo cuestiona la existencia del mundo externo, sino los hechos mismos de estar realmente juzgando y pensando. La hipótesis del sueño parece no poner en duda las propiedades fenoménicas (“*seemings*”) (todavía me parece que pienso, aunque sueñe), pero eso no implica que sean incorregibles. Al contrario, degradar los juicios a apariencias (“*seemings*”) equivale a reducirlos a *conocimiento animal* y a objetos que caen bajo el alcance de los *sentidos internos*, es decir, a un estado inferior donde el error siempre es posible. A este respecto, el escenario del sueño justifica el escepticismo tanto de una forma directa (puedo soñar en que estoy pensando que estoy en Salamanca, lo cual significaría que *puedo no estar pensándolo mientras sueño*) como de modo indirecto (si los juicios son apariencias podría estar soñando con ellos).

Pese a todo lo anterior, la sombra de Descartes nos alcanza. *Primero*, porque la génesis de este tema es cartesiana. *En segundo lugar*, porque, en la medida en que ambos problemas (el de la validación de la razón y el de la existencia del mundo externo) comparten la misma condición procedimental para su resolución (la existencia de un Dios benevolente), su diferencia de alcance es irrelevante para el problema principal. *Finalmente*, porque el papel desempeñado en las *Meditaciones* por la noción aristotélica de “sentidos internos”³⁶ me hace sospechar que Descartes fue perfectamente consciente del hecho de que el escenario del sueño posee mayor amplitud e intensidad que las sugeridas por su presentación, débil y en cierto sentido retórica, para profanos.

La corrección de la última apreciación implicaría que la epistemología actual ha alcanzado (tras un largo e infructuoso desvío de siglos) el mismo punto en el cual Descartes plantó su bandera.

8. Pero ¿qué están realmente buscando los filósofos contemporáneos? Más allá de la narración epistemológica, ¿cuáles son sus motivaciones? En otras palabras: además de una posición ilustrada ¿qué están tratando de recuperar con la ayuda inestimable de Descartes?

Las denuncias recurrentes de “crear un divorcio entre significado y verdad” y de “escindir conocimiento y comprensión” sugieren la primera respuesta: la epistemología actual aspira a un *sistema de creencias tan estrechamente interrelacionado como el de Descartes*, es decir, *protesta contra la división de materias y de trabajo que caracteriza a la labor filosófica en círculos analíticos*. Esta revuelta tiene consecuencias de largo alcance: (i) En la medida en que

36 Cf. G. Baker; K. J. Morris, 1996, *Descartes' Dualism* (London / New York: Routledge 2002), pp. 48-50, 124-138.

conceptos y problemas son esencialmente polifacéticos (cada problema filosófico se correlaciona con otros muchos de múltiples formas), se recusa tanto el empleo de métodos empíricos en la resolución de cuestiones filosóficas como la reducción de la filosofía a un trabajo microscópico, aislado y, en definitiva, irrelevante de disección conceptual (se trata, por tanto, de una revuelta contra el exceso de profesionalización en filosofía: buenos especialistas suelen equivaler a pésimos filósofos). (ii) Se fomenta una *perspectiva sinóptica*, es decir, el empleo de nuestras *capacidades creativas e imaginativas* para arrojar luz sobre los problemas filosóficos considerados como un todo. (iii) Se intenta preservar el *rigor teórico* sin renunciar a la *intuición* (el libre concurso de la personalidad al completo). (iv) Finalmente, se *crean expectativas*, es decir, frente a una actitud disgregadora donde el temor al error pesa más que el amor a la verdad, se priorizan cuestiones difíciles que exigen respuestas osadas.

