

UN EXAMEN SOBRE LA DUDA CARTESIANA

CLARA INÉS MARÍN MORALES

Universidad del Valle

Facultad de Humanidades

Departamento de Filosofía

Santiago de Cali, Enero de 2014

UN EXAMEN SOBRE LA DUDA CARTESIANA

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de

Licenciada en Filosofía

CLARA INÉS MARÍN MORALES

DIRECTOR

JORGE ANDRÉS GARCÍA

Universidad del Valle

Facultad de Humanidades

Departamento de Filosofía

Santiago de Cali, Enero de 2014

ÍNDICE

Pág.

DEDICATORIA	4
AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
I. EL PROYECTO CARTESIANO.....	7
a. El papel de la duda en el proyecto cartesiano.....	11
b. La autoridad de la razón.....	14
c. El método de la investigación pura.....	18
II. LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL MUNDO EXTERNO	21
a. La duda en general.....	22
b. La existencia del mundo externo.....	26
III. EL ARGUMENTO DEL SUEÑO.....	28
IV. EL DIOS ENGAÑADOR Y EL GENIO MALIGNO.....	36
V. ¿LA DUDA CARTESIANA MÁS ALLÁ DE LO RAZONABLE?.....	43
a. La condición fuerte de posibilidad del conocimiento.....	43
b. La condición débil de posibilidad del conocimiento.....	48
c. El conocimiento es el mismo tanto para la investigación filosófica como para la vida diaria, lo que cambia es el para qué.	51
CONCLUSIÓN.....	54
BIBLIOGRAFÍA.....	57

DEDICATORIA

“Para mejorar nuestro conocimiento debemos aprender menos y contemplar más”

René Descartes.

Este trabajo lo dedico a mi linda hija Isabella Guerrero Marín, ya que durante varios meses me acompañó en la lectura de las obras de Descartes y con sus maravillosas preguntas me permitió profundizar cada vez más en el análisis de cada una de las obras.

AGRADECIMIENTOS

A la comunidad educativa de la Universidad del Valle, especialmente a mis docentes y compañeros que con sus aportes enriquecieron mi vida personal y profesional.

Al maestro Danilo Guzmán, quien fue uno de mis docentes que más me impulsó a ingresar a una actividad académica en búsqueda del “conocimiento” y la “verdad” y siempre estuvo pendiente de mi proceso de formación.

Al profesor Jorge Andrés García, mi director de tesis que siempre estuvo dispuesto a orientarme y animarme cuando mis ánimos decaían.

Al Doctor William González, que siempre estuvo dispuesto a orientarme y me ayudó a fortalecer mis conocimientos.

A mi familia, especialmente a mi esposo Wilder Guerrero Bejarano y a mi linda hija Isabella Guerrero Marín, por que han tenido paciencia para esperarme con amor tantos días y noches que tuve que renunciar a una actividad familiar por cumplir con mis compromisos académicos.

INTRODUCCIÓN

"El hombre encuentra a Dios detrás de cada puerta que la ciencia logra abrir".

Albert Einstein

El objetivo del presente trabajo es analizar los diferentes argumentos que presenta Descartes con respecto a la duda en las *Meditaciones metafísicas*, para establecer la posibilidad de la fundamentación del conocimiento. No hay que olvidar que Descartes antes de abordar esta labor con respecto a la posibilidad del conocimiento ya ha escrito sus obras científicas, es más, el *Discurso del Método* donde expone los principios metodológicos para alcanzar la certidumbre en las ciencias está escrito a manera de prólogo de tres ensayos de filosofía natural como son: la dióptrica, los meteoros y geometría.

Enfocaré el análisis en la primera de las meditaciones, pues es en ella en donde Descartes desarrolla todos los niveles de la duda que comprenden: la duda con respecto a los sentidos, el argumento del sueño, el argumento del Dios engañador y, el argumento del genio maligno. Cada uno de estos argumentos se irá analizando a la luz de varios especialistas reconocidos de la obra de Descartes como son: Margaret Wilson, Bernard Williams y, Barry Stroud.

I. EL PROYECTO CARTESIANO

El momento histórico en el que se encuentra Descartes es un periodo de crisis en el que el hombre ha quedado en una situación de desarraigo e incertidumbre. De desarraigo frente a la cosmovisión, la ciencia y la antropología del medioevo; y, al quedar a la intemperie, sin un hogar y ante un mundo mucho más grande el hombre autoexpulsado del mundo del medioevo, se encuentra sin casa, expulsado a un mundo infinito, ha dejado de ocupar el lugar de privilegio en el que estaba en el medioevo para no ocupar más que un punto de arena en medio de millones de ellos. Este hombre necesita construir una casa, un lugar desde el cual pueda dar cuenta del nuevo mundo, a partir del cual pueda fundamentar los conocimientos científicos del mundo, que nos permitan entender cómo funciona el mundo.

Encontramos en este momento histórico no pocos proyectos con objetivos de poner en tela de juicio la ciencia heredada del medioevo, y proponer una ciencia diferente; encontramos entre ellos *El novumorganum* (1620) de Francis Bacon, *El diálogo sobre el sistema máximo del mundo* (1632) de Galileo, y el *Discurso del método* (1637) de Descartes. Todos ellos tienen en común que colocan a la matemática como el fundamento de todas las ciencias y como lo único de lo que no se puede dudar, es decir, como el único medio por el cual es posible alcanzar la verdad en las ciencias.

Descartes propone un método que, según él, va a llevar a la ciencia por el camino de la incorregibilidad “porque todo conocimiento que pueda ser puesto en duda no puede llamarse ciencia”(AT, VII, 422), pues este va a ser uno de los criterios sobre los que se desea establecer la nueva ciencia. Una ciencia natural que esté sobre cimientos firmes que den, a su vez, solidez al edificio de la ciencia. Teniendo esto en mente, Descartes expone dicho método en la segunda parte de su *Discurso*, el cual se referencia a continuación:

El primero consistía en no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido sin evidencia que así era; es decir, evitar con sumo cuidado la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas partes como fuera posible y necesario para su mejor solución.

El tercero, en conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, y suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias, que llegase a estar seguro de no haber omitido nada. (AT. VI, 18-19)

Es Descartes el primero en haber organizado en un método, contenidos e ideales de la ciencia; pero, además de esto es el primero en advertir que “todos los principios de las ciencias debían tomarse de la filosofía, en donde no hallaba ninguno cierto” (AT. VI, 21-22). Así, Descartes expone las falencias de la filosofía hasta ese entonces y, en consecuencia, los fundamentos nada evidentes sobre los que se había levantado la ciencia hasta ese momento. Pues la filosofía es aquella que enlaza todas las ciencias, esto se evidencia en la siguiente cita:

Ciertamente podemos esperar de las ciencias estos legítimos frutos; pero si pensamos en ellos durante nuestro estudio, con frecuencia hacen que omitamos muchas cosas que son necesarias para el conocimiento de otras, porque a primera vista parecen poco útiles o

poco interesantes. Y hemos de pensar que están enlazadas de tal modo entre sí todas las ciencias, que es mucho más fácil aprenderlas todas juntas a la vez, que separar una sola de ellas de las demás. Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué ha de elegir; y pronto se admirará de haber hecho progresos mucho mayores que los que se dedican a estudios particulares y de haber conseguido no sólo todo aquello que los otros desean, sino además logros más elevados que lo que ellos puedan esperar (AT, X, 361).

La filosofía hasta el momento, aunque buscaba la verdad, sólo se movía en el ámbito de las opiniones, por eso es que acerca de un mismo tema o incluso de un mismo problema se podían encontrar diversas opiniones, posturas totalmente divergentes y hasta opuestas, tanto como se ve en cuestiones de gustos personales. Así, pues, el principio para poder establecer un conocimiento científico acerca de los fenómenos del mundo parte de un cambio de perspectiva metodológica en la misma ciencia filosófica.

Por otra parte, encontramos que junto con la necesidad de establecer unas bases sólidas para la ciencia, está la necesidad de refutar a los escépticos que colocan en cuestión la posibilidad misma del conocimiento del mundo externo ya que todo lo que percibimos puede ser diferente a como es el mundo exterior, puesto que accedemos al mundo por medio de los sentidos y estos nos pueden llevar a equívocos. De esta manera, el éxito de la fundamentación de la nueva ciencia está correlacionado con el éxito que se tenga en refutar los argumentos escépticos con respecto a los sentidos.

Para alcanzar tales propósitos, el primer paso que dará Descartes es el intento de refutar los argumentos escépticos, pues solamente así puede construir las bases sólidas que soporten todo el conocimiento científico sobre el mundo. Para alcanzar tal objetivo Descartes necesita establecer un método que elimine toda posibilidad de error desde el mismo comienzo, es decir, desde las mismas bases que soportan el conocimiento. Es por esto que Descartes inicia un ejercicio especulativo, como la duda, para poder fundamentar las bases de la ciencia, en la cual él ya había trabajado. Pues, como lo afirma el mismo Descartes, en el *Discurso*, construir conocimientos sobre bases antiguas de las cuales no se tiene la certeza de ser lo suficientemente sólidas como para soportar conocimientos que nos lleven a la verdad, es tratar de construir grandes edificios sobre cimientos de arena (Cf. Descartes, AT, VI, 12).

Para alcanzar el fin propuesto se hace necesario no confiar en ningún principio sobre los cuales se ha edificado la ciencia hasta ahora, afirma Descartes. De esta manera, el punto de partida en el establecimiento de unas bases sólidas para la ciencia va a consistir en tomar como principio la estrategia escéptica, con el objetivo tanto de (i) analizar las bases viejas sobre las que se ha establecido el conocimiento hasta ahora y (ii) llevar la duda hasta un extremo tal que superándolo se superen también todos los argumentos escépticos.

a. El papel de la duda en el proyecto cartesiano.

El comienzo de la primera meditación es claro con respecto al objetivo del proyecto cartesiano y la importancia esencial de la duda en su programa. El cual tiene como objetivo descartar todas las opiniones sobre las que se ha levantado la ciencia hasta el momento, para así poder establecer un conocimiento duradero y, por eso mismo incorregible. Pues todo lo que hasta ahora se ha tenido como conocimiento ha resultado ser falso, y todo lo que pretenda ser conocimiento debe ser incorregible, es por esto que las bases sobre las que se construya dicho conocimiento deben ser evidentes a la mente y ciertas en sí mismas, así como lo plantea descartes en la siguiente cita:

Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias (AT, VII, 17).

La consecución de “algo firme y permanente en las ciencias”, como lo afirma Descartes, es su principal objetivo. Para alcanzarlo es necesario partir de bases sólidas, las cuales deben de ser incorregibles. Ahora bien, establecer qué conocimientos son incorregibles y cómo constituirlos como los fundamentos de la ciencia, es uno de los objetivos de Descartes; sin embargo, este no es el problema mayor, porque los conocimientos que se erigen como incorregibles no son solo los matemáticos, los cuales son intuitivamente ciertos, son evidentes a la mente y su incorregibilidad es indudable, ya que son susceptibles de demostración.

Por otro lado, encontramos que lo que se busca, además de unas bases incorregibles que hagan del conocimiento científico también incorregible, es superar las objeciones de los escépticos con respecto a nuestra falibilidad de nuestros órganos de los sentidos, por medio de los cuales accedemos al mundo. Encontramos aquí un gran problema, ¿cómo podemos estar seguros de que lo que percibimos por medio de los sentidos es realmente cómo es? Es para poder despejar este cuestionamiento que la duda se convierte en el punto de partida de la epistemología cartesiana.

Es el punto de partida ideal, teniendo en cuenta el doble objetivo cartesiano: establecer unas bases sólidas con respecto a los datos del mundo y refutar a los escépticos. Con respecto al establecimiento de las bases sólidas, la duda es imprescindible porque va a examinar y llevar al extremo las objeciones escépticas y así al superarlas fundamentar la ciencia sobre un piso resguardado de toda posible objeción escéptica.

Desde esta perspectiva, Descartes va a tratar de llevar su método hasta unos niveles muy altos, y es precisamente por esto que planteará su método como absolutamente personal, como un ejercicio llevado a cabo por alguien que pretende “reformular sus propios pensamientos” y nunca con la pretensión de que su método sea seguido por todos (Cf. AT. VI, 15). Vemos aquí un cuidado extremo por parte de Descartes ante los posibles juicios de la tradición escolástica que fundamentaba las bases del conocimiento de la época en principios pre-establecidos.

Esta duda extrema empezará por colocar en cuestión todas las opiniones que se han hecho pasar por conocimiento desde los primeros años de nuestra vida. Así, lo primero será examinar “los principios de los que me había dejado persuadir durante mi juventud, sin haber examinado nunca si eran verdaderos” (AT, VI, 13) con el fin de:

(...) no dejarme engañar nunca más ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o la presunción de todos los que profesan sobre más de los que saben (AT, VI, 9).

Vemos aquí como Descartes pone en cuestión no sólo ciertas disciplinas sino que va más allá al cuestionar todo el conocimiento tradicional fundamentado en “la referencia a las *auctoritas*, a la revelación o a la conclusión del silogismo aristotélico” (E. Bello, 1993: XXXI). Son precisamente estos fundamentos los que Descartes quiere pasar por el tamiz de la duda y encontrar en ellos una claridad evidente a la razón y a ninguna otra autoridad.

b. La autoridad de la razón.

No es gratuito que el *Discurso* comience de la siguiente manera

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, (...) la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres; y que por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y no tenemos en cuenta las mismas cosas. No basta, pues, tener buen ingenio, lo principal es aplicarlo bien (AT, VI, 1, 2).

Encontramos ahora con Descartes que la máxima autoridad con respecto a la consecución del conocimiento va a estar instituida en la razón. La cual es la única facultad capaz de distinguir lo verdadero de lo falso. Esta facultad que se eleva en el mundo epistemológico como la autoridad suprema en la búsqueda de la verdad es también rasgo distintivo de todos los hombres “ya que es la única cosa que nos hace hombres, y nos distingue de los animales” (AT, VI, 2). Esto además tiene una implicación aún mayor y es la caracterización de la superioridad del hombre sobre todo lo existente.

De ahora en adelante todo lo que pretenda pasar por conocimiento debe de poder cumplir con los criterios de la razón, por tal motivo es necesario en primera instancia eliminar todo aquello que impida que la luz de la razón brille con toda su intensidad, es por esto que la duda se aplica en primera instancia a las creencias populares las cuales van a denominarse pre-juicios, así – nos dice Descartes - “aprendí a no creer nada con demasiada firmeza de todo lo que se me había persuadido únicamente por el ejemplo y la costumbre, y así me

liberaba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos aptos para escuchar la voz de la razón” (AT, VI, 10).

Descartes es claro al afirmar que la razón sola no es suficiente para alcanzar la verdad, es necesario que la razón ande siempre por el camino recto – en palabras de Descartes – “no basta, pues, tener un buen ingenio, lo principal es aplicarlo” (AT, VI, 2). Esta es la razón por la cual aunque los hombres tengan razón hasta ahora no han encontrado un conocimiento incorregible, pues hemos estado andando a tientas y, por lo tanto, tropezando con cada obstáculo que se nos presenta.

Teniendo en cuenta lo anterior, la duda actúa como aquella luz de la razón que nos advierte de todo aquello que pretende hacerse pasar como claro y evidente; si pasan la prueba son hijos legítimos de la razón y pueden ser considerados como conocimientos, de lo contrario no serán más que hijos ilegítimos de una razón mal conducida, y que irremediablemente nos llevan a error.

El fin último de una razón bien conducida es el conocimiento, el cual se va a distinguir de una creencia verdadera en cuanto a la posibilidad de ser demostrado por medio de la razón. Es así, como uno puede tener una creencia verdadera sobre algo y, sin embargo, no tener las razones necesarias para que dicha creencia verdadera sea conocimiento, por ejemplo: el señor X tiene la creencia de que en la oficina hay tres compañeros que tienen casa propia, la razón de dicha creencia estriba en que todos los años en los que ha estado ahí, varios de sus compañeros nunca se han mudado de casa entre los que se encuentran los

señores: A, B, y C. Sin embargo, estos viven en casa de familiares que viven ya sea en el exterior, de familiares que tienen varias casas o en casa de sus padres, y por esta razón no se han cambiado de casas. Por otro lado, en la oficina están los señores M,N, P, que sí tienen casas propias pero no las tienen en la ciudad donde viven, por lo tanto sí se cambian de casa continuamente, podemos decir, que el señor X sí tiene una creencia verdadera, pues resulta cierto que hay en la oficina varias personas que tienen casa propia, pero no es bajo ninguna circunstancia un conocimiento porque su creencia no es verdadera por las razones que tiene, sino porque efectivamente hay personas que sí tienen casa propia aunque él no supiera quienes eran. (Cf. Williams, 1996: 54-55).

Lo que sucede con el ejemplo anterior es que si bien se tiene una creencia verdadera, ésta se obtuvo por medio de un camino que no era el correcto, podemos decir que se llegó a obtener dicha creencia verdadera por casualidad, y por supuesto, la obtención del conocimiento no debe contar con elementos casuales, como en el ejemplo anterior. En palabras de Williams “lo que hay de erróneo en este caso es que la verdad de la creencia y el uso de un método se han desvinculado” (Williams, 1996: 54-55); teniendo esto en cuenta lo que hay que hacer, si “estuviéramos intentando definir el conocimiento, intentaríamos ligarlos de una manera apropiada e iluminadora” (Williams, 1996: 55).

De esta manera, nuestro conocimiento debe de contar con una condición que excluya cualquier posibilidad de algún elemento causal, esta condición –nos dice Williams, citando a Hartman- la podemos llamar “la regla de los lemas no falsos” (Williams, 1996: 55). Lo que se pretende con esta condición no es otra cosa que la creencia verdadera no esté soportada por una proposición falsa, como en el caso del ejemplo anterior.

Podemos decir entonces que otro de los criterios para afirmar que algo es conocimiento, además de ser incorregible, es que se conozcan las razones que hacen que tal creencia sea cierta o no. En otras palabras se debe saber qué es lo que hace que tales creencias sean ciertas, dicho requisito hace que el conocimiento esté justificado como tal y, por lo tanto, se pueda dar razón de él en cualquier momento, porque todas las proposiciones que lo constituyen son verdaderas.

c. El método de la investigación pura.

Como vimos en el apartado anterior, para que la creencia verdadera sea a su vez conocimiento es necesario que todas las proposiciones, sobre las que está basada dicha creencia, sean verdaderas; pues si hay alguna proposición falsa, entonces aunque tenga una creencia verdadera sustentada en dicha proposición falsa, sólo será verdadera por casualidad. De esta manera surge, como instrumento indispensable para alcanzar el conocimiento, poner en cuestión todas y cada una de las proposiciones sobre las que está fundamentado lo que pretende ser conocimiento.

La verdad entendida como aquella relación de adecuación entre un juicio y el estado de cosas, nos permitirá determinar si las proposiciones o juicios que hagamos acerca de nuestros conocimientos del mundo son o no incorregibles, pero esta determinación no está referida –en primera instancia– al mundo de los sentidos, un mundo en constante cambio en el cual no es posible encontrar fundamentos incorregibles; es por esto que la investigación acerca de la verdad trasciende los límites del mundo de los sentidos y hay que buscarla en el mundo puramente del pensamiento, en este caso racional. La verdad así entendida es independiente de la experiencia externa y, por lo mismo, sólo captada por medio de la intuición intelectual.

En este momento Descartes coloca en acción las reglas para no admitir como conocimiento sino lo que es evidente a la mente y, al respecto continúa como sigue:

No me originó excesiva preocupación el buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que debía ser por las más simples y las más fáciles de conocer; y considerando que,

entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, en modo alguno dudaba que debía comenzar por las mismas que ellos han examinado, aunque no esperase de ellas ninguna otra utilidad, sino habituar mi ingenio a conocer la verdad y a no contentarse con falsas razones (AT. VI, 19).

Ahora bien, después de que Descartes encuentra los elementos que son los más evidentes y cuyas relaciones son demostrativamente ciertas, que no dan lugar a ninguna duda, y aunque se da cuenta que dichos elementos por sí mismos no otorgan ninguna utilidad, pueden ofrecer el camino para encontrar la verdad referente al mundo.

En primera instancia, en la investigación pura, la búsqueda de la verdad exige que se abandone cualquier otro objetivo, así sólo interesa todo lo que cumpla con los requisitos de la verdad. Es por esto que se debe buscar una herramienta que pueda poner en evidencia todos aquellos productos que son ajenos a la razón. La búsqueda de la verdad es un ejercicio eminentemente teórico y para alcanzar su objetivo tiene que dejar todo asunto práctico afuera, pues de no hacerlo le tocaría aceptar como verdadero lo que solamente es probable, pues la vida práctica no da tiempo para que estemos absolutamente ciertos de todos nuestros pasos a seguir.

Desde hacía mucho tiempo había observado que, en lo que se refiere a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que tenemos por muy inciertas como si fueran indudables, según se ha dicho anteriormente; pero, dado que en ese momento sólo pensaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera lo contrario y rechazara como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, hecho esto, no quedaba en mi creencia algo que no fuera enteramente indudable (AT. VI, 31).

Desde esta perspectiva la duda es el primer paso con respecto a todos los datos a los que están referidos nuestras proposiciones como son los datos adquiridos por medio de los sentidos, pues lo que se busca es establecer creencias verdaderas sobre la existencia del mundo externo.

II. LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL MUNDO EXTERNO

“Saber que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe; he aquí el verdadero saber”.

Confucio

En la cuarta parte del *Discurso*, Descartes plantea la necesidad de rechazar absolutamente todo aquello sobre lo que se pudiera abrigar la menor duda “con el fin de comprobar si, hecho esto, no quedaba en mí creencia algo que fuera enteramente indubitable”(AT. VI, 31

Pero como analizar todas las opiniones por separado es sumamente difícil, lo mejor es encontrar algún principio común a todos ellos. Después de haber encontrado un principio común, es necesario evaluar la fiabilidad de dichos principios, y “si se encontrara que uno de los principios o bases sobre los que descansa todo mi conocimiento del mundo no es fidedigno, en esa medida mi conocimiento del mundo sería juzgado imperfecto también o puesto en duda” (Stroud, 1990: 18).

a. La duda en general.

Al comienzo de las *Meditaciones metafísicas* Descartes expone su proyecto de la investigación pura cuyo objetivo no es otro que poder establecer algo firme y duradero en las ciencias, y para esto es necesario analizar todos los principios sobre los cuales hasta ahora se ha fundamentado la ciencia de la naturaleza, la cual en muchas ocasiones ha estado fundamentada en meras opiniones y no en proposiciones evidentes; las cuales a su vez, deben, en cuanto principios, ser inmunes a las objeciones escépticas.

Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había de derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias (AT, VII, 17).

Ahora bien, el primer paso que va a dar Descartes en este camino es poner en cuestión cualquier cosa que pueda ser puesto en duda, y teniendo en cuenta que toda la información que se tiene del mundo es por medio de los sentidos, y estos algunas veces nos han conducido al error, Descartes no tiene más remedio que dudar de todo lo que en un momento u otro lo ha llevado al error.

(...) porque todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado (AT, VII, 18).

Así, encontramos que a la distancia ciertamente vemos que los objetos son percibidos con un tamaño considerablemente más pequeño y que a medida que nos acercamos su tamaño va aumentando hasta que nos encontramos junto a ellos; sucede algo similar cuando observamos los objetos a través de cristales de colores, que los percibimos de acuerdo al color de los cristales; o cuando vemos un palo sumergido en el agua, que lo vemos como si estuviera partido. Todos estos ejemplos los toma Descartes para demostrar que en algunas ocasiones los sentidos nos llevan a engaño. Pero ¿son suficientes estos casos para rechazar todos los datos obtenidos por medio de los sentidos?

Para responder a esto tenemos que tener en cuenta que si estos son identificados como casos especiales, es decir, que podemos identificar casos de percepción en los cuales nuestros sentidos no se ven alterados por factores que pueden distorsionar nuestra percepción sensorial, como son la distancia, ver a través de cristales, o del agua, entre muchos otros factores; para lo cual, en primera instancia deberíamos estipular las condiciones ideales de percepción. Ahora bien, ¿estamos en condiciones de establecer dichas condiciones ideales de percepción?

Teniendo en cuenta lo limitado de nuestros sentidos perceptuales y estando en condiciones de buena salud que no alteren las condiciones “normales” de los órganos de los sentidos podemos confiar en los datos que adquirimos por medio de ellos. Así, podemos decir que puedo dar cuenta de los libros que tengo en estos momentos en la mano y de los cuales estoy leyendo, del computador en el cual estoy escribiendo este texto, del reloj que está al frente mío, de la música que está reproduciendo el equipo de sonido que está sobre la mesa de al lado, entre muchas otras cosas.

De todos estos contenidos perceptuales no tengo la más mínima razón para dudar acerca de ellos, pues no existe ninguna distancia extrema que distorsione la percepción, tampoco estoy enfermo para que mis percepciones se vean alteradas por la fiebre o un estado de conciencia alterada, ni estoy dentro de un biombo que altere dichas percepciones. Teniendo esto en cuenta, no tengo ninguna razón para dudar de que las percepciones que tengo en este momento no son fiables; así, que puedo decir no solamente que tengo tales percepciones sensoriales sino que los objetos que hacen parte de dichos contenidos perceptuales existen, y además que existen independientemente de mí, pues yo no los controlo a voluntad, como sería el caso de la música que por más esfuerzo que haga para no escucharla sino apago el equipo de sonido del cual proviene o se interrumpe el fluido eléctrico entonces no dejará de sonar.

En conclusión, Descartes si bien tiene algunas razones para dudar de las percepciones adquiridas por medio de los sentidos, sólo la tiene en la medida en que se deben examinar las condiciones perceptuales en las que está el sujeto, pues si este se encuentra en estado de embriaguez, o preso de una alta fiebre, o deshidratado, entre otras condiciones sí se debe de dudar de sus percepciones, de lo contrario no hay razones fuertes para dudar de ellas.

De hecho, el mismo Descartes nos dice un poco más adelante que “aunque a veces los sentidos nos engañen acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy

aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo mis manos en una hoja de papel, y cosas semejantes” (AT, VII, 18).

b. La existencia del mundo externo.

Sin embargo, Descartes no detiene ahí su duda con respecto a toda la gran cantidad de opiniones que adquirimos por medio de los sentidos; pues, aunque no sea razonable ya dudar de una gran cantidad de percepciones porque las tenemos en condiciones de normalidad perceptual (no alteración de los órganos perceptuales ni de la posición ni del objeto, no alteración cerebral). Así, pues, ha quedado claro que no podemos dudar de que en este momento percibo un computador frente a mí, pero de lo que no puedo estar seguro es que realmente esté sentado frente a un computador, en otras palabras asalta la duda de que mis datos perceptuales realmente me informen acerca del mundo externo.

Y es precisamente este el punto esencial el cual Descartes desea fundamentar, que nuestras percepciones sensibles sí provienen del mundo externo; pues de no ser así, todas las percepciones no serían más que ensoñaciones las cuales no tienen nada que ver con el mundo y, por lo mismo, todo lo construido sobre esta base sensorial no sería conocimiento, aunque nuestras creencias fueran verdaderas por una mera casualidad. Es necesario demostrar que las percepciones sensoriales tienen una causa externa a nosotros y, que por esto mismo nos informan del mundo externo.

En este momento es oportuno definir *grosso modo* lo que entiendo por mundo externo. Por mundo externo entiendo la existencia independiente de mí, es decir la existencia de los cuerpos que originan en mí las ideas que tengo como correspondientes al mundo externo,

como son las de este computador, las casas, y todas las demás cosas que considero como existentes con independencia de mí. Descartes lo expresa de la siguiente manera

Ahora bien, se halla en mí una cierta facultad pasiva de sentir, o de recibir y conocer ideas de las cosas sensibles, pero no podría de ninguna manera usarla, si no existiera también, ya sea en mí, ya en otro, alguna facultad activa de producir esas ideas, o de causarlas. Y ésta en verdad no puede hallarse en mí, porque no presupone ninguna clase de intelección, y esas ideas se producen sin mi colaboración y con frecuencias hasta contra mi voluntad: no queda entonces sino que se halle en una substancia diversa de mí, y como en ella debe estar formal o eminentemente toda la realidad que está objetivamente en las ideas producidas por dicha facultad, tal substancia es cuerpo, o naturaleza corporal, en la que en verdad se contiene todo lo que se contiene en las ideas de manera objetiva; o es ciertamente Dios, o alguna criatura más noble que el cuerpo, en la cual se contenga de manera eminente. Ahora bien, como Dios no es engañador, resulta por completo claro que ni me introduce por sí mismo de manera inmediata estas ideas, ni tampoco mediante alguna criatura en la cual la realidad objetiva de la misma no se contenga de manera formal, sino sólo de manera eminente. Porque al no haberme dado ninguna para conocer eso, sino, por el contrario, una gran propensión a creer que son emitidas por las cosas corporales. Y por lo tanto las cosas corporales existen (AT, VII, 79-80).

Ahora bien, dar por sentado la existencia del mundo externo es presentar todo lo que se plantea sobre él como inmune a la duda pero es precisamente lo contrario lo que desea establecer Descartes en un principio. Como lo afirma Wilson “la empresa de alcanzar la “duda general” es la empresa de demostrarse a sí mismo que no hay clase alguna de sus creencias, tal como están ahora estructuradas, que pueda mantenerse en contra del ataque escéptico” (Wilson, 1990: 36).

III. EL ARGUMENTO DEL SUEÑO

"Ves cosas y dices," ¿Por qué?" Pero yo sueño cosas que nunca fueron y digo, "¿Por qué no?"

George Bernar Shaw

Después de establecer las condiciones de normalidad en la percepción y que bajo dichas condiciones sería una locura dudar de nuestras percepciones sensoriales, Descartes introduce el argumento del sueño, el cual citaré en extenso, con el fin de analizarlo cuidadosamente y ver las implicaciones que conlleva y si es posible salirle al paso a dicho obstáculo en el camino del conocimiento del mundo externo.

¡A buena hora! Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquellos cuando están despiertos. ¡Con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores! Y es cierto que ahora veo con ojos vigilantes esta hoja de papel, y no está adormecida esta cabeza que muevo, extendiendo y muevo esta mano a ciencia y conciencia, y a quien duerme no le acontecerían cosas tan nítidas. Como si no me acordara haber sido también engañado en otra ocasión en sueños por pensamientos semejantes; y mientras pienso estas cosas con más atención, veo con tanta claridad que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia, que me hallo estupefacto, y el mismo estupor casi me confirma en la opinión del sueño (AT, VII, 19).

Antes de comenzar con el análisis de este argumento, es necesario aclarar que se presenta como la continuación de la duda con respecto al conocimiento adquirido por medio de los órganos de los sentidos, pero como se hace poco razonable dudar de dichas percepciones en

condiciones ideales de normalidad perceptual; Descartes va más allá de la fiabilidad de las percepciones sensoriales no ya por la falla de los órganos de los sentidos, sino por la imposibilidad que tenemos de distinguir entre una experiencia de vigilia y una experiencia de sueño.

Así, pues, podemos guiar este análisis del argumento cartesiano por medio de tres preguntas que apuntan a descifrar qué tan fuerte es dicho argumento, estas son formuladas por Barry Stroud y dicen lo siguiente:

1. ¿La posibilidad de que Descartes pudiera estar soñando es realmente una amenaza a su conocimiento del mundo que le rodea?
2. ¿Tiene razón al pensar que debe saber que no está soñando si ha de conocer algo del mundo circundante?
3. ¿Está en lo correcto en cuanto a su “descubrimiento” de que en ningún caso puede saber que no está soñando? (Stroud, 1990: 24)

Empezaré por analizar la primera pregunta.

¿La posibilidad de que Descartes pudiera estar soñando es realmente una amenaza a su conocimiento del mundo que le rodea?

En primer lugar Descartes considera posible que nuestros sueños sean tan verosímiles como los acontecimientos que tenemos en el estado de vigilia en la vida cotidiana. Así, pues, él va a decir que “¡Con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores!” (AT, VII, 19).

A continuación, Descartes va a afirmar que “veo con tanta claridad que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia”(AT, VII, 19); de esta manera nos dice que al parecer no hay un criterio para distinguir los sueños de la vigilia. Sin embargo, inmediatamente después nos dice que “hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas (...) y al menos estas existentes como cosas no imaginarias sino verdaderas” (AT, VII, 19). Esto abre el panorama radicalmente en la investigación sobre la posibilidad del conocimiento acerca del mundo. Pues, por un lado tenemos (i) el hecho de que no tenemos un criterio que nos permita distinguir el sueño de la vigilia y, por el otro (ii) que al ser los contenidos de los sueños una copia de cosas verdaderas, entonces tenemos un acceso a las cosas verdaderas.

Enfoquémonos en el primer punto, es decir, que no tenemos un criterio para distinguir el sueño de la vigilia. De esta manera, si se da el caso que presenta Descartes de estar soñando que está junto al fuego con una hoja de papel en la mano, y efectivamente se encuentra junto al fuego con una hoja de papel en la mano, no podemos decir que él tiene un conocimiento de la situación en la que está, pues, como lo digo anteriormente, no tiene criterios para afirmarlo, ya que estar dormido es una amenaza para el conocimiento y no es posible distinguir el estado del sueño del estado de vigilia.

Así, pues, aunque esté soñando y se dé el caso que efectivamente esté aconteciendo lo que estoy soñando, no tengo ninguna evidencia que soporte mi supuesto conocimiento sobre

el mundo. Lo que se puede decir en estos casos es que mi contenido perceptual en estado de sueño casualmente corresponde con los eventos del mundo externo. Así, pues lo máximo que se puede decir en el estado de sueño que corresponda con el mundo es que se tiene una “creencia que casualmente es verdadera” (Stroud, 1990: 25).

Analicemos el segundo punto, que al ser los contenidos de los sueños una copia de cosas verdaderas, entonces tenemos un acceso a las cosas verdaderas. Si no tenemos un criterio para saber cuándo estamos despiertos y cuándo estamos dormidos, esto no quiere decir que siempre estemos dormidos, puesto que todos los materiales con los que construimos los sueños son extraídos de las cosas reales, es decir, de cuándo estamos despiertos, se da el caso de que a pesar de no saber cuándo estamos despiertos, a veces estamos despiertos y tenemos acceso a las cosas reales. Pero el hecho de no saber que no estoy soñando me impide la posibilidad de conocimiento.

¿Tiene razón al pensar que debe saber que no está soñando si ha de conocer algo del mundo externo?

Es necesario saber que no estoy soñando para poder establecer un conocimiento acerca del mundo pero si los sueños pueden ser fiel copia de lo que vivimos en la vigilia ¿cómo distinguir uno del otro? En primera instancia es imposible establecer dicha distinción, pues “¿cómo podría una prueba, circunstancia o estado de cosas indicarle que no está soñando si una condición para saber cualquier cosa acerca del mundo es que sepa que no está soñando?” (Stroud, 1990: 29). La única opción sería saber que no está soñando, pero es precisamente esto lo que se está buscando así que si contáramos con el criterio no lo estaríamos buscando,

pero como no lo tenemos lo buscamos y para encontrarlo tendríamos que salir del círculo en el que nos encontramos. En otras palabras es imposible establecer dicho criterio, pues cualquier criterio que encontremos para establecer que no estamos soñando debe ser un estado de cosas que sólo se puedan presentar únicamente en estado de vigilia y nunca cuando estemos dormidos, pero como ya lo ha afirmado Descartes, “cualquier cosa que experimentemos durante la vigilia también puede ser soñada” (Stroud, 1990, 30).

¿Está en lo correcto en cuanto a su “descubrimiento” de que en ningún caso puede saber que no está soñando?

La respuesta a esta pregunta es esencial para el futuro de la posibilidad de establecer el conocimiento acerca del mundo exterior, si concluimos que la respuesta es positiva entonces habremos cerrado la posibilidad de establecer el conocimiento acerca del mundo externo, así que lo que nos queda es buscar una posibilidad para establecer un criterio que nos permita establecer que estamos despiertos cuando en realidad estemos despiertos.

La búsqueda de este criterio es una de los caminos que va a llevar a Descartes a buscar la coherencia de las ideas y a formular la existencia de Dios, sin embargo para el propósito del presente trabajo no es relevante este tema, sino tratar de dar una solución al problema sin apelar a la divinidad como criterio último que fundamente el mundo externo y nuestra posibilidad epistémica de acceder a él.

Descartes cree que no contamos con ninguna evidencia que nos permita saber cuándo estamos despiertos o cuándo estamos dormidos cuando afirma que “nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia” (AT, VII, 19). Ahora bien, ¿está en lo cierto Descartes?, ¿qué se necesita para poder establecer dichos estados de sueño y vigilia?

Así, pues, por medio de nuestras percepciones sensoriales nunca podremos establecer si nos encontramos en estado de vigilia o de sueño. Tenemos que encontrar una fuente diferente a las percepciones sensoriales para establecer un criterio diferenciador que nos permita salir al mundo externo.

Antes de continuar, es necesario hacer un alto momentáneo y preguntarnos por el objetivo que tiene en mente Descartes al formular el argumento del sueño. Este cuestionamiento ha sido respondido por varios filósofos y cada uno con variaciones importantes. Expongo tres interpretaciones en torno a dicha cuestión, analizadas todas por Margaret Wilson, en su libro *Descartes*.

La primera interpretación es la de Moore, quien considera que el argumento del sueño, expuesto por Descartes, tiene como objetivo mostrar la imposibilidad de saber cuándo se está despierto y cuándo se está soñando. Llega a esta conclusión basado en la siguiente premisa “nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia” (AT, VII, 19). Wilson cita el argumento de Moore al respecto.

“No puedes saber de manera cierta que no estas soñando; no es absolutamente cierto que no lo estés; hay *alguna* posibilidad, aunque quizás sea muy pequeña, de que lo estés.” Y de esto, de que no sé de cierto que no estoy soñando, se supone que se sigue

que no sé de cierto que estoy de p e (Moore, *Prueba del mundo externo* (Citado por Wilson, 1990: 39).

Por otro lado, se encuentra la interpretaci3n de Harry Frankfurt, quien afirma que lo que Descartes tiene en mente es mostrar que no hay indicios ciertos proporcionados por los sentidos que nos permitan distinguir cu3ndo estamos despiertos de cuando estamos dormidos y, por lo mismo no podemos afirmar que estamos despiertos solamente tomando como base la informaci3n de los sentidos (Cf. Wilson, 1990: 39).

Como vemos, estas interpretaciones concuerdan en que el argumento del sueño tiene como objetivo no poder discernir entre la vigilia y el sueño y, por lo tanto, todo juicio que se haga basado en la informaci3n adquirida por medio de los sentidos no es fiable, en cuanto que puede no estar d3ndonos informaci3n acerca del mundo externo.

Por otra parte, Wilson propone una interpretaci3n que va en contra de lo que proponen los otros fil3sofos, en palabras de Wilson: “yo deseo proponer una interpretaci3n *causal* m3s que evidencial” (Wilson, 1990: 78). Es decir, que mientras las otras interpretaciones de la duda cartesiana apuntaban m3s a la posibilidad de encontrar o no una evidencia con la cual distinguir el sueño de la vigilia; Wilson propone una interpretaci3n de la duda cartesiana en términos de salvar de la duda la causa externa de nuestras percepciones.

El argumento del sueño est3 dirigido a atacar la posibilidad de saber en qué momentos accedemos a los objetos de la naturaleza que causan nuestras percepciones, mientras que los

argumentos que vienen a continuación tienen como objetivo poner en cuestión los objetos de la matemática que, como dice Descartes, “contienen algo de cierto e indudable” (AT, VII, 20).

IV. EL DIOS ENGAÑADOR Y EL GENIO MALIGNO

“Un poco de ciencia aleja de Dios, pero mucha ciencia devuelve a Él”

Louis Pasteur

Puesto que el argumento del sueño deja intacto las verdades matemáticas, en tanto que como el mismo Descartes lo afirma “ya sea que esté despierto o dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan evidentes caigan bajo sospecha de falsedad” (AT, VII, 20).

Descartes va más allá de colocar en duda el conocimiento del mundo externo, sino que además coloca en jaque al conocimiento que desde los orígenes de la filosofía se ha considerado como el único capaz de ofrecernos una certeza absoluta: el conocimiento matemático.

Si este nivel de la duda llega a ser tan fuerte como el nivel establecido por el argumento del sueño, no podríamos alcanzar certeza alguna con respecto a alguna clase de conocimiento, en otras palabras, no podríamos alcanzar nunca un conocimiento en ningún ámbito, ni siquiera en el de las abstracciones matemáticas.

Para poder socavar los cimientos de un conocimiento en principio incorregible por no depender de una correspondencia externa e independiente de nosotros es necesario colocar en

cuestión la incorregibilidad de la misma razón humana, la cual al no ser ella creadora sino creada, puede tener ciertos límites que la pueden hacer fallar, o que al depender de una razón superior (Dios) esté supeditada a concebir las cosas no como ellas son sino como la razón superior desea que sean percibidas por la razón humana, ya sea para tenerla subyugada y bajo control para evitar cualquier tipo de extralimitaciones o, simplemente para que no se olvide de su lugar subalterno que ocupa en el mundo.

Veamos en qué consiste el argumento del Dios engañador que propone Descartes.

Sin embargo, en mi mente se halla afincada una cierta vieja opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy. ¿De dónde sé entonces que él no ha hecho que no haya tierra alguna, ningún cielo, ninguna cosa extensa, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar, y que sin embargo todas esas cosas me parezcan existir tal como ahora? Más aún, así como juzgo que los demás se equivocan a veces acerca de las cosas que consideran saber de la manera más perfecta ¿no pasaría lo mismo conmigo, que me equivoque cada vez que sumo dos y tres, o cuento los lados de un cuadrado, si se puede pensar algo aún más fácil? Aunque tal vez no haya querido que me engañe de esa manera, porque se dice que es sumamente bueno; pero si contradijera a su bondad el haberme creado tal que siempre me equivoque, a esa misma bondad le sería ajeno el permitir que me equivoque a veces; y esto último sin embargo no se puede decir.

[...] Argumentos contra los cuales ciertamente no tengo nada que responder, sino que me veo obligado a confesar que no hay nada de lo que antes juzgaba como verdadero, de lo que no sea lícito dudar, y esto no por falta de consideración o por ligereza, sino por razones válidas y meditadas; y por lo tanto, si quiero encontrar algo cierto, debo en adelante negarles mi asentimiento también a esas cosas, no menos que a las abiertamente falsas (A.T. VII, 21).

Encontramos en este nivel de la duda que ni lo que en un principio parecía estar fuera de toda duda como la suma de dos más tres igual a cinco es ahora algo de lo que no se puede

estar cierto, pues puede que dicha relación numérica no sea como pensamos que sea porque Dios nos ha hecho de tal manera que no podamos acceder a dicha realidad aritmética. Pero no es sólo la realidad aritmética, pues como lo dice Descartes es posible “que no haya tierra alguna, ningún cielo, ninguna cosa extensa, ninguna figura, ninguna magnitud, ningún lugar, y que sin embargo todas esas cosas me parezcan existir tal como ahora” (A.T. VII, 21). Con el argumento del Dios engañador Descartes pone en cuestión tanto la realidad de lo que percibimos por medio de los sentidos como la realidad de las proposiciones matemáticas, que en un principio estaban fuera de toda duda.

La cuestión ahora se resume a esta pregunta ¿cómo sé qué Dios no me ha creado para que siempre esté en el error incluso en cuestiones que no implican existencia física, sino meramente de percepción intelectual o razonamientos demostrativos? Tengo que poder responder a esta cuestión, pues de lo contrario no podría estar cierto de ninguna cosa en el mundo. A este respecto, Descartes analiza la idea que tiene de Dios y en la cual está incluida entre otras la de bondad, la cual excluye toda posibilidad de que Dios nos quiera engañar, como cuando nos dice “aunque tal vez Dios no haya querido que me engañe de esa manera, porque se dice que es sumamente bueno” (A.T. VII, 21).

A partir de este razonamiento Descartes acude al argumento de un genio maligno que, por su misma inclinación natural, desea engañarnos a toda costa y utiliza todo lo que está a su alcance para hacernos errar. Así lo expone Descartes en su primera meditación

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los

sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad: me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni ningún sentido, sino que opino falsamente tener todo eso: me mantendré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, aunque no estuviera en mi poder conocer algo verdadero, cuidaré con mente inmovible al menos lo que está en mí, no consentir lo falso, y que ese engañador, por más poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada(A.T. VII, 22 - 23).

Teniendo en cuenta esto, podemos decir que ahora no contamos con ninguna posibilidad para establecer un conocimiento cierto en ningún ámbito de la vida humana. Pues el acceso epistémico con el que contábamos en el mundo de las abstracciones matemáticas estaba asegurado por nuestra buena conducción de la razón, el conocimiento de ciertos principios, de ciertas relaciones numéricas y de la incorregibilidad de sus referentes no empíricos.

Parece que Descartes ha logrado llevar su método hasta unos límites difíciles de superar, pues no se contentó simplemente con cuestionar lo que ya habían hecho desde siempre los escépticos sobre la falibilidad de las percepciones adquiridas por medio de los órganos de los sentidos; sino que cuestionó, lo que ni los más radicales escépticos habían puesto en duda, la incorregibilidad del conocimiento matemático, no cuestionando la falibilidad de la razón humana sino los límites de la razón humana.

¿Cuál es el sentido del argumento del genio maligno?

En este apartado quiero analizar un poco cuál es el objetivo que tiene en mente Descartes con el argumento del genio maligno, el cual tiene en su poder y en su voluntad el deseo de engañarnos, pues es mucho más poderoso que nosotros, es de esta manera que siempre podemos estar equivocados con respecto a lo que dábamos por más cierto y seguro como que tenemos un cuerpo, que hay un mundo –así no sepamos cuándo estamos despiertos y cuándo dormidos- y, por otro lado, las proposiciones matemáticas.

Pues, parece que el objetivo de este argumento es precisamente el de minar todas mis creencias que en un principio tenía como verdaderas, incluso aquellas sobre las que nunca tuve una razón para dudar. Encontramos que el genio maligno tiene el poder para hacerme “pensar que las verdades eternas son distintas de lo que son” (Wilson, 1990: 67). Y así con todo, de hacerme creer que algo es verdadero cuando en realidad es falso. Entonces lo único que está en mi poder es no asentir a nada que no tenga ninguna posibilidad de duda, es decir que sea evidente por sí mismo.

Solamente lo evidente por sí mismo (es decir, Dios) me puede blindar contra toda posibilidad de error, es decir, de tomar lo falso por verdadero y, es precisamente esto lo que busca Descartes; encontrar un principio indubitable sobre el cual pueda empezar a construir un conocimiento sobre el mundo. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado en este punto pues como afirma Wilson “pues una vez que uno acepta discutir la hipótesis del engañador, uno está obligado a suponer que cualesquier premisa que se emplee en un argumento para

mostrar que la hipótesis es incoherente, las introdujo como plausibles el engañador y son falsas” (Wilson, 1990: 70).

Ahora bien, después de que Descartes ha llevado al extremo la duda con el objetivo de minar todas las creencias que tenía y construirlas después sobre bases sólidas, resulta interesante cómo salirle al paso al argumento del genio maligno, pues ¿cómo saber cuándo estoy teniendo una intuición clara y distintas, y, por lo mismo que no me va a llevar al error, si todo lo que conciba puede ser un artilugio del genio maligno?

En este punto Descartes trata de salir al argumento del genio maligno, tratando de encontrar una intuición evidente que sea inmune a la duda, es decir, a cualquier manipulación por parte del genio maligno. En este punto expone su argumento del *cogito*, de la siguiente manera:

Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. (...) *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces sea expresado por mí, o concebido por la mente(A.T. VII, 25).

Sin embargo, hay que tener en cuenta lo siguiente. Si el genio maligno es realmente tan poderoso que puede hacer que yo conciba cosas que no son ¿por qué no puede hacer que yo me conciba como diferente cuándo en realidad no sea más que un sueño soñado por él?Pues

como lo afirma Descartes, yo no tengo un cuerpo, solamente soy una cosa que piensa y en cuanto que pienso existo.

Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser. Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante (A.T. VII, 27).

Ante la posibilidad de no ser más que un sueño soñado por el genio maligno, en cuanto que no sabemos de manera cierta qué es el pensamiento y qué es la existencia, Descartes responde a esta objeción afirmando que tanto “el pensamiento y la existencia son ideas innatas”(A.T. VII, 422). De esta manera Descartes sale al paso al argumento del genio maligno y le resta poder, porque por fuera del poder de él están las ideas innatas como lo son las de substancia, existencia, Dios.

De esta manera, Descartes encuentra un punto de apoyo para salirle al paso al argumento del genio maligno, el cual queda reducido a tener un poder inicial, sólo mientras se encuentran los principios que harían desaparecer la duda, sobre los datos empíricos y sobre las verdades eternas para lo cual se requiere de la bondad divina. Después de encontrar ese punto de certeza que no es más que la intuición clara y distinta de que es una substancia pensante, lo cual lo toma como un principio absolutamente cierto y evidente, construye de ahí en adelante todo su edificio sobre este fundamento: la intuición intelectual.

V. ¿LA DUDA CARTESIANA MÁS ALLÁ DE LO RAZONABLE?

“Muy débil es la razón sino llega a comprender que hay muchas cosas que la sobrepasan”.

Blaise Pascal

Analizado el argumento del sueño y el argumento del genio maligno con los cuales Descartes lleva la duda a su máxima expresión, queda por investigar si su tarea ha traspasado los límites de lo razonable, y por esto entiendo la duda filosófica de corte cartesiano en la vida cotidiana, en otras palabras, si realmente el reto escéptico cartesiano es incompatible con el conocimiento que es susceptible de ser adquirido en la vida cotidiana y, por lo tanto resulta no razonable su postulación o si por el contrario es el conocimiento adquirido en la vida cotidiana el que se queda corto ante el reto escéptico cartesiano.

a. La condición fuerte de posibilidad del conocimiento.

El argumento del sueño nos dice que para poder tener un conocimiento acerca del mundo tenemos que estar seguros de que no estamos soñando, pero como afirma Descartes:

Veo con tal evidencia que no hay indicios concluyentes, ni marcas tan ciertas por las cuales se pudiese distinguir con nitidez la vigilia del sueño, que me lleno de extrañeza; y esta extrañeza es tal, que es casi capaz de persuadirme de que estoy dormido (A.T. VII, 15).

Ahora bien, si no contamos con una evidencia clara y distinta –como diría Descartes– de que no estamos soñando, cómo podríamos afirmar algo acerca del mundo, si todo lo que afirmamos puede ser producto de un sueño y por lo mismo no estar referido al mundo, o si lo está, lo estaría desde el velo de nuestros sueños, puede ser el caso que nuestros sueños se parezcan en algo a la vigilia y por lo mismo en algo se ha de acercar a lo que tenemos por conocimiento del mundo aunque estemos dormidos. Sin embargo, no podríamos afirmar categóricamente que el mundo es tal y como nosotros decimos que es, porque no sabemos que no estamos dormidos, así en el mejor de los casos sólo tendríamos un conocimiento indirecto y con baja probabilidad de que sea cierto, pues el sueño es una forma en que la percepción puede ser falsa, es decir, no corresponderse al mundo que nos rodea tal y como es.

En definitiva, tenemos que tratar de ver si es posible deslegitimar el argumento del sueño en la vida cotidiana para poder establecer un conocimiento legítimo acerca del mundo o aceptar que no podemos tener un conocimiento objetivo¹ acerca del mundo.

Es claro que en la vida cotidiana nunca ponemos en cuestión el conocimiento que tenemos acerca del mundo, por no saber si estamos dormidos, es más nunca nos preguntamos si estamos soñando o no, ya que este no es un problema en nuestra vida diaria, porque en esto lo que prima es la acción y no el pensamiento científico.

En la vida diaria contamos con un criterio subjetivo que nos permite distinguir entre el sueño y la vigilia.

¹Por Objetivo entiendo un conocimiento que haga referencia al mundo tal y como él es.

Porque en verdad, si yo sé que todos los sentidos indican con mucha más frecuencia lo verdadero que lo falso acerca de lo que corresponde a la comodidad del cuerpo, puedo casi siempre utilizar muchos de ellos para examinar la misma cosa, así como la memoria que conecta lo presente con lo precedente, y el intelecto que ya ha considerado todas las causas de error; entonces no debo seguir temiendo que todo aquello que diariamente se me muestra por los sentidos sea falso, sino que deben rechazarse las dudas hiperbólicas de los días anteriores como dignas de risa. Sobre todo aquella extrema del sueño, al que no distinguía de la vigilia; porque ahora me doy cuenta de la inmensa diferencia que hay entre ambos, en cuanto que nunca los sueños son conjugados por la memoria con todas las demás acciones de la vida, como aquellas cosas que le acontecen al que está despierto; porque en efecto, si mientras estoy despierto alguien se me apareciera de repente e inmediatamente después desapareciera, como sucede en sueños, de tal manera que no viera ni de dónde ha venido, ni a dónde se fue, no sin razón juzgaría que era más bien un espectro o un fantasma elaborado en mi cerebro², que un verdadero hombre. En cambio cuando ocurren aquellas cosas de las que me doy cuenta con distinción de dónde, en dónde y cuándo me han llegado, y cuya percepción conecto sin ninguna interrupción con todo el resto de la vida, estoy por completo cierto de que ocurren, no en sueños sino estando despierto (AT, VII, 89-90).

Lo anterior se podría esquematizar y complementar con los siguientes puntos:

- Coherencia en el espacio y el tiempo de las experiencias sensoriales.
- Reconstrucción coherente con nuestro presente de nuestras experiencias hacia el pasado por medio de la memoria.
- Proyección hacia el futuro coherente con nuestro presente de nuestras experiencias hacia el futuro.
- Estas proyecciones suelen, en la mayoría de los casos, tener éxito.
- Esta reconstrucción al pasado y proyección al futuro tiende a ser compartida por todos a mí alrededor.

² "El texto en francés añade: y semejante a aquellos que se forman cuando duermo, más bien."

- En la experiencia del mundo, cuando estoy en vigilia, los objetos tienden a comportarse de acuerdo a ciertas leyes descritas por la física y la química.
- La física y la química nos ofrecen información acerca de lo que las cosas son y cómo se comportan.

Por todos estos criterios, aunque sabemos que los órganos de los sentidos nos pueden ofrecer una información errónea acerca del mundo, por ejemplo experimentar un estado alucinatorio como ver un oasis en pleno desierto, dicho estado alucinatorio no se toma como un criterio fuerte para poner en duda nuestro conocimiento acerca del mundo, pues dichos estados se presentan por condiciones especiales ya sea del medio o del sujeto cognoscente. Además se cuenta con la benevolencia divina que nos permitirá tener ideas claras y distintas.

Es por todas estas razones que si decimos, por ejemplo, que “hay un murciélago en la habitación” no es razonable que nos impugnen de cómo sabemos que hay un murciélago en la habitación y no que lo estamos soñando. Pues el criterio sobre el que nos apoyamos para afirmar tal cosa es que lo estamos viendo, y no hay ninguna circunstancia especial ni en el medio ni en el sujeto – como exceso de calor, deshidratación, alcoholización, poca iluminación, entre otras circunstancias – que pongan en cuestión nuestra afirmación. Ahora bien, si nos insisten en cómo sabemos que efectivamente hay un murciélago en la habitación y no que lo estamos soñando, podemos decir que porque estoy despierto en este momento y conozco las características de un murciélago y por eso sé que hay uno en la habitación. Pero si mi interlocutor insiste en cómo sé que no lo estoy soñando, no podría dar cuenta de eso, pues ya están esgrimidos todos los criterios sobre los que me apoyo para saber que no estoy soñando. Pero aquí es necesario aclarar que se trata del hacer más que de un proyecto de investigación pura que busca la verdad.

Pero mi interlocutor me puede impugnar diciéndome –como Descartes- que las experiencias en el sueño se pueden presentar tan coherentes como las experiencias en la vigilia y, por lo mismo, no podemos distinguir las. Ante lo cual, tendría que decir que no sé, efectivamente, si estoy soñando o no y, por lo mismo, que no sé si hay un murciélago en la habitación.

Podemos decir, en primera instancia y de acuerdo con el análisis hasta ahora expuesto que la condición de Descartes no es aplicable al conocimiento en la vida cotidiana o científica, pues la misma condición que exige que sepamos si estamos o no soñando para saber si nuestro conocimiento del mundo proviene de él, es decir, que se corresponda con lo que el mundo es; pero, al no saber si estamos soñando o no, no podemos satisfacer la condición cartesiana. De esta manera podemos concluir que la condición propuesta por Descartes en el argumento del sueño no se puede satisfacer. Pero esto se da antes de demostrar que Dios existe y es benévolo.

Sin embargo, en la vida cotidiana decimos saber cosas acerca del mundo. ¿Cómo es posible afirmar tal cosa pasando por alto la condición cartesiana? Lo que va a plantear Austin es que cuando el filósofo investiga acerca del conocimiento abandona la manera cotidiana de afrontar dichas cuestiones.

La duda o la pregunta “¿pero es algo real?” siempre tiene (debe tener) un fundamento particular, tiene que haber alguna “razón para sugerir” que eso no es real, en el sentido de alguna forma específica, o de un número finito de formas específicas, en la que se sugiera que esta experiencia o elemento pueda ser falso. Algunas veces (generalmente) el

contexto aclara cuál es la sugerencia... Si el contexto no lo aclara, entonces tengo el derecho de preguntar “¿qué quieres decir? ¿quieres decir que puede tratarse de algo disecado o qué? ¿qué estás sugiriendo? ([*OtherMinds*. En *PhilosophicalPapers*. Oxford, 1961: 55] citado en B. Stroud, 1991: 46).

Lo que intenta mostrar Austin es que Descartes viola las normas ordinarias que utilizamos para conducirnos en la vida cotidiana, pues impugnar un conocimiento determinado bajo la posibilidad de estar soñando no tiene sentido alguno a menos que nos encontremos en ese estado en el que nos estamos despertando o nos estamos durmiendo y, por lo tanto, solemos tener experiencias fuera de lo normal, pero es justamente por eso que la investigación Cartesiana es una investigación pura.

Así, pues, es claro que no consideramos el cumplimiento de la condición de no saber que no estamos soñando para poder saber algo acerca del mundo, como condición *sine qua non* de conocimiento del mundo; a esta condición de posibilidad de conocimiento la podemos denominar como *condición fuerte* de posibilidad del conocimiento del mundo, puesto que nunca podremos lograr dicha condición, es decir, nunca podremos tener un conocimiento del mundo.

b. La condición débil de posibilidad del conocimiento.

Por oposición a la condición cartesiana del conocimiento, que exige que debemos saber que no estamos soñando; la condición de Austin plantea que si no hay alguna razón especial para pensar que estamos soñando entonces no hay razón para pensar que estamos soñando y,

por lo tanto, podemos estar seguros que tenemos un conocimiento del mundo puesto que no estamos soñando.

Como vemos, la posición de Austin pone el énfasis en las razones especiales o anormales que se pueden presentar en tales casos determinados como en los casos de cansancio excesivo, saliendo de un estado de sueño, entre otros. En otras palabras, Austin considera a diferencia de Descartes que sí podemos distinguir el estado de sueño del estado de vigilia, es por esto que no es razonable poner en duda el conocimiento que tiene alguien acerca del mundo si este conocimiento está fundamentado de manera razonable, prudente y adecuada.

Podemos decir que si un conocimiento está enmarcado dentro de los límites de la razonable, lo prudente y adecuado (a las circunstancias) debe ser verdadero; y, por el contrario que si un conocimiento acerca del mundo no cuenta con una fundamentación razonable y es totalmente inadecuado se sigue que sea falso.

Veamos si estos criterios de razonabilidad, prudencia y adecuación son fuertes para establecer un conocimiento acerca del mundo. Por ejemplo, yo sé que mañana veré al profesor X porque sé que mañana tiene clase y, además, hoy hablé con él y me confirmó que nos veremos mañana, así que tengo un conocimiento acerca de que mañana me veré con el profesor X. Este conocimiento cumple con los criterios antes dichos: (i) es razonable, porque él tiene clase mañana, (ii) es prudente, porque constaté con él que mañana irá a la clase y nos veremos, y (iii) es adecuado, porque no tengo razones para dudar de que él no se presentará mañana. Sin embargo, a la hora de verme con el profesor X, él nunca llegó así que

efectivamente no tenía ese conocimiento de que lo vería; pues aunque cumplí con todos los requisitos nunca conté con la posibilidad de que esa mañana en el desayuno cayera una hormiga la cual segregaba una enzima a la cual era alérgico el profesor X y sufriera una reacción que lo pusiera en estado crítico.

Por otro lado, el que alguien pretenda tener un conocimiento acerca del mundo y este no cumpla con las condiciones que Austin expone, es decir, la razonabilidad, la prudencia, y la adecuación no se sigue que dicha pretensión no sea un conocimiento acerca del mundo. Por ejemplo, cuando un campesino está frente a una planta de papaya y no da frutos dice que es “macho” y para que dé frutos es necesario clavarle una puntilla, si se les pregunta la razón no la tienen solamente saben que después de clavarle la puntilla la planta comienza a dar frutos; como vemos dicho conocimiento sobre el mundo no es razonable, ni prudente y muchos menos adecuado a la ciencia de las plantas, sin embargo el procedimiento funciona y, por lo mismo, se podría decir que tienen un conocimiento acerca del mundo.

El problema que presenta la condición débil del conocimiento es que no está en busca de un conocimiento con características de necesidad acerca del mundo, y por lo mismo, no tiene en cuenta las posibilidades de alcanzar una falsedad o una verdad acerca del mundo. Así, pues, el conocimiento fundamentado en dichos criterios no es más que condición suficiente más no necesaria para establecer un conocimiento incorregible acerca del mundo.

El ejemplo que coloca Stroud de los aviones es sumamente ilustrativo para este último caso: en un estado de guerra se instruye a los vigías para que detecten y avisen ante la

presencia de dos tipos de aviones: G y E, de los primeros se dice que tienen las características: a, b, c; y de los E las características: x, y, z; así que los vigías ante la presencia de estas características saben que el avión es un G o un E. Pero resulta que hay un avión más del cual ellos no tienen noticia, el avión I, y que tiene las mismas características que el avión G. Los vigías al ver las características: a, b, c, dicen que lo que están viendo es un avión G, pero realmente no saben si es un G o un I, porque si bien tienen las condiciones suficientes para afirmar tal conocimiento no tienen las condiciones necesarias para afirmar que es un G y no un I, cuando se den cuenta de la existencia de este último, por supuesto. (Cf. Stroud, 1991: 62-66).

Esto último nos lleva a que las condiciones que propone Austin para establecer el conocimiento no son necesarias para afirmar una verdad acerca del mundo, pues sólo contempla como posible objeciones al conocimiento las que están en un marco muy reducido de normalidad y deja por fuera todo un haz de posibilidades que aunque no sean razonables no por eso dejan de ser posibles, como por ejemplo la existencia de un X del cual todavía no tenemos noticia, pensemos en la existencia del *ether* para los físicos de principios del siglo XX quienes pensaban, desde Newton que la luz necesitaba un medio para moverse, es decir que la existencia del *ether* estaba dentro de un marco razonable, prudente y adecuado; pero realmente, como demostró Einstein en 1914 no existía.

- c. El conocimiento es el mismo tanto para la investigación filosófica como para la vida diaria, lo que cambia es el para qué.**

Hay una sola concepción del conocimiento según la cual se actúa tanto en la vida diaria como en la investigación filosófica del conocimiento humano, pero esta concepción opera en la vida cotidiana bajo los imperativos de la práctica social y las exigencias de la acción, la cooperación y la comunicación (Stroud, 1991: 65)

La definición del conocimiento implica que este sea verdadero, en primera instancia y, por verdadero entiendo que se corresponda con lo que es el mundo, así pues, no hay una doble concepción de conocimiento, como se podría pensar en un momento, una para el filósofo y otra concerniente a la vida cotidiana. Sin embargo, encontramos que la investigación que lleva a cabo el filósofo en torno al conocimiento está por fuera de las necesidades de actuar que implica la vida diaria, el filósofo puede tomar su objeto de estudio aislado del mundo y por lo mismo tener todo el tiempo para investigarlo.

Por otro lado, el mismo filósofo ya no como filósofo sino como un hombre inserto en el mundo tiene que decidir ante las situaciones que se presentan en el mundo y por tal motivo no puede darse el lujo de no tomar una decisión por no contar con el conocimiento que cumpla con todos los requisitos que tiene en su investigación, es por esto que Descartes afirma en las respuestas a las segundas objeciones que

(...) con respecto a las cosas que la voluntad pueda abrazar, he introducido siempre una distinción muy grande entre la práctica de la vida y la contemplación de la verdad. Porque, en lo que respecta a la práctica de la vida, no pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente; al contrario, sostengo que ni siquiera hay que esperar siempre las más verosímiles, sino que a veces, entre muchas cosas por completo desconocidas e inciertas, hay que escoger una y determinarse por ella, y luego de ello no creerla con menos firmeza que si la hubiéramos escogido por razones

ciertas y muy evidentes, como lo he explicado ya en el *Discurso del método*, p. 31-32³. Pero donde no se trata sino de la contemplación de la verdad ¿quién ha negado alguna vez que se deba suspender el juicio con respecto a las cosas oscuras y que no son conocidas con suficiente distinción? Ahora bien, que sólo esta contemplación de la verdad tenga lugar en mis *Meditaciones*, es algo que, además de reconocerse con bastante facilidad por ellas mismas, lo he declarado además con palabras expresas hacia el final de la primera, cuando digo *que no podía dudar en demasía, ni emplear excesiva desconfianza en aquel lugar, ya que no me aplicaba entonces a las cosas que tienen que ver con la práctica de la vida, sino únicamente a la búsqueda de la verdad* (A. T. VII, 117).

Encontramos que, efectivamente, Descartes no hace ninguna distinción entre el conocimiento referido a la investigación y a la vida cotidiana, solamente que el referido a la vida cotidiana no puede quedar en espera de saber si es verdadero o no, y tenemos que tomar –muchas veces– lo que sabemos de manera incierta como cierta para no quedarnos inactivos en la vida.

³“Desde hacía mucho tiempo había observado que, en lo que se refiere a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que tenemos por muy inciertas como si fueran indudables, según se ha dicho anteriormente; pero, dado que en ese momento sólo pensaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera lo contrario y rechazara como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, hecho esto, no quedaba en mi creencia algo que fuera enteramente indudable” (A. T. VII, 31-32).

CONCLUSIÓN

“¿Qué es la vida? Un frenesí. ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción; y el mayor bien es pequeño; que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son.

Pedro Calderón de la Barca

Lo que busca Descartes con la duda metódica no es otra cosa que poner en cuestión todas aquellas creencias que aceptaba como verdaderas sin mayor examen, es por esto que en principio cuestiona la información adquirida por medio de los sentidos porque en ocasiones percibimos de manera distinta a como son las cosas en realidad, ya sea por efectos de la distancia, deficiencia de luz, estados alterados de conciencia, entre otros.

Por otra parte, con el argumento del sueño pone en cuestión si lo que percibimos por medio de los sentidos es en realidad causado por el mundo exterior o sólo por el propio poder de la mente, pues de ser lo segundo entonces no podríamos establecer un conocimiento acerca del mundo externo; sin embargo, esto se clarifica cuándo afirma que todas las imágenes que tenemos en el sueño son copias de las cosas reales que percibimos cuando estamos despiertos. Aquí surge otro punto de suma importancia para Descartes y es saber cuándo estamos despiertos y cuándo estamos dormidos, pero él mismo nos dice que por medio de la experiencia sensorial no encontramos ningún criterio que nos permita establecer dicho estado, es decir, saber cuándo soñamos y cuándo estamos despiertos. Lo cual se va a convertir en un problema de no poca importancia, porque si no sabemos cuándo estamos

despiertos entonces no podemos decir con justificación que el estado del mundo es tal y como decimos que es.

Por otra parte, el argumento del genio maligno apunta básicamente a lo que había dejado de lado el argumento del sueño, y es el conocimiento de las verdades matemáticas, las cuales se descubren por medio del solo ejercicio de la razón, sin embargo este genio maligno puede hacer que percibamos como verdadero lo que es falso; ante lo cual Descartes va a buscar un principio en el cual se pueda refugiar y que le permita establecer por lo menos una creencia verdadera y, a partir de ahí seguir descubriendo todas las creencias verdaderas que sean inmunes a los ataques escépticos. Dicho principio no es otro que la evidencia del pensamiento, de saber que piensa y que en cuanto que piensa existe, en cuanto que la idea de pensamiento como la de existencia, así como la de Dios y la de las substancias son ideas innatas.

Por último, y no menos importante, se analiza si la estrategia cartesiana de la duda traspasa los límites de lo razonable, con respecto a la vida cotidiana. Aquí hay que señalar que tengo claro que el objetivo del proyecto cartesiano es, como lo dice Williams “el proyecto de la razón pura”. Sin embargo, teniendo en cuenta que se trata del conocimiento, lo que pretendí hacer en este capítulo es analizar sobre todo en el argumento del sueño los criterios para distinguir el sueño de la vigilia, y si dichos criterios no cumplidos afectan y cómo afectan el conocimiento que tenemos del mundo en la vida cotidiana y, cómo deberíamos entender conocimiento en dicho caso. Para esto hace acopio de Barry Stroud y más propiamente del *Problema de mundo externo*, en el cual propone dos condiciones del

conocimiento una fuerte que sería la cartesiana y la otra débil que sería la propuesta por Austin y, que es la que a la postre se termina imponiendo en la vida cotidiana.

Podemos concluir que la duda cartesiana no traspasa los límites de lo razonable, pues deja claro de entrada que él nunca ha colocado el criterio de saber si no estamos soñando para establecer la posibilidad de saber algo en la vida cotidiana; lo que ha puesto de relieve es que en la búsqueda de la verdad si no salvamos dicho criterio no podemos saber si lo que conocemos del mundo realmente es como es el mundo. En otras palabras, la búsqueda de la verdad implica el establecimiento del conocimiento y este sólo es posible –tanto en la esfera filosófica como en la cotidiana- si efectivamente sabemos que no estamos soñando. Y como no podemos salvar dicho criterio entonces nos toca conformarnos con un tipo de conocimiento que cumple con los criterios de razonabilidad, prudencia y adecuación a lo que podemos denominar sentido débil de conocimiento, el cual está referido a la vida cotidiana; y con respecto al conocimiento en cuanto objeto de estudio de la filosofía debe cumplir con la condición sin la cual no puede ser considerado –filosóficamente hablando- conocimiento⁴.

⁴Necesario, absoluto y universal, como se consideraba el conocimiento para los filósofos de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, J. L. (1979). *Philosophical papers*. The Line and the Cave in Plato's Republic.

DESCARTES, R. (2009) *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguida de las objeciones y respuestas*. Ed. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

_____. (1993) *Discurso del método*. Ed. Altaya, Barcelona.

BELLO REGUERRA, Eduardo. (1993) Estudio preliminar al *Discurso del método*. Ed. Altaya, Barcelona.

WILLIAMS, B. *Descartes*. (1996) *El proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid.

WILSON, M. (1990) *Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

STROUD, B. (1991) *El escepticismo filosófico y su significación*, F.C.E., México.