

# El argumento fundamental de la metafísica cartesiana: hacia una interpretación dialéctica

## [The Fundamental Argument in Cartesian Metaphysics. Towards a Dialectical Interpretation]

JOSÉ MARCOS DE TERESA  
*Universidad Autónoma Metropolitana*  
jmdeteresa@gmail.com

**Resumen:** Este artículo ofrece razones iniciales para interpretar en forma dialéctica las “pruebas de la existencia divina” que Descartes ofrece en sus *Meditaciones* III y V. Primero indico algunos precedentes entre los comentaristas contemporáneos y señalo cómo esa manera de abordar los problemas fundamentales arranca en los clásicos griegos. Después muestro cómo un procedimiento dialéctico podría resolver un conjunto de problemas que, en principio, incluye el tradicional “círculo cartesiano”. Por último, intento mostrar que no es impensable atribuirle a Descartes una argumentación metafísica del tipo indicado; para ello, esgrimo un pequeño conjunto de argumentos textuales. Mi conclusión es que este tipo de interpretaciones merecen explorarse con mayor esmero.

**Palabras clave:** prueba racional, primeros principios, fundamentos, círculo cartesiano, escepticismo

**Abstract:** This paper intends to sketch an initial reason for reading in a dialectical way the “proofs of God’s existence” in Descartes’ *Meditations*, III and V. I begin by indicating antecedents for this kind of interpretation among commentators, and show how this approach towards basic philosophical problems can be traced to the Greek classics. I then try to explain how this argumentative procedure can afford in principle a solution to the well-known riddle of the “Cartesian circle”, among other related issues. Finally, I discuss a small set of textual points and show that attributing a dialectical character to Descartes’ main metaphysical arguments should not be taken to be implausible at all. I conclude that interpretations of this kind deserve a more careful exploration.

**Key words:** rational justification, first principles, epistemic grounds, Cartesian circle, skepticism

### I

Descartes siempre negó que su prueba de los fundamentos del conocimiento —que constituye el núcleo de las *Meditaciones metafísicas*— incurriera en un círculo vicioso. De hecho, aun antes de hacer circular esta obra para recibir objeciones, él mismo había llamado la atención de los miembros de la Sagrada Facultad de Teología de la Universidad

de París sobre esa misma crítica que, desde luego, se opondría al razonamiento cándido según el cual “es preciso creer que hay un Dios, ya que así lo enseñan las Sagradas Escrituras, mientras por otro lado [...] hay que creer lo que dicen las Santas Escrituras puesto que ellas vienen de Dios”.<sup>1</sup> Descartes señala que en este alegato hay una circularidad patente y que al menos *parece* falaz. Por eso piensa que, a falta de un argumento completamente distinto, la teología carece de medios para persuadir “a los infieles” por medios racionales.

Hay osadía en el pasaje recién citado, pues con dedicatoria a quienes encabezan el bando de los teólogos señala un punto en el que la disciplina que éstos cultivan resulta muy inferior a la ciencia que el filósofo pretende establecer. Por supuesto que esto habría podido irritar a los miembros de una corporación poderosa cuyo apoyo Descartes aspiraba a granjearse. Sin embargo, éste no es el problema más crítico, ya que a nuestro autor le sobra la habilidad, y en la “Carta a los teólogos” se presenta como aliado de quienes fungen como autoridades en materia de doctrina. El inconveniente más agudo es, más bien, que Descartes invita y casi reta a cualquier lector medianamente atento a ponerlo a prueba sobre el problema que él mismo ha señalado. En efecto, la acusación de circularidad podría revertirse con igual derecho contra la propia filosofía; nadie ignora que esta clase de dudas y acusaciones han sido numerosas a lo largo del tiempo pero, debido al desafío que de entrada lanza su autor, la metafísica cartesiana queda doblemente obligada a proveerse de una justificación genuina (o al menos de una que esté libre de toda petición de principio).

Por lo anterior, cabe decir sin exagerar que Descartes introduce sus *Meditaciones* con la promesa solemne, aunque implícita, de que las pruebas metafísicas que anuncia no incurrirán en ningún círculo vicioso. De incumplir esta promesa, ¿qué otra cosa habría hecho el autor, sino proponer dogmas nuevos, que carecen de la pátina que imparte una tradición venerable? De ser así, muy pocas cosas habría logrado el filósofo, aparte de ganarse la hostilidad de los poderosos y el merecido desprecio de sus lectores.

Por eso encuentro difícil tomar en serio la idea, que alguna vez propuso Jean-Luc Marion, de que la cuestión del círculo cartesiano plantea un falso problema.<sup>2</sup> (Conviene señalar que, antes de escribir esto, el

<sup>1</sup> AT IX, 5. Cito las obras de Descartes según la paginación de AT, que ofrece la edición de F. Alquié (Descartes 1988). Cuando Alquié no proporciona la página de C. Adam y P. Tannery (AT), remito al volumen y la página de su propia edición. En general, son más las traducciones del inglés y del francés.

<sup>2</sup> Marion 1992, p. 129. Marion se refiere sólo a las “naturalezas simples” racio-

mismo Marion repetidamente había intentado esbozar, aunque sin éxito, una respuesta satisfactoria a la supuesta “falsa cuestión”).<sup>3</sup> Y es que, si bien es comprensible el *deseo* que un comentarista puede sentir de que se esfume una situación que le resulta embarazosa, otra cosa muy distinta es pasar llanamente a negar que esa situación molesta siquiera existe, como termina por hacer Marion.<sup>4</sup>

En suma, cuando menos está claro que la exigencia de evitar todo círculo lógico en los fundamentos es en verdad difícil de cumplir, lo cual basta para explicar por qué, a unos cuantos siglos de distancia, la correspondiente solución cartesiana todavía se nos escapa. Sin embargo, creo que en el último medio siglo (y aún mucho antes) se han hecho ciertos progresos en este asunto, de los que querría ocuparme aquí. Pero antes debo describir con mayor detalle la cuestión principal e indicar la necesidad de investigar el arte de la escritura críptica, del que hace gala Descartes. Sin esto último, ¿cómo entenderíamos que, pese al trabajo colosal de estudiosos eminentes, no hayamos descubierto aún cómo pudo él creer que su metafísica quedaba a resguardo del problema del círculo? Para escapar de un prejuicio radicalmente pesi-

nales, que quedarían exentas de todo problema; pero es increíble que en Descartes las ideas aritméticas designen “naturalezas simples *materiales*”, como él sugiere (Marion 1992, n. 18). De hecho, Marion indica por qué esto es así pocas líneas después (p. 130), de modo que su postura resulta incoherente. Por si esto fuera poco, Marion ni siquiera toma en cuenta en este ensayo el pasaje más claro sobre el alcance extremo de la duda cartesiana (en la *Meditación III, AT IX, 28*).

<sup>3</sup> Véanse los estudios que reúne Marion 1991, caps. III y V.