En cualquier caso, me interesa subrayar especialmente un *segundo rasgo* en la actitud de los nuevos epistemólogos: intentan enseñarnos a *cómo recuperar ansiedad e inquietud ante los problemas del conocimiento*, es decir, a *cómo vivir el escepticismo* como un problema real (o como una oportunidad real) que da sentido al proyecto epistemológico de reducir nuestra *vulnerabilidad* ante él. En otras palabras, la epistemología actual protesta contra el dogma metodológico más arraigado de los últimos dos siglos: el *principio de aislamiento*, el divorcio entre las preocupaciones teóricas o filosóficas que “sólo pueden florecer y triunfar dentro de las Escuelas”³⁷ y las preocupaciones y problemas a los que nos enfrentamos en el decurso ordinario de nuestra vida.

La *coimplicación de verdad y significado* y el hecho de que el escepticismo, *disociándonos de nosotros mismos*, nos impide dar sentido a nuestra vida, implica que las preguntas relativas al conocimiento no son simplemente rompecabezas intelectuales más o menos entretenidos que podemos encarar con seguridad desde la fortaleza invulnerable del significado (*como si el significado pudiese cuidar de sí mismo*), sino *cuestiones mortales* referidas al sentido del mundo y al sentido de nuestro lugar en él. Es más, la imposibilidad de superar el escepticismo recurriendo o bien al hecho hipotético de que, porque significamos, nos encontramos anclados al mundo y a nosotros mismos (lo que supone un caso patente de petición de principio), o bien a la confianza en una narración de acuerdo a la cual los hechos brutos de la evolución y de una Naturaleza *inteligible pero contingente*³⁸ han hecho de nuestras mentes instrumentos adecuados para

37 D. Hume, 1748, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company 1993), § 12, p. 109.

38 Esta observación también se aplica a la metafísica naturalista de Spinoza, que, pese al recurso constante a la “necesidad”, transforma a las *leyes o naturaleza de Dios* (que equivalen, *de facto*,

la adquisición de la verdad (esta estrategia, además de constituir un ejemplo conspicuo de *racionalización*, es incapaz de demostrar que, porque *no podrían ser* instrumentos no confiables, nuestros sistemas de racionalidad tampoco *pueden ser* —actualmente— instrumentos no confiables, o lo que es igual, se trata de un procedimiento lógicamente condenado a no alcanzar una conclusión garantizada sin circularidad o hipótesis y a reemplazar el conocimiento por un sustituto barato: el *acierto accidental*), implica que sólo existe *un método adecuado* para encararse con posibilidades de éxito con un escepticismo ilimitado: proporcionar un *confiabilismo metafísico o modal* de tales características que requiere *la existencia necesaria de un Dios moral*.

La última lección de Descartes fue mostrar la existencia de una *dimensión moral* en epistemología. En otras palabras, que, porque sólo un anclaje ético puede justificar nuestras declaraciones racionales, *armonizar sin fisuras nuestras creencias y sus objetos* e impedir la *desintegración del cosmos en fenómenos ininteligibles por inconexos*, el cemento que mantiene unido el mundo es de orden moral. *Dios es la única alternativa a la locura* (algo que Nietzsche comprendió perfectamente). Consecuentemente, para Descartes, la epistemología es el camino que lleva a la *conversión racional*, y que, finalmente, logra ocupar los vacíos que separan a las conclusiones de la razón de las expectativas de la fe. Tal vez esto recuerde desagradablemente al “Dios de los agujeros y de las incógnitas”, al último recurso de la ignorancia. Sin embargo, hay *agujeros negros* que son, por definición, ineliminables. Uno de ellos es el cartografiado por el escepticismo extremo: un agujero que ni el naturalismo podrá reducir en lo más mínimo (como mucho, puede persuadirnos a mirar a otro lado: pero la comodidad no hace que los problemas desaparezcan) ni, por su vinculación con la locura, podremos descargar de significatividad. Posiblemente, la forma más perniciosa de *superstición* es la del racionalista extremo, que cree que todo es necesariamente explicable. Más razonable, Descartes se contentó con una razón humana, dependiente y finita cuyo poder reside en su capacidad para comprender la totalidad no siempre comprensible de la que formamos parte de tal forma que dicha comprensión se transforme en un elemento importante de la auto-comprensión mediante la que tratamos tanto de organizar racionalmente nuestra existencia como de construir (por pequeño que sea) un espacio propio, más allá de la servidumbre humana. En resumen: Descartes no fue únicamente un racionalista; también fue un *pensador religioso*.

