

DESCARTES COMO FUNDAMENTALISTA EPISTEMOLÓGICO MODERADO: FALIBILISMO Y CERTEZA MORAL

*DESCARTES AS A MODERATE EPISTEMIC FOUNDATIONALIST:
FALLIBILISM AND MORAL CERTAINTY*

SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ

Doctor en Filosofía
Universitat de les Illes Balears
Palma de Mallorca/España
grsergio91@hotmail.com

Recibido: 18/11/2018

Revisado: 29/07/2019

Aceptado: 18/09/2019

Resumen: La epistemología contemporánea sostiene la imagen de Descartes como un fundamentalista epistemológico clásico, apelando, para ello, a las certezas metafísicas y a la presunta deducción del resto de conocimiento a partir de dichos principios. Con todo, un examen más detallado del proyecto epistemológico cartesiano pone en cuestión esta interpretación. El presente artículo analiza el papel de la deducción y la certeza moral a fin de redefinir el fundamentalismo de Descartes en términos *moderados*.

Palabras clave: certeza moral, deductivismo, Descartes, falibilismo, fundamentalismo epistemológico.

Abstract: Contemporary epistemology holds the image of Descartes as a classical epistemic foundationalist, appealing, for this, to the metaphysical certainties and to the presumed deduction of rest of the knowledge of those principles. However, a more detailed examination of the Cartesian epistemological project calls into question this interpretation. The present article analyzes the role of deduction and moral certainty in order to redefine Descartes' foundationalism in moderate terms.

Keywords: deductivism, Descartes, epistemic foundationalism, fallibilism, moral certainty.

1. DESCARTES Y EL DEDUCTIVISMO: CONTRA UN FUNDAMENTALISMO EPISTEMOLÓGICO DURO

La cuestión de la certeza en Descartes constituye uno de los elementos centrales de su propuesta filosófica. Como es bien sabido, certezas como la del *cogito* o la existencia de Dios representan los elementos que facilitan a Descartes la superación de la crisis escéptica y la consiguiente construcción de un conocimiento seguro –siguiendo la metáfora del edificio expuesta en el *Discurso del método* (AT VI, pp.11-4)¹. Esta perspectiva, denominada *fundamentalismo epistemológico*, aborda el problema de la justificación epistémica apelando a unos fundamentos últimos que impiden el problema del regreso justificatorio *ad infinitum*, constituyendo la base sólida que permite erigir el resto del conocimiento humano. De ese modo, a partir de un proceso deductivo, la justificación emana desde los cimientos hasta el resto de elementos, permitiendo la acreditación completa del sistema de creencias. Descartes representa, a ojos de la epistemología contemporánea (cf. Van Cleve, 1979: 74-5; BonJour y Sosa, 2003: 116-7; Blasco y Grimaltos, 2004: 101-3), el ejemplo más canónico de fundamentalismo epistemológico:

Para Descartes es lo que conocemos por medio de la intuición, lo que es claro y distinto, lo que es indudable y creíble sin temor al error. En consecuencia, para Descartes, el conocimiento básico es siempre una creencia infalible en una verdad indudable. El resto del conocimiento debe estar fundamentado sobre éste de forma deductiva (Sosa, 1980:4).

La lectura clásica de Descartes aduce que la conquista de las certezas cartesianas hace posible la construcción deductiva (AT VI, p.; VII, p.; X, pp.386-7; X, p.526) de un conocimiento seguro, dado que «el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios [...] [por lo que] es preciso intentar deducir de tal forma de estos principios el conocimiento de las cosas que dependen de ellos» (AT IX-B, p.2 [8]). Con todo, esta interpretación, responsable de una imagen de Descartes en la línea de un justificacionismo de corte radical

1 Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de ADAM & TANNERY –a partir de ahora AT– (*Oeuvres de Descartes* (XII Vol.). París: Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo FLÓREZ (*Descartes*. Madrid: Gredos, 2011), indicando su página correspondiente entre corchetes. Los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a las traducciones de Guillermo QUINTÁS (*Principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995), mientras que el *Tratado de la Luz* lo hará a la de Salvi TURRÓ (*Tratado de la luz*. Madrid: Anthropos, 1989).

donde se defiende un fundamentalismo epistemológico *duro*², debe ser sometida a crítica, pues no se ajusta a un examen más profundo del proyecto cartesiano. Ha existido entre los estudiosos de Descartes un profuso debate encaminado a dilucidar el estatuto de la certeza metafísica cartesiana. Sin embargo, más allá de las distintas definiciones propuestas, de lo que no cabe duda para los intérpretes es de que ésta provee de una justificación última que permite la construcción sólida del edificio epistémico cartesiano. Ahora bien, no está claro que la postura de Descartes realmente defendiera una *construcción deductiva* desde sus principios metafísicos que le permitieran la justificación definitiva desde los fundamentos al resto del conocimiento –una de las tesis centrales del fundamentalismo epistemológico duro–, dado que ello implica que «sólo la deducción construirá más conocimiento sobre esos fundamentos» (BonJour y Sosa, 2003: 117). Es posible señalar tres argumentos que impiden, de hecho, dicho deductivismo. En primer lugar, la concepción clásica de la deducción en Descartes, desde la revalorización de la experiencia en el proyecto científico cartesiano acometida por Clarke y Garber, ya no puede ser concebida en el sentido estricto que tradicionalmente se le ha atribuido:

Muchos comentaristas han entendido a Descartes como un deductivista estricto, en el sentido de que él afirma ser capaz de deducir toda la “ciencia” [...] y no sólo las matemáticas, desde su base filosófica, el cogito. Sabemos que Descartes era un buen científico, preocupado por todo tipo de preguntas desde la circulación de la sangre a la mecánica, la óptica, la fisiología y la astronomía, pero eso no le compromete a afirmar que el suyo es un universo deductivo de conocimiento (Bracken, 1999: 342).

