

PREMIO ALBERTO COFFA:

CONDICIONES Y SENTIDO DE LA DUDA CARTESIANA

DANIEL ATTALA

§ 1. Cada referencia a lo que acostumbramos llamar historia de la filosofía es función de todo un sistema de coordenadas habitual tan complicado y oscuro, que difícilmente podríamos describirlo sin trastocar su sentido ni reducir su efectividad operatoria. Así, si alguien pretendiese explicitar las reglas de que se valdrá al exponer sus opiniones en un tema, por ejemplo, de historia de la filosofía, ello serviría para dar cuenta, a lo sumo, del título de su disertación. Sólo haremos, pues, dos aclaraciones relativas a este escrito.

P. Strawson, en una ligera clasificación de las diversas metafísicas, sitúa a la de Descartes entre aquellas que llama "revisionarias", en moderada oposición con otras que califica de "descriptivas".¹ Revisionarias son aquellas cuyo cometido es la construcción de estructuras que expliquen el objeto que tienen en consideración, de un modo más satisfactorio que como lo hacen las estructuras categoriales con que contamos de ordinario.

Descartes llevó a cabo una revisión filosófica, para muchos aún escandalosa, que continúa siendo objeto de las más diversas críticas. El grado que se le ha otorgado ha variado según la acentuación de una y otra de las variables consideradas. Lo que aquí nos motiva no es el análisis, en concreto y directamente, de ninguna de las revisiones conceptuales estrictas, como aquellas del tipo que Descartes hace cuando reforma la concepción escolástica del compuesto sustancial humano sustituyéndola por ésta —tan comentada hoy día— de la distinción real de cuerpo y alma. Antes de comenzar localizadamente a enfrentarse a los monumentos conceptuales que se había impuesto casi como un destino modificar o eliminar, Descartes se aprestó para ello concentrando sus esfuerzos en la elaboración de un instrumento sutil y metafísico de revisión general. Este fino instrumento es la duda metafísica (o metódica). Ya en la decisión de usar de ella promueve Descartes un tipo de revisión crítica cuyo papel no

¹ Strawson, P. F., *Análisis y metafísica descriptiva*, en Mugerza, J., *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1986, p. 610.

era otro que el de servirle de base para la elaboración positiva subsiguiente de su filosofía.

Al margen de las posibles razones estratégicas (antiescéticas, por ejemplo), o estéticas, la alta consideración que Descartes tenía por su duda —orgullo del que se mofaría Leibniz— se debía nada menos a que de su práctica efectiva dependían esencialmente sus replanteos conceptuales. Nos ocuparemos aquí de la efectividad de la revisión operada directamente por la duda, es decir, la que consiste en deshacer por quien la practique de todos sus prejuicios en orden a despejar el camino que Descartes tenía reservado para la filosofía.

Nadie es ajeno a la asiduidad con que aquello que algunos filósofos afirman es negado por otros como la máxima encarnación del absurdo. Este parece a veces ser el caso de las objeciones acerca de la duda hechas a Descartes por P. Gassendi y P. Bourdin. Los puntos que trataremos concernientes a la duda fueron en general los que llamaron nuestra atención a la luz de estas objeciones, de todas, las más denostadas por los intérpretes clásicos. (Baste un avatar en su historia: la exclusión de sus traducciones al francés, de la clásica edición de las obras de Descartes, la de Ch. Adam y P. Tannery.) Lo que despertó nuestro especial interés por ellas fue su sistemático rechazo por el método de la duda y el ya lugar común de su “incomprensión” de ese método, adjudicado por Descartes tanto como por comentaristas posteriores. La objeción que Gassendi y Bourdin lanzan frecuentemente es sencilla: la duda es un imposible, además de un absurdo; nadie creería, dice Gassendi, a quien dijera que descrea de su cuerpo. Llegan a parafrasear el calificativo de mentiroso para dirigirse a Descartes.

Ciertamente es correcto atribuirles incomprensión de la naturaleza de la duda, más sólo si se limita esta ceguera a algunos aspectos de aquélla. En otros, *pueden* hallarse en esas objeciones cosas más importantes que un mero ejercicio de torpeza.

Por último, diremos que fue Ludwig Wittgenstein, en un grupo de textos² en el que no aparece nunca el nombre de Descartes —aunque no puede uno dejar de leerlo allí—, quien nos ha hecho reparar en lo que puede haber tras las desinteligencias que para con la duda cartesiana manifiestan aquellos dos autores, esto es, especialmente en aquellas de sus reflexiones en que Wittgenstein intenta dilucidar los límites usuales dentro de los que cobran su significado las dudas y certezas cotidianas.

² Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

§ 2. Para establecer algo firme y constante en las ciencias, cual es el motivo inaugural de la metafísica cartesiana, la vía argumental por la que Descartes cree conveniente emprender la tarea es, se sabe, la duda; manera peculiar ésta de filosofar, originalmente fomentada por quienes pretendían con ella tornar imposible cualquier emplazamiento firme en el terreno del saber.

La duda no surge de la nada, ella constituye la primera etapa en la resolución de un problema formulado por Descartes en la cuestión que aparece propuesta en el escrito temprano de las *Reglas para la dirección del espíritu*, (regla VIII^a): “examinar todas las verdades cuyo conocimiento es asequible a la razón humana (examen que deben hacer, a mi juicio, por lo menos una vez en la vida, todos los que deseen seriamente llegar a la sabiduría)”³

Las razones por las que Descartes tiene como esencial empezar por la duda la tarea de acometer este examen general son variadas. Puede decirse que hay motivos de carácter biográfico, los cuales están detallados en la primera parte del *Discurso del método*. El conocido desenlace de esa historia introduce la duda como evento biográfico que corta en dos la vida fabulada de Descartes: “[...] en cuanto a lo que se refiere a todas las opiniones que yo había admitido hasta entonces en mi creencia, no podía hacer nada mejor que emprender de una buena vez su supresión para sustituirlas después por otras mejores o bien por las mismas cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón”⁴.

La duda entre biográfica y metódica de que Descartes nos informa en el *Discurso* se vuelve plenamente metódica cuando se integra como parte insoslayable de la resolución del problema metafísico que trata de los “principios del conocimiento”, cuya formulación gnoseológica había sido hecha en las *Reglas*. Señalemos entonces un segundo grupo de razones, las más importantes, que condujeron a Descartes a poner la duda en la entrada de su filosofía, razones éstas de índole metodológica.

Que la duda sea lo primero a plantearse en la metafísica se desprende como una exigencia tanto de la parte del método que Descartes llamó *orden*, como de la manera *analítica* de demostrar en los razonamientos geométricos.

³ Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, en *Obras escogidas*, Bs. As., Charcas, 1980, p. 66; las citas de las *Reglas*, de los *Principios de la filosofía* y del *Discurso del método*, están tomadas de esta edición. Además, después de cada cita de una obra de Descartes daremos tomo y página de la edición de Adam-Tannery, en este caso: X, 395.

⁴ *Discurso del método*, en *Obras escogidas*, p. 145. VI, 13-14.

“El orden consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren por las anteriores”.⁵ El orden es el núcleo del método según la regla V^a: “Todo el método consiste en el orden y disposición de los objetos a los que debemos dirigir la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad”,⁶ siendo para ello necesario reducir, entre los elementos de una cuestión, lo complicado a lo simple y, mediante la intuición de esto último, llegar a construir lo más complejo. Pero antes deben establecerse cuáles son las cosas más simples de la cuestión y cómo las restantes dependen de ellas.⁷ Por último, estos preceptos no pueden ponerse en práctica sin una enumeración suficiente y ordenada de todo aquello que se refiere a una cuestión.⁸ Ahora bien, es posible ver, aunque no nos detengamos en mostrarlo, que la duda es la herramienta de que dispone Descartes para *producir* el orden del que habla, *enumerando* las “antiguas opiniones”, y *simplificándolas* al hacerlas depender de los fundamentos en que éstas se apoyan para contrastarlas desde su base.⁹

La duda es asimismo indispensable para el análisis, ya que siendo éste la manera de demostrar que “muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida”,¹⁰ y habiendo sido construida la solución del problema de los principios ordenando lo que a él pertenece mediante la duda, es natural demostrar dicha solución a partir de la misma. De todos modos, la principal razón metódica por la que Descartes se ve obligado a recurrir a la duda es la de ser ésta una exigencia *de la solución* del problema más que de *su* demostración. Esto se aprecia en el hecho de que cuando Descartes expone su demostración sintética —a requerimiento de los autores de las Segundas Objeciones— se oscurece la importancia de la duda, quedando convertida al extraño papel de “postulado”. Porque Descartes no puede insertarla en la exposición sintética es quizá que rechaza a ésta con el argumento de que la síntesis “no satisface

⁵ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 125, (en adelante, citaremos esta edición de esta obra). IX-1, p. 121; *Principios de la filosofía*, en *Obras escogidas*, p. 298. IX-2, 2.