a las leyes generales o últimas de la Naturaleza) en *hechos brutos*. Spinoza fue un *extensionalista* en lógica. Cf. E. Curley, 1988, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), pp. 48-50.

Sé que los epistemólogos contemporáneos (a diferencia de Wittgenstein: quien fue, bajo casi cualquier criterio, una excepción) son reticentes a dar este paso. Pero creo que no les queda otra alternativa que la de morder la bala, es decir, que afrontar “una vez en el curso de su vida” las condiciones mismas que reconocen como distintivas de la empresa epistemológica. Dios está en el horizonte. *La metafísica es el destino natural de la epistemología*. La tradición analítica está siendo socavada desde dentro.

9. Un último punto. Si, tal como se señaló en la introducción, el intento cartesiano de validación de la razón fracasa; ¿por qué concederle tanta importancia?

Por, al menos, tres razones:

(i) Descartes (como ningún otro filósofo del que tenga conocimiento) fue capaz de comprender qué se jugaba en la controversia con el escepticismo y de *fixar las condiciones que deben cumplirse para responder adecuadamente al reto escéptico*. Si esto no supone un avance real en epistemología, ignoro qué podría contar como uno.

(ii) Descartes nos ha donado una *concepción novedosísima de la noción de “prueba”* (de acuerdo a la cual una proposición ha sido probada si nos compele a asentir cuando quiera que la consideremos y si es tal que no dispongamos de razones válidas para dudar de ella), una concepción que (a diferencia de las nociones tradicionales de “prueba”) puede aplicarse coherentemente a *normas, principios de inferencia y primeros principios lógicos*, y que, en la medida en que no implica que lo que se prueba sea la conclusión de un argumento con premisas, elude los cargos de regreso al infinito, circularidad e hipótesis.

(iii) Descartes defendió una concepción novedosa de la *lógica modal*, concepción de acuerdo a la cual *ni el espacio lógico se encuentra predeterminado ni lo que es posible puede determinarse con independencia del estado actual del mundo* (al menos, no con independencia de la existencia o no existencia de Dios). Esto explica por qué la prueba ontológica (que da por supuesta la *inmutabilidad* del espacio lógico) no puede emplearse para eliminar la posibilidad del genio maligno y ha de aguardar a la validación de la razón para poder ser esgrimida consecuentemente. De hecho, la principal diferencia entre las pruebas empleadas en la Tercera Meditación y la “prueba ontológica” es que, frente a las primeras, esta última requiere la imposibilidad del Dios engañador como *una premisa más del argumento*, algo que, a una altura de la investigación previa a la autovalidación de la razón, no puede darse por supuesto. La “prueba ontológica” muestra que *si Dios es posible tiene que existir*, pero, con el fin de demostrar que *realmente es posible*, y en la medida en que la posibilidad del Dios engaño-

dor es irreconciliable con la posibilidad de Dios, ha de probar *previamente* que el escenario del genio maligno es imposible, algo que, *por hipótesis* (y sin el recurso a actualidades), está excluido. Sin embargo, las pruebas de autovalidación de la razón comparten un *terreno neutral y común* con el escéptico: un uso *condicional* de la racionalidad. En otras palabras: al igual que en el caso del escéptico que usa la razón *como una escalera* para alcanzar escenarios que cuestionan la confiabilidad de la razón, no hay nada erróneo en emplear la razón para refutar esos escenarios siempre que los argumentos aducidos operen sin prestar atención a su (todavía posible) falta de confiabilidad.