Ciertamente, el papel de la experiencia en Descartes se traduce en un mecanismo de justificación inductivo que se postula como alternativa a la deducción. Descartes reconoce la importancia de una corroboración empírica en su propuesta científica (AT IV, pp.516-7; VI, p.65; IX-B, p.124), de forma que se recurre a experimentos y experiencias varias, como se muestra en la Sexta Parte del *Discurso* donde se «hace un llamamiento [...] para la consecución de fondos con los que llevar a cabo experimentos y observaciones dirigidas» (Williams, 1978: 325). Los mecanismos inductivos son absolutamente incompatibles con una concepción deductivista rígida, pues conllevan que la justificación del sistema epistémico no proviene exclusivamente de los fundamentos últimos sino de otras vías alternativas cuyo estatuto epistemológico no es análogo. Esta primera crítica nos dirige a un segundo problema: el recurso a las hipótesis en las explicaciones científicas

2 Incluso la certeza metafísica, en última instancia, se ve impelida a sostenerse sobre una justificación pragmática, donde las consecuencias útiles de que nos permite proveernos constituyen una garantía que valida su estatuto epistemológico (García Rodríguez, 2016: 97-109).

cartesianas. En efecto, la incapacidad para determinar cómo se organizan las leyes naturales a fin de dar cuenta de los distintos fenómenos conlleva el planteamiento de distintas hipótesis –algunas de ellas manifestamente *falsas* (AT II, p.227; IX-B, p.110; IX-B, p.123)– como forma de construir el conocimiento científico. El planteamiento hipotético introducido en el proyecto científico cartesiano es también incompatible con un fundamentalismo epistemológico duro en la medida en que requiere apelar a las hipótesis como eje explicativo ante la imposibilidad de derivarlas exclusivamente de los principios metafísicos. Es más, las hipótesis cartesianas no serán corroboradas sino por un recurso a lo empírico (AT VIII, p.99; IX-B, pp.124-5; IX-B, p.214), evidenciando que su justificación epistémica no procede desde un orden deductivo que emana de los fundamentos metafísicos. Por último, cabe destacar que el uso del propio término *déduire* nunca fue empleado por Descartes en un sentido realmente definido y estricto, sino que «significa algo similar a una detallada narración del tipo de las que se dan cuando se están dando las razones propias sobre algo o se está explicando algo» (Clarke, 1982: 216)³. Así, el sentido de *déduire* se aleja de la noción rígida de deducción que se ha establecido como propia del fundamentalismo duro, consistente en «el principio de que la deducción transmite la justificación –de forma más precisa, si *P* está justificado por *S*, y la proposición según la cual *P* implica *Q* es verdadera y está justificada por *S*, entonces *Q* se justifica por *S*. Este es el único principio de transmisión del que Descartes se sirve» (Van Cleve, 1979: 76). En este punto adquiere relevancia la distinción cartesiana entre «certeza moral» y «certeza metafísica», que se traduce en la existencia de dos formas de conocimiento dentro del proyecto cartesiano cuyo grado de justificación es muy distinto. La certeza metafísica corresponderá a aquel conocimiento que «no es en modo alguno posible que sea de otra forma a como [o] juzgamos» (AT IX-B, p.324 [412]), por lo que posee un estatuto justificatorio muy seguro que establece los fundamentos últimos del conocimiento. Contrariamente, la certeza moral constituirá un conocimiento falible y provisional. El reconocimiento de estas dos formas de conocimiento por parte de Descartes representa la absoluta crisis de un modelo deductivo rígido, dado que conlleva la existencia de una forma de certeza cuyo estatuto justificatorio no es tan fuerte como el de la certeza metafísica y que, en consecuencia, no puede haber sido derivado deductivamente de la misma.

Sobre la base de este abandono del deductivismo estricto en el proyecto cartesiano, el propósito del presente artículo se encamina hacia una relectura del fundamentalismo cartesiano en clave falibilista. Para ello, partiendo de que Descartes no realiza un proceso deductivo estricto en sus justificaciones, se defenderá

3 Para una exposición de los motivos por los que no se puede considerar un uso estricto en el sentido del término «deducir» (Clarke, 1982: 215-18).

que el estatuto de su constructo derivado se establecerá en términos de certeza moral. Para ello será preciso dilucidar el estatuto epistemológico de la misma, para lo que me serviré de la distinción cartesiana entre «conocimiento de la verdad» y «práctica de la vida» como el recurso que nos permite dirimir el ámbito de acción de las distintas certezas. Se trata, en definitiva, de dilucidar la relación justificatoria realmente existente entre los fundamentos (certezas metafísicas) y el resto del edificio epistemológico cartesiano (certeza moral).

2. LOS ÁMBITOS DE LAS CERTEZAS CARTESIANAS: CONOCIMIENTO DE LA VERDAD Y PRÁCTICA DE LA VIDA

Ante la imposibilidad de un deductivismo en sentido estricto, no es factible la relación entre los fundamentos con el conjunto del constructo epistemológico cartesiano planteada en los términos de la comprensión canónica. El reconocimiento manifiesto por parte de Descartes de dos tipos de conocimiento –«certeza metafísica» y «certeza moral» (AT IV, p.173; VI, pp.37-8; VII, p.475; IX-B, pp. 323-5)– es una confirmación de que no es posible lograr la misma seguridad epistémica en la totalidad del sistema de conocimiento. Por tanto, se requiere una revisión que permita establecer los ámbitos de acción de cada una de las certezas y la relación justificatoria existente entre ellas.