⁶ Reglas, V^a regla, p. 52. X, 379.

⁷ Reglas, VI^a regla, p. 53. X, 381.

⁸ Reglas, VII^a regla, p. 59. X, 387.

⁹ Así, la enumeración y simplificación (simultáneas) de: sentidos, imaginación, entendimiento, y las más o menos correlativas “cosas particulares”, “cosas generales”, y “cosas aun más simples y universales”, que la duda opera en la primera meditación. Véase art. LXXV de los *Principios*, p. 346. IX-2, 61.

¹⁰ *Meditaciones*, p. 125. IX-1, 121.

por entero, como sí lo hace el análisis, a quienes desean aprender: pues no enseña el camino seguido para construir la cosa".¹¹

Quede con esto clara nuestra opinión de que la duda juega un rol primordial en la génesis de las respuestas que Descartes da a sus problemas filosóficos —y hasta en el modo mismo de plantear esos problemas—. De allí se desprende además que creemos insustituible la comprensión de la duda a la hora de entender la filosofía cartesiana o de criticar sus concepciones. A esos efectos circunscribiremos algunos nudos problemáticos de esta duda ensayando las respuestas a las siguientes preguntas:

- a. ¿Bajo qué condiciones practicó Descartes la duda? (§ § 3, 4 y 5).
- b. ¿En qué sentido la practicó? (§ § 5 y 6).
- c. ¿Cómo justificó Descartes la posibilidad de practicar la duda en tal sentido específico? (§ 6).

Al final de cada punto anotaremos algunas observaciones pertinentes, a modo de glosas, en orden a establecer una caracterización de las relaciones entre la duda y ciertos otros aspectos de la filosofía cartesiana. Por último, en el § 7, propondremos un punto de vista sobre la duda a la luz de algunas ideas de Wittgenstein.

§ 3. Descartes detalla la utilidad general de la duda en el primer párrafo del "Resumen de las seis meditaciones siguientes" en tres ítems: por ella nos liberamos de toda clase de prejuicios, acostumbramos a nuestro espíritu a apartarse de los sentidos; y somos puestos en situación de no poder dudar de aquello que después descubramos como verdadero.¹²

Por otro lado, en el párrafo LXXV de los *Principios de la filosofía*, resumiendo "todo aquello que debe observarse para filosofar rectamente", Descartes concentra la función de la duda únicamente en aquella de liberar al sujeto de todos los prejuicios.¹³ Además, tanto en la primera meditación como en el § I de los *Principios* se consideran las "antiguas opiniones" como "provenientes de los sentidos", o como "tratando de cosas sensibles", respectivamente. De este modo, consideramos legítimo resumir los dos primeros beneficios de la duda, de los tres mencionados arriba, a éste relativo a los prejuicios, ya que el abandono completo de los mismos vendría acompañado por la separación intelectual de los senti-

¹¹ *Meditaciones*, p. 126. IX-1, 122. Spinoza se enfrenta también ante el carácter escurridizo de la duda, cuando intenta exponer los principios de la filosofía de Descartes *more geometrico*. Spinoza, *Principios de la filosofía de Descartes*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 136-145.

¹² *Meditaciones*, p. 126. IX-1, 9.

¹³ *Principios*, p. 346. IX-2, 61.

dos. Tomaremos el abandono general de los prejuicios como el principal efecto inmediato cumplido por la duda.¹⁴

Respecto del tercer beneficio aportado por ésta —aquel de impedirnos dudar de aquello que, pasada la incertidumbre, descubramos ver verdadero—, es ciertamente el más importante por cuanto revela una caracterización general de la duda, a saber, como argumento que prepara de tal modo las circunstancias que aquello que a partir de allí se construya sea tan firme y consistente como se pudiera desear. Pero esta meta está en otro nivel que las otras dos, pues se refiere al signo que nos revelará el hecho de haber salido de la duda mientras que en las restantes permanecemos aún en ella. Por eso llamamos a una, efecto *mediato* de la duda, y a las otras dos, reducidas aquí a una sola, efectos *inmediatos* de la misma.

Nos ceñiremos pues al argumento de la duda en tanto destinado a desprender los prejuicios del sujeto, al tiempo que iremos comentando en las observaciones el grado de filiación entre el proceso interno de la duda y aquello que aparece como cierto una vez concluido dicho proceso.

El fin inmediato de la duda es eliminar los prejuicios, deshacerse de todas las opiniones que uno ha creído hasta el momento. Su ámbito específico de ejercicio será aquel de las opiniones (primera meditación) o juicios (§ I de los *Principios*). Esta circunscripción de la duda al juicio parece natural, ya que dudar es, en términos generales, no saber de *aquello* de que se duda si es verdadero o falso. Y dudamos de ello cuando sabemos al menos que a *su* respecto es pertinente preguntarse acerca de su valor de verdad. Ahora bien, según Descartes, lo único de que puede hacerse esto es del *juicio*, de modo que no puede haber nada, y de hecho no lo hay, que caiga dentro de la duda, a no ser los juicios, únicos “pensamientos” en los que puede haber una “falsedad verdadera y formal”.¹⁵

Efectivamente, cuando Descartes clasifica los pensamientos para ver en cuáles de ellos hay propiamente verdad o error dice que hay una clase, las “ideas”, que consideradas en sí mismas y sin referencia a otra cosa “no pueden, hablando con propiedad, ser falsas”; sólo los juicios pueden ser falsos en este sentido.¹⁶ Por esta razón la duda sólo versa sobre los juicios y no sobre las ideas en sí mismas.

Esto constituye una circunscripción del ámbito de ejercicio de la duda y, así, una condición bajo la que Descartes la llevó a cabo. Sin embargo

¹⁴ Sin perjuicio de reconocer plena legitimidad a un análisis de la duda que tome como guía, no ya el desprendimiento de los prejuicios sino la desviación de la atención desde los sentidos al entendimiento puro que aquella debería acarrear.

¹⁵ Meditación 3ª.

¹⁶ Meditación 3ª; *Principios*, art. XXXII-XXXV.

ésta es una circunscripción problemática, y lo problemático estriba en un pequeño desliz en la definición de los juicios como únicos portadores legítimos de valores de verdad; las ideas parecen rozarse en este respecto con los juicios. Tratando de las ideas, dice Descartes que “consideradas como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a ninguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar”.¹⁷ Este reparo es hecho en función de algo que traería muchos problemas a Descartes, a saber, de lo que llamó “falsedad material” de las ideas: “Pues aunque más arriba haya yo notado que sólo en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo”,¹⁸ esto ocurre con ideas tales como las de frío, calor, olor (es decir, las llamadas “cualidades secundarias”).

En síntesis, hay una primera característica de la duda, y es que ésta se dirige a los juicios, únicos portadores legítimos de la verdad o falsedad formales. Y hay una segunda, que es que la duda no se refiere a las ideas en sí mismas, pues éstas no pueden propiamente hablando ser verdaderas o falsas, aun a pesar de la salvedad señalada. He aquí una primera condición del ejercicio de la duda.

Observaciones. Naturalmente, no puede constituir un problema que al margen de la duda queden aquellos pensamientos que no son susceptibles de calificarse de verdaderos o falsos, pero esto se torna un problema desde el momento en que en la idea, o en algunas de ellas, subsiste un tipo de falsedad que podría dar motivos a la formulación de juicios falsos. Así, entre lo que es objeto de la duda y lo que no lo es habría una zona de vaguedad considerable; esta zona es la que ocupan las ideas materialmente falsas, es decir, aquellas ideas que teniendo un juicio larvado en su seno, “[...] representan lo que no es nada como si fuera algo”. (Es Arnauld quien en las Cuartas Objeciones reprende a Descartes por confundir juicio con idea en el preciso caso de las ideas materialmente falsas.)