<sup>4</sup> El problema cartesiano del círculo surge debido al escepticismo amplísimo que introduce la hipótesis del genio maligno. En efecto, si incluso los razonamientos más evidentes pueden convertirse en blanco de ese escepticismo, es difícil ver cómo podría superarse este último de manera racional. Ahora bien, alguien podría decir que, desde el punto de vista epistémico, la hipótesis del genio maligno es del todo arbitraria y, por lo tanto, merece desecharse junto con las dudas que introduce. Por cierto que es Descartes mismo quien señala la arbitrariedad de esa hipótesis (*AT IX, 28*). Sin embargo, las hipótesis (epistémicamente) arbitrarias podrían merecer discutirse, acaso por razones puramente procedimentales y otras de tipo práctico. Sería de asombrar que, sin siquiera discutir este punto, un comentarista pretendiera recusar el método cartesiano en bloque. En cualquier caso ¿no haría falta aclarar, cuando menos, por qué Descartes gasta decenas de páginas para discutir las acusaciones posteriores de circularidad (que, de hecho, no tardaron en llegar) y la pertinencia de sus hipótesis escépticas, si limitándose a señalar la arbitrariedad de las últimas, habría alcanzado a librarse con derecho de todo ello —incluida, en primer lugar, la fatigosa labor de ofrecer pruebas múltiples, ninguna de las cuales es en realidad convincente, o siquiera necesaria—? Pero *cundo menos* es exigible preguntar si no sería un despropósito exigir *que un escéptico pruebe* que sus alegatos están bien fundados. Para una exploración de estos detalles, véase De Teresa 2002.

mista, habrá que desconfiar en muchos lugares del sentido literal de los textos y resignarse a entretejer la lectura con una buena dosis de reconstrucción racional.

En cuanto al problema filosófico mismo, hay dos formas básicas de plantearlo, de las que podrían derivarse estrategias de respuesta muy distintas. En la ruta principal que han tomado los comentaristas, la primera dificultad es explicar por qué habría de aceptarse que una “prueba”, pretendidamente evidente,<sup>5</sup> puede superar con legitimidad una duda anterior, que desde el comienzo afectaba incluso a las ideas y los razonamientos “más claros y manifiestos”. Aquí habría que aclarar por qué la prueba cartesiana, por evidente que fuese, no incurre en *petitio principii*. Pero, ante la dificultad de esta cuestión y pensándola insoluble (como supongo que es el caso de Marion, por ejemplo), se han ofrecido diferentes formas de cambiar el problema o, por así decir, de “mover el blanco”. Para ello los comentaristas han propuesto una serie de cuestiones vagamente semejantes (pero, en general, menos interesantes que el problema original), para las que, no obstante, se entrevé una solución parcial a la que, además, con toda viabilidad puede darse acogida en los ambiguos textos cartesianos. Para dar un ejemplo, a veces se ha propuesto que la prueba cartesiana fundamental pertenece, justo, a una clase de excepciones que (por razones misteriosas) la duda admitía desde el comienzo; y, claro está, por ello resulta inmune a esta última.<sup>6</sup> En cambio, otras veces se ha querido “descubrir” que la duda radical nunca había tomado por blanco las evidencias racionales, sino más bien su recuerdo, o la estabilidad temporal de la verdad a la que apuntan esas evidencias.<sup>7</sup> Sin embargo, estos intentos evasivos, que abundaron en el siglo XX, rebajan el interés del problema que suscita la duda cartesiana y, sobre todo, dejan sin responder la pregunta original en torno a la fundamentación de las tesis racionales; además, han recibido una buena dosis de críticas en sus propios términos.<sup>8</sup> Ante este panorama es lícito insistir en la primera ruta y preguntar *si en*

<sup>5</sup> Como Descartes afirma que son sus varias pruebas de la existencia de Dios.

<sup>6</sup> Wilson 1990. Las “soluciones” que ofrece Marion son afines a la propuesta de Wilson.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Bréhier 1944, Doney 1987 y Stout 1967.

<sup>8</sup> Para una crítica a las interpretaciones “memorísticas”, véase Frankfurt 1962. Contra Wilson parecerían bastar sus propios comentarios (según éstos, la “solución” que ella le achaca a Descartes es por completo arbitraria). Por último, a Bréhier podría objetarse que una duda que se plantea en términos generales contra la veracidad de la evidencia difícilmente exceptuaría a la evidencia presente, que había sido cuestionada de antemano. Al respecto, véase también Frankfurt 1967.

*efecto no hay forma de superar racionalmente* (o al menos sin círculo) *el escepticismo más radical*, que es como entendieron a Descartes sus primeros y más distinguidos lectores; me refiero a críticos como Arnauld, Mersenne y Leibniz.

En la tercera sección argumentaré que un concepto dialéctico de la justificación *puede* dar cabida a una prueba legítima de los principios o fundamentos del conocimiento —es decir, a una defensa que escape al problema de la circularidad sin por ello sucumbir a otros problemas conexos—. Pero antes indicaré cómo algunos comentaristas han preparado el terreno para atribuirle a Descartes una solución de ese tipo. En la última sección ofreceré algunos argumentos de tipo textual que abonan la misma estrategia interpretativa, al responder algunos reparos que podrían oponérsele y subrayando, sobre todo, una ventaja importante que posee esta estrategia si se compara con lecturas más tradicionales.

## II

Para hacer frente al problema del círculo, Frankfurt 1967 propuso una idea innovadora.<sup>9</sup> Según ésta, conviene reconstruir el razonamiento cartesiano sobre los fundamentos, atribuyéndole al filósofo una estrategia argumentativa de corte *negativo*. En efecto, para Frankfurt el argumento no intenta probar de manera positiva que un Dios benévolo existe, sino que se propone expulsar o cancelar en el espíritu la idea de que quizá estamos sometidos al temible poder de un genio maligno. Su *principal* objetivo sería, pues, rechazar la hipótesis eje del escepticismo radical. El comentarista piensa que obtendríamos este razonamiento liberador al extender, mediante un paso pequeño que, por lo demás, parece bastante claro, la pretendida “prueba” positiva que todos identifican; argumento al que generosamente Frankfurt le atribuye la propiedad de la completa evidencia, desde sus premisas hasta su conclusión. El paso adicional estriba en juzgar que, aunque no podamos afirmar que lo haya, *si hubiera* un Dios perfecto *entonces* seguramente no toleraría que un ser malvado tuviese una hegemonía invencible sobre nuestro discernimiento.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Frankfurt mismo cita como antecedente a Gewirtz 1941, pero éste es un ensayo algo crudo y farragoso.

<sup>10</sup> No podríamos afirmar que Dios existe si la prueba correspondiente fuera dudosa. Pero —repito—, en efecto, la prueba *es* dudosa aun cuando alcance esa conclusión, dado que la hipótesis del genio había introducido una duda que afecta incluso a las ideas racionales más evidentes (también a razonamientos como los de la propia prueba).

Antes Frankfurt había subrayado que sólo las dudas razonables (es decir, las que tienen el apoyo de alguna razón)<sup>11</sup> pueden poseer un interés filosófico y, desde luego, las únicas que Descartes admite en su investigación son de este último género. En consecuencia, una vez que se ha desarrollado por completo la “prueba de Dios” (debidamente ampliada con la inferencia complementaria), el escéptico habrá perdido todo *derecho* a responderle al optimista que, si su argumento parece convincente, podría deberse a la sugestión que ejerce el gran Engañador, pues la conclusión del argumento completo es justo la *negación* directa de esta hipótesis en que el escéptico debe apoyarse para poner en duda el valor de la prueba. En efecto, a partir de esta hipótesis el escéptico habría lanzado una acusación de circularidad contra el argumento optimista al sostener que éste pretende remontar la duda radical, siendo la “prueba de Dios” un blanco legítimo de la misma duda. No obstante, si esta réplica presupone la hipótesis del genio (a la que apela), entonces la acusación contra el alegato optimista resulta ilegítima una vez que se han exhibido razones —digamos— por completo evidentes que excluyen la hipótesis; pues así la acusación de circularidad no sería razonable. He aquí cómo, en suma, el Descartes de Frankfurt defendería las evidencias racionales para resistir el reproche tradicional de haber caído en petición de principio. La justificación de esas evidencias se deriva, según el comentarista, del hecho de que la duda filosófica que las afectaba se habría disipado completamente al interponerse la “prueba de Dios”. . . en su forma extendida.<sup>12</sup>

Acabo de resumir la primera defensa contemporánea del cartesianismo que comenzó a apartarse del prejuicio según el cual, para Descartes, las ideas evidentes (o una porción selecta de ellas) se justifican esencialmente por su sola evidencia intrínseca, lo cual, desde luego, habría impedido superar sin circularidad una duda previa que se refiriera a la fiabilidad del criterio de evidencia. En contraste, Frankfurt sugiere que las evidencias quedan reivindicadas básicamente por el contenido proposicional (negativo) de algunas de ellas; en particular, por lo que afirma la conclusión del argumento ampliado.<sup>13</sup> De este modo, la

<sup>11</sup> Aquí es preciso distinguir el hecho de que *la duda* esté apoyada por alguna razón (requisito legítimo) del hecho de que *esta razón a su vez* deba justificarse, más allá de la natural exigencia de que la razón sea inteligible.