La *certeza metafísica* constituye aquel conocimiento cuya justificación es clara y distinta, de forma que «el espíritu humano no pued[e] dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinar[o]» (AT IX-B, p.2 [8]) –como sucede en el caso del *cogito*. La naturaleza de las mismas ha sido definida de diversos modos, destacando como fuente de su garantía epistémica bien un carácter irresistible que nos induce a asumirlas (Rubin, 1977: 198), bien el estatuto indubitable de ellas (Doney, 1955: 326-9). Sin embargo, más allá de la definición específica a la que nos acogamos, de lo que no cabe duda es de que la certeza metafísica representa aquellos principios que permiten establecer el resto de conocimientos y sobre los que Descartes puede ser considerado un fundamentalista epistemológico, dado que le permitirán «comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos [...] [y] establecer algo firme y constante en las ciencias» (AT VII, p.17 [165]). Este tipo de certeza provee, por tanto, del conocimiento más seguro que un sujeto puede alcanzar –incluso mayor que el extraído de las matemáticas (AT I, p.144; V, p.177), pues percibimos que «Dios existe con más certeza de la que [conocemos] la verdad de cualquier proposición de la geometría» (AT I, p.182 [Mi traducción]). La *certeza moral*, contrariamente, conforma un conocimiento provisional, cuyo estatuto, como han sostenido algunos intérpretes (Curley, 1993: 19-20; Araujo,

2003: 159-61; Markie, 2005: 154), es meramente *probable*⁴ (AT VI, p.25; VII, p.22; VII, p.73):

Y nunca perderé la costumbre de darles mi beneplácito y de confiar en ellas, mientras que no las considere tal y como son efectivamente, a saber, en cierta forma dudosas, como acabo de mostrar, y sin embargo *muy probables*, de manera que se tiene mayor razón para creerlas que para negarlas (AT VII, p.22 [169]).

Dado el carácter falible del sujeto (AT VI, p.3; VII, p.88), la naturaleza de la certeza moral corresponde a un conocimiento susceptible de ser perfeccionado, y en permanente revisión, pues son certezas que «tampoco deben ser estimadas tan ciertas que no pueda modificarse la opinión cuando a ello obliga la evidencia de alguna razón» (AT IX-B, p.7 [11]) –siendo reemplazados por otras *más probables*. Por tanto, la diferencia epistemológica más notable entre ambos tipos de certeza radica en el estatus del conocimiento de que proveen al sujeto, pues la certeza metafísica representa un conocimiento definitivo, mientras que la certeza moral es siempre provisional y susceptible de ser corregida y perfeccionada.

Ahora bien, la introducción de ambas certezas es realizada por Descartes no únicamente por la imposibilidad de deducir todo el conocimiento de las certezas metafísicas, sino también debido a los diversos fines para los que un sujeto requiere conocimiento. Ciertamente, Descartes es consciente de la existencia de ámbitos humanos donde *no es posible gozar de una certeza metafísica*, pues «no podem[os] contar con demostraciones fidedignas de todo» (AT IV, p.295 [603]), de forma que el sujeto debe conformarse con una certeza de menor grado. Por este motivo, Descartes se ve obligado a introducir la distinción entre «contemplación de la verdad» y «práctica de la vida» (AT II, p.35; III, p.335; VI, p.31; VII, p.149; VII, pp.350-1; VIII, p.5; IX-B, p.7) a fin de dilucidar las tareas a las que cada tipo de certeza deben circunscribirse. La *práctica de la vida* referirá a la forma en la que el sujeto se conduce ordinariamente por el mundo de acuerdo a certezas morales, tomando decisiones en las que no puede acogerse a un conocimiento fundamentado en certezas metafísicas. Por otra parte, la *contemplación de la verdad* conforma aquella tarea a la que va encaminada el sujeto de las *Meditaciones*, donde una abstracción respecto a los problemas de la cotidianidad permite afrontar cuestiones específicamente filosóficas. Este ámbito será al que Descartes

4 Ariew defiende que el estatuto de la certeza moral no debe ser entendido en términos de probabilidad, pues el contexto histórico en el que se enmarca Descartes concebía ésta como un grado absoluto de creencia dado que probable y certeza no son términos que puedan ir unidos (Ariew, 2014: 145-6). Contra la tesis de Ariew sostengo no solo que podemos hallar multitud de fragmentos donde Descartes vincula explícitamente probabilidad con certeza moral, sino que, como Roux ha evidenciado, en el propio contexto de Descartes la noción de certeza moral era equivalente a algo *muy probable* (Roux, 2016: 175-6).

circunscribirá la certeza metafísica, pues él mismo reconoce que las *Meditaciones* no abordan cuestiones «que pertene[zc]an a la fe o a la conducción de la vida, sino únicamente [las] que se refieren a las verdades especulativas y conocidas con la ayuda de la sola luz natural» (AT VII, p.15 [163]). Por tanto, la distinción entre una esfera ordinaria –vinculada a las acciones que el sujeto está impelido a realizar en su día a día– y una esfera metafísica –encaminada a la conquista de verdades– permite discernir las formas de certeza que debemos esperar en cada uno de los ámbitos vitales del sujeto. Ahora bien, una correcta comprensión de esta distinción entre tipos de conocimiento precisa considerar que la propuesta de Descartes sitúa la conquista de una *buena vida* (AT IV, p.282; VI, p.22; IX-B, p.13) como el objetivo último al que se encamina todo conocimiento. En efecto, el sujeto desea gozar de una vida terrenal satisfactoria y para ello se requiere la consecución del conocimiento que nos permita intervenir en el mundo a fin de dirigirlo hacia nuestro beneficio. Así, tanto la práctica de la vida, como la contemplación de la verdad constituirán, como se evidenciará en los próximos apartados, actividades que contribuirán a que los sujetos vivan mejor.