Es ésta una zona indecisa cuyos límites internos (entre las ideas portadoras de falsedad material y aquellas que no lo son) Descartes no ha podido trazar con suficiente claridad. Pero aun suponiendo que la mencionada demarcación haya sido formulada con el rigor suficiente, seguiría siendo problemática pues su traslado depende de la tesis cartesiana que, distinguiendo la sustancia pensante de la extensa, y estableciendo la posi-

¹⁷ *Meditaciones*, p. 33. IX-1, 29.

¹⁸ *Meditaciones*, p. 38. IX-1, 34.

bilidad del compuesto humano, ordena las ideas y los respectivos modos de conocerlas recurriendo a una categorización en tres partes: “[...] habla distinguido tres géneros de ideas o nociones primitivas que son conocidas, cada una de un modo particular..., a saber: la noción que tenemos de alma, la del cuerpo, y la de la unión existente entre el uno y el otro”.¹⁹ Y de las únicas nociones que puede esperarse algún conocimiento seguro es de las referentes al alma o al cuerpo, mas no de las relativas a la unión de ambos, cuya veracidad se limita a la necesaria para la conservación del compuesto y no alcanza para servir al conocimiento de la verdad: éstas son precisamente las ideas que esconden una falsedad material. Y debemos recordar que la distinción real de pensamiento y extensión, que se supone en cierto modo al clasificar así a las ideas, la prueba Descartes tomando como base la distinción entre las ideas respectivas.

La duda debía hacer, según anunciaba Descartes, que no podamos dudar de aquello que luego descubramos como verdadero. Pero una vez en esa situación de indubitabilidad incorregible no se ve cómo, en una lectura crítica, puede eludirse el examen de esto “verdadero” poniéndolo en relación con aquello que no ha sido puesto en tela de juicio —las ideas, en este caso—, pues aquí está el problema, desde que es precisamente en estas ideas donde se apoyarán los argumentos por los que Descartes pretenderá probar la existencia de Dios y la distinción real de cuerpo y alma.²⁰

Este es el contexto en que se desarrolla una de las discusiones con Gassendi, en tanto éste pretende que Descartes extienda la duda hasta las propias ideas. Así, objeta a Descartes que “para saber que se piensa, es preciso saber qué es pensamiento”, respondiendo éste que él ha “negado sólo los prejuicios, y no las nociones que, como ésta, son conocidas sin afirmación ni negación”.²¹

Pero como está abierta la posibilidad de sospechar de estas nociones —como el mismo Descartes lo deja entrever—, sea bajo las razones que sea, podríamos preguntar, siguiendo a Gassendi, si tras la duda no hay prejuicio alguno que haya quedado realmente fuera del juego metafísico instaurado por Descartes. Pero hacer esta pregunta implica una sustitución del concepto cartesiano de prejuicio —como una especie de juicio— por uno de más lúbil comprensión, además de una separación menos ta-

¹⁹ Carta de Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643. III, 690.

²⁰ Los argumentos se basan en las ideas pues los juicios que los componen son afirmaciones cuyo fundamento estriba en la intuición de ideas y en la intuición de las relaciones entre ellas.

²¹ *Meditaciones*, p. 308 y 323 respectivamente.

jante entre voluntad y entendimiento (cosas hechas ya por el discípulo de Descartes, Regius, y luego por Leibniz y Spinoza).

§ 4. Una segunda circunscripción del ámbito de la duda es señalada por Descartes, mas no claramente formulada. Se trata de la diferencia entre un campo “especulativo” y un campo “práctico” de ocupación del pensamiento, dirigiéndose la duda sólo al primero de ambos. Tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones* y los *Principios* se instaaura esta distinción; la analizaremos al hilo de algunos textos paradigmáticos. Para ello debemos recordar las distinciones conceptuales que Descartes traza entre el entendimiento, por el cual se *conoce* lo verdadero y lo bueno, y la voluntad, que en su uso judicativo *afirma* lo verdadero o lo falso y lo bueno o lo malo, y que en su uso práctico *mueve* al alma a perseguir lo juzgado bueno o a rehuir de lo malo.²²

En el *Discurso* Descartes dice: “[...] con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios... me formé una moral provisional”, etc.²³ Ante la falta de un fundamento cierto en el saber la voluntad debe abstenerse de “juzgar”, pero no así de “actuar” prácticamente. La abstención dubitativa se refiere a *todo* tipo de juicios. Sin embargo, cuando Descartes expone la segunda regla de su moral provisional propone un importante ajuste de conceptos en lo que hace a la abstención general de juzgar; dice: “Mi segunda máxima era ser lo más firme y resuelto que pudiera en mis acciones y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas cuando me hubiera determinado una *cosa* a ellas, como si hubieran sido muy seguras...”, y, más adelante: “[...] así como las acciones de la vida frecuentemente no admiten ninguna demora, *es una verdad muy cierta* que cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables, e incluso aunque no notemos de ningún modo más probabilidad en una que en otra, debemos, sin embargo, determinarnos por algunas y después considerarlas, no como dudosas, sino *como muy verdaderas y muy ciertas*, porque la razón que nos ha determinado a ellas lo es”.²⁴

Ahora bien, ¿qué quiere decir que juicios dudosos deberían ser considerados, en cuanto se relacionan con la práctica, como muy verdaderos y muy ciertos? ¿Podría suceder entonces que un juicio sea en algún sentido dudoso pero respecto de la conducta, cierto? Y siendo esto posible, ¿en

²² Carta de Descartes a Mersenne, 27 de abril de 1637, I, 366; *Traité des passions*, II, art. 79-80, 387.

²³ *Discurso, Obras escogidas*, p. 152. VI, 23.

²⁴ *Ibid.*, pp. 153-154. VI, 24. Salvo indicación, las bastardillas son nuestras.

virtud de qué sería cierto ese juicio? Descartes da la razón de esta doble valoración de un juicio: “[...] es una verdad muy cierta que cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas...” debemos conformarnos con lo probable, y esta probabilidad, por tener que ser aceptada en razón de esa “verdad muy cierta” se convierte en certeza, certeza que viene a ser, así, práctica, o, como la llamará Descartes, “moral”.

Pero esa verdad muy cierta que es la constatación de una limitación en nuestra capacidad cognocitiva, ¿qué tipo de limitación nos muestra? El discernimiento de lo verdadero, ¿no estaría en nuestro poder sólo por el hecho de que las acciones de la vida frecuentemente no admiten ninguna demora?

Es difícil responder a esta pregunta según el texto del *Discurso* pero es fácil vislumbrar a lo largo de la segunda y tercera de sus partes el comienzo de un tratamiento diferencial de los juicios según participen o no del uso práctico de la voluntad. Así, en los textos arriba citados los juicios en lo práctico parecen estar regidos por una suerte de principio regulador que transforma toda opinión probable en cierta, cada vez que la voluntad se determina, en cumplimiento de tal principio, a seguir una de las opiniones en cuestión. En cuanto al status de ese principio parece haber al menos dos posibilidades, a saber: o consiste en la constatación empírica y por tanto contingente de que la conducta no admite dilación alguna; o bien estriba en la imposibilidad necesaria de lograr juicios firmes en lo práctico que lo sean también en lo especulativo. Esta última, además, sería una razón de peso para temer que en todo un ámbito de juicios jamás pueda zanjarse la duda si es que allí se corre alguna vez el riesgo de promover una duda demasiado generalizada. Veremos enseguida que no es el caso que Descartes hay corrido este riesgo.

En una carta de marzo de 1638 a destinatario desconocido Descartes dice: “[...] hay que ser resuelto en las acciones incluso cuando se permanece irresoluto en los juicios y no seguir con menos constancia las opiniones dudosas, es decir, no actuar menos constantemente según la opiniones que se consideran dudosas, cuando nos hemos determinado una vez a ellas, es decir, cuando se ha considerado que no hay otras que se juzguen mejores o más ciertas, que si se conociese que estas son las mejores, como en efecto lo son bajo esta condición”.²⁵ Según esto un juicio puede y debe valorarse según dos órdenes distintos cada uno de los cuales tendría sus propios cánones de valoración: según un orden que llamaremos “especulativo” —pues Descartes opone a menudo la contemplación de

²⁵ Carta de Descartes (a XXX), marzo de 1638, *Obras escogidas*, pp. 362-363. II, 35.

la verdad, a los juicios y conducta prácticos— los juicios serían susceptibles de ser tenidos como dudosos y, así, la posibilidad de permanecer uno irresuelto con respecto a ellos sería efectiva. Y según un orden que denominaremos “práctico”, estos juicios dudosos, al entrar en relación con otras exigencias —ya sea que las acciones de la vida no toleren ser aplazadas, ya que haya una limitación intrínseca en nuestra capacidad cognitiva respecto de ciertas cosas— se valorarían en función de sus relaciones mutuas, dando lugar así a un probabilismo en el que la certeza práctica sería el producto de una apreciación relativa de varias opiniones en competencia.²⁶

Mediante esta división de aguas Descartes salvaría la posibilidad de dudar (especulativamente) de opiniones (prácticamente) ciertas, aun cuando éstas sigan siendo las razones que lleven a la voluntad a detenerse con la misma efectividad con que lo venían haciendo hasta entonces (en que esos juicios eran indiscutiblemente verdaderos o indudables). Agrega Descartes: “[...] no hay que temer que esta firmeza en la acción nos comprometa cada vez más en el error o en el vicio” —por estar fundada esta firmeza en opiniones menos probables— “en cuanto el error sólo puede estar en el entendimiento, el que supongo permanece libre no obstante esto y considera como dudoso lo que es dudoso”.²⁷

Pero llegamos quizás al nudo de nuestro problema cuando Descartes en la carta que comentamos aclara que cada decisión de conducirse según la regencia de opiniones sólo probables es una decisión tomada provisionalmente. Surge entonces la pregunta acerca de este carácter provisional de las decisiones prácticas. La ignorancia que motiva esta provisoriedad, ¿a qué se debe? , ¿a una razón de hecho o de derecho?; los obstáculos que impiden la emisión de juicios ciertos en este orden práctico, ¿son obstáculos relativos a hechos, o son esencial y absolutamente insalvables?

En las *Meditaciones* no hay una respuesta clara a esta pregunta, ni hay un desarrollo sistemático de la diferencia de régimen existente entre estos órdenes más allá de la simple mención que se hace de ella: “Pues estoy seguro de que, entretanto, no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza,

²⁶ Sin embargo, este probabilismo parece ser rechazado por Descartes, por implicar inconstancia en las acciones. Véase carta a Mersenne, de mayo de 1637 en *Obras escogidas*, p. 360. I, 366; y Gueroult, M., *Spinoza*, T. II, *L'âme*, París, Aubier, 1974, pp. 621-622.

²⁷ Carta de Descartes (a XXX), marzo 1638 en *Obras escogidas*, p. 363. II, 34-35. Deseamos insistir en estas distinciones hasta dejar en claro que ellas no estuvieron motivadas solamente por aquel temor que Descartes tuvo del clero y otros poderes: aun siendo cierta la existencia de este motivo (como lo atestigua el propio filósofo en la carta que comentamos), nos quita otras razones, a saber, las que aquí tratamos de señalar.

puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer".²⁸ Pareciera que Descartes ya no se reservase el derecho de dudar de las opiniones por las que regimos nuestra acción, ya que excederse en tales cavilaciones nos expondría, ahora sí, al "peligro y al error". Pero, ¿porqué es excesiva esa desconfianza precisamente *allí*?

Esta pregunta no fue ajena a Descartes; le fue planteada en términos similares por Arnauld cuando éste se ocultaba, en su correspondencia con Descartes, tras el seudónimo de Hyperaspistes. Este, tras mostrarse sorprendido ante una respuesta que Descartes da a Gassendi,²⁹ le reprocha haber establecido dos grados diferentes de verdad y, fingiendo ser un discípulo dispuesto a cumplir con la duda dictada por el maestro, declara, con irónica solemnidad, que él querría, así como rechazó unos juicios, rechazar también aquellos otros que se refieren a la conducta de la vida si es que Descartes no brinda *antes* una demostración de que eso no se *puede* ni se *debe* hacer.³⁰

Descartes ofrece la demostración requerida en carta de agosto de 1641. Jalona su argumento en dos demostraciones: "Se puede demostrar a priori, porque el compuesto humano es por su propia naturaleza corruptible e inmortal". Y, más fácilmente, "a posteriori: por las consecuencias que se seguirían", por ejemplo, muerte por inanición, accidentes, etc.³¹

Este argumento, por el que Descartes intenta legitimar a priori el apartar a los juicios en su referencia práctica del ámbito de la duda, recién aparecía, en las *Meditaciones*, en la Sexta, con relación al concepto de naturaleza y la concepción de las enseñanzas especulativamente espurias de esta naturaleza humana, pero indispensables para la conducción de las acciones: "Pues a mi parecer, pertenece al solo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de esas cosas".³² Así, no es extraño que en consonancia con esta asignación de la facultad cognocitiva al "solo espíritu", al desarrollar Descartes su psicología de los prejuicios, identifique su origen en los sentidos y en el compuesto natural humano: ambas cosas poco aptas para el conocimiento de la verdad.

²⁸ *Meditaciones*, p. 21. IX-1, 17.

²⁹ A saber, que osó asegurar (Descartes), que no se debe buscar en lo concerniente a la conducta de la vida una verdad tan cierta como la que sí puede esperarse cuando uno se dedica a la contemplación de la verdad. Carta de Hyperaspistes a Descartes de julio de 1641. III, 397.

³⁰ III, 399.

³¹ Carta de Descartes a Hyperaspistes, de agosto de 1641. III, 422.

³² *Meditaciones*, p. 48. IX-1, 65-66.

Descartes atribuye a los prejuicios el mismo origen que pone en la raíz de los juicios prácticos, razón por la cual descarta toda posibilidad de esperar legítimamente certeza especulativa alguna de éstos, más allá de una cierta probabilidad. Enseguida plantearemos el problema que constituye eliminar del ámbito de la duda un sector de pensamientos de los que sería pertinente, por una razón formal —y no material como en las simples ideas—, predicar la verdad o la falsedad, basándose esta exclusión en una razón de la que nada se sabe antes del fin de la duda misma. Es nuevamente una cuestión, la que hacemos aquí, a la pretendida exhaustividad y no circularidad de la duda cartesiana.

Observaciones. Vimos que la duda pretende ser una ascesis general de “todos” los prejuicios que permitiría no “tener duda alguna de aquello que más adelante” sea descubierto como verdadero en lo tocante a los temas propuestos en la declaración de objetivos que subtitula las *Meditaciones*. Sin embargo, la exhaustividad referente a “todas las opiniones” parece faltar a su meta en ocasión de esta otra limitación que se pone como condición del ejercicio de la duda. Esta limitación deja ver, por su parte, a través de las razones que pretenden legitimarla, el mecanismo positivo de mutua dependencia que encadena la duda y aquello que la continúa, vínculo éste no permitido, si se atiende a la naturaleza más bien negativa atribuida a aquélla por Descartes. Pues ¿cómo y por dónde sabía Descartes, antes y durante la duda, que había algo así como un compuesto humano?, ¿cómo podía saber que ese compuesto era corruptible y cómo que había una mente y que, además, era inmortal? Todas estas cosas debían constituir verdades probadas antes de querer fundar en ellas la pretensión de negar legitimidad a una duda acerca de los juicios en su referencia práctica. Finalmente, cabe la misma pregunta respecto de las razones de la prueba a posteriori que citamos: ¿cómo conocía Descartes las consecuencias efectivas que se seguirían (tal vez) de una abstención de esta naturaleza, antes aun de estar en posesión de la más ínfima certeza?

Así, la duda se practica bajo la condición de renunciar de antemano a suspender el juicio en gran parte del ámbito que le ha sido asignado por definición; debe prescindir, de entre los juicios en general, de aquellos que tienen su función específica en la determinación de la voluntad en su uso práctico. Y la razón que supone esta demarcación está extraída de aquello para llegar a probar lo cual Descartes había dispuesto el método de la duda. Este, así, se alimenta de certezas con las cuales no debía bajo ningún pretexto contemporizar.

Por último, esto nos previene para que, al reparar en el tercer beneficio de la duda mencionado en el “Resumen...”, no lo tomemos según la euforia con que Descartes festeja su realización sino por aquello que, según los textos, marca sus justos límites.

§ 5. Describimos hasta aquí la duda cartesiana en cuanto se halla condicionada por una doble prescripción: la de no deber (ni poder) aplicarla a los dos primeros términos de las distinciones existentes entre las ideas en sí mismas y los juicios, y entre éstos en su lado especulativo y los mismos en su uso práctico. Dedicaremos este apartado a delinear una tercera condición bajo la que Descartes plantea su duda: aquella que establece la existencia de dos clases diferentes de certeza y de duda, la una “moral” y la otra “metafísica”.

