

DESCARTES Y EL FUNDAMENTISMO EPISTEMOLÓGICO

JOSEP LLUÍS BLASCO ESTELLÉS

Universitat de València

§ 1.

Descartes es un pensador polémico y contradictorio. Abre la modernidad, pero como ya se ha insistido tantas veces, esta apertura acontece desde presupuestos medievales: su proyecto filosófico ha de atender por igual a las exigencias epistemológicas de la ciencia moderna y a la fundamentación metafísica del conocimiento, a la ciencia que Galileo había constituido y a la teología que se había convertido en "ciencia" oficial, a Dios fuente de toda verdad y a la autoconciencia individual indubitable. En definitiva, Descartes vive y tematiza la contradicción entre la conciencia que unos ciento cincuenta años más tarde se convertirá en el sujeto constituyente de la sociedad y del poder, y la sociedad *fidel* cuyo único constituyente y fundamento es Dios, de quien emana todo poder.

Desde estas ambigüedades, si no contradicciones, Descartes es considerado como el progenitor de la epistemología moderna, no obstante no ser nada claras sus tesis epistemológicas. Si Kant supo que no se podían trazar los límites de la razón sin salirse de esos límites constituyéndose la razón en tribunal de sí misma, y posteriormente Wittgenstein ha manifestado que para trazar los límites del decir hay que trascender de alguna manera esos límites y situarse, aunque sea virtualmente, en el mundo de lo "indecible", el camino cartesiano es todavía otro: hacer posible la ciencia, el conocimiento dentro de los límites de una razón sometida a control, desde el conocimiento y la realidad de lo absoluto, una vía que, como bien sabía Descartes, es impracticable.

¿Cómo puede la razón plantearse su propia crítica y establecer sus propios límites? Esta perspectiva sólo es posible desde la autonomía de la razón y ello implica introducir una escisión entre la razón y el ser (aunque esta escisión pueda y deba ser superada), pero hacer del Ser (el Ser por excelencia) el fundamento de la razón imposibilita la constitución de la teoría del conocimiento (o epistemología) como un ámbito de reflexión autónomo, puesto que entonces los límites y alcance del conocimiento objetivo no vendrán establecidos por la adecuación de la razón a sus fines, sino por el arbitrio divino.

Esta constitución es posible si se abandona el axioma de la metafísica medieval que postula la identidad entre el *ens* y el *verum*. La doctrina medieval de los trascendentales (los "predicados" del ser) establecía que *verum et ens*, como *bonum et ens* o *unum et ens... convertuntur* lo que daba lugar a la doctrina de la verdad ontológica (la verdad del ser) como fundamento de la verdad lógica (hoy llamaríamos epistemológica), la verdad del conocer. Desde esta perspectiva el único fundamento posible de la razón, del conocer, es Dios. Esta ruptura, que es ya explícita en Hume y en Kant, es, a mi juicio, una nota esencial de la modernidad (tanto la ruptura de la identidad *ens-verum* como la de la identidad *ens-bonum*, aunque no es asunto de esta ponencia discutir

sobre cuestiones éticas), sin esa ruptura no hay ni teoría del conocimiento ni razón moderna. El problema a dilucidar es: ¿plantea Descartes esa ruptura?, ¿constituye Descartes una teoría del conocimiento autónoma, con normas propias que la razón se da con el propósito de conseguir su fin: el conocimiento objetivo y, por tanto, una epistemología de carácter *autonormativo*?

No estoy seguro de poder contestar satisfactoriamente estas preguntas, pero al menos plantea-ré los problemas y esbozaré algunas líneas hermenéuticas.

Es usual afirmar que Descartes ha sentado las bases del fundamentismo epistemológico, lo cual sería una forma de constituir una Teoría del Conocimiento. Entendemos por "fundamentismo" la tesis según la cual el conocimiento humano descansa sobre verdades no susceptibles de falsación sea por ser autoevidentes (evidentes por sí mismas) para la razón, sea por enunciar de modo inmediato (sin inferencia) una experiencia de tal manera que si la experiencia ha sucedido (y no tengo propósito de mentir) el enunciado es *indudablemente* verdadero, lo cual es otra forma de autoevidencia. En síntesis, el fundamentismo sostiene que el conocimiento humano descansa sobre tierra firme, roca dura.

Una conocida metáfora de Popper niega esta tesis sobre el conocimiento humano. Dice así:

«La base empírica de la ciencia objetiva, pues, no tiene nada de "absoluta"; la ciencia no está cimentada sobre roca; por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o "dado". Cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento»¹.

