

Joyce M. Zurcher

Descartes y la fe en la razón

Summary: *Due to the argument of the evil genius, Descartes must be labeled as an intuitionist philosopher rather than as a rationalist. He argues that what is immediately present to the conscience cannot be doubted as long as it does not need the participation of reason. Knowledge beyond the "cogito" involves faith.*

Resumen: *Mas que un filósofo racionalista, Descartes debe ser clasificado como un intuicionista que considera que sólo lo que está inmediatamente presente a la conciencia, es indubitable. Su argumento del genio maligno, arroja duda sobre cualquier conocimiento que rebase el "cogito" y pone de manifiesto la existencia de un acto de fe.*

Los epistemólogos afirman que es imposible tratar el tema ontológico¹ sin dilucidar previamente el asunto epistemológico², porque para poder afirmar que algo existe es preciso poderlo conocer; de lo contrario, ¿qué sentido tendría afirmar que existe lo que no podemos conocer y qué evidencia se puede brindar a favor de su existencia? Este razonamiento exige a los epistemólogos examinar los criterios mediante los cuales algo califica como objeto de conocimiento y por lo tanto como objeto real.

Mucho se ha discutido a lo largo de la historia, sobre este asunto, pero difícilmente puede decirse que los filósofos se hayan logrado poner de acuerdo. Algunas escuelas epistemológicas consideran que la razón es el órgano³ cuya función consiste en proporcionar conocimiento. Partiendo de esta premisa, el objeto aprehendido por la razón, necesariamente tendrá que ser un objeto inteligible o pensable y no un objeto sensible. Otras escuelas

por el contrario, consideran que los órganos sensoriales son la vía para conocer los objetos; por lo tanto, los objetos reales deben ser objetos empíricos en cuya aprehensión no participa la razón, o si lo hace, es únicamente como ordenadora o sintetizadora de los aportes empíricos o sensoriales.

Es preciso notar que no importa cuál sea la escuela que suscriban los filósofos, todos están de acuerdo en que ser y conocer deben coincidir.

Platón⁴ afirma que lo que el ser humano percibe sensorialmente es cambiante y admite perspectivas; y algo que admita perspectivas, por ejemplo que desde un punto de vista se vea rectangular y desde otro, ovalado, no puede ser real. La razón no concibe que la realidad cambie cuando cambian los puntos de vista y exige que lo real no se altere; por lo tanto, si lo que se percibe cambia, ésto no es otra cosa que mera apariencia o representación de una realidad absoluta e inmutable a la que únicamente tenemos acceso mediante la razón.

Por otro lado, encontramos una posición distinta en David Hume⁵ quien afirma que no hay garantía de que por el hecho de que la razón humana lo exija, la realidad deba necesariamente acordarse a sus exigencias. Las demandas de la razón no constituyen condición suficiente para que el ser en sí -la realidad independiente del ser humano- coincida con lo pensado; si acaso validamos tales exigencias, es sólo en relación con el ser para la razón humana, es decir, la realidad tal y como el ser humano puede pensarla y conocerla. En otras palabras, para Hume, lo dado a los sentidos en la experiencia sensible no obedece a la voluntad y por ello constituye la materia prima o contenido que alimenta a la razón. Sobre tal materia prima trabaja la razón, elevándose sobre lo empírico para pensar entidades teóricas que proporcionan una buena explicación para los

fenómenos sensibles; pero tales realidades no pueden validarse si no es mediante la contrastación en los datos sensibles. No existe manera de demostrar que lo que la razón concibe, coincida o corresponda con la realidad en sí. Las entidades de carácter teórico que explican de manera causal la ocurrencia de las experiencias, bien pueden o no corresponder con una realidad absoluta. De ahí la historicidad de la explicación teórica.

Tradicionalmente se ha denominado "racionalista" al filósofo que privilegia la razón como instrumento cognoscitivo, y "empirista" al que privilegia los sentidos como medio para conocer. Sin embargo es preciso observar que las clasificaciones generalmente no hacen justicia porque resaltan algunos detalles que permiten la clasificación, pero omiten otros igualmente importantes. Tal es el caso de Renato Descartes, conocido como uno de los más famosos filósofos racionalistas en la historia de la filosofía; no obstante esta calificación opaca algunos caracteres empiristas fundamentales en su sistema.