La presente distinción constituye la última parte de nuestra respuesta a la pregunta acerca de las condiciones que conlleva la duda cartesiana. Sin embargo, veremos que no se ubica en el mismo nivel que las dos anteriores. Estas eran proyectadas en aquello *sobre* lo cual podía y debía ejercerse la duda, respondiendo de este modo a la cuestión del título de la primera meditación, “De las cosas que pueden ponerse en duda”. En cambio, la distinción que ahora nos ocupa viene ya supuesta en el título, pues éste *ya* pone de manifiesto una elección de un sentido posible de la palabra “duda”; y el motivo por lo cual nos interesa no es que en su virtud se determine algún sector de aplicación de la duda, sino más bien el sentido mismo en que ésta ha de entenderse en el texto cartesiano. (De este modo el presente apartado es también el comienzo de la respuesta a la pregunta b formulada al final del § 2, la cual se completará en el § 6.)

Proponemos que hay, para Descartes, dos sentidos bien diferenciados en que puede usarse la palabra “dudar”, y lo hacemos, en principio, para tornar aparentes ciertas incongruencias que existen entre algunos textos del filósofo, como por ejemplo entre la primera meditación y el texto del “Resumen...”, en el que asombrosamente se afirma: “[...] que hay un mundo, que los hombres tienen un cuerpo, y otras cosas semejantes, jamás puestas en duda por ningún hombre sensato...”.³³ Estamos autorizados a pensar que aquí se habla de una duda diferente de aquella de que se trata, por ejemplo, en la primera y segunda meditación o en los siete primeros artículos de los *Principios de filosofía*, es decir, de la que se entien-

³³ Estas rarezas filosóficas nos llevan a preguntar: ¿cómo una *misma* sentencia como una gran verdad, si es dicha por un filósofo, y como un tonto sin sentido si aparece en boca de cualquier no filósofo? ¿Qué agrega un filósofo a sus palabras que las pongan por sobre el uso común? (La pregunta, naturalmente, ya fue hecha por quienes también hicieron, con ella, esta acusación.)

de como la duda cartesiana *strictu sensu*. Para dilucidar el doble sentido dado a “dudar”, debemos atender a las distinciones que el propio Descartes realizó, a veces casi al pasar, entre dos tipos de duda y de certeza. Estos nos revelarán el sentido preciso en que debe tomarse la duda —e, incluso, la certeza—. Finalmente, nos guiarán en la búsqueda de los argumentos que haya construido Descartes para justificar la posibilidad de dudar en el sentido escogido al hacer esto último.

Hemos recibido de varias fuentes motivos suficientes para sostener una cantidad innumerable de opiniones. De algunas de ellas no hemos dudado nunca, de otras sí, y a éstas y otras más las hemos encontrado falsas a menudo: he tenido la opinión, he creído que lo que veía era tal cual se me aparecía, pero, en algunos casos, observando más de cerca, supe que había errado: los sentidos me engañaron a veces y “es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez”.

Sin embargo, hay cosas de las que aun viniendo de los sentidos no puedo razonablemente dudar: “[...] que estoy aquí, sentado junto al fuego”, y cosas por el estilo. Pero tales juicios *pueden* ser falsos, ya que están basados en percepciones semejantes a otra que he tenido en sueños y que me llevaban a creer y juzgar que, por ejemplo, estaba aquí, sentado junto al fuego, cuando en realidad estaba desnudo y en la cama; el juicio resultaba ser, así, un equívoco. Hasta aquí la duda sobre los juicios que acostumbramos hacer en base a la percepción de cosas particulares.

Finalmente, y luego de una crítica de los juicios referentes a “cosas generales” mediante la hipótesis de una “extravagancia” en la raíz de la imaginación, se ponen en duda los juicios hechos según cosas “aun más simples y universales”, como las ideas de espacio, número, etc. A este último estadio de la duda se asciende por medio de su maximización en la conocida hipótesis de “*un certain mauvais genie, non moins rusé et trompeur que puissant*”.

(¿Quién no ha sentido cierta incomodidad u ofuscación ante este recorrido como forzado de la duda? Pues ¿basta con repetir una y mil veces ese trayecto para comprender qué significa aquí “dudar”? A lo sumo, repitiéndolo, se da cuenta uno —si no se comporta como el Hohanes Climacus de Kierkegaard— de lo extraño de este discurso. ¿Quién ha podido dudar jamás de tener un cuerpo? Y ¿quién no sabe, cuando está despierto, que efectivamente no está dormido?)³⁴

³⁴ Esta apelación al sentido común y al sentido común de estas palabras “dudar”, “saber”, etc., la hacemos sólo en el contexto que tiene este problema en la filosofía de Descartes.

Ocurre que la duda que Descartes pone al comienzo de su filosofía no es la duda moral o psicológica (u ordinaria), sino una duda que, *situándose en otro nivel* —distinto o superior al de cualquier otro tipo de pensamiento— podemos llamar “argumental” o, como la llama Descartes, “metafísica”. Esta duda metafísica consiste básicamente en la formulación de premisas que de ser verdaderas, y no habiendo razones concluyentes para que no lo sean, las opiniones que son sostenidas habitualmente por nosotros no pueden seguir siéndolo por faltarnos el fundamento para hacerlo. De esta manera, *debemos* dejar de sostenerlas o, en otras palabras, debemos *dudar* de ellas.

Estas premisas —tales como “he experimentado a veces que los sentidos me engañaban”, “es prudente no fiarse nunca por entero de quienes...”, etc.— son enlazadas de manera tal que acaban por formar un argumento cuyo carácter probable no alcanza para tener por probadamente falso aquello que creemos y afirmamos como verdadero desde niños, pero sí basta para impedirnos seguir teniéndolo como algo fundado y para que *debamos* así dudar de todo ello. La duda metódica es ese argumento y, eminentemente, la conclusión del mismo, cuya forma, en el fondo, es la de un imperativo moral: no debo afirmar que estas cosas sean verdaderas.

Ahora bien, esta manera argumental de dudar, ¿es la misma que aquella que experimentamos ordinariamente, como cuando, por ejemplo, no estoy seguro (dudo) de si el que veo venir allí es Juan o Pedro? De ser así, de tratarse de una misma clase se duda, una vez llegados al punto álgido de la hipérbole, el sujeto meditante ya no sólo no *sabría*, sino que ni siquiera *creería* que está despierto o que posee un cuerpo, a saber, ese cuerpo que en estas circunstancias había visto y sentido como el suyo propio. Pero este “no poder” es una conclusión obtenida de una serie de premisas; de suerte que no es de ninguna manera un no poder afirmar experimentado como una imposibilidad psicológica inmediata —como aquella que sentiría, por ejemplo, quien no pudiese afirmar sinceramente que todas las noches... vuela en su escoba hasta Saturno—. El no poder afirmar en qué consiste la duda cartesiana es más bien una imposibilidad del tipo de la que experimentaría quien, debiendo defenderse ante un tribunal de una acusación que le imputa la autoría de un crimen, dijese que él, cuando aquello ocurría, estaba durmiendo; pero que no pudiendo presentar las pruebas de rigor para refutar la hipótesis que se lo opondría, a saber, que él tal vez obró en estado de sonambulismo, etc., se viese en la *obligación* de responder: “creo, estoy seguro, que esa noche yo estaba durmiendo, pero *no puedo* afirmarlo hasta el punto de decir que lo sé sin lugar a dudas”. Nuestro personaje podría ir más lejos y decir: “sé que estaba dur-

miendo esa noche, pero como mi honestidad me dice que no debo afirmar que sé algo de lo que no puedo ofrecer pruebas fehacientes, entonces no puedo afirmarlo en modo alguno a no ser como creencia probable..." De donde que el no poder de la duda cartesiana sería una determinación que derivaría como una consecuencia de una imposibilidad de derecho y no de hecho, de una obligación, digamos, de ética filosófica, estando esta obligación, a su vez, inferida de una serie de premisas probables que establecen la falta de títulos suficientes de todas las opiniones que, por no poder negarlas de hecho o psicológicamente, sostenemos habitualmente.