Pero el fundamentismo cartesiano es más complejo. La crítica de Popper se dirige a la epistemología neopositivista que propugna, como es sabido, una fundamentación "absoluta" del conocimiento desde la experiencia a partir de un tipo de enunciados que siendo empíricos gozan de la indubitabilidad de los enunciados analíticos. El fundamentismo que se le atribuye a Descartes, sin embargo, va por otro camino: se trata de un fundamentismo de la razón. La razón garantiza la verdad y esta garantía se debe a la autoconciencia, consubstancial a la *cogitatio*, y a Dios. ¿Podemos decir, desde esta perspectiva, que Descartes rompe la identidad *ens-verum*? Indudablemente por lo que se refiere a postular la garantía divina de la verdad *no*, sin embargo por lo que respecta a la vía de la autoconciencia sí puede afirmarse que Descartes abre la posibilidad de la ruptura de esa identidad metafísico-trascendental. El problema consiste en dilucidar cuál es el fundamento, sin duda más metafísico que epistemológico, del principio "*a nosse ad esse valet consequentia*".

Desde estas reflexiones puede situarse la tantas veces aludida tensión cartesiana entre razón y experiencia, la paradoja entre el método deductivo y la observación empírica. De alguna forma, quizá lejana a los planteamientos cartesianos, esta tensión recorre toda la epistemología moderna hasta nuestros días. Hoy se plantea como la alternativa entre un fundamentismo con base en la experiencia y un holismo cuyas características necesarias son la consistencia y la estructura formal, deductiva cuando procede, de las interrelaciones entre los enunciados del sistema. Pero a esta situación de la tensión epistemológica entre fundamentismo y holismo (o "coherentismo" como se le llama también para algunos propósitos) que también se presenta vinculada a la distinción entre internismo y externismo, se ha llegado a lo largo del debate epistemológico de la

1 K.R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. cast. Tecnos, Madrid, 1962, p. 106.

modernidad que comienza en Descartes² y que tiene en Hume, Kant, el empirismo lógico de la primera mitad del siglo XX, entre otros, hitos importantes que ponen de relieve las limitaciones de unas posiciones y otras.

Quizá esta contraposición, que más que contraposición es una *tensión*, no es una simple doble vía, o doble modo de justificar y explicar el conocimiento humano, sino que es la razón misma la que necesita atender a ambos polos sin que su ensamblaje resulte nunca estable: desde una perspectiva divina, en la cual la omnipresencia de *todo* en Dios coincide con la consistencia de ese todo (en Dios no cabe la contradicción), coherencia interna y experiencia directa sólo resultarían dos caras de la misma moneda. Y Descartes vive la ruptura de ese esquema tal y como acontece en el drama de Galileo: las tesis de Galileo no se fundamentan en la teología ni en la "revelación", tienen su propia lógica y requieren su propio fundamento científico.

Descartes vive cómo la epistemología moderna nace contra la teología y contra la "verdad revelada", y la virulenta reacción de éstas no acontece sólo en el seno de la poderosa estructura del Vaticano, también la interpretación protestante de la teología y la revelación, reaccionó duramente contra una razón que se pretendía soberana, aunque consciente de sus limitaciones: Lutero advertía contra un astrólogo advenedizo (Copérnico) que trataba de demostrar que la tierra se mueve, cuando las Sagradas Escrituras nos dicen que Josué mandó detenerse al sol y no a la tierra³.

El darse cuenta de este problema, la ruptura entre la razón divina y la razón experimental fue uno de los motores, pero no el único, de la reflexión epistemológica cartesiana. Hay otros dos igualmente importantes: el escepticismo de Montaigne por un lado y la matemática⁴ por otro. Estos tres factores: la autonomía de la ciencia (respecto de la verdad revelada), el reto escéptico y la certeza matemática constituyen los hilos hermenéuticos, difíciles de trenzar, de la epistemología cartesiana. La ciencia supone experiencia y observación, y tanto ésta como la verdad matemática no son inmunes a la duda escéptica, con lo cual la trenza antes aludida sólo es posible si se encuentra un fundamento que afecte tanto a la verdad matemática como a la verdad empírica, para lo cual hay que superar, lo que no es nada fácil, la tesis de Montaigne según la cual la verdad consiste en una relación *fija* entre lo interior y lo exterior (sujeto y objeto) y en consecuencia la verdad es imposible ya que ambos términos de la relación están en constante cambio.

El fundamentismo cartesiano, en la medida en que quepa hablar de él, debe entenderse como la búsqueda de una garantía de la verdad de los enunciados de manera que ésta resulte indestructible; se tiene presente, pues, el mismo concepto de verdad sobre el que Montaigne basa su escepticismo y en consecuencia para superar éste y *fundamentar* una verdad inamovible ésta no ha de depender de la movilidad de lo interior y lo exterior sino de lo inmutable identidad entre el ser y la verdad: sólo la verdad ontológica puede preservar la verdad de la amenaza escéptica.

Pero sería de nuevo un fundamentismo teológico que de poco nos serviría en la modernidad, en la medida en que ésta supone una ruptura con el modo medieval de pensar; sin embargo este

2 Ernesto Sosa, por ejemplo, interpreta la distinción cartesiana entre *cognitio* y *scientia* como dos niveles en el primero de los cuales, susceptible de sucumbir ante el escepticismo, es predominante el aspecto fundamentalista, mientras que en el segundo se ensambla «una imagen coherente y comprensiva», y «a la combinación de coherencia y comprensividad le corresponde un concepto de justificación epistémica que es "interna"». Vide «Mythology of the given» en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 14, n° 3, julio 1997, pp. 275-286.

