

# Dialéctica clásica y método cartesiano

José Marcos DE TERESA

## *Resumen*

Un puñado de ideas clásicas bastaría para explicar la elección del método cartesiano. Platón y Aristóteles insistieron en la peculiaridad de la investigación filosófica, la amplitud de cuyos problemas<sup>1</sup> la obliga a inquirir por sí misma y por los fundamentos; pero al mismo tiempo está claro que sería imposible demostrar estos últimos. Según Aristóteles,<sup>2</sup> no obstante, los fundamentos pueden acreditarse si sobreviven a pruebas negativas, de tipo dialéctico, donde se los expone a una crítica despiadada y tan exhaustiva como es posible.

En consonancia con la tradición, pues, Descartes habría podido poner *a prueba* sus tesis fundamentales a través de una minuciosa controversia donde el escéptico tiene el papel de crítico; así, aplicar el método implicaría construir pruebas dialécticas. De este modo, Descartes no se habría empeñado, en absoluto, en *demostrar* algo como la existencia de Dios, sino en *refutar* las hipótesis del escepticismo radical, lo que es muy distinto. El ensayo explica cómo una interpretación de este tipo se confirma por la estructura tripartita que la supuesta “prueba de la existencia Dios” presenta en los textos más relevantes: las *Meditaciones* y los *Principios*.

[...] chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir; [...] ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. [...] Les premiers et les principaux dont nous avons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait rien pu trouver de certain [...] au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise.

Carta-prefacio a la edición francesa de los *Principios*, Alquié, III, 772s

<sup>1</sup> Platón, *Teeteto*, 146 a.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Γ, IV.

## I

Cualquier lector medianamente atento debe haber caído en la cuenta de que los textos cartesianos están plagados de silencios. Su propio autor nos lo advierte varias veces, como cuando declara en el *Discurso* que esa obra se propuso resaltar un ángulo de su asunto, dejando otros en la sombra; o como cuando al final de la *Geometría* reclama el agradecimiento del público, no sólo por lo que explica y demuestra, sino por lo que adrede ha omitido allí. Es que como Descartes nos asegura, lejos de haber callado por malicia, lo ha hecho con la mejor de las intenciones, para guardarles a sus lectores una parte del placer del descubrimiento.

A mí me interesa señalar esta estrategia cartesiana de escritura, que como la ironía socrática se basa en el empleo del silencio, precisamente por lo mucho que ese solo rasgo aleja las obras cartesianas de lo que un lector normalmente espera de un texto académico contemporáneo. Desde luego, la actitud enigmática de Descartes ayuda a explicar cuán fácil es que un lector, incluso un especialista de nuestra época, se engañe de tomo a lomo a la hora de interpretar sus teorías filosóficas. Por lo que a mí toca, recordar estas dificultades me sirve para justificar las disculpas que ofrezco por adelantado, dado que voy a sostener que hay un error profundo que no obstante resulta enteramente ordinario en las interpretaciones dominantes de la filosofía de Descartes. Así que esbozaré en este corto espacio una interpretación del argumento central cartesiano, que la mayoría de ustedes probablemente se inclinará a juzgar heterodoxa, aunque no por ello he renunciado a ser escuchado con alguna benevolencia.

Así pues, para no hablar en el aire sugiero que examinemos qué encierra lo que acaso sea el ejemplo más diáfano del intencional silencio cartesiano: preguntemos qué significa el hecho de que en *ninguna* parte del *Discurso* Descartes explica qué razones lo han llevado a adoptar el método específico que es el tema principal de ésta, su primera obra.

Pero no se me malinterprete: con lo anterior no quiero negar que así sea en forma oblicua y somera el autor muestra cómo responde otras preguntas cercanas, aunque muy distintas. Por ejemplo, un pasaje deja entrever por qué ha preferido ajustar su investigación a *alguna* regla o método fijo, en lugar de sujetarla al azar y a las mudables inspiraciones del momento;<sup>3</sup> aún así, lo que el autor no dice, ni allí ni en otro lugar cualquiera, es *por qué* adopta *ese* método en particular. De hecho, en el mismo sitio Descartes afirma que a falta de razones específicas más valdría seguir un método dictado por el azar, que no tener ninguno. Pero sería precipitado inferir de lo último que la elección del método, efectivamente, estuvo motivada por razón alguna, ya que el texto destaca cómo Descartes estudió con todo cuidado la cuestión planteada —siendo ésta una ocupación a la que dice haber dedicado por un momento nada menos que “todas las fuerzas de [su] espíritu”.<sup>4</sup> Y claro está, precisamente por eso es tan raro que el texto