Gassendi entiende la duda en el sentido psicológico o moral cuando pregunta al autor de las *Meditaciones*: "¿[...] tenéis tanto poder sobre vos mismo como para *creer* que no estáis despierto, y que todo cuanto ocurre ante vuestros ojos es engañoso y mentira? Digáis lo que digáis nadie creerá que vos *creéis* que no hay nada de cierto en lo que habéis sabido hasta ahora..."³⁵

Gassendi opone de un modo natural "dudar" a "creer", suponiendo que ambas palabras remiten a estados (o como quiera llamárseles) que no pueden coexistir en nadie respecto de la misma opinión. Para Gassendi, "dudar de que $2 + 2 = 4$ " es "no creer que $2 + 2 = 4$ " o, lo que es lo mismo, "creer que 4 puede no ser el resultado de $2 + 2$ ". Gassendi da un sentido enfático a "dudar" y a "creer", lo que hace que estas palabras deban entenderse en un sentido psicológico, ya que, siguiendo la propia psicología cartesiana, es psicológica (y está ligada a la imaginación y por tanto al cuerpo), cualquier concepción que implique algún esfuerzo o tensión en el sujeto concipiente —he aquí el significado que da Descartes al énfasis con que Gassendi entiende estas palabras—.³⁶ No sin motivos, desde su posición, Descartes apodará "carne" a Gassendi, tanto en sorna como en venganza.

Lo que contraargumenta Gassendi es, entonces, la constatación fáctica de que nadie *puede* creer que toda opinión sea incierta y, por tanto, que la duda se vuelve imposible, siendo la negación de este aserto una simple mentira.

Sin embargo, bajo el significado que Descartes da a "dudar", esta coexistencia entre dudar y creer resulta posible: "Quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura..., pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?"³⁷ Y más adelante: "Me

³⁵ *Meditaciones*, Quintas Objeciones, p. 208. VII, 258.

³⁶ *Ibidem*, p. 62. IX-1, 58.

³⁷ *Ibidem*, p. 19. IX-1, 16.

consideraré a mí mismo *como* sin manos, sin ojos, sin sangre, sin sentido alguno, y *creyendo falsamente* que tengo todo eso”.³⁸ La duda es, eminentemente, la conclusión del argumento cuyo efecto es transformar las creencias en creencias probablemente falsas o, en otras palabras, quitar el fundamento a las certezas subjetivas ordinarias sin llegar a destruirlas —ya que están arraigadas fuertemente en nosotros—. Este es el sentido, por otro lado, de aquellos textos donde Descartes habla de la duda como de una ficción de la que se sirve para acceder a la verdad. Llega incluso a calificarla de falsa cuando la compara con las líneas que emplean los astrónomos; pero siempre recalca la función de estas falsas construcciones o ficciones: el conocimiento de la verdad. Dudar no es dejar de creer en aquello de que se duda, es no poder asegurar que se lo sabe o que se lo sabía. “Dudaré”, es decir, fingiré que “todas esas opiniones son falsas e imaginarias”.³⁹

La incomprensión (pero también la perspicacia) que rezuman las críticas de Gassendi y de Bourdin a la duda cartesiana radican en su oposición o su negativa, a veces mediante gestos bruscos y sin argumentación, a reconocer estas distinciones.⁴⁰ Las mismas consisten esencialmente en cualificar a la duda llamándola “metafísica”, para diferenciarla de la duda “moral”; Descartes, además, hace lo propio con la certeza en una respuesta a Gassendi:⁴¹ “[...] pues no hay una sola de que pueda estar seguro (me refiero a la seguridad metafísica, única de que aquí se trata)”.⁴² Esta certeza se diferencia de la moral en que no admite duda alguna (de tipo

³⁸ *Ibidem*, p. 21. IX-1, 18.

³⁹ *Ibidem*, p. 20. IX-1, 17.

⁴⁰ Veremos en el apartado 7 un ejemplo tomado de las Objeciones de Bourdin. En cuanto a Gassendi, es quien más insiste en el *método* de negarle franqueza a Descartes. Así, refiriéndose al ejemplo de la cera, le dice a Descartes: “[...] pero no podéis decir que concebís lo que es, salvo que vuestro propósito sea el de engañarnos”, (*Meditaciones*, Quintas Objeciones, p. 219. VII, 272). Hyperaspistes, en la carta que comentamos en el § 4, pedía a Descartes las razones para no dudar de los juicios prácticos, con lo cual aceptaba implícitamente la posibilidad de una duda como la propuesta por Descartes; Gassendi, en cambio, invierte la pregunta recusando la duda misma: “Pero si aún no creéis que haya tierra, ¿porqué levantáis los ojos para contemplar el sol?... Y ¿por qué tomáis la pluma para escribarnos vuestros pensamientos? Sin duda, tales cosas pueden ser sutilmente fingidas, pero no hace falta mucho trabajo para desengañarse de ellas; y, siendo imposible que dudéis en serio de la existencia de lo que mencionáis, y que no sepáis que existe, en efecto, fuera de vos, *hablemos seriamente y de buena fe, y acostumbremos a referirnos a las cosas tal y como son*”, *Meditaciones*, Quintas Objeciones, p. 227. VII, 282.

⁴¹ Gassendi niega que haya diferencia entre la certeza de la propia existencia, la de los cuerpos en general y la del propio cuerpo. *Meditaciones*, Quintas Objeciones, p. 216. VII, 268.

⁴² *Meditaciones*, Respuesta a las Quintas Objeciones, p. 280. VII, 352. Y en Respuestas a las Séptimas Objeciones, dice Descartes: “me refiero a la claridad requerida para la certeza metafísica”, *Meditaciones*, p. 361. VII, 477.

metafísico), ya que para cada razón que se pretenda argüir contra ella ésta tiene una evidencia para esgrimir en su defensa.

Puede verse ahora qué quiere decir que esta distinción es otra condición bajo la que se lleva adelante la duda cartesiana. Si se olvidan las diferencias señaladas se está en la interpretación de Gassendi o Bourdin, que ven absurda una duda acerca de cosas tan evidentes (*sic*) como las que pone en cuestión Descartes. Asimismo podrá apreciarse que esta condición de la duda no está al mismo nivel que las anteriores ya que se inscribe en el sentido mismo de la duda cuya correcta comprensión, por otro lado, posibilita.

Efectivamente, el problema propuesto en la primera meditación se refiere a qué cosas se *pueden* poner en duda. Y la respuesta es la siguiente: puede dudarse de cualquier opinión cuyo fundamento no se sostenga ante las distintas premisas que forman el argumento de la duda, aun de aquellas de las que se está moralmente cierto, pues la certeza moral no es ninguna garantía de verdad, como lo pone de manifiesto la mayor parte del argumento. Será moral, entonces, toda certeza cuyo fundamento o razón sea dudoso metafísicamente hablando.

Observaciones. Descartes usa en un sentido muy específico la palabra “dudar” y, como es de esperar, este sentido está legitimado en su propia filosofía, como luego veremos.

Es fácil afirmar que los filósofos son dueños de dar a las palabras el sentido que deseen según sus estrategias discursivas; pero es fácil también constatar los esfuerzos, a veces desesperados, que ponen en hacerlo. Esto último testimonia la resistencia que opone el lenguaje a dejarse manipular en función de pruritos metafísicos, a raíz de que frecuentemente para modificar el sentido de uno o varios términos de una lengua habría que transformar gran parte del régimen que regula su uso —pero parece ser que hay aspectos de ese régimen que escapan al dominio de los hablantes de una lengua—. Podemos entender que Descartes haya redefinido palabras como “duda” y “certeza” (y familiares), pero ¿fue capaz de reajustar todas aquellas otras variables lingüísticas que debían modificarse para coordinar con aquellas puntuales transformaciones y no entrar en conflictos con éstas? ¿Supo Descartes cuáles eran las consecuencias ineludibles que implicaban aquellas puntuales mutaciones semántico-pragmáticas? Si tuvo conciencia de ello deben poder detectarse las resignificaciones que debieron operarse en otros lugares del sistema de conceptos y de términos de su filosofía. De lo contrario deberían poder señalarse los desfases semánticos que debieron ocurrir por una incontrolada libertad

de estipulación. En el § 7 indicaremos un breve ejemplo que se ubica en el nudo de estas dos posibilidades.

Finalmente, preguntamos: ¿y si resultara que para admitir la posibilidad de practicar la duda en el sentido de Descartes hiciese falta, antes, probar muchas otras cosas? De ser así, la duda metódica estaría suponiendo, una vez más, aquello para llegar a lo cual fue puesta en funcionamiento. Veamos ahora las razones que, según Descartes, legitiman esta duda metafísica.