3 Referencia tomada de Bertrand Russell, *Religión y Ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 19. Russell menciona también testimonios en el mismo sentido de Melanchthon y Calvino.

4 «... pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable». Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. cast. Vidal Peña, Alfaguara, 1977, p. 19.

fundamentismo adquiere en Descartes una nueva dimensión que permite el paso a la epistemología moderna: este fundamento, esta "filosofía primera", tiene por finalidad garantizar tanto la verdad matemática, como la verdad sobre el mundo. El problema es, pues, un problema epistemológico.

El modelo matemático de verdad, del que resulta típico decir que constituyó el modelo del racionalismo, se ajusta más, aún hoy, al ideal de verdad inamovible, pero ¿qué es la verdad matemática para el geómetra Descartes? Las dos concepciones que la epistemología moderna nos ha legado de la matemática serían la analítica que podemos vincular a Leibniz ("verités de raison") y quizá también a Hume, pese a sus dudas ("relations of ideas"), y la sintética a priori tal como la concibió Kant. Ya desde Leibniz este tipo de verdades constituyen un mundo epistemológico peculiar y esencialmente diferente del mundo epistemológico de las verdades empíricas ("verités de fait").

Tanto la analiticidad como la doctrina kantiana de la síntesis a priori coinciden en que las verdades matemáticas son verdades necesarias ya descansa esta necesidad en el vínculo analítico entre el sujeto y el predicado, ya descansa en la espontaneidad constructiva (sintética) del entendimiento ejercida sobre la diversidad a priori. En Descartes, sin embargo, no parece que la verdad matemática sea necesaria por ella misma⁵ en virtud de su estructura analítica. También resultaría poco convincente atribuir a Descartes algún atisbo de sinteticidad basándonos en el "intuitus" de las naturalezas simples que interviene en el conocimiento de las verdades matemáticas hasta el punto de que la propia deducción se fundamenta en la intuición; y la razón de que ese "intuitus" no pueda apuntar a un carácter constructivo es que la intuición lo es de naturalezas simples previas al "intuitus", innatas, y de ningún modo constituidas por él.

La razón por la cual Descartes no puede concebir la matemática como necesaria *per se* estriba, como ya hemos visto repetidamente, en que su superación del escepticismo exige un *fundamentum veritatis* fuera del entendimiento mismo. Sin embargo, y pese a esa amalgama de intuición y deducción en la naturaleza de la matemática según Descartes, dejando al lado el problema de la necesaria garantía divina de la verdad, la analiticidad hace ya acto de presencia en la filosofía cartesiana de la matemática; así por ejemplo en la Regla XII dice:

«Decimos, en quinto lugar, que jamás podemos entender nada fuera de esas naturalezas simples y de cierta mezcla o composición de ellas entre sí; y, ciertamente, con frecuencia es más fácil considerar a la vez varias unidas entre sí, que separar una sola de las otras; pues, por ejemplo, puedo conocer el triángulo, aunque nunca haya pensado que en este conocimiento está contenido también el conocimiento del ángulo, de la línea, del número tres, de la figura, de la extensión, etc.; lo cual no obsta, sin embargo, para que digamos que la naturaleza del triángulo está compuesta de todas esas naturalezas, y que las mismas son más conocidas que el triángulo, puesto que estas mismas son las que se entienden en él; y en él además están implicadas otras muchas que se nos ocultan, como la magnitud de los ángulos, que son iguales a dos rectos, e innumerables relaciones que hay entre los lados y los ángulos, o la capacidad del área, etc.»⁶.

5 «... Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado...» (*id.* p. 19).

Y cabe recordar también el conocido texto de las respuestas a las segundas objeciones (formuladas a Mersenne): «... no niego que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda ponerse en duda puede ser llamado ciencia» (*id.* pp. 115-116).

6 R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. J.M. Navarro Cordón, Alianza, Madrid, 1994, p. 128.

Descartes admite que hay una relación de “conocimiento” entre la noción de triángulo y otros “conocimientos” que están contenidos en él, en otras palabras, podríamos decir que los *conceptos* de “ángulo”, “línea”, “tres”... están contenidos en el *concepto* de triángulo de suerte que un juicio del tipo “el triángulo tiene tres ángulos” sería un juicio analítico ya que, siguiendo la definición kantiana, el predicado está contenido en el concepto del sujeto. Incluso la referencia cartesiana a que «... aunque nunca haya pensado que en este conocimiento está contenido...», y más aún: «... y en él además acaso están implicadas otras muchas que se nos ocultan...», nos pueden inclinar a pensar que ya en Descartes está presente la tesis kantiana de que los juicios analíticos son “explicativos” y no aumentan el conocimiento, simplemente explicitan lo ya contenido (lo ya conocido).