<sup>3</sup> A/T, VI, 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 10. Cf. *ibid.*, 17.

nada diga en concreto para explicar por qué conviene adoptar la regla cuya primera cláusula nos encamina a la duda metódica, en lugar de otro precepto cualquiera. No he olvidado cómo Descartes sostiene que su método carece de las desventajas de otros (como la lógica, el análisis geométrico y el álgebra), y que en cambio reúne y aún amplifica las virtudes de todos ellos.<sup>5</sup> Pero por supuesto, el problema es que el autor no dice en absoluto qué sustento tienen estas afirmaciones, ya que hacerlo habría sido una manera bastante adecuada de llenar el vacío antes señalado. Así pues, Descartes ha dejado en la sombra qué motivos tuvo para adoptar un método que por lo mismo aparenta salir de la nada y no ser más que un invento suyo. Pero al contrario, yo argüiré que esta apariencia es errónea.

Como nadie ignora, Descartes quiere cerciorarse de si hay tal cosa como unos fundamentos válidos del conocimiento humano, y cuáles serían éstos; está claro que principalmente es para investigar esto para lo que él necesita un método. Lo que suele olvidarse, en cambio, es que él mismo está lejos de haber sido el primero en plantearse esta clase de preguntas. Así, en *La República* puede verse cómo mucho antes que Descartes, Platón se había preguntado ya de qué forma podrían hallarse unos principios del conocimiento que resulten más sólidos que una mera hipótesis; y aunque su propia respuesta no fuese más que hipotética, el caso es que Platón afirma que esto puede conseguirse practicando la dialéctica.<sup>6</sup> Aquí el vocablo “dialéctica” se refiere al ejercicio de la discusión, donde al menos dos oponentes se enfrentan en un combate de razones, exponiendo sus ideas a la crítica abierta de su adversario —ejercicio que para Platón, verosímelmente, el arte de Sócrates ilustra en forma ejemplar. Y en efecto, Platón sostiene en términos generales que la resistencia a todas las críticas es un ingrediente necesario para que pueda hablarse de conocimiento.<sup>7</sup> Con seguridad, el motivo de esto es el hecho hoy relativamente desconocido de que para Platón el ejercicio dialéctico permite alcanzar la *prueba* de las tesis filosóficas involucradas;<sup>8</sup> y más fundamentalmente, claro está, el que no haya sido sino él quien originalmente propuso la idea de que el conocimiento válido debe tener alguna clase de justificación o prueba. Así, pues, parece obligado concluir que para Platón los principios auténticos obtienen la solidez que los distingue de las meras hipótesis, precisamente por el hecho de que gozan del respaldo de una prueba —una prueba de tipo dialéctico, para más señas. Y dado que el que hoy se desconozcan ciertas cosas no es razón para creer que

<sup>5</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>6</sup> Platón, *República*, 510 c-511 b.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 534 c.

<sup>8</sup> *Vid.* Gregory Vlastos, “The socratic elenchus method is all”, en M. Burnyeat, ed., *Socratic studies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. En apoyo de esta interpretación *vid.* Vlastos, quien, como principal base textual, señala el pasaje *Gorg*, 479e8. Pero véase también Terence Irwin, *La ética de Platón*. Trad. de A. I. Stellino. México, UNAM, 2000. Por ejemplo, el cap. 2 §§ 9 y 10. Irwin, quien, además de admitir el pasaje señalado por Vlastos, da una extensa red de referencias tanto al *Gorgias* como a otros diálogos.

también Descartes las haya ignorado, mi hipótesis es que Descartes pudo recoger de Platón este paquete integrado de ideas.<sup>9</sup>