§ 6. La voluntad consiste, para Descartes, “[...] sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior”.⁴³ La esencia de la voluntad es la libertad,⁴⁴ que es la ausencia de coerción exterior. ¿Cómo se determina entonces la voluntad? En virtud de una inclinación o propensión interna hacia su objeto. “Indiferencia” llama Descartes al concepto que emplea para caracterizar el estado en que se halla la voluntad cuando no está inclinada hacia ningún objeto. Este es el estado de mínima libertad. Por el contrario, la máxima inclinación coincide con la mínima indiferencia, es decir, con la máxima libertad.

Esta última es la ecuación que se expresa en la cuarta meditación; con ella se sintetiza en una fórmula la relación entre entendimiento y voluntad; restaría agregar que la optimización del funcionamiento de la voluntad en consonancia con su esencia se cumple bajo la condición de la máxima claridad y distinción en la percepción intelectual.⁴⁵

Aquella ecuación afirma la existencia de una escala gradual de claridad y distinción en las percepciones; alcanzándose el máximo sólo en ciertas ocasiones, la mayoría restante no sale de la oscuridad y la confusión. Esta escala perceptiva debería ir acompañada de grados correlativos en el asentimiento o rechazo prestados por la voluntad. Mas en lo que a meta filosófica se refiere, Descartes se niega a asumir el probabilismo *de facto* implicado en la existencia de una serie de grados de seguridad en nuestros juicios, relativos a los de la perfección de la percepción en base a la cual se realizan. Esto está desechado desde el principio mismo en la decisión de rechazar las opiniones cuando en ellas se vea el más mínimo motivo de duda.

Con todo, una vez socavados los fundamentos de todas las opiniones

⁴³ *Meditaciones*, p. 48. IX-1, 46.

⁴⁴ Axioma VII del resumen *more geometrico* de las Respuestas a las Segundas Objeciones; *Meditaciones*, p. 133. IX-1, 128.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 48-49. IX-1. 46.

antafío admitidas, dice Descartes: “Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas —como acabo de mostrar—, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas”.⁴⁶

Estando constituidos de tal manera que nos sentimos inclinados a creer o a juzgar con certezas graduales, ¿cómo podemos restringirnos a creer o juzgar sólo cuando la certeza sea absoluta? O bien, en todo caso, ¿cómo superponer, por así decir, la duda, sobre la creencia incorregible y altamente probable de que aquello de que dudamos es, en realidad, verdadero?

Estas preguntas están justificadas desde el momento que la duda está definida como un estado de indiferencia de la voluntad, indiferencia consistente en carecer de razones para afirmar una y otra cosa en mutua oposición; y ocurre que, en sentido estricto, la única indiferencia de que tenemos noticia es de aquella que ocurre en la duda moral o psicológica, ya que la duda metafísica se impone *aun* cuando haya razones probabilísimas que nos inclinen subjetivamente a afirmar una cosa en lugar de su opuesta. Sería correcto caracterizar entonces esta duda como aquella que consistiría en un estado de la voluntad de indiferencia artificial o ficción, una especie de duda de segundo grado o nivel. Ahora bien, la legitimidad de esta duda resultaría de la existencia, en la filosofía de Descartes, de conceptos y explicaciones que den adecuada cuenta de un desdoblamiento homólogo en el seno de la voluntad.

En carta a Mersenne,⁴⁷ y ante la instancia de éste, Descartes introduce una distinción conceptual que nos parece ajustarse plenamente al problema propuesto. Descartes repite allí la definición de “indiferencia” que había dado en las *Meditaciones*: “[...] indiferencia me parece que significa ese estado en el que se encuentra la voluntad cuando el conocimiento de lo que es bueno no lleva a seguir un partido más que otro”. En este sentido, no sería posible un estado de duda cuando la indiferencia ha sido casi totalmente borrada por la presencia de la inclinación provocada por fuertes razones en pro de algo. Pero Descartes agrega en seguida otra posible acepción: “Pero acaso por esta palabra *indiferencia* hay otros que entiendan esta facultad positiva que tenemos de determinarnos a uno u otro de dos contrarios... Sobre lo cual tampoco tengo que decir que jamás he negado que esta facultad positiva se encontrase en la voluntad...”. En este segundo sentido la indiferencia cualifica a la voluntad no sólo cuando ella no está inclinada por razón alguna (es

⁴⁶ *Ibidem*, p. 29. IX-1, 17.

⁴⁷ Carta de Descartes a Mersenne, del 27 de mayo de 1641. *Obras escogidas*, pp. 386-387. III, 378-380.

decir, cuando es indiferente en el primer sentido), sino aun, cuando la voluntad es impulsada por razones evidentes a afirmar o a querer cierta cosa: “[...] aun cuando una razón muy evidente nos lleve a una cosa, aunque moralmente hablando sea difícil que podamos hacer lo contrario, *hablando, sin embargo, absolutamente lo podemos...*”.⁴⁸ Es esta segunda noción de indiferencia la que Descartes tiene en su haber para dar cuenta de la posibilidad lógica⁴⁹ de la duda metódica; mediante ella se aclara el sentido de la misma en el contexto en que la fuimos analizando a lo largo del presente trabajo.

Observaciones. Moralmente hablando no podemos hacer cosas que sí nos resultan posibles desde una posición *absoluta*. La duda metódica o metafísica es una de ellas. Hemos aquí ante una gran brecha —tal vez la más honda de la filosofía cartesiana—, supuesta solapadamente por la duda y que separa dos grandes órdenes, uno moral, otro metafísico o absoluto; el uno regulador del pensamiento en tanto pensamiento de una mente unida a un cuerpo, el otro regulador del pensamiento puro, al margen de cualquier comercio con los sentidos o, lo que es lo mismo, con el cuerpo.

Antes de la duda, pues, tenemos: un orden moral por el que se regulan nuestras certezas subjetivas, basadas en percepciones más o menos evidentes y en virtud del cual la duda tendría sus límites prefijados: hay allí opiniones “jamás puestas en duda por ningún hombre sensato”. Y un orden absoluto por el que se rigen nuestras certezas metafísicas, basadas en percepciones incorregiblemente evidentes y en virtud del cual la duda tendría un solo límite prefijado, a saber, el *cogito ergo sum*, ese mismo orden absoluto en tanto dato inmediato de cualquier pensamiento, incluso del peor: la duda hiperbólica —la que, al margen de dicho límite, puede pasar por sobre cualquier pretensión cognoscitiva del orden moral; duda metafísica, reglada por un orden absoluto, y tras una certeza también metafísica—.

⁴⁸ *Ibidem*, 387. III, 379-380; las bastardillas son nuestras. Véanse también el *Examen del programa de Regius, Obras escogidas*, p. 495. VIII, 363; y carta a Mesland del 9 de febrero de 1645, *ibidem*, p. 427. IV, 172.

⁴⁹ Posibilidad lógica de la duda, es decir, no autocontradicción de la misma. Pero, ¿por qué habría de contradecirse? Por lo siguiente: 1) Dudo de que aquello que creo sea verdad; 2) creo que dudo; 3) luego, yo dudo de que en verdad esté dudando. Para evitar este círculo Descartes distingue niveles: uno metafísico, en el que se ubica la duda, y otro moral. Las posibles relaciones con la teoría de los tipos de Russell y las prolongaciones al lenguaje ordinario, son manifiestas; véase, de William H. Davis, *Peirce's Epistemology*, The Hague, comp. Martinus Nijhoff, Netherlands, 1972.

Bien dijimos: todo esto, antes de la duda. Así, nuevamente, la duda supone que quien la practique haya admitido su posibilidad; lo cual no es poca cosa si se tiene en cuenta todo lo que es necesario suscribir para tornar posible y legítima la duda cartesiana. Si no hubiese supuesto todo esto, ¿cómo habría podido Descartes siquiera dar el primer paso de su duda? Para poder leer como cosa seria la primera meditación (lo que no pudo hacer Gassendi), era necesario admitir la posibilidad de decir que tal vez no se está aquí, junto al fuego, cuando a todas luces uno sabe que está efectivamente aquí, junto al fuego. (“Los fuegos del lenguaje pueden terminar quemando a los filósofos”, pudo decir Wittgenstein a Descartes.) Pero al conceder tan sólo esa pequeña posibilidad, ¡concedía uno tantas cosas *con* ello! Pero hubo quienes negaron el asentimiento y alegaron *no comprender* de qué se trataba en ese lenguaje enrarecido que estaba introduciendo Descartes en la filosofía. Ya vimos a Gassendi, cuando con la perplejidad del extrañado se empecinaba en no entender (ya que entender es conceder); en cambio, se le escapaban por la pluma las sospechas y como un niño murmuraba: “[...] salvo que vuestro propósito (Descartes), sea el de engañarnos”.

§ 7. En el simple hecho de afirmarse en esa duda descrita en la primera meditación, Descartes otorga, en silencio, legitimidad a una distinción entre dos órdenes sin los cuales aquélla hubiese carecido de sentido. La suspensión del juicio en que consiste la duda se hace con miras a lograr una certeza metafísica. Quienes opusieron a esta duda el argumento de que ésta era autocontradictoria debieron antes reparar en la coartada cartesiana y desarticularla, ya que Descartes, aun sin poder ampararse tras el nombre de Russell, bien podía resguardarse con alguna teoría similar. Efectivamente, hay en Descartes una diferenciación de niveles, sólo que ya no de lenguajes, o lógicos, sino más bien ontológicos: entre éstos habría un nivel desde el que estaría permitida la construcción de enunciados totalizadores, sin peligro de caer en contradicciones por la ilegitimidad de estas totalizaciones: este orden es el que Descartes llama absoluto o metafísico. No es éste el sitio para realizar una crítica de esta cuestión, sólo analizaremos una puntual objeción hecha por Bourdin a Descartes.

Lo central de esta objeción es lo siguiente, dice Bourdin: “[...] no ha habido persona alguna que no se haya satisfecho con saber que hay un Dios ordenador del mundo, y que el alma del hombre es espiritual e inmortal, *con la misma certeza que sabe que dos y tres son cinco, o que los hombres tienen cuerpos; de suerte que es superfluo buscar a tal propósito una certeza mayor. Además, así como en las cosas que atañen a la práctica*

*de la vida hay ciertos límites de certidumbre que nos bastan para conducirnos... del mismo modo, en lo que toca a las cosas especulativas, hay límites que procuran seguridad cuando se alcanzan...*⁵⁰

Descartes responde a esto que cuando se trata de sentar los fundamentos de la filosofía “[...] no puede decirse que haya ciertos límites de duda, por debajo de la mayor certeza posible, los cuales es inútil sobrepasar, pudiéndonos apoyar sobre ellos con prudencia y seguridad...”.⁵¹ El atajo de Descartes salta a la vista: Bourdin *no puede decir* lo que dice acerca de los límites de la certeza. Sin embargo, Bourdin, por su lado, piensa que es Descartes quien *no puede decir* que duda de esas cosas, o que posee certezas cualitativamente distintas acerca de otras. Parece haber algo así como una *decisión* en la base de cada argumento ya que sería muy difícil, tanto para uno como para otro, probar lo que dicen. El punto de partida de Descartes se suministra su propia factibilidad sacándola de un supuesto orden absoluto que es precisamente así, “supuesto”. En cambio, la decisión que hace que la duda cartesiana se torne imposible para Bourdin es aquella de negar cierto uso de palabras como “duda” o “certeza”.

Que digamos de lo que está en juego en esta discusión, y que en cierto modo rige las opciones que en ella se hacen, que es una decisión (o unas cuantas de ellas), no debe llamar a engaño e inducirnos a la idea de que hemos topado con alguna premisa inanalizable, que serviría para dar razón de lo que en ella se apoya pero de lo que nada puede dar, a su vez, razón. Por el contrario, son estos grupos de premisas “decisivas” los que, una vez hallados, deben ser indagados, pues de ellos depende la inteligencia de un problema tal.

A este respecto, sin embargo, sólo nos limitaremos a formular una hipótesis que sirva a ulteriores reflexiones. Esta hipótesis tiende a poner en relación esa “decisión” que sustentaría la duda con un concepto del propio Descartes, el de *intuición*. Tomaremos como guía para esto unas reflexiones que L. Wittgenstein hace respecto de la duda y, en particular, de la duda practicada por quienes llama, sin especificar nombres, filósofos idealistas.⁵²

⁵⁰ *Meditaciones*, Séptimas Objeciones, p. 403. VII, 530-531; una crítica semejante, en Leibniz, *Advertencia a la parte general de los Principios de Descartes*, en G. L. Leibniz, *escritos filosóficos*, Bs. As., Charcas, 1982; ver art. 5º, p. 417.

⁵¹ *Meditaciones*, Respuestas a las Séptimas Objeciones, p. 417. VII, 548.

⁵² Es de señalar que las observaciones que desarrolla Wittgenstein sobre la duda —y que aquí utilizamos— en el mencionado texto (cf. *supra* nota 3) están en consonancia con el tratamiento que del escepticismo ya había hecho en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.51 (Madrid, Alianza, 1975, pp. 200-201). Es interesante contemplar las semejanzas entre las observaciones de Wittgenstein y las de Paul Válerly en *El pensamiento vivo de Descartes*, Bs. As., Losada, 1966.

a. Dice Wittgenstein: “La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: ¿qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos? (Y la respuesta a ella no puede ser “sé que existen”.) Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos, ¿cómo sería una duda semejante?”⁵³

b. Las reglas que rigen el juego de nuestras dudas respetan, por lo general, una característica: en cada caso de duda, quienes participan en él, conocen los medios que deberían emplearse para salir de ella. (Una duda respecto del resultado de una cuenta, se elimina repasando, ya uno mismo ya otras personas, los pasos que la constituyen. Es curioso que este método para asegurarse de un cálculo sea recalcado con insistencia como el único, tanto por Wittgenstein como por Leibniz, especialmente reñidos con la duda cartesiana.) “Si, por ejemplo, alguien dice: ‘no sé si hay una mano’ se le puede decir ‘Mire más de cerca’ —esta posibilidad de asegurarse pertenece al juego de lenguaje. Es uno de sus rasgos esenciales.”⁵⁴

c. Veamos ahora a Descartes dudar con seriedad de cosas de las que de ser puestas en tela de juicio por una persona común sería tildada de demente.

d. Al hacer esto, Descartes sabe que está tomando la palabra “duda” en un sentido muy diferente del usual; sentido que califica de metafísico.

e. Pero una vez echadas por la borda todas aquellas instancias que sirven para salir de las dudas ordinarias, ¿qué queda? Una vez que se dijo carecer de razones para afirmar poseer un cuerpo, ¿cómo cerciorarse de que sí se lo tiene? (Pues no se puede evitar que la duda, aun la metafísica, arrastre consigo las reglas de su uso: así, sigue exigiendo —o sigue necesitando— un modo de salir de ella.)

f. Pues una duda metafísica “promovió estas tenebrosas dificultades”, sólo una certeza metafísica devolverá la verdad, a través de una *facultad metafísica*; dice Descartes: “[...] en cuanto a mí, distingo dos clases de instintos: uno está en nosotros en cuanto hombre y es puramente intelectual; es la luz natural o *intuitus mentis* que es el único en el cual considero que podemos confiar...”⁵⁵

g. Sacar a la duda del juego que rige su significado —cosa a todas luces legítima pero innegablemente riesgosa—, no es eliminar ese significado.

⁵³ Wittgenstein, *Sobre la certeza*, p. 5c.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 2c.

⁵⁵ Carta de Descartes a Mersenne, del 16 de octubre, de 1639; en *Obras escogidas*, p. 373. II, 599.

Pues éste, aunque eventualmente transformado, acaba por imponer sus requisitos. Así, la duda, aun metafísica, exige una salida y, a pesar de no contar ya con los medios habituales, *ella* se fabricará la salida (aun Pirrón, quizá, debió tener la suya): tal vez allí, en la intuición, las cavilaciones de Descartes, tuvieron, por su propia y automática factura semántica —y como por una mutación sublimada del lenguaje—, su consecuencia natural.

ABSTRACT

In this article we analyse doubt under the hypothesis that the comprehension of the same, is a necessary step if we wish to make a global criticism of any of the thesis of the philosophy of Descartes. We show that doubt, such as it was stated by Descartes, is supported by three "conditions": 1) the exclusion of the so called "ideas" of the doubt's applications field; 2) the exclusion of the practical judgments in this area; 3) the distinction between two types of doubt (and two kinds of certainty): one of them moral, the other metaphysical. This last condition is the key to the "sense" of doubt in Descartes: a metaphysical sense. To conclude and in relation to this sense and some of Wittgenstein's ideas about skepticism, we propose a critical revision of the cartesian doubt.