Obviamente, alguien podría preguntarse por qué malgastar nuestro tiempo en empresas epistemológicas de resultado incierto. Mi respuesta es: porque queremos dar sentido a nuestra vida y porque, incluso en el supuesto de que no podamos alcanzar conocimiento y sentido, adquirimos por el camino algunos regalos inestimables: libertad, lucidez, distancia y moderación. En un mundo caótico y carente de humor, la actitud moral del caballero es tal excelente como rara.

Prefiero despertar en un mar de dudas que dormir soñando como un monstruo.

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, C.; Tannery, P., (eds.), 1905, *Oeuvres de Descartes. Recherche de la vérité (X)* (Paris: J. Vrin 1996), pp. 499-532.
- 1904, *Oeuvres de Descartes. Meditationes de Prima Philosophia (VII)* (Paris: J. Vrin 1996).
- 1897, *Oeuvres de Descartes. Correspondance juillet 1643 — avril 1647 (IV)* (Paris: J. Vrin 1996).
- Annas, J.; Barnes, J., (eds.), 2000, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).
- Austin, J. L., 1962, *Sense and Sensibilia* (Oxford: Clarendon Press).
- Baker, G.; Morris, K. J., 1996, *Descartes' Dualism* (London/New York: Routledge 2002).
- Bevan, E., 1913, *Stoics and Sceptics* (Oxford: Clarendon Press).
- Bouwsma, O. K., 1965, *Philosophical Essays* (Lincoln/London: University of Nebraska Press 1982).
- Brittain, C., (ed.), 2006, *Cicero. On Academic Scepticism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company).

- 2001, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics* (Oxford: Oxford University Press).
- Broughton, J., 2002, *Descartes's Method of Doubt* (Princeton/Oxford: Princeton University Press).
- Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D. (eds.), 1984, *The Philosophical Writings of Descartes (Volume II)* (Cambridge: Cambridge University Press 2008).
- Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D.; Kenny, A. (eds.), 1991, *The Philosophical Writings of Descartes (Volume III)* (Cambridge: Cambridge University Press 1997).
- Curley, E., 1988, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).
- 1978, *Descartes Against the Sceptics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1999).
- Davidson, D., 1983, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en: Davidson, D., 2006, *The Essential Davidson* (Oxford: Clarendon Press), pp. 225-241.
- Doney, W., (ed.), 1967, *Descartes. A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor Books).
- Floridi, L., 2010, "The Rediscovery and Posthumous Influence of Scepticism", en: Bett, R. (ed.), 2010, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 267-287.
- Fogelin, R. J., 1994, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (New York/Oxford: Oxford University Press).
- Frede, M., 1984, "The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge", en: Burnyeat, M.; Frede, M. (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis, Indiana: Hackett 1998).
- Hume, D., 1748, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company 1993).
- Malcolm, N., 1959, *Dreaming* (London: Routledge & Kegan Paul 1964).
- Moore, G. E., 1939, "Proof of an External World", en: Moore, G. E., 1959, *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin LTD), pp. 127-150.
- Moyal-Sharrock, D., 2004, *Understanding Wittgenstein's 'On Certainty'* (Basingtoke: Palgrave 2007).
- Rubin, R., 2008, *Silencing the Demon's Advocate. The Strategy of Descartes' Meditations* (Stanford, California: Stanford University Press).
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind* (Harmondsworth: Penguin 1990).
- Schmitt, C. B., 1983, "The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times", en: Burnyeat, M. (ed.), 1983, *The Skeptical Tradition* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press), pp. 225-251.
- Sosa, E., 2009, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II* (Oxford: Clarendon Press).

- 2007, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I* (Oxford: Clarendon Press).
- Williams, M., 1991, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* (Oxford/Cambridge, Massachusetts: Blackwell).
- Wittgenstein, L., 1977, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell 2006).
- 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell Publishing 2004).