Por otro lado, para entender más cabalmente la elección del procedimiento dialéctico conviene tomar en cuenta ciertas aclaraciones que añade Aristóteles. En la *Metafísica*<sup>10</sup> este filósofo investiga cuál podría considerarse como un auténtico “principio” fundamental del conocimiento; en todo caso se pregunta también cómo sería posible dar una prueba racional de su validez. Al respecto, Aristóteles advierte cómo cualquier intento de demostrar el principio fatalmente incurriría en una circularidad viciosa, pero a pesar de ello, una prueba racional y legítima del principio a él le parece más que posible. Ciertamente no podrá tratarse de una demostración, sino de otra cosa que el estagirita llama “demostración refutativa”; y efectivamente, esta estrategia a él no sólo le parece viable, sino que apenas la menciona, de inmediato procede a aplicarla en lo que resta del capítulo IV del libro Γ. Y para no olvidar el punto que más nos interesa, no podremos dejar de observar que ya la simple mención de la actividad refutativa evoca una controversia, así como de hecho es a través de una discusión como en la práctica Aristóteles intenta defender la validez “del principio”, que en su caso es la regla de no contradicción.<sup>11</sup>

En suma, pues, los clásicos concuerdan ampliamente acerca de qué procedimiento racional sería adecuado para esclarecer la validez de los principios o fundamentos: según ambos autores este procedimiento es de tipo dialéctico.

Descartes, por su lado, habiendo recibido una sólida introducción a la cultura clásica en el Colegio de La Flèche (donde la enseñanza comprendía el estudio del griego y, además de ello, según Gaukroger, la lectura directa de ciertos textos de Platón y muchísimos de Aristóteles, incluyendo la *Metafísica*, los *Tópicos* y los *Análisis posteriores*, en todos los cuales subraya la importancia crucial de la dialéctica), sería muy extraño que hubiera ignorado por completo hasta qué punto los griegos de otra época tuvieron el interés que él comparte por los fundamentos y por el método dialéctico, como herramienta para averiguar qué valor puede concederse a los últimos. Al contrario, positivamente sabemos que Descartes estaba perfectamente enterado de

<sup>9</sup> No quiero insinuar que Descartes da al término “dialéctica” el mismo uso que Platón. Al contrario, un rastreo informático exhaustivo muestra que invariablemente lo emplea para externar juicios desfavorables a una teoría lógica popular entre los escolásticos, pero que él juzga estéril: básicamente, la teoría del silogismo deductivo.

<sup>10</sup> Aristóteles, *op. cit.*, 1005 b.

<sup>11</sup> La controversia puede establecer sin circularidad una conclusión que afirma la validez de determinado principio, dado que en los argumentos dialécticos se aplican las ideas de la carga de la prueba y de la argumentación *ex concessis*. Así, esquemáticamente: determinado principio quedará adecuadamente defendido siempre que al atacante le corresponda descargar el *onus probandi*, al tiempo que resulta incapaz de cumplir esta responsabilidad; o alternativamente, la validez del principio quedará bien establecida frente a un atacante cuyo propio alegato lo presuponga. De ambas maneras esquivamos la necesidad de demostrar el principio —lo que, como indica Aristóteles, requeriría que *nosotros* lo presupusiéramos, dando así un argumento circular con la vana intención de acreditarlo.

estos hechos, puesto que conocía la profunda concordancia que en este punto mantenían Platón y Aristóteles.<sup>12</sup>

Ahora bien, ¿qué importancia habrá concedido Descartes al hecho de que los principales filósofos antiguos hayan estado de acuerdo en este punto crucial? Es difícil adivinarlo, pero debió llamar su atención el que este consenso limita los alcances del principal argumento que da el *Discurso del método* contra la filosofía. En efecto, una vez advertida la unanimidad de la tradición sobre este punto, ya no valdría decir que “no hay cosa alguna en la que estén de acuerdo los sabios”, y que por ende nada merece ser visto con buenos ojos en la disciplina filosófica, donde el ubicuo desacuerdo hace que todo parezca dudoso.<sup>13</sup> Dicho de otro modo, a Descartes debió parecerle que el acuerdo de los clásicos legítimamente favorece la preferencia por la dialéctica, como la entienden Platón y Aristóteles, como camino para la investigación que más le interesa.<sup>14</sup> Nada hay más natural, entonces, que Descartes empleara precisamente este método: a saber, el *único* que parece útil para indagar sobre los fundamentos sin ahogarnos fatalmente en el vaso de agua de la circularidad —ese mortal peligro que Aristóteles había ya señalado, y que todavía le suscitará a Descartes bajo la pluma de Arnauld, entre otros muchos, una de las críticas más graves y persistentes hasta nuestros días; una crítica que no obstante Descartes (en último caso, avisado por Aristóteles) muy probablemente habría anticipado.

En forma muy esquemática y sin el modesto cobijo de las explicaciones que hasta ahora he dado con la esperanza de presentarla como plausible, el núcleo de la anterior hipótesis la formuló ya en 1997 un comentarista por lo demás desconocido, de apellido Wolff. Pero a continuación, para respaldar la idea de que debe leerse en clave dialéctica la prueba cartesiana de las ideas fundamentales, daré un argumento textual que, sin ser el único que puede aducirse, considero contundente.

<sup>12</sup> Por supuesto, la concordancia que estoy suponiendo entre Platón y Aristóteles existirá sólo si se acepta cierta clase de interpretaciones. Pero no es preciso que yo defienda alguna de ellas; ni tampoco, suponiendo que un miembro de este grupo ofrezca la lectura correcta, tengo por qué esforzarme en mostrar que Descartes no habría ignorado este último hecho, siendo que es él mismo quien con todas sus letras señala la concordancia de los clásicos. Para constatarlo, véase el pasaje que sirve de epígrafe a este ensayo.

<sup>13</sup> Podremos pensar que el argumento antifilosófico del comienzo del *Discurso* es un poco exagerado, pero aunque lo fuera, a mi juicio esta falta de precisión no perjudica la impresión general que Descartes quiere transmitirnos, de que vale la pena emprender una revisión radical de nuestras creencias e indagar sus fundamentos. Otra explicación igualmente satisfactoria sería imaginar que en el orden cronológico en que se desenvuelve la búsqueda cartesiana (abarcando aquí la búsqueda del método apropiado), tal como de hecho ocurre en el texto, acaso el argumento deba ubicarse antes del descubrimiento, por el autor, de la metodología clásica.

<sup>14</sup> Esto no impide que al presente argumento se sumen otras razones favorables a la dialéctica, que no tienen fundamento en la autoridad de los clásicos y en los precedentes históricos. Pero de ellas, aquí no consideraré ninguna. Al efecto, *vid.* José Marcos de Teresa, *Descartes*. México, UAM, 2007.

Et ce texte il faudra l'expliquer.

M. Guérout, *Descartes selon  
l'ordre des raisons*

Hay un extraño rasgo de la obra cartesiana que, hasta donde sé, nadie ha explicado —al menos, no satisfactoriamente—;<sup>15</sup> me refiero a la estructura general de la supuesta demostración cartesiana de la existencia divina. En efecto, tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios*, Descartes desarrolla tres pruebas distintas que apuntan a esta misma conclusión.<sup>16</sup> Que Descartes incluya e incluso invente varias pruebas resulta extraño, pues él mismo señala cómo las muchas —y legítimas, dice— que dieron grandes personajes han sido mal comprendidas; lo que le merece el siguiente comentario: “nada hay más útil en filosofía que buscar de una vez las mejores [de esas pruebas] y disponerlas [...] de modo que en adelante, a todo el mundo le conste que son verdaderas demostraciones”, como si el simple número de los argumentos empleados, además del contexto en que se ofrecen, hubiera perjudicado su comprensión. Entonces, ¿por qué no elegir sólo una prueba y presentarla para enfocar hacia ella toda la atención del lector? En realidad, “recoger todas las razones que podrían alegarse [...] sólo es necesario cuando no hay ninguna que sea cierta”.<sup>17</sup>

Considérese lo siguiente: si Descartes hubiera creído factible (y necesario) demostrar positivamente la existencia de Dios, una sola prueba lo habría conseguido, con tal que fuera sólida: para eso no harían falta tres argumentos. Sin embargo, esa prueba ¿cómo habría esquivado una duda planteada en términos generales? (En efecto, una duda así planteada es lo que hallamos cuando Descartes concibe la duda de “¿[...] si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando sumo dos y tres, [...] o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil?”<sup>18</sup>) En todo caso, parece muy natural atribuir a una pregunta de esta especie la crítica tradicional y consabida, que culmina en la acusación a Descartes de circularidad viciosa.<sup>19</sup> Y por

<sup>15</sup> En el curso de la reunión académica donde originalmente presenté este escrito, el profesor Daniel Garber me informó que Marcel Guérout, en un texto breve posterior a su *Descartes et l'ordre...*, propuso una solución al problema que aquí nos interesa, propuesta que además recibió al menos una réplica de Ferdinand Alquíé. Pese a mis esfuerzos, hasta ahora no he podido leer directamente los artículos relevantes. Pero a juzgar por los recuerdos que el profesor Garber me comunicó en esa ocasión, confío en que al compararse, la interpretación que ahora ofrezco resultará claramente más satisfactoria que la de Guérout; para discutir esta última y mostrarlo, sin embargo, debo esperar una mejor ocasión.