En principio, parecería que la certeza metafísica refiere exclusivamente al conocimiento de la verdad, mientras que la certeza moral al ámbito de la práctica de la vida, dado que «las limitaciones de la vida cotidiana a menudo requieren que tomemos decisiones en función de propósitos prácticos, y no exclusivamente en vista del logro del conocimiento verdadero» (Araujo, 2003: 148). Con todo, ello es solo consecuencia de que dicha distinción se introduzca preferentemente en las cuestiones relativas a la investigación de la certeza metafísica. Por tanto, defenderé que la certeza moral está presente en ambos ámbitos, pues el constructo científico cartesiano tan solo será susceptible de otorgarnos una certeza moral. Ahora bien, dado que el sistema de Descartes continúa reflejando aspiraciones fundamentalistas, se deberá analizar el vínculo existente entre los dos tipos de certeza a fin de dilucidar si el sistema epistemológico cartesiano es fundamentalista.

3. CERTEZA MORAL Y PRÁCTICA DE LA VIDA: CONOCIMIENTO FALIBLE EN LA DIMENSIÓN ORDINARIA

La práctica de la vida, es decir, la forma en que el sujeto se conduce en el trajín de la vida ordinaria, es una cuestión que no puede ser dilucidada apelando al uso de certezas metafísicas, pues el propio Descartes reconoce que «En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, se demuestra muy fácilmente que en aquélla *no se debe buscar ni esperar certeza semejante*» (AT III, p.422). La urgencia de los asuntos prácticos impide que nos sometamos a una *epoché*

que postergue la acción hasta disponer de una certeza metafísica que permita tomar la decisión adecuada, dado que las «acciones de la vida no admiten demora» (AT VI, p.25 [118]) y «las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas» (AT IX-B, p.26 [22-3]), por lo que es preciso cultivar la virtud de la resolución (AT IV p.295; IV, p.411; IV, p.415; VI, p.24). Esta comprensión de la vida ordinaria nos sitúa ante decisiones en las que es imposible disponer de una certeza metafísica. Véase el ejemplo del alimento envenenado planteado por Descartes:

por ejemplo, debería ser tachado sin duda de loco y suicida quien quisiera abstenerse de todo alimento hasta consumirse de hambre, por no tener la certeza de que no se les hubiese mezclado algún veneno, y pensara que no es culpable de su consunción porque no sería claro y evidente de que tendría ante sí el sustento de su vida, y de que es mejor esperar la muerte ayunando que matarse comiendo (AT III, pp.422-3)

Este caso pone de manifiesto que, pese a disponer de unos fundamentos epistemológicos muy firmes, siempre es posible errar al tomar una decisión que afecta a los asuntos prácticos de la vida. Es precisamente la *urgencia* que requiere la práctica de la vida aquello que imposibilita la deducción de una acción cuyo soporte sea una certeza metafísica, dado que, «como la necesidad de los asuntos nos obliga con frecuencia a determinarnos *antes de que hayamos tenido tiempo para examinarlos tan cuidadosamente*, hay que confesar que la vida del hombre se halla sujeta a fallar con mucha frecuencia en las cosas particulares» (AT VII, p.90 [220]). En consecuencia, lo que se requiere bajo estas circunstancias es la acción práctica sometida al *mejor conocimiento posible*, puesto que:

muchas veces las acciones de la vida no admiten demora, es verdad muy cierta que si no está en nuestro poder discernir las mejores opiniones, *debemos seguir las más probables*; y [...] debemos, no obstante, decidirnos por algunas y considerarlas después, no ya como dudosas, en cuanto que se refieren a la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas, porque la razón que nos ha determinado lo es (AT VI, pp.24-5 [118-9]).

Por tanto, se debe tomar la decisión en base al conocimiento más probable del que disponga el sujeto, es decir, sirviéndose de la certeza moral. Descartes plantea en términos muy estrechos la relación entre *certeza moral* y *práctica de la vida* al afirmar que la certeza «denominada moral, [...] suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando *sepamos que puede ser que, absolutamente hablando* [certeza metafísica], *sean falsas*» (AT IX-B, p.323 [411]). Todo conocimiento vinculado a la práctica de la vida posee un estatuto de certeza moral, de forma que someter nuestra vida ordinaria a los imperativos exigidos por la conquista de la certeza

metafísica solo puede ser un ejercicio que llevado a cabo por locos (AT III, p.422; VII, p.548; IX-B, p.6). Ahora bien, aun cuando los fundamentos metafísicos no garanticen deducciones correctas validadas mediante un estatuto de certeza metafísica que aseguren la toma acertada de decisiones, seguirán desempeñando un importante papel respecto a la certeza moral, dado que contribuirán a *perfeccionar* la certeza moral, esto es, a hacerla más probable. En efecto, Descartes manifiesta en multitud de ocasiones (AT IV, p.291; VI, p.10; VI, p.61; X, p.361; X, p.496) que «el estudio de estos Principios nos habituara poco a poco a juzgar mejor de todas las cosas con que hemos de habérnoslas» (AT IX-B, p.18 [17]). Es más, este proceso puede incluso implicar el reemplazo de una certeza moral por otra en tanto que Descartes solo se sirve de éstas «provisionalmente con el propósito de cambiar [sus] opiniones, tan pronto como pudiera encontrar otras mejores y de no perder ninguna ocasión de buscarlas» (AT II, p.35 [Mi traducción]). Un ejemplo de cómo las certezas metafísicas contribuyen a perfeccionar la práctica de la vida se evidencia en el de aquellos «escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos» (AT VII, p.351 [386]). En este caso, la certeza moral que impediría tal acción se realizara, sería, asimismo, reforzada por la certeza metafísica que, al demostrar la existencia de la *res extensa*, hace más probable que esta acción implique un peligro para el sujeto, evitando así su consecución.

Por tanto, hallamos en la práctica de la vida un conocimiento con el estatuto de certeza moral, cuyo carácter es meramente probable y susceptible de ser revisado pero que es necesario emplear por la urgencia que conlleva la dimensión ordinaria de la vida. La *moral provisional* de Descartes encarnará el mejor ejemplo de cómo estas cualidades se requieren para gozar de la mejor práctica en los asuntos ordinarios de la vida dado que constituirá un «un código provisional de conducta, que incluye el compromiso de aceptar (pero no necesariamente de juzgar) las opiniones probables necesarias para conducir asuntos ordinarios» (Vitz, 2015: 34). Dicha moral parte de la necesidad de actuar para *vivir bien*, induciendo al sujeto a ser resolutivo, pues, como reconoce Descartes, «con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones [...] y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional» (AT VI, p.22 [117]). Ahora bien, el conocimiento del que nos serviremos en este código será meramente *probable*⁵, constituyendo un conocimiento falible en tanto

5 El carácter probabilístico de la certeza moral en la práctica de la vida ha sido enunciado de forma muy clara por Marshall, de la siguiente forma: «If I cannot know for certain that x is the best thing to do here and now, yet I reasonably believe that x is probably the best thing to do, then I can know for certain that I ought to do x. [...] What we may know for certain is that the best thing to do

que no impide que podamos estar errados (AT VI, pp.24-5). Así, en esta moral prima la elección de un conocimiento probable debido a la necesidad de tomar decisiones ante las circunstancias vitales a las que el sujeto se ve impelido. No obstante, su carácter *provisional* permitirá su revisabilidad y perfeccionamiento mediante la certeza metafísica, contribuyendo la consecución de certezas morales más probables.

En definitiva, la capacidad de la certeza metafísica para perfeccionar la certeza moral posibilita aumentar «gradualmente [nuestro] conocimiento y elev[ándolo] poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de [nuestro] ingenio y la brevedad de [nuestra] vida puedan permitirle llegar» (AT VI, p.3 [102]). Consecuentemente, se preserva un fundamentalismo epistemológico, pues los cimientos del conocimiento ejercen un papel justificatorio sobre el resto del conocimiento que contribuye a lograr una praxis más acertada en la dimensión ordinaria del sujeto, aprendiendo «a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida» (AT VI, p.10 [106]). Ello conlleva, no obstante, una redefinición del carácter propio de dicho fundamentalismo, dado que no se circunscribe a un deductivismo rígido imposible de realizar en la práctica de la vida –y que, como se ha evidenciado, el propio Descartes considera que no es factible–, sino que se trataría de un fundamentalismo *moderado* que permitiría fortalecer la justificación de las certezas morales, sin llegar a suprimir el error completamente, que continuaría presente.

4. CERTEZA MORAL Y CONOCIMIENTO DE LA VERDAD: CONOCIMIENTO FALIBLE EN LA DIMENSIÓN CIENTÍFICA

Si bien se ha tendido tradicionalmente a entender que el proyecto científico cartesiano se establece deductivamente desde la metafísica, sin embargo, se ha puesto de manifiesto que la interpretación cartesiana actual ha reemplazado la perspectiva deductivista por una comprensión hipotético-deductiva (Clarke, 1989: 200-6; McClaughlin, 2000: 333-6; Larmore, 1980: 8-12). La crisis del deductivismo conlleva la imposibilidad de otorgar una justificación última al constructo científico, por lo que las hipótesis se ven obligadas a ser corroboradas *empíricamente* –introduciendo un factor justificatorio ajeno al deductivismo estricto. Mi propósito es defender que la ciencia cartesiana, en sus explicaciones hipotéticas de los fenómenos naturales, goza de un estatuto de *certeza moral*. Para ello,

in conditions of uncertainty is to do that which we reasonably believe is most probably the best» (Marshall, 1998: 40)

mostraré la imposibilidad de una confirmación definitiva de las hipótesis, evidenciando que el carácter de las mismas se reduce a una cuestión probabilística.

Descartes se ve obligado a recurrir a distintas hipótesis a fin de explicar fenómenos naturales concretos como son el magnetismo (AT IX-B, pp.279-83), el granizo (AT VI, pp.293-6) o las mareas (AT IX-B, pp.227-9). Habitualmente se ha sostenido que este recurso a lo hipotético apela al propósito de probar las causas por sus efectos que ya desde la *Dióptrica* o los *Meteoros* se introduce como método explicativo. La utilización de supuestos es consecuencia de la carencia de unas genuinas causas deducidas de los principios metafísicos, lo que obliga a Descartes a postular causas *posibles*. Ello representa una transformación en comparación a la metodología utilizada en su *Tratado de la luz*, donde, inversamente, se pretendía «conocer los efectos por sus causas [...] [a fin de poder] tener demostraciones *a priori* de cuanto puede ocurrir» (AT XI, p.47 [129]). Los intérpretes en este punto se han aferrado a la afirmación de Descartes de que, pese a probar las causas por los efectos, podría también, sin embargo, demostrar *a priori* los efectos por las causas y que ese proceder se excusa en que es más fácilmente comprensible para los hombres (AT I, p.563; III, p.422; VI, p.77). Con todo, Descartes, en su práctica científica, no deducirá ningún efecto por sus causas. Esta cuestión nos conduce al problema de cómo se justifican las hipótesis y, en última instancia, el proyecto científico cartesiano.

Diversos autores han sostenido que la corroboración empírica de las hipótesis representa para Descartes la forma de validar el estatuto de las mismas, pues «la multiplicación de los experimentos reducirá poco a poco el rol de aquello que es denominado certeza moral (a. 205), confirmando las hipótesis» (Rodis-Lewis, 1993: 250) y otorgándoles, en consecuencia, una justificación *definitiva*. No obstante, considero que dicha lectura se aferra a una noción excesivamente rígida de la validación empírica en la ciencia cartesiana. Aun cuando la importancia de la experiencia es innegable en el papel que las hipótesis desempeñan, ello no implica una confirmación *definitiva* de las mismas, sino que la corroboración empírica permite aumentar la probabilidad de la certeza moral que constituyen. En esta misma línea interpretativa, Clarke sostiene que los experimentos propuestos por Descartes a fin de validar sus hipótesis solo ofrecen una confirmación probable, pues se «apunta hacia un uso muy flexible del término “confirmar” respecto a las hipótesis. Y esto plantea inevitablemente dudas acerca de la consiguiente certeza de las hipótesis y de la evaluación de Descartes de su grado de certeza» (Clarke, 1982: 153)⁶. Con todo, el principal argumento esgrimido por Descartes contra una confirmación definitiva de una hipótesis es resultado de la imposibilidad

6 Para una exposición del argumento completo sobre la confirmación débil de que proveen los experimentos véase: (Clarke, 1982: 152-60).

efectiva del sujeto para conocer las causas verdaderas que generan dichos efectos. En otras palabras, no es posible deducir cómo las leyes de la naturaleza ocasionan:

las dimensiones de las partes en las que la materia es dividida, ni cuál es la velocidad con que tales partes se mueven, ni cuáles son los círculos que describen al moverse. No ha sido posible esta determinación, pues habiendo podido ser ordenadas por Dios en una infinidad de distintas formas, sólo la experiencia y *en modo alguno la fuerza del razonamiento*, permite conocer cuál de todas las formas ha sido la elegida (AT IX-B, p.124 [149]).

Para ello, Descartes se sirve de una analogía entre su modelo científico y el mecanismo de un reloj, donde sostiene que:

si bien he imaginado causas que podrían producir efectos semejantes a aquellos que vemos, no debemos por ello concluir que aquellos efectos que vemos han sido producidos por las que he supuesto. Porque, al igual que un relojero habilidoso puede construir dos relojes que marquen las horas de igual forma y que, sin embargo, nada tengan en común por lo que se refiere a la organización de sus mecanismos, de igual forma es cierto que Dios posee una infinidad de diversos medios en virtud de los cuales puede hacer que todas las cosas de este mundo parezcan tal y como ahora aparecen, *sin que sea posible al espíritu humano discernir cuál de todos estos medios ha querido emplear para producirlos* (AT IX-B, p.322 [410-1]).

Este argumento impide determinar deductivamente cuál de todas las causas posibles que podría ocasionar un fenómeno es la verdadera (Cf. García Rodríguez, 2017), y por ello el propio Descartes reconoce que utilizará los efectos para *demostrar* las causas (AT I, p.563; II, p.198; VI, pp.64-5) –reemplazando la justificación deductiva de la ciencia cartesiana por una inductiva. Ahora bien, el mismo argumento imposibilita una confirmación definitiva por vía empírica, pues la imposibilidad de dilucidar las *causas eficientes verdaderas* conlleva que, aun cuando pudiéramos ocasionar tales efectos empíricamente, sería posible que dicho mecanismo de reproducción de los fenómenos no fuera aquel instituido realmente por Dios en la creación del mundo. En otras palabras, determinar empíricamente que una causa eficiente pueda ser la responsable de un determinado efecto no implica que ésta sea la causa eficiente *verdadera*, por lo que el sujeto únicamente puede postular causas posibles. En consecuencia, como se evidenciará más adelante, lo único que nos debe preocupar es la generación de efectos a fin de facilitar la intervención en el mundo. El estatuto de ese conocimiento, dado que no podremos dilucidar si es verdadero, *solo podrá ser probable* y, dependiendo de una serie de factores, como la corroboración empírica o la simplicidad de las hipótesis, podrá ser considerado como más o menos probable. En efecto, dado que varias causas posibles pueden explicar un mismo fenómeno (AT I, p.502; IV, p.516; VIII, p.317), se requieren instrumentos que nos permitan dilucidar la

superioridad de unas hipótesis sobre otras, y la corroboración empírica representará una de las posibles formas de hacer más probable una hipótesis explicativa. Véase, por ejemplo, el caso donde Descartes plantea para sus explicaciones de los *Meteoros* el supuesto de que las partículas del agua tienen forma oblonga, hipótesis que puede ser corroborada mediante diversas experiencias (AT I, p.423), de forma que «cada uno de estos puntos tomado individualmente otorga probabilidad a la conclusión, pero juntos constituyen una prueba de ella» (AT I, pp.423 [Mi traducción]).

Cabe plantearse, consecuentemente, en qué modo la certeza metafísica desempeña un papel respecto a la ciencia cartesiana. En este sentido, defenderé la tesis de que la certeza metafísica permite otorgar a la certeza moral una *mayor probabilidad*. Las hipótesis cartesianas son supuestos de cómo la materia se organiza y para ello refieren a unas leyes de la naturaleza cuyo estatuto está intrínsecamente ligado a la certeza metafísica de Dios, pues «A partir de que Dios no está en modo alguno sujeto a cambio y a partir de que Dios siempre actúa de la misma forma, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas, a las que denomino leyes de la naturaleza, y que son las causas segundas de los diversos movimientos» (AT IX-B, p.84 [97]). En otras palabras, las leyes naturales son «formulaciones intelectuales del patrón seguido por Dios en la comunicación de los movimientos a los cuerpos» (Collins, 1971: 27), por lo que se deducen necesariamente del carácter inmutable de Dios. De ahí que no cualquier causa hipotética sea aceptable para Descartes, sino que es preciso que ésta represente una de las formas posibles en las que dichas leyes de la naturaleza se organizan para ocasionar los distintos fenómenos, y el que los supuestos se fundamenten sobre estas leyes –y, en última instancia, sobre una certeza metafísica– les otorga una *mayor probabilidad*. El mejor ejemplo de ello lo hallamos en la crítica de Descartes al proyecto de Galileo, donde el argumento central apela a la carencia de fundamentos metafísicos (AT II, p.433), de forma que Galileo «no investiga los problemas de forma ordenada, y solo ha procurado explicaciones a través de algunos efectos particulares, sin dirigirse a las causas primeras de la naturaleza; por tanto su construcción carece de fundamento» (AT II, p.380 [Mi traducción]). Descartes plantea explícitamente que la ciencia nos provee de un estatuto de certeza moral a través de la analogía entre su propuesta científica y un código a descifrar:

Y si alguien interesado en conocer el contenido de un escrito cifrado, redactado con letras ordinarias, lee una *B* cuantas veces aparezca una *A* y, asimismo, lee una *C* cuanta, veces aparece una *B*, y sustituye para efectuar su desciframiento cada letra por la letra que la sigue en el alfabeto; si leyendo de esta forma, haya palabras que tengan sentido, no dudará que sea el verdadero sentido de este escrito el que ha encontrado, aun cuando el que lo hubiese escrito, haya atribuido otro totalmente distinto al dar otra significación a cada letra (AT IX-B, p.323 [412]).

Contrariamente, Williams, siguiendo este ejemplo, concluye que Descartes no atribuye realmente a la ciencia un estatuto de certeza moral, sino que «nuestra creencia trasciende la certeza moral; y está claro que [Descartes] piensa que se puede otorgar al sistema científico el grado de certeza que puede otorgarse [...] a la creencia de que hay un mundo externo» (Williams, 1978: 338). El principal argumento esgrimido por Williams sostiene que, en el ejemplo del código, se afirma que no es *moralmente creíble* que si hallamos unas causas que pueden explicar numerosísimos efectos, ellas no sean las verdaderas. Ahora bien, en ese mismo ejemplo Descartes reconoce explícitamente que poseemos «una certeza moral de que todas las cosas de este mundo son tales como se ha demostrado que pueden ser» (AT IX-B, p.323 [411]), dado que las causas que hipotéticamente se postulan no necesariamente son las verdaderas. De esta forma, parecería que en el mismo fragmento se afirman ambas posibilidades. Sin embargo, defiende que existen más razones para concluir que el carácter de la ciencia cartesiana es el de una certeza moral. En primer lugar, Descartes sugiere en varias ocasiones que sería raro que una certeza moral tan probable no fuera verdadera (AT IX-B, p.123; IX-B, p.323) –aunque posteriormente renuncia a querer postularlas como verdaderas explicaciones. Ahora bien, el principal argumento radica en la propia imposibilidad de vincular las explicaciones científicas a la propia definición de certeza metafísica, en tanto que la explicación cartesiana de los fenómenos naturales ni se deduce de los principios, ni se trata de un constructo epistemológico donde «no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos» (AT IX-B, p.324 [412]), pues precisamente la imposibilidad de determinar si la hipótesis propuesta es realmente verdadera implica el que la explicación del fenómeno pudiera ser de otra forma posible.

En definitiva, «Descartes describe los resultados de las explicaciones físicas en términos de certeza moral» (Clarke, 1982: 147). Ello se ajusta al objetivo principal de la ciencia cartesiana: la obtención de resultados útiles. En efecto, Descartes desea distanciarse del aristotelismo en tanto que no ha implicado progreso alguno (AT IX-B, pp.18-9), ofreciendo como alternativa su propuesta encaminada al dominio de la naturaleza mediante la conquista de los distintos frutos, dado que «la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar» (AT IX-B, p.15 [16]). De hecho, el propio Descartes reconoce que el interés principal de sus explicaciones científicas radica en la consecución de efectos, pues «es tan útil para la vida conocer causas imaginadas de la forma indicada, como tener el conocimiento de las verdaderas» (AT IX-B, p.322 [411]). Por tanto, no se trata de conquistar la certeza metafísica en el ámbito de la ciencia, dado que su «exposición no será menos útil para la vida que si fuera verdadera, puesto que podremos servirnos de ella para disponer de las

causas naturales con vistas a producir los efectos que pudiéramos apetecer» (AT IX-B, p.225 [147]).

CONCLUSIÓN

Descartes ha sido tradicionalmente vinculado a un fundamentalismo epistemológico clásico cuya caracterización se sintetiza en dos aspectos: (1) la importancia que desempeña la consecución de sus principios metafísicos como fundamentos seguros del conocimiento y (2) el carácter exclusivamente deductivo que presuntamente constituye su proyecto. En este sentido es fácil reconocer el mantra atribuido a Descartes y reiterado en todo manual de epistemología según el que:

La habitual comprensión de la versión clásica del fundamentalismo epistemológico cartesiano la interpreta como una posición muy austera y rigurosa. Dado que la principal preocupación era responder al problema escéptico, Descartes exigía que nuestros cimientos fueran ciertos. Uno debía ser capaz de ver por sí mismo que no puede estar equivocado respecto a una creencia para que ésta constituyera parte de los fundamentos. La única forma en que Descartes estaba dispuesto a construir sobre estos fundamentos muy seguros era a través de la deducción. Y no servía cualquier deducción: a fin de añadir una creencia hay que demostrar que se deriva deductivamente de los fundamentos, es necesario percibir claramente que los fundamentos garantizan la verdad de la creencia (DePaul, 2001: VIII)

Si bien Descartes satisface el primer criterio a través de su noción de *certeza metafísica*, se ha puesto de manifiesto que su proyecto no procede deductivamente –en el sentido de que «las creencias infalibles fueran aquellas por referencia a las cuales las demás creencias se justificaran» (Dancy, 1993: 79). Descartes se ve impelido a apelar a diversas fuentes de justificación en su proyecto que finalmente redundan en una noción de certeza meramente *probable*. Se sirve, en consecuencia, de *certezas morales* tanto para la práctica de la vida, como para el conocimiento de la verdad –certezas siempre apoyadas parcialmente por los principios metafísicos. Así, dada la existencia de dos tipos de conocimiento cuya seguridad epistémica es muy diferenciada y la carencia de una deducción en sentido radical, se percibe que Descartes no debe ser considerado bajo el rubro del fundamentalismo epistemológico clásico.

Dado el carácter falible propio de la certeza moral, se precisa una redefinición del proyecto epistemológico cartesiano en términos moderados –sin caer

en el fundamentalismo moderado o débil en la línea de BonJour⁷, pues estas descripciones se centran en revisar el carácter de los fundamentos, cuando en el caso de Descartes se trata de una justificación moderada de aquello que se asienta sobre los principios. A este respecto, Lammenranta propone un tipo de fundamentalismo moderado al que parecería adecuarse la propuesta cartesiana, cuyo carácter sería fruto de una justificación de las creencias no-básicas no solo por la deducción, sino también por la inducción, la inferencia a la mejor explicación o la inferencia permitida por los principios epistémicos (Lammenranta, 2004: 476). Así, el proyecto de Descartes se erigiría como un *fundamentalismo falibilista*, no tanto porque los fundamentos sean susceptibles de ser falsos, como por el hecho de que el conocimiento que ellos justifican parcialmente sí es susceptible de serlo. El explícito reconocimiento de Descartes de que estamos sujetos a fallar (AT VII, p. 90), junto con una concepción instrumentalista de su ciencia, centrada en la conquista de la naturaleza, permite otorgar un sentido alternativo a su proyecto no centrado tanto en la fundamentación del conocimiento como en la *búsqueda de la mejor vida posible* como aquello que guía nuestro proceder teórico y práctico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, Marcelo (2003), *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*. Berlin: Walter de Gruyter.
- ARIEW, Roger (2014), *Descartes and the First Cartesians*, Oxford: Oxford University Press.
- BLASCO, Josep Lluís y Grimaltos, Tobies (2004), *Teoría del Conocimiento*. Valencia: Universitat de València.
- BONJOUR, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- BONJOUR, Laurence y Sosa, Ernest (2003), *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. London: Blackwell Publishing.
- BRACKEN, Harry M. (1999), «René Descartes». En: Popkin, Richard (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*. New York: Columbia University Press, 336-45.
- CLARKE, Desmond M. (1982), *La Filosofía de la Ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial.

7 Bon Jour describe tres tipos de fundamentalismo epistemológico –fuerte, moderado y débil– apelando al distinto grado de justificación de que disponen las creencias últimas (BonJour, 1985: 26-30). No obstante, el grado de distinción entre los distintos fundamentalismos no puede radicar exclusivamente en el grado de justificación de sus fundamentos.

- , (1989), *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*. Oxford: Clarendon Press.
- COLLINS, Daniel (1971), *Descartes' Philosophy of Nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- CURLEY, Edward (1993), «Certainty: Psychological, Moral and Metaphysical». En: Voss, Stephen (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 11-30.
- DANCY, Jonathan (1993), *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. Madrid: Tecnos
- DEPAUL, M.R. (2001), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*. Boston: Littlefield Publishers.
- DESCARTES, René (1987-1913), *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam, C. & Tannery, P. (eds.), París: Leopold Cerf.
- , (1989), *Tratado de la Luz*. Turró, Salvi (trad.). Madrid: Anthropos
- , (1995), *Principios de la filosofía*. Quintás, Guillermo (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- , (2011), *Descartes*. Flórez, Cirilo (Ed.), Madrid: Gredos.
- DONEY, Willis (1955), «The Cartesian Circle». *Journal of the History of Ideas*, 16 (3), 324-38 <<http://dx.doi.org/10.2307/2707635>>
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Sergio (2016), «Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción». *Revista de Filosofía*, 41 (1), 97-109. <http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2016.v41.n1.52109>
- , (2017), «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes». *Eidos. Revista de filosofía*, no.27, 174-198.
- LAMMENRANTA, Markus (2004), «Theories of Justification». En: Niiniluoto, Ilka; Sintonen, Matti; Wolenski, Jan (eds.), *Handbook of Epistemology*. London: Springer, 467-98.
- LARMORE, Charles (1980), «Descartes' Empirical Epistemology». En: Gaukroger, Stephen (ed.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex: The Harvest Press, 6-22
- MARKIE, Peter (2005), «The Cogito and its Importance». En: Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 140-173.
- MARSHALL, John (1998), *Descartes' Moral Theory*. New York: Cornell University Press
- MCCLAUGHLIN, Trevor. (2000), «Descartes, experiments, and a first generation Cartesian, Jacques Rouhault». En Gaukroger, Stephen; Schuster, John and Sutton, John (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge, 330-46.
- RODIS-LEWIS, G. (1993), «From Metaphysics to Physics», En: Voss, Stephen (ed.), *Essays on the Philosophy and the Science of René Descartes*, Oxford: Oxford University Press, 242-58.
- ROUX, Sophie (2016), «Everything you Always Wanted to Know about *Summa Quodripartita* that Descartes Never Wrote». *Journal of Early Modern Studies*, Vol.5 (1), 171-86 <<http://dx.doi.org/10.5840/jems2016517>>.

- RUBIN, R. (1977), «Descartes's Validation of Clear and Distinct Apprehension». *The Philosophical Review*, 86 (2), 197-208 <<http://dx.doi.org/10.2307/2184006>>
- SOSA, Ernest (1980), «The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge». *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3-25 <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1475-4975.1980.tb00394.x>>
- VAN CLEVE, James (1979), «Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle». *The Philosophical Review*, LXXXVIII (1), 55-91 <<http://dx.doi.org/10.2307/2184779>>
- VITZ, Rico (2015), *Reforming the Art of Living. Nature, Virtue and Religion in Descartes's Epistemology*. London: Springer.
- WILLIAMS, Bernard (1978), *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.