

SIMON BLACKBURN

PENSAR

Una incitación a la filosofía

PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México



CAPÍTULO 1

El conocimiento

Tal vez el pensamiento más inquietante que hemos tenido muchos de nosotros, a menudo en un momento temprano de la infancia, es que el mundo entero podría ser un sueño; que los escenarios habituales y los objetos de la vida cotidiana podrían ser fruto de nuestra fantasía. La realidad en la que vivimos podría ser una realidad virtual, surgida de nuestra mente o quizás introducida en ella por algún siniestro Otro. Por supuesto, tales pensamientos se van del mismo modo que vinieron. La mayoría de nosotros hacemos lo posible por quitárnoslos de encima. Pero ¿qué razones tenemos para hacerlo? ¿Cómo podemos saber si el mundo tal como lo vemos nosotros es el mundo tal como es? ¿De qué modo concebimos la relación entre apariencia y realidad: las cosas tal como creemos que son, en oposición a las cosas tal como son?

Perder el mundo

Podríamos decir: todo comenzó el 10 de noviembre de 1619.

En tal fecha, en la ciudad de Ulm, al sur de Alemania, el filósofo y matemático francés René Descartes (1596-1650) se

encerró en una habitación al calor de una estufa y tuvo una revelación seguida por varios sueños, que interpretó como el anuncio de la tarea de su vida: el despliegue de la única vía verdadera hacia el conocimiento. El primer paso en este camino consistía en deshacerse de todo lo que antes había dado por supuesto y empezar de nuevo desde los fundamentos.

Por supuesto, no es que todo comenzara en 1619, ya que Descartes no era el primero. Los problemas que se planteó Descartes son tan viejos como el pensamiento humano. Se trata de problemas relativos al yo y a su carácter mortal, a su capacidad para el conocimiento y a la naturaleza del mundo que le rodea; problemas relativos a la realidad y a la ilusión. Todos ellos aparecen ya planteados en los textos filosóficos más antiguos que poseemos, los Vedas hindúes, que se remontan al 1.500 a.C. aproximadamente. El brillante ensayista francés Montaigne pertenecía a la generación inmediatamente anterior a Descartes, y su lema era el título de uno de sus magníficos ensayos: *Que sais-je?* («¿qué es lo que sé?»).

Tampoco se enfrentó Descartes a su empresa con una mente del todo inocente: disponía de un profundo conocimiento de las filosofías predominantes en su época, gracias a las enseñanzas de sus maestros jesuitas. Pero en los tiempos de Descartes las cosas estaban cambiando. El astrónomo holandés Copérnico había descubierto el modelo heliocéntrico (el centro es el Sol) del sistema solar. Personajes como Galileo, entre otros, estaban sentando las bases para una ciencia «mecánica» de la naturaleza. Según esta concepción, las únicas sustancias presentes en el espacio serían materiales, compuestas por «átomos», y su movimiento se debería exclusivamente a un conjunto de fuerzas mecánicas que la ciencia llegaría algún día a descubrir. Tanto Copérnico como Galileo entraron en conflicto con los guardianes de la ortodoxia católica, la Inquisición, ya que su concepción científica ponía en peligro, a los ojos de mucha gente, el lugar que correspondía a los seres humanos en el cosmos. Si no hay nada más allá de lo que nos dice la ciencia, ¿qué sucede con el al-

ma y la libertad humanas y con la relación del hombre con Dios?

Descartes era inteligente. Inventó la notación algebraica estándar y dio su nombre a las coordenadas cartesianas, que nos permiten traducir las figuras geométricas en ecuaciones algebraicas. Fue uno de los líderes de la revolución científica y realizó avances fundamentales no sólo para las matemáticas, sino también para la física, en especial para la óptica. Pero Descartes era también un católico convencido, de modo que para él era una tarea de gran importancia mostrar que el mundo científico que se estaba desplegando —vasto, frío, inhumano y mecánico— dejaba espacio, a pesar de todo, para Dios y la libertad, y para el espíritu humano.

De ahí surgen las obras más importantes de su vida, que culminan con las *Meditaciones*, publicadas en 1641, «en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo», de acuerdo con el subtítulo. Sin embargo, el texto subsiguiente explica también que la intención de Descartes es rescatar la visión moderna del mundo de las acusaciones de ateísmo y materialismo. El mundo científico puede resultar menos amenazador de lo que se temía. Puede convertirse en un lugar seguro para los seres humanos. Y la forma de hacerlo seguro es reflexionar sobre los fundamentos del conocimiento. De modo que comenzamos por Descartes porque fue el primer gran filósofo que se enfrentó con las implicaciones de la visión moderna y científica del mundo. Comenzar por los filósofos medievales o por los griegos significa muchas veces comenzar tan lejos de donde nos hallamos ahora que ponernos en su piel requiere un esfuerzo de imaginación probablemente excesivo. Comparativamente, Descartes es uno de nosotros, o al menos eso esperamos.

Resulta peligroso parafrasear a un filósofo, en especial uno tan conciso como Descartes. Voy a presentar algunos de los temas centrales de las *Meditaciones*. Lo haré con el mismo espíritu que si se tratara de las «jugadas más importantes» de un partido. Un estudio más detallado del texto revelaría otros

puntos de interés; un estudio más cercano al contexto histórico revelaría todavía otros distintos. Pero los puntos que señalaré bastarán para iluminar la mayoría de las cuestiones centrales de la filosofía posterior.

El Genio Maligno

Hay seis *Meditaciones*. En la primera, Descartes introduce el «método de la duda». Parte del principio de que si quiere establecer algo «firme y permanente» en las ciencias, debe deshacerse primero de todas sus opiniones comunes y empezar otra vez desde los fundamentos.

El motivo es que Descartes ha descubierto que incluso sus sentidos le engañan, y «es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez». ¹ Sin embargo, se objeta a sí mismo, sólo los locos («que dicen que visten de púrpura, estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio»: los locos eran indudablemente pintorescos en el siglo XVII) niegan la incuestionable evidencia de sus sentidos.