<sup>16</sup> El arranque de cada una de estas pruebas puede situarse convencionalmente en las meditaciones tercera (IX 34 y 38) y quinta (IX 52), así como en los *Principios* (I 14, 18 y 20).

<sup>17</sup> A/T IX, 6. Las cursivas son mías.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 16. Las cursivas son mías.

<sup>19</sup> Aunque la acusación puede formularse de varias maneras, en esencia afirma que el argumento con que Descartes supuestamente se ha propuesto trascender o incluso retirar la duda, es él mismo dudoso. Ahora bien, el argumento sería víctima de la duda dado el desmesurado alcance de esta última,

la dificultad de responder a un ataque así —que por su peligrosidad casi nos fuerza a inquirir si el conocimiento en absoluto tiene bases legítimas, a quienes estudiamos la filosofía cartesiana nos conviene explorar la posibilidad de situar su prueba fundamental en un terreno distinto al de la argumentación monoléctica (una clase de razonamientos supuestamente cerrados en sí mismos, pero que no ofrecen más que un blanco pasivo e inerme a los ataques escépticos).<sup>20</sup>

Ahora bien, no hay que perder de vista que apenas ha desechado la idea del dios engañador hacia el final de la “Meditación primera”,<sup>21</sup> Descartes menciona otras hipótesis escépticas que toman su lugar:

[...] cualquiera que sea la manera en que supongan haber yo llegado al estado y ser que tengo, atribúyanla a algún destino y fatalidad, refiéranla al azar o explíquenla por una continua consecuencia y enlace de las cosas, puesto que errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe. A estas razones nada tengo, ciertamente, qué responder, si no estoy obligado a confesar que de todas las opiniones que antes acepté por verdaderas, no hay una de la que ahora no pueda dudar.<sup>22</sup>

Aquí Descartes reconoce que su tendencia a errar tendería al máximo si su manera de ser hubiera de explicarse de cualquiera de estas tres formas: mediante el destino, el azar, o la causalidad natural. Ciertamente la idea del destino o la fatalidad es difusa, pero en el paganismo clásico depende de deidades menores y en todo caso no omnipotentes, como las Moiras o el Hado;<sup>23</sup> y puesto que Descartes ha expresado ya su rechazo a la

y no parece haber una manera más natural de explicar este alcance, que citando la generalidad de los términos en que originalmente se la formula. Aún así, hay que distinguir la generalidad de la duda y el que ésta posea carácter universal; para esto último se requeriría, además de los términos generales de su formulación, un cuantificador así mismo universal (tácito o explícito, lo mismo da), que dista de ser la única posibilidad: alternativamente, la duda podría construirse empleando cuantificadores plurativos como “muchas” o “la mayoría”.

<sup>20</sup> Inerme, al menos, frente a los ataques que caracterizan su blanco en términos generales, como cuando arriban a conclusiones del estilo: “las ideas, acaso incluso las más evidentes, son dudosas”.

<sup>21</sup> Más concretamente, considero que Descartes ha rechazado el *argumento* del dios engañador, aunque retenga la clase de duda que éste permite plantear (v. g., la duda general). Cf. *supra* nota 20. Sin embargo, conviene recordar que duda general no es lo mismo que duda universal —la que a mi juicio resultaría de aceptar el argumento rechazado del dios engañador. En cualquier caso, aunque hubiera de considerarse como un error independiente, estaría claro que para Descartes aceptar la duda universal es un error; más concretamente, un error en que incurren los admiradores exagerados de la modestia platónica.

<sup>22</sup> A/T, IX, 16-17.

<sup>23</sup> Cf. Laboratoire d'Analyse et de Traitement Informatique de la Langue Française, y Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. 22a. ed. Madrid, Espasa Calpe, 2001. 2 tt. Tal como ocurre incluso hoy día tanto en francés como en español, en los diccionarios franceses del siglo XVII, ‘destinée’ y ‘fatalité’ aparecen como sinónimos. Así, *Thresor de la langue française*, de Nicot (1606) y, más claramente, el *Dictionnaire de L'Académie française, 1ère Edition* (1694), donde cada término se usa para aclarar el otro. Vid: <http://colet.uchicago.edu/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=destinee>;

idea del dios engañador, entonces esta hipótesis puede equipararse a la de un poder sobrenatural adverso, es decir, puede considerarse como otra forma de la idea del genio maligno. De este modo, emergen tres argumentos escépticos cuyo papel es reemplazar al dios engañador: 1) es posible que seamos víctimas de un azar desfavorable, o 2) que estemos sometidos a causas contrarias a nuestras necesidades y aspiraciones. Y en el último caso, la causa podría ser voluntaria (el genio) o involuntaria (natural). En suma, la duda más extrema que Descartes admite una vez desechado el dios engañador se apoya en la triada: azar desafortunado, causalidad natural adversa y genio maligno.

Ahora bien, que Descartes de hecho multiplique las pruebas, y que éstas sean tres en ambas obras, se explica muy naturalmente si imaginamos que *cada una tiene el objeto de refutar por separado uno de los tres argumentos más radicales de su contrario*:<sup>24</sup> las hipótesis del azar desafortunado, la causalidad natural adversa, y el genio maligno. Por eso es razonable creer que, en conjunto, estos argumentos tienen la intención primaria de *rebatir* la serie de razones que aduce el mismo oponente que Descartes comenzó por presentarnos. Para insistir, parece muy razonable considerar estos razonamientos como otros tantos golpes que Descartes dirige a su adversario en un enfrentamiento dialéctico.

Más aún, la anterior interpretación se confirma si observamos no ya el número, sino *el tipo* de argumentos que Descartes desarrolla con la aparente intención de demostrar que Dios existe. En efecto, es notorio que de los tres argumentos escépticos, dos son causales, a saber: el que nos imagina como víctimas de la causalidad natural (causa involuntaria), y el que supone que nos manipula un genio maligno dotado de gran poder (causa voluntaria); en cambio, el tercer argumento invoca el azar adverso y no es causal, por tanto. Ahora bien, no deja de ser una curiosa coincidencia el que Descartes desarrolle también, tanto en las *Meditaciones* como en los *Principios*, dos argumentos causales a favor de la existencia divina y otro que no lo es.<sup>25</sup> Por supuesto, que Descartes precisamente acuda a determinado número de argumentos de cada clase, hasta ahora tampoco ha sido bien explicado por los comentaristas, pero es igualmente fácil de entender si encuadramos la prueba cartesiana en un esquema dialéctico: pues de este modo queda en claro que, mientras el propio escéptico use el concepto de causa para introducir la duda, ni siquiera él mismo —el escéptico radical— tendrá nada que reprocharle a Descartes, cuando éste a su vez hace lo propio (*i. e.*, poner en duda el alegato de su oponente) en su réplica; así, Descartes estaría apoyando sus pruebas

<http://colet.uchicago.edu/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=fatalite>; <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/fast.exe?mot=destin%E9e>

<sup>24</sup> Sólo me refiero a los argumentos con los que Descartes se decide a trabajar en el texto; dejo fuera de consideración otros argumentos que el autor mismo de alguna forma rechaza *a priori* y al parecer juzga excesivos, como el del dios engañador.

<sup>25</sup> En la “Meditación tercera” se localizan los dos argumentos que dependen de la noción de causa, mientras en la “Meditación quinta” aparece lo que desde Kant conocemos como la “prueba ontológica” —que Descartes esencialmente copia de Anselmo de Canterbury, donde el concepto de causa no aparece. Y en los *Principios* el orden de estos argumentos se invierte, pero su tipo es el mismo.



causales en el presupuesto de su oponente, dando un ejemplo claro de argumentación *ex concessis*, a la que es un acierto acudir en el contexto de un debate. Y en esta misma lógica ¿no sería otro acierto cartesiano oponerle al más económico y temible de los alegatos escépticos (digo que es menos vulnerable, pues tiene menos presupuestos) lo que es sin duda el mejor argumento disponible —un argumento no causal, por cierto? En mi opinión, éste sería el papel del argumento ontológico.

Si, como sostiene Martial Guérout, el trabajo fundamental que debe cumplir una interpretación adecuada del *corpus* es explicarnos sus rasgos más visibles, la capacidad que, como acabamos de ver, tiene la lectura dialéctica del argumento cartesiano para dar cuenta de una importante estructura del texto (una estructura que hasta ahora carecía de explicación satisfactoria), esto parece darle a la interpretación dialéctica una ventaja decisiva sobre las interpretaciones dominantes. Para estas últimas, Descartes es acaso el modelo más acabado del monolecticismo estrecho o de algo que también podría llamarse “egoísmo lógico”. Pero mientras los partidarios del monolecticismo no ofrezcan una explicación alternativa para la estructura general del alegato cartesiano, sin faltar a la prudencia podremos decir que el único diagnóstico razonable de la cuestión es el siguiente: Descartes no sólo conoció a Platón y Aristóteles, sino que casi con certeza de ellos habrá tomado los aspectos clave de su idea del método filosófico, empezando por una clara noción de la importancia del tema, además del carácter dialéctico que finalmente da al procedimiento. Puede añadirse que estas apropiaciones revelan los preparativos que realizó Descartes para, al cabo, enfrentar en forma adecuada el acuciante problema de la circularidad de la prueba básica.

En cualquier caso, más que el radical innovador que funda la filosofía moderna, que es como solemos considerarlo, en este aspecto Descartes sería un heredero y continuador de los mayores clásicos y, por tanto, uno de los más tardíos y brillantes exponentes del Renacimiento.<sup>26</sup>

### 3

En parte lo que aquí he sugerido es que el papel del escéptico cartesiano *no* es poner una bruma como telón de fondo, para que por contraste con ella destaque la evidencia límpida e inatacable de las ideas claras y distintas, que precisamente la bruma no alcanza nunca a cubrir. En realidad pienso que no hay siquiera una de las ideas que Descartes llama “claras y distintas”, cuya evidencia intrínseca la ponga en principio a salvo de

<sup>26</sup> En el curso de las Jornadas Cartesianas, Laura Benítez y Alejandra Velázquez acertadamente me señalaron que, así como pueden rastrearse las líneas de continuidad que ligan a Descartes con Platón, interesa no perder de vista las diferencias entre ellos, y en particular los cambios e innovaciones que introdujo el último pensador. Una vez reconocido esto quiero insistir, no obstante, en el carácter fundamental que según mi argumento tiene la herencia metodológica clásica para la epistemología (y en general, la filosofía) cartesiana, mientras que las innovaciones más obvias se concentran, como sugirió la propia Alejandra, en la filosofía natural.

cualquier duda —aunque, como es natural, esto Descartes lo dice mejor que yo, en un pasaje que antes cité parcialmente.<sup>27</sup> En efecto, en la “Meditación primera” Descartes señala no menos de tres formas distintas en que podría ponerse en duda cualquier idea: “como yo pienso, a las veces, que los demás se engañan en las cosas que mejor creen saber, ¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas más fáciles que éstas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil?”<sup>28</sup>

Vemos, pues, cómo, en concreto, uno puede poner en duda la idea (cualquier idea) que *a otro* le parezca evidente; o también, cómo puede dudarse del consabido resultado de una operación cualquiera que pensamos indirectamente sólo a través de ésta, incluso si se trata de una operación que invariablemente nos ha parecido evidente. Y por último, podemos plantear la duda en términos generales, dirigiéndola hasta contra “las cosas más fáciles”. Lo que estoy sugiriendo es, pues, que para Descartes las ideas que eventualmente escapan a la duda no lo consiguen por que las proteja su evidencia intrínseca, tornándolas invulnerables, sino porque el escéptico que las cuestiona ve cómo sus razones resultan lealmente refutadas a lo largo del ejercicio dialéctico que (en forma tácita, claro está) encierran las *Meditaciones*. Aunque no tengo espacio aquí para explicarlo en detalle, estoy sugiriendo que gracias a esto la prueba cartesiana no tiene un punto de partida arbitrario (como p. ej. creyó Margaret Wilson), sin ser por ello circular.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Cf. Harry Frankfurt, “Descartes’ validation of reason”, en W. Doney, comp., *Descartes*. Bungay, Macmillan, 1967, *passim*. En este punto sigo la interpretación que propuso Frankfurt.

<sup>28</sup> A/T, IX, 16. Cf. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1989. Como en otros puntos, sigo aquí, parcialmente, la versión castellana de García Morente.

<sup>29</sup> *Vid. supra* nota 12. Y para más detalles, una discusión pormenorizada de este punto en el contexto de las *Meditaciones* cartesianas puede verse en mi *Descartes*. México, UAM, 2007.