<sup>12</sup> Frankfurt acepta que la duda *podría* resurgir incluso después de eliminar la hipótesis del genio. Pero, en tal caso, se trataría de una duda caprichosa e irracional, carente de todo interés filosófico.

<sup>13</sup> Dicho sea esto para señalar un contraste con la conclusión, *aparente*, de que Dios existe.

reivindicación de las ideas evidentes *no requiere* la “demostración” previa (pero inevitablemente falaz, por circular) de la existencia divina: para este fin basta bloquear el argumento del que depende la objeción escéptica.

Desde el punto de vista lógico, la propuesta frankfurtiana resulta un tanto sorprendente, porque la solución depende de un razonamiento cuya *conclusión* negativa está llamada a justificar, entre otras cosas, *tanto las premisas como la cadena de inferencias* de la que ella misma se desprende. Esto se explica porque la exigencia de justificación provenía originalmente de un desafío previo y externo al argumento optimista; por supuesto, me refiero a la duda radical que el argumento ha suprimido en cuanto logra rechazar la hipótesis del Engañador (pero no antes); hipótesis que la acusación de circularidad también da por sentada.<sup>14</sup> Y, claro está, eliminar la duda equivale, en cierto modo, a responder la cuestión que se había planteado.<sup>15</sup> De todas formas, este contexto nos permite apreciar cómo la problemática *epistemológica* de la justificación está muy lejos de reducirse a la de la derivación considerada desde un punto de vista formal.

En fin, he debido extenderme en este resumen de la propuesta de Frankfurt porque en su momento abrió una vía distinta y prometedora para abordar el problema cartesiano y porque, al datar de medio siglo atrás, corremos el riesgo de que la idea se quede arrumbada en el olvido. Pero sobre todo porque, desde el primer momento, esa propuesta se comprendió mal. En efecto, la gran mayoría de quienes discutieron el trabajo de Frankfurt perdieron de vista el carácter primordialmente negativo de la solución que proponía, y se dedicaron en cambio a destacar puntos que, en comparación, pueden considerarse secundarios o que habría que discutir por separado; tal es el caso de Margaret Wilson, así como el de John Cottingham y Janet Broughton, entre otros. De hecho, a este respecto no conozco más excepciones que las de Edwin Curley y J.-M. Beyssade.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> En realidad, Frankfurt distingue también otra forma más general de la acusación de circularidad, para la que no ofrece solución. Esta última forma de “escepticismo” no depende de la hipótesis del Engañador y, en realidad, Frankfurt omite dar razones que permitan plantearla. Un intento por identificar la clase de argumentos en que podría fundarse y por neutralizar este otro género de dudas puede verse en De Teresa 2007 y De Teresa 2014.

<sup>15</sup> En términos más precisos, aunque el Descartes frankfurtiano no intenta ya responder de manera directa la cuestión, sí explica por qué es racional desentenderse de ella.

<sup>16</sup> Beyssade 2001.

Curley retoma varias de las ideas de Frankfurt en *Descartes against the Skeptics* (Curley 1978). Si omitimos ahora otras aportaciones que ofrece, la transformación básica que imprime Curley al argumento frankfurtiano consiste en verter esta reconstrucción racional en un cuadro conceptual distinto, a saber, el de la teoría de la argumentación, más que el de cierta psicología de la creencia. Por ejemplo, para Curley el argumento cartesiano no intentaría básicamente “persuadir” o “forzar el asentimiento” del investigador, sino “probar” su conclusión;<sup>17</sup> tampoco habla este comentarista de “anular” o de “expulsar” la idea del Engañador, sino que reintroduce en el análisis la noción de validez racional, lo cual permite concebir la operación central de la prueba cartesiana como una *refutación*.<sup>18</sup> Este cambio de lenguaje empuja a Curley a introducir en forma explícita la noción de *dialéctica*, y esto a su vez lo autoriza a emplear las correspondientes ideas procedimentales del argumento *ex concessis*<sup>19</sup> y de la carga de la prueba u *onus probandi*<sup>20</sup> (aunque sin nombrarlas expresamente). Todas éstas son ventajas apreciables, pues no sólo abonan la claridad conceptual, sino que, de manera específica, anclan de nuevo la cuestión en el terreno de la *quaestio juris*. No obstante, desgraciada y extrañamente Curley recae en la idea caduca de que la prueba del Dios existente y veraz se sostiene sólo en virtud de la prueba positiva, cuya solidez depende de su evidencia intrínseca<sup>21</sup> (o al menos así lo entiendo yo).

Ahora bien, atribuyo este traspie de Curley a que su (por lo demás excelente) libro sobre Descartes padece la extraña ausencia de un análisis detenido y particular del concepto de la justificación racional de tipo

<sup>17</sup> Curley 1978, p. 118.

<sup>18</sup> Véase Curley 1978, p. 107: “la hipótesis del dios engañador ya ha dejado de ser una base legítima para mantener la duda”.

<sup>19</sup> Por ejemplo, “la premisa del *cogito* nos la ha provisto la oposición”, Curley 1978, p. 93, y en la p. 117: “Descartes juega este juego siguiendo las reglas que el propio escéptico ha puesto”. *Cfr.* además pp. 95 y 115.

<sup>20</sup> Curley 1978 p. 117: “la pelota está ahora en su cancha [a saber, la del escéptico], y éste queda obligado a ofrecer un argumento sin conformarse con aseverar nada más que podría haber uno. Si el escéptico omite hacer eso, Descartes se habrá anotado un punto, y se trata de un punto decisivo para la partida entera.” Vale añadir que ya según Brunschwig 1960, al final de la *Meditación V* Descartes da a entender “que a partir de ahora el *onus probandi* corresponde al adversario” (p. 264). No obstante, Brunschwig 1960 entiende que este paso ayuda a explicar cómo se valida el *recuerdo* de haber tenido ideas evidentes (p. 262), más que la verdad o la legitimidad de las evidencias mismas, que es la cuestión que aquí nos interesa.