Sin embargo, esta interpretación no casa bien con las tesis defendidas tanto en la regla III como en la XI, en las que sostiene que la intuición se requiere no sólo para conocer las proposiciones sino también el encadenamiento de las mismas, que unas se sigan a otras, y no sólo la intuición sino también la memoria, necesaria para comprender que la conclusión se sigue de las premisas a través de los pasos intermedios⁷. La concepción cartesiana del razonamiento matemático no tiene en cuenta la necesidad lógica inherente a la concepción analítica de las verdades y las deducciones matemáticas. La autoevidencia del *cogito* impregna todo el modelo cartesiano de conocimiento de forma que incluso la descripción del conocimiento matemático y su certeza tiene un cierto aire introspectivo que impide que el carácter algorítmico de la deducción matemática soporte el peso de la verdad: la intuición es la fuente de certeza y la memoria, débil pero reforzada por un pensamiento reiterativo, transporta esta certeza a las conclusiones.

Es cierto que la Aritmética y la Geometría están libres de incertidumbres: «... de entre las disciplinas ya conocidas sólo la Aritmética y la Geometría están libres de todo defecto de falsedad e incertidumbre...»⁸, pero esta “necesidad” (podemos llamarla así) no radica en la estructura analítica de la prueba, sino en la fiabilidad del entendimiento, no es una necesidad basada en la estructura lógico-deductiva de las pruebas, sino en que el entendimiento, debido a una casa externa a él, no puede calcular incorrectamente: «... la deducción, o simple inferencia de una cosa a partir de otra, puede ciertamente ser omitida, si no se repara en ella, pero nunca ser mal realizada por el entendimiento por poco razonable que sea»⁹. Como es sabido la fiabilidad del entendimiento requiere librarnos de la posibilidad del genio maligno. En Kant, sin embargo, el fundamento está en el entendimiento mismo, o lo que es lo mismo, en la síntesis a priori basada en la aprioridad de la espacialidad y la temporalidad; y en la epistemología de la matemática en nuestro siglo, en los significados de las constantes y en las leyes de la sintaxis.

Hasta el momento hemos visto el uso que Descartes hace de métodos fundamentalistas tanto para la superación del escepticismo como para la fundamentación de la matemática. Conviene

7 Conviene tener presentes algunos textos relevantes al respecto: «Ahora bien, esta evidencia y certeza de la intuición se requiere no sólo para las enunciaciones, sino también para cualquier razonamiento. Así, por ejemplo, dada esta consecuencia: dos y dos hacen lo mismo que tres y uno, no sólo hay que intuir que dos y dos hacen cuatro, y que tres y uno hacen también cuatro, sino además que de estas dos proposiciones se sigue necesariamente aquella tercera... Así pues, distinguimos aquí la intuición de la mente de la deducción en que ésta es concebida como un movimiento o sucesión, pero no ocurre de igual modo con aquélla; y además, porque para ésta no es necesaria una evidencia actual, como para la intuición, sino que más bien recibe en cierto modo de la memoria su certeza». (Regla III, pp. 76-77).

En la Regla XI insiste en las mismas tesis: «... la simple deducción de una cosas a partir de otra se hace por intuición», y más adelante: «en efecto, la memoria, de la que se dijo depende la certeza de las conclusiones que abarcan más de lo que podemos captar por una sola intuición, siendo fugaz y débil debe ser renovada y fortalecida...» (pp. 113-114). Las citas corresponden a la edición anteriormente citada.

8 Reglas, p. 70.

9 Reglas, p. 71.

tener presente que ambos problemas siguen vigentes, aunque las soluciones se busquen por otros caminos: la epistemología sigue dándole vueltas a la estrategia para vencer al escéptico, y por lo que respecta a la matemática, al menos en las corrientes platónicas (Frege, Russell, Gödel...) se siguen buscando elementos externos al entendimiento mismo y al sistema formal, sea la universalidad de los significados, sea, como dice Kröneker, la necesidad de que los números naturales sean obra de Dios.

§ 2.

Para analizar más de cerca la *tensión* a que anteriormente he aludido entre fundamentismo y holismo puede ser ilustrativo comparar dos textos bien conocidos, de pensadores tan dispares en sus posiciones filosóficas como Descartes y Neurath, y que constituyen dos buenas metáforas de sendas posiciones epistemológicas.

El texto de Descartes aparece en la «Carta del autor al traductor» que sirve como Prefacio a *Los Principios de la filosofía* y reza así:

«De este modo, la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta Moral que presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría»¹⁰.

El texto de Neurath es también conocido, y punto de referencia constante entre los holistas. Dice así:

«No hay forma de tomar oraciones protocolares completamente establecidas como punto de partida de las ciencias. No hay una *tabula rasa*. Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder dismantelarla en un dique de arena y reconstruirla con los mejores materiales. Sólo los elementos metafísicos pueden eliminarse sin dejar huella. De un modo u otro siempre quedan “conglomerados lingüísticos” imprecisos como componentes de la nave. Si bien podemos disminuir la imprecisión en un sitio, ésta puede surgir acrecentada en otro»¹¹.

Como es sabido, Quine ha completado en repetidas ocasiones la metáfora de Neurath añadiendo una apostilla particularmente importante para el tema que nos ocupa, y es la advertencia de que «el filósofo y el científico van en la misma barca».