En este trabajo presentaré el sistema epistemológico y ontológico que expone Descartes en su obra, para demostrar que a pesar de que es considerado como uno de los filósofos racionalistas más importantes, él no cree que sea mediante el uso de la razón discursiva o el razonamiento que el ser humano alcanza el conocimiento absoluto. Bien podría ser que la razón en su función discursiva o deductiva procesara erróneamente los contenidos inmediatos e indubitables de la conciencia. La certeza absoluta de tal validez no basta para garantizar la corrección de los procesos racionales en relación con una realidad en sí, porque podría darse el caso de que un genio maligno haya conformado nuestros procesos racionales de tal forma que lo que con ellos se alcance, se construya o deduzca, no guarde ninguna relación con la realidad independiente que se pretende alcanzar con la utilización de tales procesos. La validez o corrección de los razonamientos debe ser demostrada, pero cabe preguntarnos cómo es posible hacerlo sin utilizar para ello la razón misma.

Descartes considera que el ámbito de lo indubitable se limita a lo que se presenta inmediatamente a la conciencia, lo intuído de manera inmediata sin que medie en tal intuición razonamiento discursivo alguno. Todo contenido de conciencia es indubitable: lo que se percibe sensorialmente, lo que se recuerda, lo que se imagina. Asimismo Descartes considera que puede poner

bajo la observación inmediata de su conciencia a su conciencia misma y validar así su capacidad de discriminar entre lo verdadero y lo falso. Sin embargo yo pienso que mediante el acto de hacer de la conciencia el objeto de examen, no es posible validar la capacidad de discernir, sino sólo se logra aprehender el hecho de que es así como trabaja la conciencia cuando pretende buscar lo indubitable. Es decir, es indubitable que la conciencia discrimina, pero no es indubitable que al hacerlo no se equivoque. Nada impide que lo que se percibe como indubitable sea una ilusión humana, sin que exista absolutamente nada que la respalde más que sus propios procesos. En otras palabras, aprehendemos indubitablemente nuestros contenidos de conciencia, y podríamos aprehender nuestra conciencia inmediatamente de manera reflexiva, pero el hecho de que la razón humana no pueda dudar que tiene contenidos de conciencia cuando los tiene, no le permite demostrar que cuando utiliza la razón para concluir que existe Dios o el mundo, la razón no podría equivocarse porque sus procesos son los correctos.

Lo que sí demuestra Descartes y es suficiente para conmover los cimientos de la epistemología y la filosofía de la ciencia, es que no es posible garantizar la validez absoluta de las inferencias de la razón, para garantizar la existencia de una realidad totalmente independiente del pensamiento humano. La realidad a la que el ser humano accede, siempre tendrá que depender de los procesos que la razón lleve a cabo, y por lo tanto tiene que ser una realidad humana. Nuestra confianza en la razón y por lo tanto en la existencia de los mundos supra-empíricos a que accedemos con ella, descansa en nuestra capacidad de contrastar tales realidades en los datos empíricos inmediatos implicados por ellas. Con esta posición ilumina Descartes certeramente el carácter hipotético e inductivo de todos los juicios empíricos y marca la ruta para la dilucidación de la historicidad de la verdad, y quizás de la realidad.

Basaré mi investigación en las *Meditaciones Metafísicas*⁶ aunque recurriré también al *Discurso del Método*⁷ para reforzar algunos argumentos.