<sup>21</sup> Curley 1978, p. 118.

dialéctico, aun cuando su aportación central, según entiendo, es precisamente traer esta idea a colación. Por eso debo esbozar a continuación ese análisis faltante, sin dejar de resumir algunos de los resultados en los que, según creo, desemboca esta cuestión. Pero, ante todo, conviene tomar a Platón y a Aristóteles como guías en la tarea pendiente, ya que fueron ellos los primeros en proponer el concepto de la prueba dialéctica.<sup>22</sup>

### III

Según dos textos de la *República* VI y VII (pp. 510–511 y, sobre todo, 533–534), para Platón una tesis constituye conocimiento (lo cual sugiere que está justificada) cuando *todas las objeciones quedan refutadas* en un intercambio dialéctico de razones. Platón dice allí también, de manera muy enfática, que éste es el único método que nos permitiría hallar principios verdaderos, mientras que deja en claro que los que llamamos “axiomas” de la geometría distan de ser realmente tal cosa, ya que son simples hipótesis. Por otra parte, Platón le hace decir a Sócrates que ese tipo de pruebas, de tipo negativo, se apoyan exclusivamente en las cosas que reconoce el propio interlocutor (*Gorg.* 474a), es decir, que una refutación sólo es valedera si está construida *ex concessis*. Y, en efecto, no sólo vemos que estas ideas entran en juego en diálogos platónicos como el *Gorgias* y el *Teeteto*, sino que también podemos constatar su presencia en Aristóteles. En *Metafísica* Γ, 4 (1006a ss.), en efecto, el Estagirita se esfuerza por probar el principio de no contradicción —prueba que pertenece al género que él llama “demostración refutativa”—. Sin embargo, allí mismo incluye, ante todo, una reflexión metodológica que podría explicarnos por qué su maestro Platón había sostenido que la dialéctica es el único camino para hallar principios verdaderos. Tal es el caso, nos dice, porque un procedimiento dialéctico nos permite esquivar en forma simultánea, en la prueba, los dos grandes peligros que se ciernen sobre un argumento que busque ofrecer una prueba de los principios. En efecto, una argumentación estructurada de forma *ex concessis* puede abstenerse de generar una regresión al infinito sin incurrir a la vez en ninguna petición de principio. Merece destacarse que, si esto es cierto, la prueba dialéctica (en la que cada objeción se logra rechazar o rebatir de forma *ex concessis*) escaparía al hoy llamado “trilema de

<sup>22</sup> Sobre la prueba dialéctica en Platón puede verse Vlastos 1994. Hay que notar que años después, Curley apunta que Descartes pudo recibir influencia platónica (Curley 1986).

Agripa”, cada una de cuyas alternativas, en realidad, había advertido Aristóteles.<sup>23</sup>

Está claro que, mientras que las premisas de una inferencia sean sospechosas de arbitrariedad (a saber, meras hipótesis), el razonamiento será incapaz de ofrecer una justificación genuina; pero, al mismo tiempo, parece que un escéptico radical podría cuestionar cualquier premisa. De este modo, para culminar el intento por dar una prueba es preciso legitimar las premisas, para lo que habría que invocar otro argumento, con sus respectivas premisas, que a su vez habrán de justificarse: el razonamiento entra así en un regreso infinito, y la meta resulta inalcanzable. Por ejemplo, en el caso cartesiano la hipótesis del Engañador no sólo alcanza para poner en duda las premisas de una justificación específica, sino también cualquiera de las demás que quisiéramos invocar, en cadena, para defender las anteriores. Por eso, casi todos los comentaristas han pensado que la progresión sólo puede detenerse si nos resignamos a adoptar puntos de partida que, a todas luces, no resultarían menos cuestionables que las premisas antes criticadas. La acusación tradicional de circularidad contra Descartes posee esta forma al señalar que las supuestas “pruebas de Dios”, lejos de resultar incuestionables, son blancos legítimos del escepticismo que pretenden superar.<sup>24</sup>

No obstante, el razonamiento anterior prescinde del concepto dialéctico de la justificación. Por lo pronto, en el contexto cartesiano la necesidad de hallar pruebas proviene invariablemente de que hay a la vista *razones* para dudar (un punto que Frankfurt enfatiza). Entonces cabe dirigir, contra cada una de esas razones, un alegato que arranque de sus propias premisas y presuposiciones. Ahora bien, en principio esas premisas no admiten réplica desde el mismo punto de vista que las emplea y, de conseguirse, la refutación correspondiente será irrefutable.<sup>25</sup> En

<sup>23</sup> El trilema existe si resulta imposible escapar a la elección entre dogmatismo, regreso infinito y circularidad; la consecuencia inmediata es que ningún argumento posee un valor probatorio genuino. Sobre el trilema de Agripa (antes llamado “de Münchhausen”), véase Williams 2001, cap. 5.

<sup>24</sup> No hay por qué pensar que otras formas más elementales del razonamiento circular permitirían darle fin al regreso de las pruebas. Si para respaldar una premisa que ha atacado el adversario apelamos (tácita o expresamente) a esa misma idea, es obvio que restaría explicar el derecho a hacer esta apelación y, en seguida, ese *explanans* aún debería legitimarse.

<sup>25</sup> Desde luego no supongo que sea fácil obtener un resultado como el que describo, pero nada indica, tampoco, que *a priori* sea imposible. Por ejemplo, ya que el escéptico necesita abrir un diálogo donde ofrecerá razones contra las pretensiones de validez, sería irracional que, desde el arranque mismo del diálogo, pretendiera

consecuencia, si todos los argumentos que el escéptico radical ofrece para rechazar cierto grupo de tesis reciben una refutación *ex concessis*, estas tesis quedarían justificadas dialécticamente. Para quedar en condiciones de cumplir su papel justificador, las premisas indispensables no requieren, pues, ninguna regresión infinita y ningún círculo lógico. La razón es que ni siquiera el escéptico, quien las propone, podría rechazarlas o cuestionarlas en el contexto de la discusión relevante. Si, en el peor de los casos, hubiera que tomar esas premisas por dogmas o hipótesis arbitrarias, aún cabría añadir que en todos esos casos se tratará de dogmas que el escéptico introduce, de modo que su adopción se justifica, al menos para oponerse a este mismo personaje. . . Pero la idea central es que con esa argumentación las premisas y otras presuposiciones necesarias se tornan dialécticamente inobjetables, y tanto ellas mismas como las conclusiones que de ellas se desprenden quedan justificadas en términos racionales (de acuerdo con el concepto platónico de justificación). En suma, así es como una prueba refutativa bien construida evade el famoso trilema.

He aquí la ventaja considerable que presenta la estrategia dialéctica en comparación con las que sólo producen razonamientos “monoléticos”, modelados en todo como un monólogo.<sup>26</sup> Hasta donde sabemos, sólo la vía dialéctica —donde es lícito invocar las nociones procedimentales del *onus probandi* y el alegato *ex concessis*— le permite al argumentador evadir con éxito algunos ataques temibles, como el problema de la circularidad (junto con el del regreso y el dogmatismo). Esto permite apreciar con claridad, según creo, el interés potencial que reviste la lectura de los dos grandes clásicos griegos para el estudio de las *Meditaciones* cartesianas. De hecho, la ventaja recién apuntada me parece lo suficientemente importante para que (de haber conocido

objetar en bloque el uso de la razón (o toda especie crítica de razonamiento) para despejar este tipo de cuestiones: así, sólo le rehusaría el derecho de réplica a su “interlocutor”. De cualquier modo, aquí sólo intento aclarar si una justificación dialéctica puede en principio escapar al círculo, y si en tal caso merecería aceptarse como legítima.

<sup>26</sup> Por supuesto, la reducción al absurdo (RAA) puede desarrollarse en un marco monolético, y así suele presentarse este método en los cursos elementales de lógica deductiva. No obstante, cabe decir que este procedimiento toma como hipótesis de partida una tesis “del adversario” (justo la que se desea rebatir), de donde se infiere que el método opera *ex concessis*. Así pues, toda aplicación de la RAA también podría considerarse, en general, un tipo de argumento dialéctico. Pero hay razones para rechazar el intento inverso, por “reducir” todo argumento dialéctico a la RAA. Aunque éste no es el sitio para discutir el asunto, algunas de esas razones pueden verse en Walton 1997.

él, al menos, los primeros párrafos de la *Metafísica* Γ, IV), Descartes adoptara este procedimiento con el fin de ofrecer una prueba de los fundamentos epistémicos.

Si el razonamiento anterior es acertado, se insinúa una vía promisoría para intentar reconstruir racionalmente los argumentos cartesianos. Por el momento, la única ventaja que presenta esta ruta sería de tipo filosófico, pues ofrece una estrategia para buscar respuestas al problema de los fundamentos epistémicos, vía que no necesariamente condena esta investigación al fracaso. Sin embargo, a primera vista no parece que una solución de ese corte tenga mucho qué ver con los textos de Descartes, o cuando menos hasta ahora éste es el dictamen de la amplia mayoría de sus lectores. Por eso ofreceré a continuación una serie corta de argumentos textuales, procurando hacer razonable la hipótesis interpretativa de que, a pesar de todo, el Descartes histórico pudo haber desarrollado un argumento esencialmente dialéctico como eje de su metafísica. Con ese propósito, Descartes habría seguido en parte las indicaciones de sus precursores helénicos para alcanzar fines muy parecidos, aunque también, sin duda, con cambios importantes.<sup>27</sup>

#### IV

Deberíamos mirar con suspicacia la *inocente* y usual hipótesis de que el empeño narcisista de nuestro autor en partir de cero le impidió apreciar (o incluso conocer) las aportaciones de sus mayores. Al contrario, conviene *preguntar* si acaso Descartes pudo conocer las ideas de los grandes clásicos sobre el valor de la dialéctica para hallar principios o fundamentos anhipotéticos, y sería realmente extraño que la respuesta fuese negativa. En efecto, ya la *Ratio studiorum* empleada por los

<sup>27</sup> Explorar en forma exhaustiva las preguntas que provoca mi hipótesis interpretativa supondría un trabajo que rebasa el espacio disponible. Por fortuna, algunos estudiosos han examinado ya partes importantes del *corpus* desde perspectivas semejantes a la que aquí propongo. A los trabajos de Brunschwig y Curley que mencioné antes, habría que sumar los estudios compilados en Beyssade y Marion 1992. Esta obra destaca el marco dialéctico general en el cual, con sus *Objeciones* y *Respuestas*, se inscriben las *Meditaciones*, sin omitir que el propio núcleo original de la obra ya se propone, en parte, responder las principales críticas que antes se habían hecho al *Discurso del método*. Sin embargo, no veo que Beyssade y Marion hayan buscado en las seis *Meditaciones* originales una discusión completa, cuya estructura abarque el planteamiento sistemático de una batería de objeciones que allí mismo reciben respuesta; y menos aún detecto allí algo semejante a la hipótesis de que una *discusión* con el escéptico provea la estructura central en torno a la cual se organiza el texto íntegro de la obra.

jesuitas desde 1599 disponía que los estudiantes se familiarizaran con buena parte del *corpus* aristotélico (incluida la *Metafísica*), además de establecer contacto con Platón.<sup>28</sup> Y recordemos que, según cuenta él mismo, Descartes curioseó mucho entre los volúmenes que guardaba la biblioteca del Colegio, de forma que el futuro filósofo bien pudo obtener bastante más que un atisbo de la obra de los autores clásicos desde sus épocas en La Flèche. En efecto, al escribir el “Prefacio a la edición francesa de los *Principios*” mucho más tarde en su vida, él destaca el estudio que hicieron Aristóteles y su maestro del tema de los principios o fundamentos, precisamente en razón del cual los considera como los principales filósofos que le anteceden. Pero prefiero citarlo de manera directa:

[Propiamente llamamos] filósofos a quienes buscan los verdaderos principios, de los que podría deducirse todo lo que somos capaces de saber. Los primeros y principales cuyos escritos poseemos son Platón y Aristóteles, entre quienes no hubo más diferencia, sino que el primero, siguiendo las huellas de su maestro Sócrates, cándidamente confesó que él no había podido hallar aún nada que fuera cierto [...] mientras que Aristóteles tuvo menos franqueza.<sup>29</sup>

Así, aunque no es forzoso creer que nuestro autor aceptara al pie de la letra la posición de los griegos, nos consta que conoció (y valoró) la teoría clásica de la prueba filosófica. Acaso alguien podría sospechar que el filósofo francés pudo obtener este conocimiento sólo en un momento tardío de su vida, de forma que esas ideas no habrían podido influir en su propio tratamiento de la metafísica. Sin embargo, esta sospecha es infundada, pues ya en las *Reglas para la dirección del espíritu* (una obra de juventud), Descartes escribe:

aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y de Aristóteles, nunca seremos filósofos si no podemos formarnos un juicio fundado sobre los temas que ellos discuten. En efecto, me parece que en tal caso no habríamos aprendido ciencia alguna, sino historia. (AT X, 367)

<sup>28</sup> Véase en especial, en la *Ratio*, las “Rules of the Professor of Philosophy”, nos. 11 y 12 (p. 43), a pesar de los comentarios extrañamente restrictivos de Gaukroger 1997, p. 60. Conviene mencionar también la insistencia del plan de estudios en prever la realización constante de *disputationes* por parte de los alumnos (al respecto, Gaukroger 1997, pp. 44 y ss.).

<sup>29</sup> Descartes 1998, vol. III, pp. 772 y s.

Desde luego, cabe que alguien lea la obra entera de Platón y de Aristóteles sin aprender *nada* de filosofía, del mismo modo en que uno podría memorizar la demostración de un teorema sin convertirse en matemático.<sup>30</sup> ¡Qué duda cabe de que Descartes tiene razón cuando señala ambas cosas! Pero esto no significa en absoluto que leer los textos clásicos sea inútil para quien aspira a aprender algo más que historia de las ideas; al contrario, la comparación que hace con las matemáticas sugiere que, según Descartes, para adentrarse en una disciplina racional no basta *leer* de cualquier modo, como tampoco bastaría *memorizar*. Por el contrario: el razonamiento implícito en el pasaje parece ser el siguiente: “aunque Platón y Aristóteles son los mayores filósofos, la lectura (filosóficamente) provechosa de sus obras exige *seguir* los razonamientos que ofrecen y acaso prolongarlos hasta un punto en que podamos juzgar sobre los problemas que estudian. Sin esto, a lo sumo habremos aprendido lo que esos autores *dicen* (es decir, simple historia), y se nos escapará el correspondiente *por qué* —es decir, las pruebas y explicaciones que resultan esenciales para toda ciencia; en particular, para la filosofía—”. Si mi lectura del fragmento es aceptable, entonces el pasaje atestigua, antes que una condena, el aprecio (y el conocimiento) que Descartes tuvo por los clásicos griegos desde su juventud. En realidad, cabe que haya sido directamente Aristóteles quien por primera vez hiciera pensar a Descartes en la importancia crucial del problema del círculo, cuestión que, como indiqué, él mismo propone desde el comienzo para la atención de los teólogos.

Por lo dicho, la solución que entreveo para el problema de la exégesis cartesiana podría reconstruirse según las siguientes líneas: podremos suponer que Descartes ha seguido la ruta marcada por sus grandes precursores, si logramos constatar que se ha esforzado por refutar *todos* los argumentos del escepticismo radical (como pide Platón), y si para ello utiliza argumentos estrictamente contruidos de forma *ex concessis*, es decir, con el empleo en cada consideración únicamente de suposiciones o premisas expresas del argumento escéptico particular al que se opone. De este modo, a través de una ruta dialéctica, Descartes habría superado al escepticismo radical y, con ello, habría probado (en algún sentido de “prueba”) ciertas “verdades” importantes, sin incurrir en vicio lógico alguno.

No obstante, hay que advertir que Descartes no precisa hacer suya la rigurosa exigencia platónica de superar *todas* las objeciones —expresión que, en su empleo irrestricto, abarcaría todas las objeciones posibles—.

<sup>30</sup> AT X, 367.

Cualquiera que tenga un mínimo de modestia y realismo se conformará con enfrentarse, a lo sumo, a (todas) las objeciones *conocidas*, pues las primeras son potencialmente infinitas, mientras que las segundas no. En consecuencia, una prueba dialéctica exitosa será falible incluso en el mejor de los casos, porque su conclusión, aparentemente estable, en principio podría rebatirse con una objeción futura (y, por ende, aún no examinada), aunque en el presente hagamos un esfuerzo sincero por tomar en cuenta todas las disponibles. Así, la prueba es incapaz de proporcionar garantías incondicionales de que su conclusión sea verdadera a secas: sólo nos permitiría adoptar *pro tempore* su conclusión, *como si* ésta fuera verdadera para casi todos los efectos enunciativos y prácticos (aunque *no* para declarar cerrada de manera definitiva la investigación de algún punto). En síntesis, toda prueba dialéctica debería considerarse abierta y su valor es, en principio, relativo, de forma que, aunque sus conclusiones pueden afirmarse como válidas, esto requiere un mínimo de cautela y modestia. Y en efecto: la opinión común de que el Descartes metafísico sólo podía quedar conforme con el hallazgo de certezas sustantivas y absolutas no es evidente por sí misma, pues en ciertos lugares tanto principales como menos prominentes en sus textos, que debió escribir con los resultados básicos de su investigación a la vista, Descartes mismo admite que quizá haya tomado “por oro y diamantes lo que acaso no es sino un poco de cobre y de vidrio” (AT VI, 3).<sup>31</sup>

Por otra parte, es verdad que Descartes critica a menudo por su infertilidad lo que llama “dialéctica”,<sup>32</sup> pero no usa el vocablo como Aristóteles, sino que lo aplica a la teoría del silogismo; y también se expresa en términos desfavorables sobre las disputas que se practican *en las escuelas*, aunque —hasta donde sé— nunca niega que las controversias puedan tener un uso mejor. A decir verdad, resulta algo extraño que entre otros muchos métodos y disciplinas que Descartes critica (incluida la teoría del silogismo), se limite a guardar *silencio* sobre lo que Platón llama “método dialéctico”, y que no mencione expresamente el valor que sus grandes precursores le atribuyen. Si, como vimos, Descartes aprecia esta aportación, tal vez su silencio nos autorice a preguntar (de nuevo) si no habrá decidido *utilizar* ese procedimiento por su cuenta,

<sup>31</sup> Para las *Meditaciones*, véase la citada “Carta a los teólogos. . .” (AT IX, 7 y 8). Es cierto que la “Carta” tiene una intención diplomática, pero esto no tiene por qué comprometer *a priori* su veracidad. En cambio, esa circunstancia podría explicar ciertos silencios y algún desorden.

<sup>32</sup> Los principales pasajes en relación con esto se localizan en AT X, 364, 372, 405, 406, 430; “Prefacio a la edición francesa de los *Principios*” (Descartes 1998, vol. III, p. 779).

aunque adaptándolo para enfrentar formas peculiares del escepticismo que los antiguos (según parece) no conocieron.

Añado que si, como Descartes piensa, en el fondo los grandes autores estuvieron por completo de acuerdo sobre esos puntos, entonces será inaplicable contra la propuesta de estos clásicos el argumento principal que, tanto en el *Discurso* como en las *Reglas para la dirección del espíritu*,<sup>33</sup> nutre una duda perfectamente natural que merece oponerse a (casi) toda doctrina filosófica, a saber, que no hay cosa alguna en que los sabios se hayan puesto de acuerdo y que, al ser objeto de disputa, nada merece considerarse como conocimiento. Al contrario, según nuestro filósofo, el acuerdo entre Platón y Aristóteles debió conferirle de entrada un estatus privilegiado a la metodología dialéctica para la investigación de los principios, lo cual debe añadirse a la capacidad de solución de problemas que este procedimiento muestra bajo un análisis de corte conceptual (más que histórico), como el que esboqué en la sección anterior.

En cuanto a la cuestión que, por lo antes visto, considero resuelta en principio, hay una razón más por la que sería extraño que Descartes hubiese permanecido indiferente al respecto. En efecto, uno de los objetivos centrales del *Discurso* es *examinar* en forma directa la validez de los pretendidos principios sin darlos por sentados; empresa de cuyas dificultades Descartes dice estar bien consciente, aunque éstas no le parezcan insuperables.<sup>34</sup> De ser válidos, los fundamentos o primeros principios habrían de servir por definición como base de todo conocimiento y como premisas de cualquier demostración genuina.<sup>35</sup> Y, puesto que al cabo Descartes propone fundamentos, hay que suponer que éstos, cuando menos según su propio juicio, han superado el examen riguroso. Sin embargo, ¿en qué consiste éste? Pues bien, las pruebas que reunió Fine 2000 del conocimiento profundo que Descartes tuvo de la obra de Sexto Empírico parecen indiscutibles; allí no sólo debió hallar numerosos pasajes que, con astucia, cuestionan la mera posibilidad de ofrecer pruebas legítimas,<sup>36</sup> sino, en particular, una aplicación clara y enérgica del “trilema de Agripa” (Sexto Empírico 1993, II 20). Así, sería difícil explicar que (aun conociéndolos) Descartes hubiese permanecido indiferente ante los textos aristotélicos que por adelantado ofrecen una

<sup>33</sup> Por ejemplo, *AT VI*, 8 y X, 367.

<sup>34</sup> *Discurso*, *AT VI*, 14.

<sup>35</sup> *Cfr. Regla 4 (AT X, 370), Discurso AT VI, 21–22 y 67; Principios AT IXb, 2 y 9, entre otros.*

<sup>36</sup> Sexto Empírico 1993, por ejemplo, I, xv, 164 y ss., así como Sexto Empírico 2005, II, 331–481, en especial 340–343.

escapatoria ante el gran problema pirrónico, el cual incluye la cuestión del círculo.

Para concluir, me resta indicar, al menos en forma esquemática, cómo se puede discernir entre líneas la forma en que Descartes construye una prueba destinada no sólo a resistir, sino a refutar el escepticismo radical. En consonancia con lo que he dicho, de haberla, esa prueba debería refutar *ex concessis* cada una de las objeciones que propone el adversario. Pero ¿es posible discernir alguna huella, así sea el indicio más mínimo, de que es esto lo que Descartes espera lograr? Pienso que la respuesta es afirmativa.

Recuérdese que, una vez que ha desechado sumariamente la idea del dios engañador y la hipótesis de la locura del investigador,<sup>37</sup> Descartes conserva un abanico de hipótesis escépticas radicales. Si se deja a un lado el “argumento del sueño”, que lleva a consecuencias menos extremas, y el del célebre genio maligno, que no hace falta recalcar, Descartes considera todavía varias posibilidades que servirían de base a otros tantos argumentos escépticos. En efecto:

de cualquier manera en que supongan que he llegado al estado y ser que tengo, sea que lo atribuyan a algún *destino* o *fatalidad*, refiéranlo al *azar*, o bien, sea que lo atribuyan a *la sucesión continua* y *al enlace de las cosas*, es cierto que, puesto que errar y equivocarse son una especie de imperfección, mientras menos poderoso sea el autor al que atribuyan mi origen tanto más probable será que yo sea imperfecto hasta tal punto que me equivoque siempre. Razones a las cuales no hallo, ciertamente, nada qué responder. (AT IX, 16–17; las cursivas son mías)

En suma, el investigador podría atribuir su ser y las capacidades que posee 1) al destino, 2) a la fatalidad, 3) a una causa natural, 4) al azar y, por último, 5) al genio maligno. Pero este conjunto de posibilidades, ¿no se construye arbitrariamente? Y, para empezar, ¿cuántas posibilidades realmente distintas incluye? En la superficie tenemos cinco designaciones, pero sería natural suponer que Descartes acepta como sinónimos las palabras “destino” y “fatalidad”, como autoriza un diccionario de la época<sup>38</sup> y, así, habría cuatro posibilidades en total. Sin

<sup>37</sup> Para una explicación de por qué Descartes se permite descartar estos argumentos escépticos extremadamente radicales, véase De Teresa 2014.

<sup>38</sup> Esto mismo sugiere Cicerón en el *De fato*, aunque con una excepción notable, ya que advierte que, para los epicúreos, el *fatum* equivale más bien a la causalidad natural. Así, la excepción no supone ampliar la gama de argumentos que a fin de cuentas considera. Para indagar sobre este asunto he acudido al diccionario

embargo, conviene además tomar en cuenta que la noción de hado o de destino nos remite, en la mitología clásica, a las Moiras o las Parcas, es decir, a divinidades paganas no omnipotentes. A todo esto hay que añadir que Descartes considera cada una de estas opciones según el riesgo de error que cada una traería consigo. Por ello, aquí espera que el lector tenga en mente un destino desfavorable, acaso trágico, y, en consonancia, voluntades sobrenaturales hostiles. En resumen, propongo entender aquí a las Moiras como avatares del genio maligno. De este modo, al despojarlo de su ropaje retórico, el conjunto de argumentos escépticos radicales (explicaciones del riesgo de sufrir un error global) que Descartes acepta tendría un total de sólo *tres* elementos conceptualmente distintos, que pueden explicar “el estado y ser que tengo”. Son: 1) un azar desfavorable, 2) una causa natural adversa, y 3) una causa voluntaria pero antagónica a las aspiraciones e intereses del investigador. Salta a la vista que este conjunto ternario de posibilidades parece agotar todas las posibilidades. Así pues, es improbable que el conjunto sea el simple fruto casual de una composición arbitraria. Al contrario, dada la exhaustividad del conjunto, sería apropiado tomar este inventario con un poco de suspicacia: la partición de las posibilidades que se considera aquí podría estar encaminada a preparar una prueba por casos, o algo semejante.

No obstante, en una prueba por casos, a cada uno de éstos habría de corresponderle una prueba independiente, y además cada una de estas pruebas apuntalaría una misma conclusión, en la que todas convergen. Si, al inspeccionar el texto, no hallásemos trazas de una estructura lógica semejante, habrá que renunciar a la conjetura que una suspicacia moderada recién nos recomendaba, pero sería reprobable dejar de advertir que, de hecho, el texto ofrece (y por cierto, en forma muy llamativa) una estructura como la que acabo de describir. Nadie pondrá en duda, supongo, que en el centro de las *Meditaciones* (la III y la V, para ser más precisos) hallamos tres pruebas separadas que convergen en una conclusión única (a saber, que existe un Dios perfecto). Además, tampoco cabe atribuir a una mera casualidad el hecho de que Descartes nos ofrezca este conjunto de pruebas, ya que (aunque cambiando el orden en que se presentan los argumentos) la misma estructura se repite machaconamente en otros lugares del *corpus*; en efecto, la estructura ternaria de las “pruebas de Dios” se repite en los *Principios*, y de nuevo en la presentación sintética que Descartes redacta al final de las segundas *Respuestas* (AT IX, 128–130).

Nicot 1606, así como al *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), ambas obras son accesibles en el mismo sitio electrónico que se consigna en la bibliografía.

Ahora bien, hasta donde sé, nadie ha explicado aún a qué responde esta proliferación de las pruebas, lo cual, dada la cantidad de trabajo invertido en la exégesis y el simple tiempo que ha pasado desde que se publicaron las *Meditaciones*, no deja de ser extraño. De cualquier forma, pienso que sólo Guérout 1987 (1957) se ocupó de un problema similar, cuando intentó explicar las diferentes funciones que realizan las dos pruebas de la *Meditación* III y el llamado “argumento ontológico” de la *Meditación* V. Sin embargo, para empezar, la explicación de Guérout fracasa si se atienden las críticas muy pertinentes que ya en el mismo coloquio ofreció Gouhier 1987 (1957). Además de eso, en el mejor de los casos Guérout sólo nos habría dicho por qué Descartes ofrece *dos* tipos de prueba, uno que procede *a posteriori* y otro *a priori*, que se proponen alcanzar su conclusión, por un lado, en el “orden de las cosas” y, por el otro, en el “orden del pensamiento”. Desde luego, esto todavía está lejos de explicarnos por qué el filósofo juzgó útil ofrecer justo *tres* argumentos concretos. Así, hasta ahora los comentaristas no han podido aclarar de qué trata realmente la estructura argumentativa que está en el centro de las *Meditaciones*. Aunque tal estructura tiene a su cargo la función primordial de establecer los fundamentos, si se lee superficialmente, parece afectada por errores inocentes, y en cuanto al volumen, el texto le destina dos meditaciones enteras cuando menos en el centro de la obra. Así pues, hay que insistir: ¿por qué Descartes edifica con tanto empeño esta estructura tripartita y por qué la reitera además en otros lugares, como si fuera un rasgo esencial de su respuesta al escéptico? Resulta extraño que hasta hoy ignoremos la respuesta.

Una vez planteadas estas preguntas, debería llamar nuestra atención la curiosa simetría que hay entre los dos conjuntos mencionados, a saber, entre el que reúne las “pruebas de Dios” y el que integran los argumentos escépticos radicales. Para comenzar, ambos tienen tres elementos. Esto sugiere la siguiente pregunta: ¿es posible que las “pruebas de Dios” tengan en realidad el cometido de dar *respuesta exhaustiva* a los argumentos escépticos? El simple número de los argumentos que se esgrimen, que es el mismo de una y otra parte, sugiere esta conjetura. De hecho, no sería fácil explicar de otra manera por qué Descartes habría gastado papel y tinta, además de su valioso tiempo, para justificar varias veces un mismo teorema positivo; más aún, cuando en la “Carta a los teólogos” él mismo indica que multiplicar las pruebas es innecesario, salvo cuando ninguna de ellas es buena, y sugiere además que un exceso de pruebas estorba su valoración apropiada (*AT IX*, 6). En cambio, un desarrollo negativista como el que proponen Frankfurt y Curley, si se lleva a cabo apropiadamente para tomar en cuenta todas

las hipótesis escépticas, haría desembocar cada una de las pruebas en la refutación tácita de una hipótesis escéptica, lo cual bastaría para dar razón de su número, y de esta forma el conjunto ilustraría, en efecto, una especie negativa de la prueba por casos.

Al derivarse en cada caso la conclusión negativa que, según mi hipótesis interpretativa, es la que en verdad interesa, concluiremos que ni el genio maligno podría existir (o, en términos más precisos, que, de existir, no podría tener hegemonía sobre nuestra conciencia), ni podríamos estar inermes ante un azar desfavorable o sujetos a una causalidad natural que nos sea sistemáticamente adversa. Dicho con mayor exactitud: en las “pruebas” positivas hallaríamos razones para sostener todas estas cosas, aunque en cada uno de estos argumentos la conclusión aparente (que Dios existe) no pasaría de ser un simple paso intermedio para alcanzar el resultado crucial, de tipo negativo, que socava y bloquea la acusación de circularidad. Por el contrario, cada uno de los argumentos extendidos será incomparablemente más sólido que el que Descartes consigna en forma expresa y, por su parte, el lector, a cambio de dar por su cuenta en cada caso un paso lógico que carece de respaldo textual, podrá explicarse por qué Descartes siempre negó que su argumento metafísico incurriera en petición de principio.

Por todo lo anterior, la convergencia de los indicios textuales confirma que no es razonable atribuir a una mera casualidad la partición cartesiana de las hipótesis escépticas. Sin embargo, es aún más interesante constatar cómo (acaso siguiendo las indicaciones de la *República VII*) Descartes parece haberse esforzado *en los hechos* por rebatir *todos* los argumentos del escéptico radical. Y es que, sin ello, el filósofo no habría ofrecido nada que merezca considerarse como la prueba dialéctica de tesis alguna, ni esta última podría entenderse como expresión de un conocimiento —con lo que me refiero, ante todo, al conocimiento elemental de que el escéptico ha sido derrotado—.

Como remate de estos corolarios, y aunque no puedo profundizar ahora en ello, de lo anterior podrían desprenderse advertencias significativas sobre la naturaleza del arte cartesiano de la escritura cautelosa y disimulada, y sobre la manera más prudente en que un lector debería acercarse al *corpus* cartesiano. No obstante, la lección que ofrece ese conjunto coherente de indicios aún puede reforzarse en pocas líneas, pues la interpretación dialéctica del razonamiento no sólo puede explicarnos con facilidad el número, sino también la *índole conceptual* de las pruebas que Descartes emplea. En particular, podemos empezar a discernir cómo nuestro autor emplea argumentos contruidos *ex con-*

cessis (tal como debía hacerlo, si es que intentaba responder con éxito al desafío escéptico).

En efecto, que dos de las “pruebas de Dios” sean de tipo causal se explica si también dos de las hipótesis que antes sustentaban la duda apelan al concepto de causa —como de hecho ocurre con la idea del genio maligno (causa voluntaria) y la de la causalidad natural adversa (causa involuntaria)—. Y es fácil advertir cómo la misma regla explica por qué Descartes prescinde, en cambio, de la noción de causa en la última prueba que ofrece, esto es, en el argumento ontológico. Así, mediante la máxima de argumentar *ex concessis*, el dialéctico en su fuero interno le habría dado a ese argumento el cometido de rebatir la única hipótesis escéptica no causal, a saber, la del azar desafortunado.<sup>39</sup>

En fin, tanto por la promesa razonable de resolver un problema filosófico profundo, como por la luz que echa sobre la estructura del texto y sobre el propósito críptico de su retórica, espero que en lo dicho el lector halle razones para explorar con mayor detalle aún a dónde nos lleva y qué presupone la interpretación dialéctica de la prueba metafísica cartesiana.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Beyssade, J.-M., 2001, “Compte rendu de E.M. Curley, *Descartes against the Skeptics*”, en J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Presses Universitaires de France, París, pp. 169–186.
- Beyssade, J.-M. y J.-L. Marion (comps.), 1992, *Descartes. Objecter et répondre*, Presses Universitaires de France, París.
- Bréhier, É., 1944, “Descartes y el cartesianismo”, *Historia de la filosofía*, vol. II, *Filosofía moderna y contemporánea*, trad. D. Nánuez, Sudamericana, Buenos Aires, pp. 61–124.
- Broughton, J., 1984, “Skepticism and the Cartesian Circle”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 14, no. 4, pp. 593–615.
- , 2002, *Descartes' Method of Doubt*, Princeton University Press, Woodstock.
- Brunschwig, J., 1960, “La preuve ontologique interprétée par M. Gueroult (Réponse aux ‘Objections’ de M. Jacques Brunschwig)”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 150, pp. 251–265.
- Cottingham, J., 1995, *Descartes*, trad. L. Benítez *et al.*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Curley, E.M., 1978, *Descartes against the Skeptics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

<sup>39</sup> Con esto la interpretación dialéctica explica, en un paso sencillo, lo que Guérout se había esforzado denodadamente por aclarar en el trabajo antes citado.

- Curley, E.M., 1986, "Analysis in the *Meditations*: The Quest for Clear and Distinct Ideas", en A.O. Rorty (comp.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley, pp. 153–176.
- Descartes, R., 1988, *Œuvres philosophiques de Descartes*, ed. F. Alquié, 3 vols., Garnier, París.
- De Teresa, J.M., 2002, *Pruebas cartesianas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.
- , 2007, *Breve introducción al pensamiento de Descartes*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- , 2014, "Conocimiento reflexivo, fundamentos y ultraescepticismo", en J. Ornelas y A. Cíntora (comps.), *Dudas filosóficas*, Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa, México, pp. 351–382.
- Doney, W., 1987, "The Cartesian Circle", en W. Doney (comp.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle: A Collection of Studies*, Garland, Nueva York, pp. 30–45.
- Fine, G., 2000, "Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?", *The Philosophical Review*, vol. 109, no. 2, pp. 195–234.
- Frankfurt, H.G., 1962, "Memory and the Cartesian Circle", *The Philosophical Review*, vol. 71, no. 4, pp. 504–511.
- , 1967, "Descartes' Validation of Reason", en W. Doney (comp.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, Londres, pp. 209–226.
- Gaukroger, S., 1997, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Nueva York.
- Gewirtz, A., 1941, "The Cartesian Circle", *The Philosophical Review*, vol. 50, no. 4, pp. 368–395.
- Gouhier, H., 1987, "L'ordre des raisons selon Descartes", en *Descartes*, Garland, Nueva York, pp. 73–87 [1a. ed.: Minuit (Cahiers de Royaumont. Philosophie, 2), París, 1957].
- Guérout, M., 1987, "La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu", en *Descartes*, Garland, Nueva York, pp. 108–120 [1a. ed.: Minuit (Cahiers de Royaumont. Philosophie, 2), París, 1957].
- Marion, J.-L., 1991, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Presses Universitaires de France, París.
- , 1992, "Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures", en J. Cottingham (comp.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 115–139.
- Nicot, J., 1606, *Thresor de la langue francoyse, tant ancienne que moderne*, disponible en <<http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>> (consultado en mayo de 2016).
- Sexto Empírico, 1993, *Esbozos pirrónicos*, trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Gredos, Madrid.
- , 2005, *Against the Logicians*, trad. R.A.H. Bett, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stout, A.K., 1967, "The Basis of Knowledge in Descartes", en W. Doney (comp.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Mcmillan, Londres, pp. 169–191.

- The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*, 1970, trad. A.P. Farrell, Conference of Major Superiors of Jesuits, Washington, disponible en <<http://bc.edu/sites/libraries/ratio/ratio1599.pdf>> (consultado en junio de 2017).
- Vlastos, G., 1994, “The Socratic Elenchus. Method is All”, *Socratic Studies*, ed. M. Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York, pp. 1–29.
- Walton, D., 1997, “Actions and Inconsistency: The Closure Problem of Practical Reasoning”, en G. Holmström-Hintikka y R. Tuomela (comps.), *Contemporary Action Theory*, vol. 1, *Individual Action*, Springer, Dordrecht, pp. 159–175.
- Williams, M., 2001, *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- Wilson, M., 1990, *Descartes*, trad. J.A. Robles, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

*Recibido el 25 de mayo de 2016; revisado el 28 de agosto de 2017; aceptado el 17 abril de 2018.*