La imagen del árbol aúna dos líneas epistemológicas diferentes: por un lado la idea de unas raíces que sustentan el árbol, como los fundamentos sustentan el edificio, y por otro lado la imagen de unidad, y por tanto de continuidad, de todo el saber. Mientras que en Kant el conocimiento trascendental y el conocimiento científico son dos especies bien diferenciadas de suerte que el conocimiento trascendental no es conocimiento objetivo (no es propiamente ciencia, como dice Kant repetidas veces), en la metáfora de Descartes el árbol es «la totalidad de la Filosofía» (a la Metafísica le corresponde la función radical, de raíz, y a la Física la función troncal, sin olvidar que la Moral es el último grado de la Sabiduría). Esta idea de unidad del saber

10 R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Quintás, Alianza, Madrid 1995, p. 15.

11 O. Neurath, «Proposiciones protocolares», en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1965, pp. 206-207.

que evita la dualidad de mundos epistémicos es una característica propia de las concepciones holistas del conocimiento.

Sin embargo, la concepción cartesiana del árbol hace más hincapié en las distintas partes (raíces, tronco y ramas) que en la idea de unidad regida primordialmente por la coherencia, y así unos párrafos más adelante, refiriéndose a la división de *Los principios de la Filosofía* en cuatro partes, dice Descartes:

«La primera de ellas contiene los principios del conocimiento que es lo que cabe denominar la Filosofía Primera o Metafísica; por tal razón y con el fin de lograr su comprensión, es conveniente leer previamente las Meditaciones que he desarrollado sobre el mismo tema. Las otras tres partes contienen todo lo que hay de más general en la Física, esto es, la explicación de las primeras leyes o principios de la Naturaleza...»¹².

Hay, por lo tanto, Filosofía Primera, y si ésta se entiende como la fuente o garantía de verdad de todo el saber, nos encontramos ante una fundamentación metafísica (o, si se prefiere, onto-teológica) del conocimiento humano; pero si estos principios del conocimiento se refieren a las leyes que rigen la construcción del sistema cognitivo (más en el sentido) de las *Regulae* que de las *Meditaciones* podremos decir que Descartes abre la moderna Teoría del Conocimiento como análisis de la estructura lógica (en cualquiera de sus acepciones) del conocimiento objetivo. Evidentemente no es lo mismo, respecto al viejo planteamiento medieval tantas veces ya aludido, si el fundamentismo de la razón se entiende en un sentido metafísico (= teológico) que si se entiende en un sentido lógico (*sensu lato*) y metodológico. Presumiblemente sea lo más acertado pensar que ambos aspectos son inseparables en la constitución cartesiana de la reflexión epistemológica.

Frente a la concepción arbórea de Descartes, la metáfora náutica del holismo, con la apostilla quineana, es diáfana en su interpretación: el conocimiento humano carece de bases sobre las que sustentarse de manera firme, el saber ha de seguir navegando sin reposo y ajustar sus desajustes sin poder salir del mar (del mundo) para ese menester (ni para ningún otro). La nave *debe* seguir siéndonos útil para nuestra necesidad de conocimiento, única forma de supervivencia: esta concepción apunta a una "fundamentación" (si no se malinterpreta el término) pragmática del conocimiento.

Quine ha expresado con rotundidad su oposición radical al planteamiento cartesiano.

«... yo veo la filosofía no como una propedéutica *a priori* o labor fundamental para la ciencia, sino un continuo con la ciencia. Veo a la filosofía y la ciencia como tripulantes de un mismo barco —un barco que, para retornar, según suelo hacerlo, a la imagen de Neurath, sólo podemos reconstruir en el mar y estando a flote en él—. No hay posición de ventaja superior, no hay filosofía primera. Todos los hallazgos científicos, todas las conjeturas científicas que son plausibles al presente, son, por lo tanto, desde mi punto de vista, tan bienvenidas para su utilización dentro de la filosofía como fuera de ella»¹³.

12 R. Descartes, *loc. cit.*, pp. 16-17.

13 W.V. Quine, «Géneros naturales», *La relatividad ontológica y otros ensayos*, trad. cast. M. Garrido y J.L. Blasco, Tecnos, Madrid, 1974, p. 162.

Esta posición llevada a sus últimas consecuencias implica el fin de la filosofía, incluso entendida como propedéutica *a priori* del conocimiento objetivo y quizá sea esa la pretensión última de la *reducción naturalista*, proyecto, a mi juicio, inviable¹⁴. Además, el holismo radical que Quine defendía por los años sesenta era, sin duda, inmune al escepticismo ya que no había “fundamentos” que demoler a manos de los “nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero”, según calificó Kant a los escépticos, pero el precio que había que pagar para librarnos de los *nómadas* era demasiado alto: proponer como unidad de significado el todo de la ciencia, con lo cual se pierde la “referencia” del lenguaje a la realidad. La tensión a la que hemos aludido se debate entre ambos extremos: un fundamentismo sometido al embate del escepticismo, que pone en peligro su valor de verdad, y un holismo propenso a perder su contacto con la realidad y en consecuencia a perder también su “verdad”.