I Conocer y ser

Descartes afirma que en su investigación dilucidará los criterios de conocimiento que considera

correctos y expondrá cómo con ellos se aprehende la realidad. Para eso emprenderá su investigación sin ideas preconcebidas de ninguna clase y se deshará de todo aquello que ha tenido como verdadero en su vida pasada. Sin embargo es preciso darnos cuenta de que dos herramientas conceptuales lo acompañan desde el inicio de su ruta: La primera es su concepto de realidad; la segunda, su criterio de conocimiento. Como hemos visto arriba, ambos principios se complementan: Si Descartes considera que la realidad debe ser absoluta y no debe admitir cambios ni relativismos, sólo los conceptos absolutos e indubitables que no admitan perspectivas o puntos de vista pueden aprehenderla. Por lo tanto, si nuestros conceptos son revisables u obedecen a perspectivas o intereses, ello es suficiente para afirmar que no corresponden, copian o aprehenden biunívocamente la realidad. El concepto de conocimiento como algo absoluto e indubitable, determina la ontología: Sólo lo que se conoce sin lugar a duda, sin que haya posibilidad de error, es real.

Con este criterio de conocimiento, emprende Descartes su búsqueda de la realidad. Ninguna proposición que admita duda, que pueda ser revisada, que no tenga carácter absoluto, puede corresponder a la realidad.

Pretende Descartes someter a prueba "todos los principios sobre los cuales descansan todas las opiniones sostenidas hasta ahora"⁸.

II El conocimiento sensorial

En primer lugar investiga Descartes el conocimiento sensorial o conocimiento que obtenemos mediante nuestros órganos sensoriales y encuentra que a pesar de creer que los objetos que se conocen sensorialmente son reales porque los vemos, oímos o tocamos, algunas veces nos equivocamos sobre todo cuando los observamos a mucha distancia o bajo condiciones desfavorables. Tal es el caso cuando creemos reconocer a alguien que vemos venir, pero que cuando se acerca descubrimos que no se trataba de la persona que creíamos.

No obstante, contraargumenta Descartes, es posible eliminar el error mediante contrastaciones ulteriores. Es posible tener plena certeza de que no nos equivocamos después de habernos asegurado adecuadamente, como ocurre cuando sé que "estoy aquí sentado a la par del hogar, vistiendo

una bata de levantarme, con este papel en mis manos"⁹. Siempre es posible llevar a cabo contrastaciones que nos permitan estar absolutamente seguros de que no nos equivocamos.

Mediante este razonamiento Descartes plantea el problema del conocimiento empírico: Es posible que nos equivoquemos cuando a partir de algunas experiencias sensoriales emitimos juicios sobre la existencia de los objetos, especialmente cuando las experiencias no proporcionan una base inductiva suficientemente segura para sustentar el juicio objetivo, es decir, cuando nuestras observaciones son fugaces o difusas. No obstante, podemos corregir nuestros errores mediante contrastaciones o pruebas ulteriores y tener certeza de nuestro conocimiento cuando la base empírica u observación es abundante y consistente.

Descartes presenta con cierta claridad el hecho de que las proposiciones empíricas son de carácter inductivo y aunque fundadas en los datos sensoriales, van más allá de la información que tales datos suministran, rebasando tal información en el juicio objetivo. Cuando percibimos con el rabo del ojo un parchón café pegado al suelo y oímos unas pisadas ligeras, creemos que hemos visto al perro de la casa. A veces realmente lo hemos visto; otras, nos hemos equivocado. Pero siempre es posible salir del error, observando con detenimiento. Por lo tanto, aunque los sentidos a veces nos pueden engañar (nos inducen a emitir juicios objetivos equivocados), es el caso que a veces no nos engañan.

Es conveniente enfatizar en este punto que toda proposición fáctica, es decir toda creencia en la existencia de algún objeto, fundamentada en la experiencia sensorial, es una hipótesis implícita. Dicha proposición empírica está fundamentada en un número finito de observaciones que son rebasadas en la proposición empírica que implica un número indefinido de tales observaciones. El problema de la contrastación reside en el hecho de que aun cuando de la información que brinde la proposición empírica se desprende la existencia de ciertos datos, del hecho de que los datos se ocurran como se espera, no se sigue que la proposición sea absolutamente verdadera e indubitable. Una ocurrencia más o un dato más que apoye la afirmación fáctica, es sólo eso: un caso más. Incurriríamos en una falacia lógica si pretendiéramos probar una proposición a partir de la implicación que se desprende de ella; a lo más que llegamos es a afirmar una mayor probabilidad de que

la proposición sea verdadera. Por otro lado, desde un punto lógico es posible falsar la premisa mediante la no ocurrencia de la implicación contrastadora, como lo afirma Popper¹⁰, pero eso también es discutible, porque toda proposición fáctica forma parte de un sistema de proposiciones que se apoyan unas a las otras, lo que imposibilita saber a ciencia cierta cuáles de todas las proposiciones del sistema son falsas.