En respuesta a eso, nos recuerda el caso de los sueños, durante los cuales nos representamos objetos de forma tan convincente a como acostumbran a hacerlo nuestros sentidos, aunque no guardan relación alguna con la realidad.

Sin embargo, se objeta de nuevo a sí mismo, los sueños son como los cuadros. El pintor puede modificar las escenas, pero en último término representa objetos derivados de cosas «reales», aunque sólo sean los colores. Siguiendo un razonamiento parecido, dice Descartes, incluso si los objetos más familiares (nuestros ojos, cabeza, manos y demás) fueran imaginarios, dependerían necesariamente de objetos más simples y universales que tendrían que ser reales.

Pero ¿qué objetos? Descartes piensa que «no hay nada de lo que antes juzgaba verdadero de lo que no pueda dudar ahora». Y llegados a este punto,

supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto Genio Maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad.²

Aquí tenemos al Genio Maligno. Una vez que se ha planteado esta temible hipótesis, la única defensa posible es prevenirse atentamente contra cualquier creencia falsa. Descartes reconoce que es algo difícil de llevar a la práctica, y que «cierta desidia» le hace volver a la vida normal, aunque intelectualmente no le queda otra opción que avanzar por las «inextricables tinieblas» de los problemas recién planteados. Así termina la primera *Meditación*.

Cogito, ergo sum

Al comienzo de la segunda *Meditación* encontramos a un Descartes abrumado por estas dudas. En beneficio de la investigación parte del supuesto de que «no tengo sentidos ni cuerpo». Pero:

¿Me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engáñeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo.³

Éste es el famoso *Cogito, ergo sum*: «Pienso, luego existo».

Habiendo salvado su «yo» de la marea general del escepticismo, Descartes pregunta ahora qué es este yo. Así como antes pensaba que conocía su cuerpo, y pensaba sobre sí mismo por analogía con su cuerpo, ahora se ve forzado a reconocer que el conocimiento de su yo no se basa en el conocimiento de su existencia corporal. En particular, va a tener problemas a la hora de imaginarlo. La imaginación tiene que ver con la contemplación de la forma o la imagen de un objeto corpóreo (un cuerpo humano o algo que ocupe un lugar en el espacio). Pero en este punto no sabemos nada acerca de objetos corpóreos. De modo que resulta inadecuado «imaginar» el yo a base de imaginar un sólido ente corporal que sea gordo o delgado, alto o bajo, tal como pueda verlo en un espejo.

Entonces, ¿en qué se basa este conocimiento del yo?

¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. [...] Así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante.⁴

La investigación toma ahora un camino ligeramente distinto. Descartes reconoce que una concepción del propio yo como algo corporal, que habita en un mundo extenso y espacial de objetos físicos, se impondrá otra vez de modo casi irresistible. Y se da cuenta de que el «yo» con el que se ha quedado es casi inaparente: «Ese no sé qué mío, que no es comprendido por la imaginación». Por lo tanto, «consideremos las cosas que vulgarmente se cree que se comprenden más distintamente que todas las demás, a saber, los cuerpos que tocamos y que vemos». Descartes considera en primer lugar el caso de una bola de cera. Tiene sabor y olor, color, figura y tamaño: todo ello es «manifiesto». Si la golpeas, emite un sonido. Pero luego acerca la cera al fuego y fíjense:

[L]os restos del sabor desaparecen, se disipa el olor, cambia el color, pierde la figura, crece la magnitud, se hace líquida, caliente, apenas se puede tocar, y si la golpeas ya no emitirá sonido. ¿Permanece aún la misma cera? Hay que reconocer que sí; nadie lo niega, nadie piensa otra cosa. ¿Qué habría entonces en ella que se comprendiera tan distintamente? Ciertamente, ninguna de las cosas que yo alcanzaba con los sentidos, pues todo lo que se refería al gusto, al olor, a la vista, al tacto, o al oído, ha cambiado ahora: la cera permanece.⁵

Descartes interpreta el resultado de este ejemplo como la demostración de que existe una percepción de la cera que es «sólo inspección de la mente», la cual puede llegar a ser «clara y distinta» si se es cuidadoso a la hora de concentrar la atención en aquello en que consiste la cera. De modo que, hacia el final de la segunda *Meditación*, concluye:

[P]uesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente.⁶

Fundamentos, interrogantes

¿Cómo deberíamos interpretar una propuesta filosófica como ésta? Al comienzo vemos cómo Descartes se esfuerza por fundamentar su método de duda extrema (también conocido como duda cartesiana, o tal como él mismo la llama, «hiperbólica», es decir, duda excesiva o exagerada). Pero ¿son satisfactorios sus argumentos? ¿En qué está pensando exactamente? Puede que sea esto:

Algunas veces los sentidos nos engañan. *Luego* por lo que sabemos, nos engañan siempre.

Pero se trata de un mal argumento: una falacia. Compáremos:

Algunas veces los periódicos cometen errores. *Luego* por lo que sabemos, cometen errores siempre.

El punto de partida o premisa es verdadero, pero la conclusión resulta harto improbable. E incluso se pueden encontrar ejemplos del argumento donde la premisa es verdadera, pero es imposible que la conclusión sea verdadera.

Algunos billetes son falsos. *Luego* por lo que sabemos, todos son falsos.

En este caso la conclusión es imposible, puesto que la idea misma de falsificación presupone la existencia de billetes o monedas válidos. Las falsificaciones son parasitarias de lo real. Los falsificadores necesitan billetes y monedas originales para hacer sus copias.

Un argumento es válido cuando no hay forma —en el sentido de que no hay forma posible— de que las premisas, o puntos de partida, sean verdaderas sin que la conclusión también lo sea (nos ocuparemos de esto con más detalle en el capítulo 6). Es verdadero si es válido y sus premisas son verdaderas, en cuyo caso la conclusión también es verdadera. El argumento que acabo de presentar es claramente inválido, puesto que no se distingue de otros ejemplos que nos llevan a conclusiones falsas desde premisas verdaderas. Pero ello mismo sugiere a su vez que resulta poco caritativo interpretar a Descartes en un sentido tan pobre. Deberíamos suponer que tiene en mente otra cosa, aunque lamentablemente no lo hace explícito. En este caso estaríamos buscando lo que se llama «una premisa oculta», es decir, un elemento necesario para que un argumento se sostenga, y que el autor quizás ha dado por supuesto, aunque no lo menciona de forma explícita. También podríamos reinterpretar a Descartes en el sentido de su-

poner una conclusión más débil. O quizás podemos hacer ambas cosas. El argumento podría ser:

Algunas veces los sentidos nos engañan. Somos incapaces de distinguir cuándo lo hacen y cuándo no. *Luego* por lo que sabemos, cualquier experiencia sensorial en particular puede ser engañosa.

Este argumento parece tener más visos de validez. Si lo aplicamos al caso de los billetes y las falsificaciones, veremos que la conclusión parece seguirse. Pero la conclusión se refiere a cualquier experiencia en particular. Ya no se trata de que toda nuestra experiencia (en bloque, por decirlo así) pueda ser engañosa. Es la misma diferencia que hay entre «por lo que sabemos, cualquier billete en particular puede ser una falsificación» y «por lo que sabemos, todos los billetes son falsificaciones». La primera puede ser verdadera, mientras que la segunda no.

Sin embargo, quizás a esta altura de las *Meditaciones* Descartes no necesita más que la conclusión débil. Pero deberíamos fijarnos también en la segunda premisa de la versión refinada del argumento. ¿Es verdadera? ¿Es cierto que no podemos distinguir las veces que nos equivocamos —trátese de ilusiones, falsas apreciaciones o errores de interpretación sobre lo que vemos— de las veces que no? Para examinar esta cuestión me gustaría introducir una distinción. Tal vez sea cierto que no podemos detectar nuestros errores e ilusiones a primera vista. En eso consiste precisamente una ilusión. Pero ¿es cierto que tampoco podemos detectarlos con el paso del tiempo? Al contrario, más bien parece que sí somos capaces: podemos aprender, por ejemplo, a desconfiar de las imágenes de agua centelleante en el desierto, dado que son habitualmente ilusiones o espejismos, meros efectos producidos por la luz. Todavía más, el hecho de que en ocasiones seamos capaces de detectar los engaños de los sentidos viene seguramente presupuesto por el propio argumento de Descartes. ¿Por qué?

Porque Descartes presenta la primera premisa como un punto de partida, una verdad dada. Pero sólo podemos saber que los sentidos nos engañan en ocasiones si investigaciones ulteriores —a través de los mismos sentidos— demuestran que lo han hecho. Descubrimos, por ejemplo, que un reflejo momentáneo de agua centelleante en el desierto nos ha llevado al error de pensar que allí había agua. Sin embargo, nos damos cuenta de nuestro error cuando nos acercamos y miramos con más atención, y si es preciso tocamos o escuchamos. De forma similar, el único motivo por el que sabemos, por ejemplo, que cualquier opinión inmediata e improvisada acerca del tamaño del Sol será errónea es que laboriosas observaciones ulteriores nos demuestran que el Sol es en realidad varias veces mayor que la Tierra. Por tanto, la segunda premisa sólo parece ser verdadera si tiene el sentido de que «no podemos distinguir a primera vista si nuestros sentidos nos están engañando». Ahora bien, para dar pie a las grandes dudas de Descartes parece que la premisa debería ser que «no podemos distinguir ni siquiera con tiempo y dedicación si nuestros sentidos nos están engañando o no». Y esta última no parece ser verdadera. En cierto sentido, podríamos decir que los sentidos son «autocorrectivos»: la propia experiencia sensible nos dice si en alguna ocasión la experiencia sensible nos ha inducido a error.

Acaso en previsión de esta clase de críticas, Descartes introduce en este punto la cuestión de los sueños. «Dentro» de un sueño vivimos experiencias que guardan cierto parecido con las experiencias de la vida ordinaria y, sin embargo, no hay nada en la realidad que corresponda al sueño. ¿Está diciendo Descartes que el conjunto de nuestra experiencia podría ser un sueño? Si fuera así, podríamos emplear de nuevo una distinción parecida a la que hemos planteado hace un momento: quizás no seamos capaces de distinguir inmediatamente o «a primera vista» si estamos soñando o no, pero en nuestra memoria no parece que tengamos ningún problema a la hora de distinguir en el pasado los sueños de los encuentros con la realidad.

Por otro lado, hay algo problemático en la idea de que toda experiencia podría ser un sueño, pues ¿qué forma tenemos de saber si es verdad? A veces la gente se «da un pellizco» para asegurarse de que no está soñando. Pero ¿es realmente una buena prueba? ¿Acaso no podríamos soñar que el pellizco nos duele? Ciertamente, podemos esforzarnos por descubrir si nos hallamos en un sueño desde dentro del propio sueño. Sin embargo, por más que inventemos algún sutil experimento para saberlo, ¿acaso no podríamos soñar simplemente que realizamos el experimento o soñar que nos da como resultado que estamos despiertos?

Tal vez podríamos responder que los acontecimientos de la vida cotidiana poseen una amplitud y una coherencia que se halla ausente en los sueños. Los sueños son entrecortados y fragmentarios. No tienen pies ni cabeza. En cambio, la experiencia es vasta y majestuosa. Se despliega de un modo regular, o por lo menos pensamos que es así. A pesar de todo, en este caso Descartes tiene todo el derecho a preguntarse si no podría ser que la amplitud y la coherencia fueran ellas mismas engañosas. Eso le lleva al Genio Maligno, uno de los experimentos mentales más célebres de la historia de la filosofía. Su propósito es alertarnos sobre la posibilidad de que, al menos por lo que podemos saber, toda nuestra experiencia fuera como un sueño: del todo desconectada del mundo.

Es importante tener presentes dos cuestiones desde el principio. En primer lugar, Descartes es perfectamente consciente de que como seres humanos que vivimos y actuamos en el mundo no estamos en absoluto preocupados por tan peregrina posibilidad. De hecho, no seríamos capaces de hacerlo: tal como han señalado muchos filósofos, es psicológicamente imposible conservar alguna duda sobre el palpitante mundo exterior fuera del ámbito de la investigación. Pero eso no importa. Vale la pena hacer el esfuerzo de dudar en virtud de la tarea misma que ha emprendido Descartes. Esta tarea consiste en encontrar los fundamentos del conocimiento, en asegurar que sus creencias se han construido sobre un terreno sólido.

La investigación de Descartes se construye a partir de razonamientos puramente especulativos. En segundo lugar, Descartes no nos está pidiendo que creamos en la posible existencia del Genio Maligno. Tan sólo nos pide que la consideremos, como paso previo antes de encontrar el modo de descartarla. Es decir, Descartes piensa (no sin razón, ¿verdad?) que a menos que podamos descartar tal posibilidad, se mantiene en pie el reto del escepticismo: la posibilidad de que no poseamos ningún conocimiento y de que todas nuestras creencias sean completamente engañosas.

Podemos evaluar mejor el experimento mental si nos planteamos lo «real» que puede llegar a ser una realidad virtual. Veamos una variante actualizada del experimento. Imaginemos que un avance de la ciencia permitiera a un científico loco extraer nuestro cerebro y conservarlo luego en una cubeta llena de sustancias químicas que mantuvieran su funcionamiento normal.⁷ Imaginemos que el científico pudiera enviar señales a través de los canales normales de información (el nervio óptico y los nervios que transmiten las sensaciones acústicas, de tacto y de gusto). Si el científico tuviera buen corazón, nos daría la información como si el cerebro se hallara ubicado en un cuerpo normal y viviera una vida razonable: comer, jugar al golf o ver la televisión. Habría interacción, de modo que si, por ejemplo, enviáramos la señal de levantar la mano, recibiríamos una respuesta equivalente a levantar la mano. El científico nos habría introducido en una realidad virtual, de modo que nuestra mano virtual se levantaría. Y según parece, no tendríamos forma de saber lo que había sucedido, ya que para nosotros todo sería como si la vida normal continuara.

La versión cartesiana del experimento mental no menciona para nada los cerebros ni las cubetas. Pero si reflexionamos sobre ello nos daremos cuenta de que en realidad no los necesita para nada. Nuestras creencias sobre el cerebro y su papel en la producción de la experiencia consciente son creencias acerca del modo en que funciona el mundo. ¡O sea que también podrían ser el resultado de las intromisiones del Genio

Maligno! Quizás el Genio Maligno no tiene ninguna necesidad de ensuciarse las manos en cubetas. Simplemente nos envía las experiencias como sea que se envíen en la realidad real. Los cerebros y los nervios podrían no pertenecer más que a la realidad virtual.

Este experimento mental no se refiere a ilusiones o a sueños que tengan lugar realmente. Se limita a enfrentar el conjunto de nuestra experiencia con una realidad potencialmente extraña y perturbadora. Nótese también que no sirve de nada, en principio, señalar la amplitud y la coherencia de la experiencia cotidiana como argumento en contra de la hipótesis del Genio Maligno, pues no hay razón para que el Genio no haya de poder producir una experiencia tan coherente, amplia y extensa como desee.

Entonces, ¿cómo vamos a escapar a la hipótesis del Genio Maligno? Una vez que ha sido planteada, parece que somos impotentes frente a ella.

Y sin embargo, en medio de este mar de dudas, justo cuando todo parece sumido en la mayor de las oscuridades, Descartes descubre una roca sólida a la que agarrarse. *Cogito, ergo sum*: «Pienso, luego existo». (Sería mejor traducirlo por «Estoy pensando, luego existo». La premisa de Descartes no es «yo pienso» en el sentido de «yo esquío», lo cual podría ser cierto incluso si en aquel momento no estuviera esquiando. Corresponde más bien a «estoy esquiando».)

Incluso si lo que estoy experimentando es una realidad virtual, ¡sigo siendo yo quien la experimenta! Y aparentemente no hay duda de que soy yo quien tiene estas experiencias o pensamientos (para Descartes «pensar» incluye «experimentar»).

¿Por qué se mantiene esta certeza? Veámoslo desde la perspectiva del Genio Maligno. Su intención era engañarme acerca de todo. Pero es lógicamente imposible que me haga creer que estoy pensando cuando en realidad no lo estoy haciendo. El Genio no puede convertir en verdaderas al mismo tiempo estas dos afirmaciones:

Pienso que existo.

Me equivoco al pensar que existo.

La razón es que si la primera es verdadera, entonces tengo que existir para poder pensar. Por lo tanto, debo estar en lo cierto sobre la cuestión de si existo o no. En la medida en que pienso estas cosas (o incluso si pienso que las pienso), existo.

Puedo pensar que estoy esquiando cuando en realidad no lo estoy haciendo, sea porque estoy soñando o porque me engaña el Genio. Sin embargo, no puedo pensar que estoy pensando si no lo estoy haciendo. Esto es así porque en este caso (y sólo en este caso) el mero hecho de pensar que estoy pensando garantiza que estoy pensando. Eso mismo ya es pensar.

El escurridizo «yo»

Más allá del contexto de la duda, el «yo» que piensa es una persona que puede ser descrita de distintas formas. Por lo que respecta a mí, soy un profesor de filosofía de mediana edad, con una determinada personalidad, una historia, un entramado de relaciones sociales, una familia y demás. Pero en el contexto de la duda, todo esto desaparece: es parte de la realidad virtual. ¿Con qué «yo» nos hemos quedado entonces? Resulta bastante inaprensible: el sujeto puro del pensamiento. ¡Puede que ni siquiera tenga cuerpo! Todo esto nos lleva al siguiente paso.

Puedes escudriñar en tu propia mente, por así decirlo, en el intento de atrapar al «tú» esencial. Pero si tenemos en cuenta que este «tú» (o este «yo», desde tu punto de vista) se halla separado en estos momentos de toda marca normal de identidad (tu posición en el espacio, tu cuerpo, tus relaciones sociales, tu historia), parecería que no queda nada que atrapar. Eres consciente de tus propias experiencias, pero según parece no del «yo» que es el sujeto de tales experiencias. También puedes tratar de imaginarte el «yo», hacerte una imagen de cómo es, por así decirlo. Pero tal como señala Descartes, la imaginación

sirve ante todo para crear imágenes de objetos con una forma y un tamaño, y que ocupan un lugar en el espacio («objetos extensos»). El yo que resiste como la única roca sólida frente a la marea de la duda tal vez no sea un objeto extenso. La razón es que podemos estar seguros de su existencia cuando todavía mantenemos dudas acerca de los objetos extensos, ya que nos estamos tomando en serio la hipótesis del Genio Maligno.

Si tratamos de reconstruir el argumento en este punto, podemos suponer que Descartes está pensando lo siguiente:

No puedo dudar de mi existencia. Puedo dudar de la existencia de los objetos extensos (los «cuerpos»). Por lo tanto, no soy un cuerpo.

Dicho con pocas palabras: no dudamos del alma, dudamos del cuerpo, luego el alma es distinta del cuerpo. Si éste es el argumento de Descartes, entonces resulta plausible a primera vista, aunque también se puede considerar inválido. Examinemos un argumento parecido:

No puedo dudar de que estoy en esta habitación. Puedo dudar de si la persona que mañana recibirá malas noticias se halla en la habitación. Por lo tanto, mañana no voy a recibir malas noticias.

¡Bella prueba, y todavía mejor resultado! Esta clase de falacia recibe a menudo el nombre de «falacia del hombre enmascarado»: Sé quien es mi padre; no sé quien es el hombre enmascarado; *luego*, mi padre no es el hombre enmascarado.

Personalmente, dudo de que Descartes cayera realmente en esta falacia, al menos en esta *Meditación*. En este punto se interesa más bien por aquello que hace posible nuestro conocimiento del alma y del cuerpo. No le interesa demostrar que son distintos, sino mostrar que el conocimiento del yo no depende del conocimiento del cuerpo, puesto que podemos tener la certeza de uno incluso cuando no la tenemos acerca del otro.

Un siglo más tarde, el filósofo alemán Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) señaló: «Deberíamos decir “piensa” igual que decimos “truena”. Incluso decir “cogito” es demasiado, si lo traducimos por “pienso”». *8 (A Lichtenberg le gustaban los aforismos sentenciosos, y tuvo una importante influencia sobre otra figura posterior, Friedrich Nietzsche [1844-1900].)

La idea es que la referencia a un «yo», como si fuera una «cosa» o un sujeto del pensamiento, es ella misma una ilusión. No hay ningún «ello» que truene: lo único que podemos decir es que el tronar está sucediendo. Del mismo modo, lo que sugiere Lichtenberg es que Descartes no tiene derecho a un «yo» que piensa, al menos en el contexto de la duda. Propiamente no puede decir más que «un pensamiento está sucediendo».

La idea resulta bastante extraña. ¿Acaso es posible un pensamiento sin nadie que lo piense? Los pensamientos no van flotando por las habitaciones, a la espera, por decirlo así, de que alguien los atrape, como tampoco los dientes van flotando por ahí a la espera de encajar en una superficie adecuada. Volveremos sobre este punto en el capítulo 4. Pero entonces, ¿dónde está el error de Lichtenberg? Si Descartes no puede señalar ningún yo responsable del pensamiento, no tiene experiencia de él, no puede imaginarlo, ¿de dónde saca su certeza de que existe? Todavía más, ¿qué sentido tiene decir que existe?

Inteligentemente, Descartes deja a un lado este problema y plantea en su lugar una dificultad parecida en relación con «las cosas que vulgarmente se cree que se comprenden más distintamente que todas las demás», es decir, los cuerpos, los objetos que se encuentran en el espacio. Tal era la intención del ejemplo de la bola de cera. Veamos una posible reconstrucción del argumento:

* La idea queda más clara en inglés, puesto que el sujeto aparece en todas las oraciones. [N. del t.].

En un momento determinado, mis sentidos me informan de la forma, el color, la dureza y el sabor que corresponden a la cera. Pero en otro momento mis sentidos me informan de que la forma, etc., que corresponden a la cera son distintos. Lo único que me muestran mis sentidos son estas distintas cualidades (a las que llamamos «cualidades sensibles», ya que las conocemos a través de los sentidos). A pesar de ello, emito un juicio de identidad: en ambos casos se trata de la misma cera. Luego, pertenece a la naturaleza de la cera el poseer diferentes cualidades sensibles en diferentes momentos. Luego, para saber en qué consiste la cera debo atender a mi intelecto, no a mis sentidos.

Cabe señalar que, si la reconstrucción del argumento es buena, Descartes no está negando que yo perciba la presencia de la cera en primer lugar gracias a los sentidos (asumiendo que hemos eliminado al Genio Maligno y que volvemos a confiar en nuestros sentidos). En realidad viene a decir algo muy parecido a esto. Lo que sugiere es que los sentidos son algo así como unos mensajeros que traen una información que precisa ser interpretada. Y esta interpretación, que consiste en identificar el objeto unitario a través de sus sucesivas apariencias, es tarea del intelecto, que lo consigue gracias al empleo de una serie de principios de clasificación o categorías, los cuales son a su vez susceptibles de ser investigados.

Por lo tanto, todo lo que sabemos acerca de la cera es que se trata de una «cosa» difícil de aprehender, capaz de adoptar distintas propiedades materiales (forma, tamaño, color o sabor). Y en el caso del «yo» nos encontramos con una «cosa» igualmente inaprensible que tiene pensamientos distintos en distintos momentos, de modo que quizá no deberíamos ver el yo como algo particularmente misterioso, en comparación con objetos cotidianos como la cera. Quizá los yoes no sean más difíciles de comprender que los cuerpos, y sólo los vemos como algo distinto a causa de algún tipo de prejuicio. Volveremos a tratar la cuestión de la cera en el capítulo 7.

Ideas claras y distintas

Las dos primeras *Meditaciones* merecen un lugar entre los clásicos de la filosofía. Combinan profundidad, imaginación y rigor a un nivel que raras veces se ha igualado. Le dejan a uno sin aliento, pendiente de la continuación de la historia. Tenemos a Descartes agarrado a su minúscula y única roca, rodeado de un mar de dudas. Parece que se ha negado a sí mismo cualquier vía de escape. La vida todavía podría ser un sueño. Si volvemos a la metáfora de los fundamentos, diríamos que ha encontrado un lecho de roca sólida, pero que no dispone de materiales de construcción. La razón es que el propio listón que se ha fijado, el conocimiento «a prueba de Genios», parece negarle el empleo de los medios más naturales o «autoevidentes» de razonamiento si quiere defender que su conocimiento va más allá del Cogito. Nada impide suponer que el Genio nos podría estar engañando con falsos razonamientos. Nuestro intelecto podría ser todavía más falible que nuestros sentidos.

Curiosamente, no parece que Descartes lo vea del mismo modo. Lo que hace es reflexionar sobre el Cogito y preguntarse qué es lo que le confiere esta certeza tan especial. Se convence de que la razón es que percibe su verdad de un modo especialmente transparente, «claro y distinto». Se admite habitualmente que Descartes, que era matemático, tenía en mente un modelo matemático de claridad. Pensemos, por ejemplo, en una circunferencia. Imaginemos un diámetro y tracemos cuerdas desde sus dos extremos hacia un mismo punto de la circunferencia. Al encontrarse forman un ángulo recto. Si trazamos otras, veremos que al parecer siempre sucede lo mismo. En este momento quizá no tenemos una idea demasiado clara de si existe algún motivo para ello. Pero ahora supongamos que ensayamos una demostración (trazar una línea desde el centro de la circunferencia hasta el vértice del ángulo recto del triángulo y resolver los dos triángulos resultantes). Después de hacerlo, nos damos cuenta de que el

teorema debe verificarse. La comprensión llega como un «relámpago»: una intuición o una certeza cegadora de esta verdad geométrica en particular. Esto no es más que un ejemplo geométrico tomado al azar de un método que nos permite «ver» aquello que antes apenas alcanzábamos a comprender. ¡Ojalá fuéramos capaces de contemplar el resto de la realidad, la mente, el cuerpo, Dios, la libertad y la vida humana con la misma claridad y penetración! Pues bien, existe un ideal filosófico que afirma que sí somos capaces. Tal es el ideal del racionalismo: el poder de la razón pura, sin ayudas de ninguna clase. El racionalista sabe que las cosas son necesariamente de una manera y no de otra, sin necesidad de levantarse de su silla, igual que sucedía con el ángulo en el semicírculo. El conocimiento adquirido gracias a esta intuición racional recibe el nombre de *a priori*: nos damos cuenta de su verdad de forma inmediata, sin necesidad de acudir a la experiencia.

El argumento de la marca⁹

Con la confianza puesta en la claridad y la distinción, Descartes se permite un razonamiento. Al examinar su propio «yo», que es todo cuanto tiene en este momento, descubre que posee una idea de la perfección. Dicha idea, argumenta, supone una causa. Ahora bien, esta causa deberá poseer tanta «realidad» como la propia idea, y ello incluye la perfección. Ello implica que sólo puede tratarse de una causa perfecta, es decir, Dios. Luego, Dios existe, y ha dejado la idea de perfección en nuestras mentes como marca de su obra, del mismo modo que el artesano estampa su marca en sus trabajos.

En cuanto Descartes descubre a Dios, el mar de las dudas se vacía de golpe. La razón es que si Dios es perfecto, no puede ser que nos engañe: engañar no es propio de un ser bondadoso, ya no digamos si es perfecto. Por tanto, si cumplimos adecuadamente con nuestra parte, podemos estar seguros de que no seremos víctimas de ninguna ilusión. El mundo será

tal como nosotros lo pensemos. Cumplir adecuadamente con nuestra parte significa sobre todo confiar sólo en las ideas claras y distintas.

¿Cómo debemos tomarnos el argumento de la «marca»? Veamos esta reconstrucción:

Tengo la idea de un ser perfecto. Tal idea debe tener una causa. La causa debe ser al menos tan perfecta como su efecto. Luego algo al menos tan perfecto como mi idea ha sido su causa. Por lo tanto tal objeto existe. Pero tal objeto debe ser perfecto, es decir, Dios.

Supongamos que le concedemos a Descartes la idea que menciona en la primera premisa. (Hay tradiciones teológicas que ni siquiera concederían eso; dirían que la perfección divina desafía cualquier comprensión y que, por lo tanto, no tenemos ninguna idea de él o de ello.) Ahora bien, ¿qué le da derecho a suponer que su idea debe tener una causa? ¿Acaso no puede haber hecho que simplemente no tengan ninguna causa? ¿Cosas que, por así decirlo, «pasan porque sí»? Después de todo, Descartes no puede apelar a ninguna experiencia normal ni científica desde su roca. Desde la desnuda soledad metafísica en la que se encuentra, ¿cómo puede negar que las cosas pasen porque sí? Y aunque pensara lo contrario, ¿acaso no debería preocuparle la posibilidad de que el Genio le estuviera manipulando y le hiciera pensar de este modo aunque fuera un error?

Sin embargo, la cosa empeora todavía más cuando llegamos al siguiente paso. Examinemos mi idea de una persona perfectamente puntual. ¿Acaso necesita una causa perfectamente puntual? Seguramente sería mejor plantearlo de otro modo. Puedo definir con facilidad en qué consiste ser puntual en el caso de una persona: significa que nunca llega tarde (o quizá que nunca llega ni pronto ni tarde). Para comprender en qué consiste ser de esta manera no necesito conocer a nadie que lo sea. Puedo describir su comportamiento por adelantado. Sé cuál es la condición que deben cumplir sin necesidad

de encontrarme con ninguno, o incluso de que alguna vez haya existido alguien así.

Es probable que Descartes rechazara la analogía. Su planteamiento sería más bien el siguiente: ¿puedo hacerme una idea de lo que sería un matemático perfecto? Para empezar, puedo pensar en un matemático que nunca cometa errores. Pero eso no acaba de ser lo que buscamos. Un matemático perfecto también debería tener imaginación e inventiva. Sin embargo, desde mis limitados conocimientos en matemáticas, tengo una idea bastante confusa de lo que eso significa. En general, me cuesta concebir o comprender los descubrimientos antes de que se produzcan: en caso contrario, los llevaría a cabo yo mismo. Así pues, tal vez sólo un matemático perfecto pueda darme una idea adecuada (una idea «clara y distinta») de cómo sería un matemático perfecto.

Es posible; pero en tal caso resulta harto dudoso que yo personalmente tenga una idea clara y distinta de un matemático perfecto y, por analogía, de un ser perfecto. Por lo general, lo que sucede es que cuando intento concebir esta idea pienso de una forma muy parecida a como lo hacía en el caso de una persona perfectamente puntual. Pienso en un agente que nunca comete errores, que no se comporta jamás de forma maliciosa, para quien nada es imposible, y así sucesivamente. Puede ser que añada en mi imaginación algo parecido a un aura, pero está claro que eso no nos aporta nada. Sin duda resulta presuntuoso, o incluso blasfemo, pretender que poseo una comprensión clara y completa de los atributos de Dios.

En realidad, en otro pasaje, el propio Descartes propone una hermosa analogía que pone en peligro la base misma del argumento de la marca:

Podemos tocar una montaña con las manos, pero no podemos rodearla con los brazos tal como podríamos rodear un árbol o algún otro objeto que no fuera demasiado grande. Comprender algo significa abarcarlo con el propio pensamiento; para conocerlo basta con que nuestro pensamiento pueda tocarlo.¹⁰

Tal vez no seamos capaces de comprender las supuestas cualidades de Dios, por más que podamos acercarnos a ellas mediante definiciones. Pero en tal caso no podemos remitirnos a un ideal o arquetipo que nos permita comprenderlas.

La mayoría de nosotros coincidiremos, por lo tanto, en que el argumento de la marca está lejos de ser un argumento a prueba de Genios; tan lejos, en realidad, que resulta fácil resistirse a él incluso si no estamos bajo la presión de la duda extrema. En este punto, la historia de las ideas sugiere una serie de premisas ocultas que podrían servir para excusar a Descartes. Su optimismo acerca del argumento de la marca, sin duda superior al que podemos tener nosotros, se debía a ciertas ideas que había heredado de la tradición filosófica anterior. Una de las más importantes es que la causalidad propiamente dicha consiste en entregar algo al efecto, igual a como se entrega el testigo en una carrera de relevos. Así, por ejemplo, se requiere calor para calentar algo, o movimiento para poner algo en movimiento. Se trata de un principio que aparece una y otra vez en la historia de la filosofía y que volveremos a encontrar en más de una ocasión. En este caso, hizo pensar a Descartes que la «perfección» presente en su idea tenía que haber sido introducida en ella, por así decirlo, por una causa perfecta.

Pero es dudoso que tal principio esté a prueba de Genios. En realidad, ni siquiera es verdadero. Hoy nos resultan familiares algunas causas que no se parecen en nada a sus efectos. El movimiento de un trozo de hierro en un campo magnético no se parece en nada a una corriente eléctrica y, sin embargo, tal es su causa. De hecho, parece como si Descartes (una vez más influenciado por las ideas de la tradición filosófica anterior) hubiera ido a parar a la conclusión de que la idea de X comparte a su vez las propiedades de X. Luego, la idea de infinitud es una idea infinita. (¿La idea de algo sólido es una idea sólida?) De modo parecido, la idea de perfección sería una idea perfecta y requeriría una causa perfecta. Pero de nuevo podría ser el Genio quien hubiera introducido esta idea

en nuestra mente y de nuevo no tenemos ningún motivo para caer en su trampa.

El círculo cartesiano

Descartes estaba convencido de que el argumento era correcto: todos sus pasos eran «claros y distintos». Así que ahora tiene a Dios, y no puede ser que Dios nos engañe. Pero recordemos que para llegar a este punto ha tenido que confiar en las ideas claras y distintas como fuentes de verdad. Y sin embargo, ¿no descubrimos un terrible fallo en este procedimiento? ¿Qué ha pasado con el Genio? ¿Acaso no podrían extraviarnos incluso nuestras ideas claras y distintas? Para salir al paso de esta posibilidad, según parece, Descartes se dirige a Dios —el mismo Dios cuya existencia acaba de demostrar— y lo convierte en garante de la verdad de aquello que percibimos como claro y distinto.

Fue uno de sus contemporáneos, Antoine Arnauld (1612-1694), quien dio la voz de alarma en este punto y acusó a Descartes de haber caído en un argumento circular, el infame «círculo cartesiano». ¹¹ Parece que Descartes se ha comprometido con dos afirmaciones distintas. Consideremos el caso de que percibimos clara y distintamente una determinada proposición p , en cuyo caso p es verdadera. Podemos resumirlo con la expresión $(CDp \rightarrow Vp)$, que significa que si p es claro y distinto («CD»), entonces es verdadera («V»). Luego supongamos que « D » es el símbolo de «Dios existe y no nos engaña». El círculo consiste en que a veces Descartes parece defender la siguiente afirmación: puedo reconocer la verdad de $(CDp \rightarrow Vp)$ sólo si antes reconozco la verdad de D . Sin embargo, en otros puntos defiende esta otra afirmación: puedo reconocer la verdad de D sólo si antes reconozco la verdad de $(CDp \rightarrow Vp)$. Se parece al típico *impasse* de las mañanas, cuando nos haría falta un café para levantarnos de la cama y, sin embargo, debemos levantarnos de la cama para prepararnos el café.

Una de las dos tiene que ir primero. Se han dedicado muchas páginas a la cuestión de si Descartes cae o no cae realmente en esta trampa. Algunos comentaristas citan pasajes en los cuales parece que no sostiene realmente la primera. La idea es que *D* sólo sería necesaria para dar validez al recuerdo de las demostraciones. Así, en el momento en que percibimos algo de modo claro y distinto no nos hace falta confiar en ninguna otra cosa, ni siquiera en *D*, para afirmar su verdad. Sólo más tarde, cuando hemos olvidado ya la demostración, *D* se convierte en la única garantía de la validez de nuestro argumento anterior y de su verdad necesaria.

Otros comentaristas sugieren que Descartes no necesita la segunda. La existencia de Dios se le impone de forma clara y distinta, pero no necesita una regla general, del tipo ($CDp \rightarrow Vp$), para dar validez a esta intuición. Puede estar seguro de la verdad de este resultado particular de la regla, sin necesidad de estar seguro de la regla en sí misma. Se trata de una sugerencia interesante, e introduce una importante verdad, a saber, que a menudo estamos más convencidos de los resultados particulares de nuestros juicios que de los principios generales a los que deberíamos apelar para defenderlos. Por ejemplo, puedo saber que una oración en particular es correcta desde el punto de vista gramatical, sin saber con seguridad cuál es la regla gramatical general que hace que sea correcta. Los filósofos han sido a menudo bastante reacios a esta posibilidad. El admirado personaje de los *Diálogos* de Platón, Sócrates, exhibe con irritante orgullo su habilidad para provocar a uno de sus peles para que diga alguna cosa, para luego mostrar que no es capaz de defenderla por medio de principios generales, tras lo cual concluye que en realidad no tenía el menor derecho a realizar la primera afirmación. Sin embargo, el ejemplo de la regla gramatical sugiere que se trata de una mala inferencia. Consideremos también el caso de la percepción, que me permite reconocer una cosa determinada como un habitante de la Pomerania, un miembro de los Rolling Stones, o mi propia esposa, sin tener noción de

ningún principio general que «justifique» mi veredicto. Mi sistema perceptivo debe actuar de acuerdo con una serie de principios generales o «algoritmos» para traducir los impulsos visuales en juicios, pero no tengo la menor idea de cuáles puedan ser, de modo que no podría responder a un Sócrates que me preguntara por los principios generales que justifican mi acto de reconocimiento. No haría más que vacilar y farfollar una u otra cosa. Y sin embargo ello no impide que reconozca al pomeranio, al Rolling Stone o a mi esposa. El método socrático sólo sirve para dar mala fama a los filósofos.

A pesar de todo, estamos obligados a preguntar por qué piensa Descartes que este resultado particular de la regla es indudable. ¿Por qué habríamos de considerar que su «intuición» clara y distinta de la existencia de Dios es un ejemplo también claro y distinto de intuición verdadera? Algunos de nosotros podemos abrigar la oscura sospecha de que el motivo es que la sola mención de Dios tiene el efecto de nublar la mente, en lugar de darle mayor claridad.

Para nuestros propósitos actuales, podemos abandonar la cuestión en este punto. La conclusión podría ser que existen indicios de una cierta dualidad de criterios. Descartes se ha apartado sin mucho ruido de la clase de escepticismo representado por el Genio Maligno en su esfuerzo por encontrar la manera de huir de la solitaria roca del Cogito. Ello podría sugerir que ha ido a parar a una isla desierta de la que no hay escapatoria posible.

Fundamentos y redes

El gran filósofo escocés David Hume (1711-1776) criticó a Descartes del siguiente modo:

Hay una clase de escepticismo previo a todo estudio y filosofía, muy recomendado por Descartes y otros como una excelente salvaguardia contra el error y el juicio precipitado. Acon-

seja una duda universal, no sólo de nuestras opiniones y principios anteriores, sino también de nuestras mismas facultades de cuya veracidad, dicen ellos, nos hemos de asegurar por una cadena de razonamientos deducida a partir de algún principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los demás, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese por el uso de esas mismas facultades en las que se supone que ya no tenemos confianza? La duda cartesiana, por tanto, si pudiera ser observada por criatura alguna (como claramente no lo es), sería absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno.¹²

Si el proyecto de Descartes consiste en proteger la veracidad de la razón frente a la duda universal a través de la propia razón, entonces está abocado al fracaso.

El desafío de Hume resulta convincente. Parece como si Descartes estuviera condenado al fracaso. ¿Y cuál sería el resultado si eso fuera cierto? ¿Un pesimismo general, en el sentido de un pesimismo acerca de la posibilidad de que haya alguna armonía entre las cosas tal como creemos que son y tal como son realmente? ¿Quizás algo distinto? Las otras posibilidades reclaman algunas explicaciones previas.

Una forma de pensar —la de Hume— asume el principio de que nuestro sistema de creencias requiere algún tipo de fundamento. Sin embargo, niega que tal fundamento pueda tener la clase de estatus racional que exigía Descartes. La garantía de la veracidad de nuestros sentidos y de nuestros razonamientos es una parte inseparable de este fundamento. Dicha veracidad no puede ser demostrada a su vez a partir de ningún otro «principio original». Más allá de la especulación filosófica, todos confiamos de forma natural en nuestra experiencia común. Hemos sido educados en ella y a lo largo de este proceso hemos ido aprendiendo a reconocer las zonas de peligro (ilusiones, espejismos) sobre el fondo de creencias naturales que todos nos formamos. Para ello no necesitamos más que

aquella naturaleza autocorrectora de nuestros sistemas de creencias que antes mencionábamos. Podríamos considerar este planteamiento como un fundacionalismo natural, no racional. (Lo cual no significa, por supuesto, que tenga nada de irracional. Se trata simplemente de que tal fundamento no cumple con los «criterios de racionalidad a prueba de genios» a los que aspiraba Descartes.) Este abandono de cualquier referencia a la razón fue defendido por el propio Hume a través de una serie de argumentos, algunos de los cuales serán tratados en su debido momento.

Este énfasis en las vías naturales de formación de la creencia se corresponde con otra actitud que comparten Hume y otros filósofos británicos de los siglos XVII y XVIII, a saber, su desconfianza ante la razón abandonada a sus propios medios. Para este grupo de filósofos, el mejor contacto entre la mente y el mundo no se produce en el momento en que cristaliza una prueba matemática, sino más bien cuando vemos y tocamos un objeto familiar. Su paradigma era el conocimiento derivado de la experiencia sensible, antes que de la razón. Por este motivo se les conoce como *empiristas*, mientras que Descartes sería un *racionalista* emblemático. Con todo, estas etiquetas ignoran un buen número de detalles relevantes. