

Descartes y el escepticismo

Humberto Quispe

Pontificia Universidad Católica del Perú

En el marco de estas conferencias conmemorativas del cuatricentenario del nacimiento de René Descartes, quisiera aproximarme al pensamiento de este gran filósofo francés, preguntando qué relación guarda con el escepticismo. No se trata de una pregunta del todo novedosa, pero su significación es indiscutible tanto para comprender el sentido como para discutir el alcance y las limitaciones del *proyecto cartesiano de fundamentación del conocimiento*.

Frecuentemente se suele decir que Descartes combate (o pretende combatir) al escéptico con *sus propias armas*. Se afirma que con Descartes la certeza y la verdad absoluta brotan de la radicalización del escepticismo. Aun cuando estas consideraciones tienen presente el resurgimiento de esta corriente en el siglo XVI, me parece que pasan por alto algunos aspectos y tienden a malentender la compleja relación entre Descartes y el escepticismo. Con la intención de clarificar —por lo menos parcialmente— este problema, dedicaré la primera parte de mi exposición al desarrollo del escepticismo en el siglo XVI, con el objeto de mostrar el auge de esta corriente en tiempos de Descartes y las dificultades que formulaba respecto a la justificación del criterio de verdad. En segundo lugar, quiero insistir en el carácter *metódico* de la duda cartesiana, es decir en el valor *instrumental* que Descartes le

asigna y que difiere del sentido que ésta tiene para el escéptico. A diferencia de la *suspensión del juicio* ante la imposibilidad de justificar un criterio de verdad, Descartes *utiliza* los argumentos escépticos (por ejemplo, ocurrencia de ilusiones sensoriales, el argumento del sueño) con el fin de establecer un *conocimiento firme y seguro*. Se trata, en realidad, de un proceso dubitativo impregnado de una intencionalidad *dogmática*, en el cual el *ideal de un conocimiento firme y seguro* (que toma como modelo a las matemáticas) se encuentra de antemano orientando el desarrollo de los argumentos dubitativos y asignándoles un sentido *metódico* —y por ende *provisional*—. Dada esta significación metodológica que tiene la duda para Descartes resulta desorientador afirmar que Descartes combate al escéptico con sus *mismas armas*. Pero además de eso estas expresiones pasan por alto una cuestión fundamental. No discuten la atención que Descartes presta a la figura del escéptico, sino que la dan por evidente. Finalmente, en relación a este punto —y apoyándome en diversos textos cartesianos— quiero sugerir que Descartes está *sobre todo* preocupado en deslindar su posición frente a la tradición aristotélico-escolástica en lo que atañe a la naturaleza de nuestro conocimiento. Ante la afirmación de la primacía de los sentidos en el proceso de conocimiento, Descartes, recogiendo las dudas escépticas sobre la fiabilidad de los sentidos, prepara el camino para exponer su *epistemología intelectualista*, de acuerdo con la cual el conocimiento se funda en las operaciones y contenidos originarios de un sujeto pensante *desarraigado* de su tradición, de su comunidad y de su propia corporalidad.

Este empleo metódico de los argumentos escépticos está regido por el ideal cartesiano de claridad y distinción; pues mientras vivimos en o a través de la experiencia, concebimos los cuerpos, los primeros principios, los axiomas y las *proposiciones matemáticas* de manera oscura y confusa. Por tanto, para lograr claridad es necesario *separarse* de nuestro modo normal de ser en el mundo: *desligarnos* de esta perspectiva de las cosas, mediada por nuestro cuerpo y sentidos. El interés central de Descartes por confrontarse con la tradición aristotélico-escolástica y socavar sus cimientos epistemológicos y ontológicos, en favor de la nueva ciencia físico-matemática —tan acreditada a sus ojos—, lo conduce a no prestar suficiente atención al desafío escéptico respecto de la posibilidad de justificar el criterio de verdad, es decir a no detenerse en la consideración del trilema pirrónico (del cual hablaré

dentro de un momento) —según el cual cualquier intento de justificar un criterio de verdad conduce o a una regresión al infinito, o a una petición de principio o a una argumentación circular.

La relevancia de este punto estriba no solamente en el hecho de que esta objeción —no abordada de manera expresa por Descartes— se planteara en su época, sino en el hecho de haber sido retomada en la filosofía contemporánea para poner en entredicho el intento de ofrecer una *fundamentación última* de nuestro conocimiento (por ejemplo, Hans Albert).

I

Es importante recordar que Descartes vive en un tiempo no lejano a dos grandes conmociones en Europa que generan una atmósfera de crisis: de un lado el resquebrajamiento de la cristiandad, debido a la *Reforma protestante*; de otro lado el cambio en la concepción de la ciencia y del conocimiento de la naturaleza. Ambos acontecimientos pusieron en cuestión los criterios tradicionales de validez y colocaron, en el centro de las discusiones intelectuales, el clásico problema esceptico del criterio de verdad.

Tal como lo ha indicado Richard Popkin, a quien debemos uno de los estudios más importantes del escepticismo renacentista y de su relevancia en la formación del pensamiento moderno, una de las vías principales a través de la cual entró el escepticismo antiguo en el renacimiento tardío, fue la controversia suscitada por la Reforma acerca de la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se dio en llamar el problema de la *regla de fe*¹.

En efecto, la controversia entre Lutero y Erasmo de Rotterdam no sólo muestra la discrepancia entre católicos y protestantes respecto al criterio de la verdad religiosa, sino también las dificultades filosóficas y epistemológicas implicadas.

Conviene recordar que Lutero negó la autoridad del Papa y la de los concilios católicos y sustituyó este criterio tradicional para determinar qué proposiciones religiosas eran verdaderas, por el primado de la conciencia. Desafiar el criterio tradicional de verdad abría una

¹ Popkin, Richard, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: F.C.E., 1983, p. 22.

serie de dificultades que iban a estar presentes a lo largo de las controversias teológicas del siglo XVI y XVII. Garantizar con absoluta certidumbre, la validez de un criterio que permita justificar la verdad infalible en materia de religión, colocaba a unos y a otros ante un reto difícil de afrontar: ¿cómo saber cuál de las distintas posibilidades debe ser aceptada?, ¿sobre qué base defender o refutar las afirmaciones de Lutero? Tomar una posición en la discusión requiere otra norma, que permita juzgar el punto en cuestión. De este modo, la negativa de Lutero de aceptar las normas de la Iglesia, y su propuesta de sustituirlas por una nueva *regla de fe* condujo a un ejemplo del problema del criterio, tal como lo había planteado Sexto Empírico en el capítulo IV del libro segundo de sus *Bosquejos pirrónicos*. En este texto Sexto nos dice que: “Para resolver el desacuerdo surgido a propósito del criterio, es necesario poseer un criterio aceptado, por medio del cual podamos juzgar [el desacuerdo]; y para tener un criterio aceptado, es necesario primero resolver el desacuerdo sobre el criterio. Caemos así en el modo del círculo vicioso y se torna imposible descubrir el criterio, puesto que no les dejaremos [a los filósofos dogmáticos] escoger un criterio por suposición, mientras que si se ofrecen a juzgar el criterio por otro criterio, los obligamos a regresar al infinito”.

Desde esta perspectiva escéptica todo intento de defender o justificar la validez de un criterio de verdad, conduce a un trilema —al cual me he referido anteriormente con la denominación de trilema pirrónico— que invalida nuestro esfuerzo por hallar una *fundamentación última* de nuestro conocimiento, pues necesariamente se comete uno de los siguientes vicios lógicos: argumentación circular, petición de principio o regresión al infinito.

Aunque en el contexto de estas discusiones se aprovecharon ideas del escepticismo académico —del que se tenía noticia por medio de las obras de Cicerón y de las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio— el descubrimiento y publicación, en latín y otros idiomas, de las obras de Sexto Empírico (a partir de 1562) condicionaron la preeminencia del pirronismo, que pasó a constituir parte del meollo filosófico de las controversias religiosas de la época e influyó en la generalización de la crisis intelectual originada por la Reforma, en el sentido que el problema del criterio se planteó luego respecto al conocimiento natural, lo cual condujo a la *crisis pirrónica* de comienzos del siglo XVII.

En el desencadenamiento de tal crisis jugó un papel importante Michel de Montaigne. Este autor fue quien más absorbió la influencia del pirronismo, contribuyendo al mismo tiempo a difundir los argumentos de Sexto Empírico. En su *Apología de Raymond Sebond*, Montaigne despliega una serie de argumentos escépticos. En primer lugar, impulsado por una actitud antiintelectualista en favor de un fideísmo religioso, el autor compara al hombre con los animales con el objeto de subrayar que el hombre es una vana y minúscula criatura, que cree estar por encima de todo lo demás como consecuencia de su vanidad y arrogancia. Pero en el fondo su sabiduría es una pretensión que no logra captar la realidad. Por otra parte Montaigne aprovecha del conocimiento de otras culturas, logrado tras el descubrimiento del nuevo mundo, para subrayar la diversidad y variedad de las opiniones y costumbres, sosteniendo la falta de un criterio para decidir cuáles son las verdaderas y correctas. Tal variedad también la encuentra Montaigne en las realizaciones científicas del hombre. No olvidemos, al respecto, que en aquel tiempo comienzan a operarse cambios importantes en la visión del universo. Como indiqué con anterioridad, al comienzo de esta panorámica histórica, junto con la Reforma protestante la revolución científica en el siglo XVI y XVII también alimentó el desarrollo del escepticismo, dado que la pugna entre maneras distintas y antagónicas de comprender la realidad dio pie a que se insistiera en el problema del criterio. Ejemplo de ello lo constituyó la *revolución copernicana*, que marcó un *hiato* entre la experiencia cotidiana del mundo (sentido común) y la *imagen* del mundo ofrecida por la ciencia, en contraste con la visión tolemeica; suscitando preguntas relativas a la objetividad del conocimiento humano. Al respecto Montaigne nos dice en su *Apología de Raymond Sebond*: “Si Tolomeo se equivocó antaño sobre los fundamentos de su razón, pregúntome si no sería necio de fiarme ahora de lo que éstos dicen y si no es más verosímil que este gran cuerpo al que llamamos mundo sea cosa muy otra de la que pensamos”².

A parte de cuestionar la existencia de un criterio que permitiera colocarse por encima de las divergencias, de la multiplicidad de opiniones, y lograr el conocimiento de la realidad en sí misma, Montaigne desarrolla una crítica del conocimiento sensorial. En primer lugar, sos-

² Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1992, libro II, cap. XII, p. 302.

tiene que no tenemos un criterio para saber si contamos con el número de sentidos requeridos para conocer la realidad tal cual es. Además las diferentes ocurrencias de ilusiones sensoriales contribuyen a nuestra desconfianza respecto de nuestra sensibilidad, puesto que nos llevan a descubrir que nuestros sentidos son engañosos e inseguros en su operación. Por otro lado, Montaigne destaca la similitud que guarda nuestra experiencia sensorial y nuestra experiencia onírica, al punto que resulta difícil diferenciarlas; subraya también que nuestra experiencia sensorial difiere de la de los animales, que las experiencias de cada persona difieren en condiciones distintas y que nuestros sentidos difieren entre sí y con los de otras personas. Por todo ello no queda sino *suspender el juicio* siguiendo el ejemplo del antiguo pirronismo. La imposibilidad de establecer un criterio por el cual determinar la objetividad del conocimiento humano, se expresa en la inevitable circularidad o regresión al infinito. Al respecto, Montaigne expresa con claridad que: “Para juzgar de las apariencias de los objetos que recibimos, necesitaríamos de un instrumento atinado; para comprobar ese instrumento precisamos de la demostración; para comprobar la demostración, de un instrumento: hénos en un círculo vicioso. Puesto que los sentidos no pueden cortar nuestra disputa por ser ellos mismos grandemente inseguros, es menester que lo haga la razón; ninguna razón se establecerá sin otra razón: hénos aquí retrocediendo hasta el infinito”³.

Este recorrido histórico, permite dejar en claro la presencia del escepticismo en tiempo de Descartes y el tipo de dificultades epistemológicas que planteaba. Sin embargo, cabe plantearse la pregunta si lo alcanzado hasta aquí, autoriza a pensar que el escéptico es el interlocutor principal para Descartes. Tomando como base los propios textos cartesianos quisiera, en la siguiente sección, dilucidar el tipo de relación que Descartes guarda con el escepticismo. Prestemos en primer lugar atención al carácter metódico de la duda cartesiana.

II

En sus respuesta a las *Segundas objeciones* planteadas a sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes presenta la duda como un *momento*

³ *Ibid.*, p. 339.

metodológico fundamental, que amerita un estudio atento y detenido en vista de un mejor aprovechamiento de la lectura del resto de las *Meditaciones*. Nos dice que: "...no conociendo nada más útil, a fin de alcanzar un conocimiento firme y seguro, que acostumbrarse a dudar de todo —y principalmente de las cosas corpóreas— antes de dar nada por cierto, y aun habiendo visto hacía tiempo diversos libros escritos por los escépticos y académicos tocantes a dicha materia (por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado), no he podido dispensarme de dedicar a eso una meditación entera. Y quisiera que los lectores no gastasen sólo el poco tiempo que es menester para leerla, sino meses, o por lo menos algunas semanas, en considerar su contenido antes de seguir adelante; pues de tal modo, obtendrían sin duda mucho mayor provecho de la lectura del resto"⁴.

Aquí hay tres ideas que merecen ser destacadas. En primer lugar, la afirmación del autor de tener *noticia de los escritos escépticos*, que como ya he destacado se difundieron por aquel entonces. En segundo lugar, la referencia *especial* a las cosas corpóreas; a partir de la cual —en la última parte de mi exposición y apoyándome en otros textos cartesianos— sostengo que el interlocutor *principal* de Descartes es el *empiricista* aristotélico-escolástico. Finalmente —y en tercer lugar— el énfasis en el *carácter metódico* de la duda, en vista de establecer algo firme y seguro en la ciencia.

Al respecto, debemos atender, en primer lugar, al doble aspecto que presenta el proceso de la duda. Por una parte, la duda —tal como la concibe Descartes— cumple una función catártica, destinada a depurar nuestra mente de aquellos juicios *infundados* que hemos recibido desde nuestra temprana edad. Se trata de no admitir sin más aquellas opiniones carentes de fundamentación, y que por ello Descartes denomina *prejuicios* —es decir juicios admitidos sin haber pasado previamente por un examen de su verdad a la luz de la razón.

Refiriéndose a ellos y al obstáculo que representan en la búsqueda del conocimiento verdadero, Descartes señala en los *Principios de la filosofía* que: "...nuestra mente está imbuida desde la primera infancia de... prejuicios...; que luego no recordaba haberlos recibido en la niñez

⁴ Adam, Charles & Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, París: Vrin, 1974ss., vol. IX-1, pp. 168-169. En adelante, citaré esta edición con las siglas AT, indicando el volumen y las páginas correspondientes.

sin suficiente examen, sino los consideraba conocidos por el sentido o dados por la naturaleza y los admitía por verdaderos y muy evidentes”⁵.

Precisamente este olvido de su falta de fundamentación y la familiaridad que tenemos con ellos, operan como un fuerte impedimento en la adquisición de la ciencia —que como veremos más adelante—, es para Descartes del orden de lo intelectual y se funda en los contenidos que la mente tiene como propios.

Al indicar esto, no hacemos otra cosa que apuntar al otro aspecto de la duda cartesiana, a saber: su carácter constructivo o positivo. Al respecto, en las primeras líneas de la *Primera meditación*. Descartes precisa “...que era necesario... comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si yo quería establecer algo firme, y constante en las ciencias”⁶. En este sentido, la duda está orientada a allanar el camino conducente a la esfera de los conocimientos racionales evidentes. En el pasaje que acabo de citar, al mismo tiempo que se destaca el carácter teórico de la duda cartesiana, se precisa su sentido metódico. En esa medida la duda no se limita a ser un proceso puramente *negativo*, que conduce a la *suspensión del juicio* y nos hunde en la incertidumbre, a la manera del pirronismo que había rebrotado en tiempos de Descartes. Con claridad, Descartes afirma en el *Discurso del método* que él no pretende quedarse en el mero acto de dudar y en la *irresolución* propia del escéptico, sino más bien quiere responder al deseo de lograr un afianzamiento en la verdad “...apartando la tierra movediza y la arena para hallar la roca o la arcilla”⁷.

La importancia del método de la duda como introducción a la filosofía cartesiana, es puesta de relieve al sugerir al lector detenerse un buen tiempo en la *Primera meditación*. Uno puede preguntarse, sin embargo, por qué tendría uno que dedicarle una atención especial a este texto: ¿por qué piensa Descartes que de la adecuada aproximación al proceso dubitativo, depende la comprensión adecuada de las restantes meditaciones? Ya he señalado hace un momento que Descartes considera que los prejuicios —lejos de favorecer nuestro acceso a la verdad— operan como un fuerte impedimento, en razón al arraigo que

⁵ AT VIII-1, 36, pp. 18-22.

⁶ AT IX-1, p. 8.

⁷ Cf. AT VI, 29, pp. 4-6.

tienen en nosotros. El mayor de estos prejuicios consiste en pensar que “Todo lo que he recibido hasta el momento como más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos”⁸; posición que es precisamente defendida por los *empiricistas aristotélicos escolásticos* —quienes le otorgan un lugar primordial a la sensibilidad en el proceso de conocimiento. Pienso que la razón por la cual Descartes insiste en detenerse en la *Primera meditación*, tiene que ver con el hecho de que él diriga sus *Meditaciones metafísicas* a lectores que tienen esta perspectiva empiricista del conocimiento.

Por esta razón, Descartes busca que su lector llegue al convencimiento de que los sentidos no aseguran que nuestras opiniones sean ciertas. Se trata de suscitar una conversión intelectual en el lector, que se alcanza haciéndole sentir la necesidad de una alternativa epistemológica, que Descartes expone a partir de la *Segunda meditación*. Esta conversión requiere de un ejercicio difícil que pasa por la asimilación de una actitud distinta a la confianza acrítica en los sentidos, y sin la cual no es posible acostumbrarse a emplear de manera pura nuestro entendimiento (con independencia de la sensibilidad). Al respecto son elocuentes las afirmaciones de Descartes en la *Sinopsis*, que anteceden a las *Meditaciones metafísicas*: “En la primera [meditación] expongo las razones por las cuales podemos dudar generalmente de todas las cosas, y particularmente de las cosas materiales; al menos mientras no tengamos otros fundamentos en las ciencias que aquellos que hemos tenido hasta el presente. Ahora bien aunque la utilidad de una duda tan general no aparezca a primera vista, es sin embargo muy grande, ella nos libera de toda clase de prejuicios y nos prepara un camino tan fácil para acostumbrar nuestro espíritu a separarse de los sentidos; y finalmente hace que no podamos seguir dudando, de lo que discutamos después como cierto”⁹.

Con estas acotaciones podemos pasar a la última parte de mi exposición, en la que busco reforzar la idea de que el interlocutor principal de Descartes es el aristotélico-escolástico y no el escéptico.

⁸ AT IX-1, p. 9.

⁹ AT IX-1, p. 1.

III

Una explicación —concordante con la anterior— sobre el sentido y la finalidad de la duda, la da Descartes con ocasión de las objeciones realizadas por Hobbes a las *Meditaciones*, en el sentido de que Descartes no estaría haciendo nada nuevo al destacar la incertidumbre de los sentidos —pues ya lo había señalado Platón en su momento.

Frente a esta observación, Descartes responde a este eminente filósofo político, subrayando el triple objetivo buscado con este proceso: “en parte [se duda], para preparar el espíritu de los lectores a la consideración de las cosas intelectuales, y distinguirlas de las corporales, a cuyo fin me han parecido siempre muy necesarias; en parte para responder a ellas en las meditaciones siguientes; y en parte también para mostrar cuán firmes y seguras son las verdades que propongo enseña, pues no pueden ser quebrantadas por dudas tan generales y profundas”¹⁰.

Descartes manifiesta en primer lugar, la intención de preparar, vía la duda, al espíritu humano para considerar *las cosas intelectuales*. Como sabemos esta preocupación por los objetos propios del intelecto, ya la encontramos en el enfoque de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En ellas el autor no ofrece solamente pautas metódicas como guías de la recta investigación de la verdad, sino también lo que podríamos llamar un *modelo epistemológico*. Tal modelo es diseñado en abierta oposición a la concepción escolástica de la ciencia, la cual —como ya he mencionado— se fundaba en la experiencia, y era una suerte de despliegue del sentido común. En efecto, Santo Tomás de Aquino escribe en el *De veritate* que *todo lo que está en nuestro intelecto debe haber estado previamente en los sentidos*, principio que será adoptado por la mayoría de los aristotélicos, y particularmente por los escolásticos tardíos que Descartes leyó y estudió en el colegio jesuita de la Flèche¹¹.

Esta posición *empiricista* —compartida por autores como Francisco Suárez, el cardenal Toledo y Pedro de Fonseca— lejos de ser mantenida en perjuicio de la especulación metafísica, fue por el contrario el suelo de la ciencia escolástica e incluso de las elucubraciones más abstractas referentes a objetos o realidades muy alejados de los

¹⁰ AT IX-1, p. 221.

¹¹ AT VI, 37, pp. 1-23.

sentidos. Esto significa que para los escolásticos mencionados, todo objeto conocido no tenía que ser necesariamente percibido *per se*, pues algunos, como es el caso de Dios, los espíritus, y *los poderes de las cosas naturales ocultos a nuestros sentidos* podían ser *percibidos a través de sus efectos* (por ejemplo las cinco vías de Santo Tomás).

Sobre este transfondo *empiricista*, creo que puede entenderse mejor la novedad y el carácter *polémico* de la propuesta epistemológica de Descartes. En efecto, en el contexto de las *Reglas* la ciencia es definida como el conocimiento cierto y evidente —que recusa lo probable y es alcanzado únicamente por medio de las operaciones racionales de la “intuición” y la “deducción”. Además resultan sintomáticos los términos en que Descartes define la “intuición”: “Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual sin embargo... tampoco puede ser mal hecha por el hombre”¹².

En términos similares se pronuncia Descartes en las últimas páginas de la cuarta parte del *Discurso del método* respecto a la dificultad de algunos para conocer lo que sea Dios o lo que sea el alma. En su opinión ello se debe a que aquellas personas nunca elevan su espíritu por encima de las cosas sensibles y están acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación.

En lo que respecta a las *Meditaciones* también podemos observar que la duda —tal como lo señalaba Descartes al responder a Hobbes— conduce —entre otras cosas— a la presentación de esta concepción intelectualista del conocimiento. Esto nos parece claro si analizamos la *Segunda meditación*. En ella se nos muestra que el conocimiento de lo que es el *yo* y de su existencia, como también de los contenidos y esencias presentes dentro de él, sólo es posible gracias a la aprehensión o percepción intelectual clara y distinta. Es en el contexto de la presentación de esta *epistemología intelectualista* que hay que entender

¹² AT X, p. 368.

el famoso ejemplo del pedazo de cera. En ambos casos, es decir, del *yo* y de los cuerpos hay una suerte de paralelismo: en ninguno de ellos adquirimos un conocimiento claro y distinto por medio de los sentidos ni de la imaginación, sino *sólo* a través del entendimiento.

La referencia a lo corpóreo —en este marco— permite subrayar la diferencia que venimos comentando entre el *empiricista* escolástico y el *intelectualismo* cartesiano. En resumidas cuentas, la duda permite definir la mente o el entendimiento como *autónomo* en relación a los sentidos, separado de ellos y volcado hacia la captación de su propia esencia y de las esencias existentes dentro de él, que constituyen el fundamento intelectual de todo el conocimiento humano.

Si la interpretación que he venido desarrollando sobre la duda en Descartes es correcta, entonces debemos concluir que resulta simplista —en razón de su sentido metódico— sostener que Descartes combate al escéptico con sus propias armas. Pero no sólo eso, también es erróneo pensar que Descartes consideró *crucial* (como tal vez lo consideraríamos ahora) —para el desarrollo de su proyecto filosófico— confrontarse con el escéptico: por una parte su insistencia —en diversos pasajes— en dudar *principalmente* de las cosas corpóreas y de preparar a sus lectores a *emplear su razón con independencia de los sentidos*; y por otro lado, el hecho de no haber prestado mayor atención al trilema pirrónico a la hora de validar su criterio de verdad, *sugieren* la poca estima y atención que Descartes prestó al escepticismo como eventual interlocutor.

Quisiera concluir esta exposición, planteando algunas preguntas que suscitan las explicaciones precedentes. En primer lugar, ¿por qué razón (o razones) no prestó Descartes mayor importancia al desafío escéptico?, y en segundo lugar, ¿qué relevancia o qué consecuencias tiene para el *proyecto cartesiano de fundamentación del conocimiento* el haber desatendido al escepticismo (trilema pirrónico)? Aunque no pretendo extenderme más, respondiendo en detalle estas preguntas, quisiera sugerir en términos generales algunas ideas que podrían dar lugar a una ulterior discusión.

Respecto al primer punto creo que hay dos factores importantes que condicionan la poca o mínima importancia que Descartes presta al escepticismo como interlocutor. En primer lugar, creo que su formación matemática y su confianza en la validez de la ciencia físico-matemática de su tiempo, generan en él un optimismo en las posibili-

dades de la razón —que le impide percibir la fuerza de esta crítica escéptica central a todo intento de fundamentación última de nuestro conocimiento, y lo llevan a considerar la posición de este movimiento, más bien, como extravagante. Y en segundo lugar, pienso que hay un elemento *político* importante, en el sentido que Descartes muestra continuamente su interés por conseguir que su filosofía se convirtiera en la *filosofía oficial* en los centros de enseñanza, donde más bien la autoridad la tenían Aristóteles y sus seguidores escolásticos. Desde esta perspectiva, no tenía mayor relevancia polemizar con el escepticismo, por tratarse de un movimiento que por su propia naturaleza es marginal.

Respecto a la segunda pregunta, creo que la vulnerabilidad del proyecto cartesiano de fundamentación, radica precisamente en el hecho de no haber pasado por una franca y *des-prejuiciada* confrontación con el escepticismo. En relación a la fragilidad del proyecto de Descartes, creo que es importante hacer algunas precisiones relativas a la objeción recurrente según la cual el argumento central de las *Meditaciones* (es decir, la prueba de Dios como garante del conocimiento) es circular. Este reproche ya había sido formulado por un contemporáneo de Descartes, autor de las *Cuartas objeciones*: Arnauld. Y aunque no proviene en este caso de un escéptico, tiene que ver con una de las dificultades consideradas por el trilema pirrónico.

En concreto, lo que se objeta a Descartes es sostener, por un lado, que Dios es garante de la verdad de nuestras *ideas claras y distintas* y por otro lado, dar por válida la demostración de la existencia de Dios por basarse en la concepción clara y distinta de la idea de Dios y de ciertos principios como el de causalidad (en el caso de los argumentos *a posteriori* de la *Tercera meditación*).

Se ha prestado gran atención a esta crítica, al punto que uno podría pensar que de la respuesta a este problema depende el éxito o fracaso del proyecto fundacional de Descartes. Personalmente, pienso que la crítica de circularidad —en el sentido que antes he explicado— puede ser *respondida* de alguna manera, pero a pesar de ello el proyecto cartesiano no está exento de dificultades, puesto que la circularidad puede plantearse en otro nivel y quedan además pendientes los otros vicios lógicos considerados en el trilema.

Uno podría contestar el reproche de circularidad afirmando que en el contexto de la *Tercera meditación* Descartes recurre a Dios, no para garantizar que las ideas claras y distintas son verdaderas, sino

más bien para garantizar que *siempre* lo son, es decir que se trata de *verdades eternas e inmutables*, que puedo dar por válidas aun cuando no les preste atención en el *momento presente* —lo cual es de gran importancia si tomamos en cuenta el inevitable carácter discursivo del conocimiento humano.

En efecto, en la *Tercera meditación* Descartes sugiere que los conocimientos claros y distintos pueden ser puestos en duda *oblicuamente* si fijo mi atención en la idea de la *omnipotencia divina*, sin embargo esto no es posible si mi atención se vuelca hacia las cosas que pienso concebir muy claramente, lo que le lleva a decir que: “Siempre que esta opinión preconcebida de la suprema potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que le es fácil, si quiere, hacer que me equivoque, aun en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande. Y al contrario, siempre que me vuelvo hacia las cosas que pienso concebir muy claramente, soy persuadido de tal manera por ellas, que me digo a mi mismo: engáñeme quien pueda, no podrá hacer jamás que no sea nada, mientras pienso ser alguna cosa; o que algún día sea verdad que no he sido jamás, siendo verdad ahora que soy; o bien que dos y tres juntos den un número mayor o menor que cinco, o cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo”¹³.

A la luz de este texto uno podría argüir que la afirmación cartesiana de la existencia de un Dios perfectísimo —y por ende veraz—, reposa sobre la *captación presente* (“intuición”) de ciertas ideas claras y distintas, y tiene como objetivo garantizar la *validez permanente* de aquello que percibimos con claridad y distinción.

Al decir esto, sin embargo, lo que hemos logrado es contestar la objeción de circularidad, generando un nuevo círculo vicioso a otro nivel, puesto que legítimamente podemos preguntarnos qué nos garantiza que, por el hecho de percibir de manera clara y distinta actualmente la existencia de Dios, pueda considerarse como un conocimiento verdadero cuando deje de atenderlo y mi entendimiento —como exigencia de su carácter discursivo y temporal— se dirija a otras ideas o conocimientos. Si Descartes quiere escapar a este inconveniente tendrá que verse obligado a retroceder y dar nuevas razones para justificar

¹³ AT IX-1, pp. 35-36.

su conocimiento de Dios y continuar indefinidamente con esta labor, dado que necesitamos contar con ciertos criterios para dar por válido un argumento, y de nuevos argumentos para admitir justificadamente un criterio (regresión al infinito), de lo contrario Descartes tendría que detenerse *arbitrariamente* en un determinado momento de su argumentación —considerando que debemos finalmente asumir un punto arquimédico (petición de principio).

De acuerdo a estas precisiones, cualquiera de estas ineludibles posibilidades impiden el cumplimiento de un proyecto de *fundamentación última* de nuestro conocimiento. En este sentido creo que volver nuestra mirada hacia el escepticismo —y profundizar su significación filosófica— resulta enriquecedor. No se trata de hacer una cruzada contra la razón, pero sí de reflexionar críticamente en torno al ideal de la certeza absoluta —que pretende abarcar todos los ámbitos de la vida humana— y al proyecto de ofrecer una fundamentación última —bajo el paradigma de las matemáticas y desde la perspectiva de un sujeto desarraigado que apela a sus propias evidencias racionales. Se trata en resumidas cuentas de prestarle al escepticismo la debida atención y descubriendo, a través de sus críticas, al carácter problemático de ciertas concepciones del conocimiento, del hombre y de su racionalidad (por ejemplo, fundacionalismo, representacionalismo).