Sin entrar en estos problemas de carácter lógico, Descartes prosigue su argumento y afirma que aun en aquellas ocasiones en que tenemos la certeza de que los datos sensoriales no nos engañan porque hemos contrastado suficientemente nuestras proposiciones, el error no puede erradicarse porque podríamos estar dormidos o locos.

III Experiencia y realidad

El conocimiento sensible -y por ello no entiende Descartes los datos sensoriales sino las proposiciones fácticas en las que se predica una cualidad de un objeto material o se clasifica éste bajo un concepto general-, trata sólo de apariencias. Esta afirmación está justificada, porque el conocimiento sensible no cumple con el criterio de conocimiento indubitable y absoluto que requiere Descartes.

De manera que aunque es posible percibir que estamos aquí sentados observando lo que hay a nuestro alrededor con toda claridad, la existencia de nuestros datos sensoriales no constituye garantía definitiva y absoluta de que realmente estemos aquí y de que las cosas que percibimos con tanta claridad, existan. Podemos tener datos sensoriales que nos permiten llevar a cabo una inferencia sobre nuestra existencia y la de las cosas que nos rodean, pero siempre es posible que nosotros como objeto material no existamos. Siempre el mundo puede ser una ficción de nuestra mente como ocurre durante el sueño o como acontece con los dementes que creen ser algún personaje famoso.

Cuando soñamos que estamos trabajando, tenemos los datos sensoriales adecuados y sobre ellos hacemos las inferencias correctas; sentimos el papel en nuestros dedos, percibimos las hojas y la tinta, pero eso no garantiza su existencia objetiva. A pesar de percibir el escritorio, no podemos erradicar la posibilidad de despertar de un momento a otro.

Nada en la percepción nos permite garantizar la indubitabilidad de los juicios objetivos que sobre ella llevamos a cabo.

Es verdad, afirma Descartes, que dormido o despierto, los objetos que percibimos están compuestos de elementos simples "de cuya mezcla de la misma manera que de la mezcla de ciertos colores reales, todas las imágenes de las cosas, verdaderas y reales o ficticias y fantásticas que residen en nuestros pensamientos, están formadas"¹¹. En otras palabras, los datos o propiedades simples tales como los colores, el peso determinado, o una extensión definida de que están formadas las cosas que nos rodean, son elementos siempre presentes a nuestro espíritu estemos dormidos o despiertos. Tales datos no son objeto de inferencia puesto que aparecen involuntariamente y son la materia prima a partir de la cual emitimos juicios empíricos. Si embargo, afirma Descartes, ésto no es suficiente para garantizar que haya algo que exista independiente de mí y que posea o cause en mí la percepción de tales elementos simples. Bien puede ser que los datos que percibo sensorialmente y que me parecen ser el peso, el color, el tamaño u otras características de los objetos, sean sólo producto de mi propio cerebro como es el caso de los dementes cuyas mentes están "envueltas en los negros vapores de la bilis"¹².

Este argumento invalida el carácter absoluto de los juicios que atribuyen a los objetos "en sí", u objetos que existen independientemente de nuestra capacidad de conocerlos, cualidades aprehendidas empíricamente. Los datos: el peso, la medida, el color y otros elementos, se hacen presentes a la conciencia pero no podemos afirmar que correspondan biunívocamente con la realidad "en sí". Bien puede ser que la misma conciencia los cree y sólo porque la razón tiene una tendencia a atribuirlos a una causa externa a ella, los atribuye a la la sustancia u objetos "en sí".

IV La razón y la realidad en sí

Somete entonces Descartes al criterio de conocimiento, las proposiciones de la geometría y la aritmética cuya verdad ciertamente no radica en el hecho de que exista en el mundo algo que corresponda a las entidades matemáticas o sea su causa, sino en la relación necesaria que hay entre las premisas y las conclusiones. Las proposiciones

matemáticas no dependen de la existencia de las entidades matemáticas sino de las relaciones entre ideas, de manera que "dormido o despierto, dos y tres sumados, siempre dan cinco, y un cuadrado nunca tiene mas de cuatro lados"¹³.

Sin embargo aun estas proposiciones matemáticas son susceptibles de duda. Bien podría ocurrir que un genio maligno nos hubiera hecho de tal manera "que cada vez que yo sumo dos y tres o cuento los lados de un cuadrado, o hago algún juicio aún más simple si es que algo más simple pueda ser imaginado"¹⁴ nos equivoquemos.

Este argumento va dirigido a invalidar el uso deductivo o discursivo de la razón. Si bien es imposible justificar su uso hipotético deductivo por las razones apuntadas arriba, se ha creído siempre que la razón no puede equivocarse en sus inferencias deductivas. Puede equivocarse al atribuirle realidad a los objetos pensados en las premisas o las conclusiones, pero no puede equivocarse en cuanto a la validez de los procesos deductivos.

Mucho se ha discutido sobre la inteligibilidad de este argumento porque a primera vista que no tiene sentido poner en duda la racionalidad de los procesos racionales. No obstante, el argumento tiene sentido si se sostiene una concepción metafísica de la racionalidad concebida como algo que pueda existir en los seres humanos de una manera distinta de como existe en otros hipotéticos seres racionales. En otras palabras, la validez de la razón humana no puede demostrarse sino que se confía en ella. Pero no puede afirmarse que lo que mediante los procesos racionales concluyamos se derive válidamente de ellos de una manera absolutamente indubitable. O confiamos en la validez intersubjetiva de la razón, o nos abstenemos de razonar, pero no podemos probar tal validez mediante el uso de la razón.

Podría también ser que la razón humana tenga la capacidad de llevar a cabo procesos hipotético deductivos y con ellos alcanzar concepciones abstractas y teóricas que permitan explicar causalmente la ocurrencia de ciertos patrones de datos sensoriales, pero aún así, podría ser que tales concepciones nada tengan que ver con la realidad absoluta "en sí". Bien podría ser que un genio maligno nos hubiera constituido de tal manera...

Mas arriba vimos que Descartes, en un primer momento de duda elimina la posibilidad de adquirir inductivamente conocimiento de los

objetos materiales, pero en ese momento, entiende por objeto material el objeto cotidiano aprehensible empíricamente, clasificable mediante conceptos generales y que permite la contrastación. Con el argumento del genio maligno, Descartes elimina la posibilidad de razonar deductivamente para conocer la realidad absoluta, de manera que aunque la razón humana, de manera universal y necesaria exija ciertas conclusiones a partir de las premisas, podría estar viciada de nulidad, sin que podamos demostrar jamás ni su error ni su validez. Es justamente este punto el que hace afirmar a Kant que debido a que todos los seres humanos configuramos los objetos materiales de una misma manera y llevamos a cabo procesos sintéticos iguales, la razón interviene en tal configuración. Pero la universalidad y necesidad de nuestro conocimiento intersubjetivo, no son más que conocimiento de una realidad que aprehendemos con nuestras capacidades cognitivas y por lo tanto nos brindan el conocimiento de una realidad humana y no de una realidad "en sí".

Con la introducción del argumento del genio maligno, Descartes elimina la posibilidad de garantizar que la razón sea un vehículo de razonamiento correcto; el genio maligno puede engañarnos cada vez que razonamos, haciéndonos creer que estamos obteniendo las conclusiones correctas a partir de las premisas.

V La existencia indubitable

Es evidente que cada vez que Descartes percibe, que imagina, que piensa, no puede poner en duda que piensa. "Cogito ergo sum". Y aunque no pueda garantizar que el objeto pensado exista independientemente de su pensamiento, ni pueda garantizar que los juicios que se llevan a cabo tomando el contenido de conciencia como punto de partida sean válidos, es indubitable que mientras percibe, existe como pensamiento.

Con la demostración de que el "cogito ergo sum" es absolutamente verdadero, Descartes no puede afirmar que exista otra cosa más que su conciencia, o mas bien que los contenidos de conciencia existen. Para poder afirmar la verdad de alguna otra proposición, necesitaría validar el uso de la razón, por lo menos en su función deductiva. Pero si la razón siempre puede equivocarse al juzgar o deducir porque el genio maligno..., ¿qué

otra proposición además del "cogito" se puede conocer?

Es preciso encontrar en el "cogito" mismo, en la evidencia del pensamiento inmediato y sin hacer uso de la razón o la inferencia que puede estar viciada de nulidad, alguna evidencia para afirmar que la razón no nos engaña.

Descartes razona de la siguiente manera: La razón no nos engañaría si fuera creada por Dios, porque un Dios benévolo no crearía una razón engañosa; sólo un genio maligno lo haría. Y en la existencia del "cogito" está implícita la necesidad de que la razón haya sido creada por Dios, puesto que para distinguir los juicios que podrían ser dudosos de los que no pueden dudarse, es preciso contar con la capacidad de discernir entre unos y otros. La existencia de la posibilidad de discernir entre lo verdadero y lo falso, es decir, la posibilidad de reconocer lo indubitable, implica la existencia de una perfección, porque es más perfecto conocer que dudar y aunque podemos dudar del conocimiento que nos brindan los sentidos o la razón, no podemos dudar de la capacidad que se manifiesta en el reconocimiento del "cogito".

Luego, prosigue Descartes, si el "cogito" implica una perfección -nuestra capacidad de distinguir lo verdadero de lo dudable-, alguien más perfecto que yo debe habérmela otorgado porque yo, siendo imperfecto no puedo proporcionármela a mí mismo; de lo contrario no sólo me habría dado una perfección, sino que me habría hecho perfecto. Por otro lado, no podría tal perfección provenir de mis padres, porque serían ellos perfectos. Luego, la perfección que el "cogito" implica tiene que haberme sido dada por el Ser Supremo.

Estos argumentos de carácter causal son conocidos como argumentos cosmológicos. Descartes no parece notar que si tales argumentos descansan en la exigencia de la razón de proponer una causa para todo lo que ocurre, son evidentemente inválidos porque bien podría ser que el genio maligno haya conformado a mi razón de tal manera que se equivoque al exigir una causa para la luz natural que me permite discernir lo verdadero de lo falso.

Prosigue Descartes su razonamiento afirmando: Desde luego, es posible dudar la existencia de Dios, porque el hecho de que yo piense en El, no es condición suficiente para que exista. Sin embargo, si pienso en Dios, El necesariamente existe porque implícitas en el concepto de Dios

están todas las perfecciones y evidentemente la existencia es una perfección. Este argumento es conocido como el argumento ontológico y demostrado inválido por Kant quien afirma que la existencia no es una propiedad que tengan los objetos, sino la condición de posibilidad de los objetos y sus cualidades.

Pienso que lo que Descartes pretende demostrar con el argumento sobre la existencia de Dios, es que si bien nosotros los seres humanos necesitamos demostrar su existencia para creer en El, Dios no necesita de nuestra fe para existir. El mero hecho de que existe una perfección en nosotros, una luz natural mediante la cual distinguimos la indubitabilidad del "cogito" garantiza que la Perfección Suprema que la puso en nosotros, existe. Pero eso no significa que por el hecho de que existe una perfección en nosotros que nos permite aprehender el "cogito", sepamos que Dios existe y que nuestra razón no se equivoca. Desde luego, necesitamos demostrar la existencia de Dios para creer en El, y para ello necesitamos usar la razón tanto en los argumentos cosmológicos como en el ontológico. Pero si Dios existe porque existe en mí una perfección que me permite aprehender el "cogito", puedo usar la razón para demostrar Su existencia porque la existencia de la perfección que aparece en el "cogito" valida la razón. En otras palabras, la existencia de Dios no puede demostrarse porque la razón ha sido descalificada.

Lo anterior sugiere que aunque Descartes pretenda demostrar la existencia de Dios mediante los argumentos cosmológico y ontológico arriba mencionados, la demostración es innecesaria e inválida, y el acceso a la existencia de Dios no puede ser discursivo sino intuitivo. En la aprehensión del "cogito" mismo está la idea clara y distinta de la Perfección. Esta es probablemente la razón por la cual Descartes afirma que la idea de perfección y por ende la idea de Dios, es una idea innata.

No creo que mediante su análisis Descartes demuestre que porque podemos discernir entre el error y la verdad, poseemos una perfección y por lo tanto Dios existe. Esta demostración, puede estar viciada de nulidad al ser elaborada por una razón hipotéticamente mal constituida por el genio maligno.

Desde luego, los argumentos que pretenden demostrar la validez de los procesos racionales mediante la demostración de la existencia de Dios serían válidos si Descartes no hubiera introducido

el argumento del genio maligno; pero habiéndolo introducido, no veo cómo es posible demostrar la existencia de Dios mediante razonamientos.

Por otro lado, al inicio de sus Meditaciones, Descartes decidió dudar de todo, hasta de la validez de sus procesos racionales. Sin embargo la luz natural que permite discernir entre lo dudable y lo indubitable, no es nunca puesta en duda, porque de lo contrario no habría podido Descartes encontrar el "cogito". Como vimos, es esta capacidad la perfección innata que los seres humanos tenemos; y si es una perfección, Dios la debe de haber puesto en nosotros, y si Dios existe, nuestra razón no se equivoca porque fue hecha por El, y lo que conocemos existe también. La pregunta entonces es: ¿Podemos dudar de nuestra capacidad innata de reconocer lo indubitable cuando se presenta?

Evidentemente, si la utilizamos para descubrir lo indubitable, no la ponemos en duda, pero aun así podríamos ponerla en duda porque podríamos no tenerla y no ser capaces entonces de descubrir que no podemos dudar del "cogito". No es posible ser con Descartes absolutamente consecuente y dudar de todo, hasta de nuestra capacidad de reconocer la verdad, porque entonces eliminamos desde el punto de partida, la posibilidad de reconocerla.

No obstante, aun cuando la utilizamos como criterio de verdad, no podemos demostrar que sea un criterio absoluto de verdad, válido "en sí", para toda la creación. A lo mas que llegamos es a afirmar que una capacidad nos permite darnos cuenta de que no podemos dudar de que dudamos o de que nos damos cuenta.

Si argumentamos en esta línea, podríamos encontrar que los seres humanos tenemos una luz natural, una capacidad innata que nos permite reconocer la verdad y que también tenemos una capacidad innata de utilizar la razón según reglas deductivas e inductivas. Podemos asimismo examinar estas reglas, pero no podremos demostrar su validez, porque para ello necesitaremos el usarlas. La única manera que tenemos para validarlas es la intersubjetividad, pero ello no permite concluir que porque sean universales y necesarias para todos los seres humanos, son universalmente válidas para el universo "en sí".

VII Conclusiones

Recapitulando, vemos que Descartes desecha la validez del conocimiento sensorial argumentando

que a veces los sentidos nos engañan. Por los ejemplos que ofrece tanto en las Meditaciones Metafísicas -a veces lo que creemos que es pequeño porque lo aprehendemos a la distancia, lo descubrimos como grande cuando nos acercamos- como en El Discurso del Método -lo que creemos que es una persona con un paraguas, podría bien ser un muñeco-, vemos con claridad que Descartes no está objetando la existencia de los datos sensoriales. Los datos como tales quedan validados por Descartes cuando afirma: ¿Quién soy yo? Un ente que piensa, que siente, que percibe, que recuerda...¹⁵ Los datos existen en tanto contenidos de conciencia y no nos engañan si no hacemos inferencia alguna a partir de ellos. Para llevar a cabo la inferencia, necesitamos utilizar la razón, y la razón puede equivocarse. Es posible contrastar intersubjetivamente y repetitivamente la inferencia y lograr la certeza práctica sobre el conocimiento fáctico fundamentado en los datos de los sentidos, pero aún esta contrastación repetida adecuadamente, no logra alcanzar la no revisabilidad del conocimiento fáctico. Toda proposición empírica, por el hecho de rebasar la información inicial, tiene carácter hipotético y por lo tanto guarda en su seno la imposibilidad de su verificación absoluta. Tal exigencia puede ser sólo eso: una exigencia de la razón sin que haya garantía alguna de que lo que se valide como real, corresponda con una realidad en sí.

Para reforzar aún más la incapacidad que tiene el conocimiento fáctico de calificar como conocimiento absoluto de la realidad "en sí", Descartes descalifica la certeza práctica que alcanzamos después de repetidas implicaciones contrastadoras mediante el argumento del sueño: Aun cuando tengamos certeza práctica de que no nos equivocamos porque hemos llevado a cabo suficientes implicaciones contrastadoras, podemos estar dormidos o locos. También descalifica el conocimiento causal, es decir, descalifica los argumentos fundamentados en la necesidad racional de que haya una causa metafísica que cause los datos sensoriales, porque en tales argumentos participa la razón y puede ser que la razón se equivoque al postular la causa externa pues la causa de los datos podría residir en la misma mente. Mediante estos argumentos invalida Descartes toda inferencia inductiva y hasta la noción de causa, porque la causalidad es una necesidad impuesta por la razón. El genio maligno puede habernos creado de manera que la razón se

equivoque cada vez que creamos conocer, tanto en el caso en que postule una causa, como en el caso en que contraste suficientemente la existencia de la entidad explicativa y aun en el caso en que deduzca a partir de premisas verdaderas o falsas, conclusiones implícitas en ellas.

Descartes logra demostrarnos que si no logramos validar la razón, lo único que lograríamos conocer serían nuestros contenidos de conciencia. La noción de causa, así como la de sustancia que según Descartes son ideas innatas exigidas por la razón, quedarían descalificadas por una razón que procede incorrectamente. Sin la validez de los procesos racionales, no podríamos justificar ni la existencia de los objetos materiales ni la existencia de los objetos teóricos.

Lo que me parece importante enfatizar, es que Descartes demuestra que no hay conocimiento objetivo sin que intervengan los procesos racionales inductivos o deductivos. Y que para afirmar que con tales procesos conocemos una realidad que existe independientemente del ser humano, es preciso validar la intervención de la razón.

Como afirmé arriba, considero que Descartes no logra demostrar la validez de los procesos racionales porque sus argumentos son circulares. Confiamos en la razón porque podemos contrastar su universalidad y necesidad, pero no podemos garantizar que sus procesos nos conduzcan a la realidad absoluta. La conclusión de la obra Cartesiana debería haber sido la conclusión Kantiana: La razón queda validada porque procede de la misma manera en todos los seres humanos, pero la realidad a la que accede no es una

realidad en sí sino una realidad humana. La idea de tener conocimiento absoluto de la correspondencia entre conocimiento y realidad "en sí" trascendente, es descabellada.

Notas

1. "Ontológico", del griego "ontos" que quiere decir "ser", y "logos" que quiere decir razón o explicación.
2. "Epistemológico", del griego "episteme" que significa "conocimiento", y "logos" que significa "razón o explicación".
3. No encuentro un término más apropiado para describir la razón como el sujeto que ejecuta las inferencias.
4. Platón, *La República*, Oxford University Press, 1971.
5. D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, Hendel, New York, 1955.
6. *Ouvres de Descartes*, Charles Adam and Paul Tannery, eds., 12 vols (Paris, 1897-1910; index general, París, 1913).
7. *Op. cit.*
8. R. Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Translated by Haldane and Ross, Cambridge University Press, p. 144.
9. *Op. cit.*
10. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson & co. 1962
11. *Ibid.*, p. 146
12. *Ibid.*, p. 147
13. *Ibid.*, p. 147
14. *Discourse on the Method*, p. 102
15. *Ibid.*, p. 153

Joyce M. Zurcher Ph. D.
Apartado 7473-1000 San José
San José Costa Rica.