A mi juicio la aceptación de una “filosofía primera”, entendida como “lógica del *verum*” (“método” en Descartes, “analítica de la verdad” en Kant) y no como ciencia del *ens*, no implica necesariamente un fundamentismo epistemológico, sino un estudio de las condiciones del conocimiento objetivo (*a priori* y empíricas). Aunque es difícil sostener, por lo que llevo dicho, que esa lógica del *verum* no se resuelva en Descartes en una lógica del fundamento divino de la verdad.

§ 3.

He hablado del fundamentismo de “razón” que impregna la epistemología cartesiana. He de abordar ahora, para completar el análisis del problema que nos ocupa, la función de la experiencia desde la perspectiva de la constitución de la teoría del conocimiento.

Comenzaré recordando el conocido texto en el que Descartes critica a los que no atienden a la regla que ordena proceder reduciendo lo complejo a lo simple y ascender desde lo simple a lo complejo, y son, en este sentido, blanco de sus críticas,

«... la mayoría de los que estudian la Mecánica sin la Física, y fabrican al azar nuevos instrumentos para provocar movimientos. Así también aquellos filósofos que, descuidando las experiencias, piensan que la verdad surgirá de su propio cerebro, como Minerva del de Júpiter»¹⁵.

Descartes critica tanto los *experimentos* sin teoría, como la teoría sin *experiencia*; sin embargo, dejando a un lado el problema de los experimentos más propio de una hipotética teoría cartesiana de la ciencia, la cuestión a dilucidar es la función de la experiencia en el origen de nuestros conocimientos. Es sabido que el concepto de experiencia es, cuanto menos, polisémico y a veces se refiere a intuición, a veces, a vivencia, a veces a prueba...¹⁶. Pese a ello puede afirmarse que desde un punto de vista gnoseológico la experiencia no está en el origen de nuestros conocimientos (llamémosles ideas, conceptos o juicios).

Descartes rechaza explícitamente el aforismo, de origen aristotélico-escolástico, que formula la tesis empirista clásica: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Así dice en las *Meditaciones*:

14 Ver Josep L. Blasco, «Método analítico y trascendentalidad», *Revista de filosofía*, 3ª época, col. IX (1996), nº 16, pp. 41-56.

15 *Reglas...*, loc. cit., p. 88.

16 Vide, entre la bibliografía que hay al respecto, D.M. Clarke, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza, Madrid, 1986, especialmente el Cap. 2.

«Y como recordaba, asimismo, que había usado de los sentidos antes que de la razón, y reconocía que las ideas que yo formaba por mí mismo no sólo eran menos expresas que las recibidas por medio de los sentidos, sino que las más de las veces estaban incluso compuestas de partes procedentes de estas últimas, me persuadía con facilidad de que no tenía en el entendimiento idea alguna que antes no hubiera tenido en el sentido (...)

Más tarde, diversas experiencias han ido demoliendo el crédito que había otorgado a mis sentidos»¹⁷.

Las razones de esta demolición son tres: a) el carácter engañoso de los sentidos; b) la indiscernibilidad entre sueño y vigilia, y c) que «no conociendo aún (...) al autor de mi ser, nada me parecía oponerse a que yo estuviera por naturaleza constituido de tal modo que me engañase hasta en las cosas que me parecían más verdaderas» (*id.*, p. 65).

El concepto de experiencia vinculado a la sensibilidad (experiencia sensible) se configura en la teoría del conocimiento del llamado “empirismo inglés”, y es Kant el que tematiza las diferencias entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual y sus mutuas relaciones. Y es Kant también el que critica, ya en la *Disertatio*, el error conceptual de Descartes (y en general del racionalismo) entre lo sensible y lo intelectual al caracterizar el primero como confuso y el segundo como claro: confusión y claridad son *notas lógicas* de los conceptos o de los conocimientos, mientras que sensible e intelectual hacen referencia al origen de los conceptos.

Tampoco la noción de “ideas adquiridas” (las que proceden de estimulaciones externas) que usa a veces Descartes contraponiéndolas a las “ideas innatas” comportan función alguna de la experiencia en el origen del conocimiento, ya que éstas no fundamentan conocimientos verdaderos puesto que nuestro modo de percibir por medio de los sentidos “es a menudo oscuro y confuso”.

Puede concluirse que no puede atribuírsele a Descartes ningún fundamentismo empírico (en el sentido de la admisión de ciertos enunciados de experiencia sobre los que fundamentar nuestro sistema cognitivo). Piensa Descartes que ese nivel epistemológico, cuando se da, es demolido, con razón por el escéptico. El final de las *Meditaciones* es particularmente sugerente al respecto:

«Empero, como la necesidad de obrar con premura nos obliga a menudo a decidírnos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos, hay que reconocer que la vida humana está frecuentemente sujeta al error en las cosas particulares: en suma, hay que reconocer la endeblez de nuestra naturaleza»¹⁸.

Se refiere a las prisas que nos hacen aceptar verdades sin más base que nuestros sentidos.

La falibilidad humana es fruto de las prisas, y de ellas se aprovecha el escéptico. Pero al hombre sabio le es dada la garantía divina de sus verdades: sólo el hombre que conoce a Dios puede fundamentar la verdad, el ateo no puede fundamentar ni la matemática.

No obstante todo lo expuesto, suele hablarse a veces de un “empirismo cartesiano”. La expresión es a mi juicio cuanto menos engañosa. Veamos: es cierto que a veces se usa el término “empirismo” para referirnos a ciertas ciencias, a las que llamamos “ciencias empíricas” en oposición a otras ciencias cuyos métodos no tienen que ver con la observación de hechos y que llamamos “ciencias formales”. Sin embargo, el término “empirismo”, por lo que a problemas gnoseológicos se refiere, hace referencia a determinadas posiciones respecto al origen de las

17 *Meditaciones*, ed. cit., VI Med., p. 64.

18 *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., p. 75.

ideas o conceptos y al alcance y límites de su referencia. En este sentido puramente epistemológico, obviamente Descartes no es empirista.

Pero Descartes tiene ante sí la ciencia moderna que había “nacido” (valga la expresión, sin duda más metafórica que exacta) con Galileo y a la que el propio Descartes dedicó buena parte de sus estudios. Si nos referimos, pues, a la metodología científica y dejamos a un lado los problemas filosóficos de los fundamentos y límites del conocimiento humano, entonces sí se nos presenta un Descartes defensor del “experimento” y de la exigencia metodológica de contrastar y validar las hipótesis científicas, pues en ciencia las verdades «no surgen del cerebro, como Minerva de Júpiter». Pero aquí el problema no es hacer compatibles “razón y sensibilidad o experiencia”, sino “razón y experimento”, o, dicho en lenguaje más actual “teoría y experiencia”. Otra cuestión es si la metodología de la investigación científica, tal como la aborda Descartes, encaja con su epistemología, y la tesis más difundida al respecto es que este ensamblaje resulta difícil: las bases epistemológicas de Descartes no fundamentan la función del experimento y la observación en la construcción de las teorías científicas, y sin embargo Descartes postula que «los experimentos son tanto más necesarios cuanto más se avanza en el conocimiento»¹⁹.

Distingue entre lo que podríamos llamar una física general, aquélla que analiza los principios desde los que comprender la naturaleza (extensión, movimiento, divisibilidad...), y una física aplicada que investiga la constitución efectiva del universo²⁰. La primera sí que tiene fácil cabida en la epistemología cartesiana, puesto que, como dice Descartes, puede

«descubrir en general los principios o causas primeras de todo lo que hay o puede haber en el mundo sin considerar a este efecto otra cosa que Dios que lo ha creado, ni sacarlos de otro lugar que de ciertas semillas de verdad que se encuentran naturalmente en nuestras almas»²¹.

Es en la segunda investigación donde la inferencia desde Dios y las “semillas de verdad” no son suficientes, o más aún, no resuelven la decisión de la hipótesis más correcta entre las múltiples posibles. Un texto del *Discurso*, por no referir las múltiples observaciones que hace Descartes al respecto en otras muchas obras²², es clarificador sobre el problema que nos ocupa:

«Pero también he de reconocer que la potencia de la naturaleza es tan amplia y tan vasta, y que estos principios son tan simples y tan generales que no observo ya casi ningún efecto particular que no conozca yo de antemano que no puede deducirse de ellos de muchas maneras diferentes; de forma que mi dificultad más grande consiste de ordinario en encontrar de cual de estas maneras diferentes depende de ellos. En efecto, no conozco para resolver esto ningún otro expediente que buscar de nuevo experimentos tales que su resultado no sea el mismo si se ha de explicar de una o de otra de estas maneras»²³.

19 *Discurso del método*, A.T. VI, 63.

20 Esta distinción está presente también, *mutatis mutandis*, en Kant no sólo cuando distingue, en la Introducción a la K.r.V., la física pura (que se ocupa de la permanencia de la cantidad de materia, de la inercia, de la igualdad de acción y reacción...) de la física como ciencia empírica, sino también cuando en la exposición del tiempo, en la Estética trascendental deduce la aprioridad del tiempo «una teoría general del movimiento, que es bien fecunda» y que se ocupa de la sucesión, del cambio, del movimiento...

21 *Ob. cit.* A.T., VI 63-64.

22 Para un análisis más detallado de la cuestión remito de nuevo a la ya citada obra de D.M. Clarke, especialmente los capítulos 2 y 6.

23 *Discurso*, A.T., VI 64-65.

En definitiva, la conexión entre los principios generales y los efectos (los acontecimientos que la ciencia debe explicar) puede dar lugar a múltiples hipótesis y son los experimentos los que permiten decidir entre ellas. Esto ha posibilitado plantear si no está presente ya en Descartes el posteriormente llamado "método hipotético deductivo". Más aún, del texto puede deducirse que Descartes postula el "experimentum crucis" como método de resolución de hipótesis alternativas. De ser así, de admitir experimentos decisivos, cosa que la historia de la ciencia ha puesto en cuestión, la concepción cartesiana de la metodología científica se acercaría a posiciones positivistas; no obstante, pienso que atribuir a Descartes, con una metodología todavía naciente, estas tesis es forzar la lectura de Descartes para buscar respuestas a problemas que surgen con posterioridad.

Volviendo a nuestro tema, lo que sí parece claro es que la distinción entre una física fundamental y una física basada en hipótesis contrastables, le permite mantener una dualidad epistémica entre un "saber de razón" y un "saber de observación y experimento"; el primero establece los principios de inteligibilidad de la naturaleza, el segundo, las leyes empíricas. No debe haber contradicción entre ambos, pero no queda nada claro cómo se ensamblan, ni cuáles serían los principios epistemológicos de tal posible ensamblaje.

Me planteaba al principio si era posible mantener la tesis generalmente aceptada según la cual Descartes constituye la moderna Teoría del Conocimiento como una búsqueda de fundamentos, quizá mejor del *fundamento*, de la verdad. Quine así lo reconoce a la vez que afirma el fracaso del proyecto cartesiano:

«La exigencia cartesiana de certeza había sido la motivación remota de la epistemología, en su doble aspecto conceptual y doctrinal [grosso modo podríamos decir que el aspecto conceptual se refiere al origen de los conceptos, y el doctrinal a la justificación de las verdades]; pero a esta exigencia se la vio como una causa perdida. Invertir a las verdades de la naturaleza con la plena autoridad de la experiencia inmediata era una empresa tan desesperada como la de invertir a las verdades de la matemática con la obviedad potencial de la lógica elemental»²⁴.

La exigencia de certeza está condenada al fracaso, y éste parece ser un rasgo distintivo del fundamentismo y a la vez la única estrategia para librarnos del escéptico. Pero ¿es Descartes fundamentista en el sentido en que ha sido definido el término al principio? No hay fundamentismo conceptual por lo que respecta al *origen* de los conceptos en la experiencia inmediata, tampoco hay fundamentismo doctrinal (por seguir usando la terminología de Quine) al menos por lo que respecta al estudio de la constitución efectiva del universo, a las regularidades que nos muestra la experimentación en el universo.

Puede hablarse de un fundamentismo de la razón, como lo he llamado antes, basado en el recurso a la presencia del *Buen Dios* en la razón humana, pero, ¿puede llamarse a esto *fundamentismo* o aquí el discurso epistemológico se trueca en un discurso onto-teológico sobre el sujeto pensante, la subjetividad finita y racional? Para Kant el intelecto infinito, en la K.r.V., es un referente virtual para fijar la estructura y límites de nuestra razón finita; para Descartes el Buen Dios infinito es el horizonte desde el cual la subjetividad pensante se constituye en subjetividad cognoscente. Pero esta tesis trasciende los límites del fundamentismo epistemológico²⁵.

24 W.V. Quine, «Naturalización de la epistemología», en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, op. cit., p. 99.

25 Investigación realizada dentro del proyecto "Escepticismo y relativismo en la epistemología contemporánea", subvencionado por la DGICYT, n° PB93-0683.

**SEMINARIO DE FILOSOFÍA.
CENTENARIO DE RENÉ DESCARTES
(1596-1996)**

**Eduardo Ranch Sales
Fernando-M. Pérez Herranz
(eds.)**

**UNIVERSIDAD DE ALICANTE
1997**

HU 1-3M/228

R. 14481

D. 1430048

L. 1430095

© Universidad de Alicante, 1998

I.S.B.N.: 84-7908-398-0

Depósito Legal: MU-676-1998

Edición de: COMPOBELL, S.L. Murcia

ÍNDICE

PRÓLOGO

Sobre Descartes y Montaigne a modo de introducción	11
<i>RANCH SALES, Eduardo</i>	

SEMINARIO

Descartes: en contexto	27
<i>HIDALGO TUÑÓN, Alberto</i>	

Descartes: sobre la materia	51
<i>MÍNGUEZ PÉREZ, Carlos</i>	

Descartes y el fundamentismo epistemológico	61
<i>BLASCO ESTELLÉS, Josep Lluís</i>	

Descartes y el escepticismo	73
<i>SEVILLA SEGURA, Sergio</i>	

La crítica Heideggeriana a la fenomenología de Husserl	89
<i>SAN MARTÍN SALA, Javier</i>	

Descartes desde Nietzsche	97
<i>CONILL SANCHO, Jesús</i>	

La función de la experiencia en el discurso del método	109
<i>BELLO REGUERA, Eduardo</i>	

Levinas y Descartes, en contexto	125
<i>PEÑALVER GÓMEZ, Patricio</i>	

La dignidad de la razón	139
<i>GÓMEZ PIN, Víctor</i>	

La destrucción heideggeriana de la metafísica del <i>cogito</i>	151
<i>CEREZO GALÁN, Pedro</i>	

EPÍLOGO

Descartes, cuatrocientos años después de su nacimiento 185
PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel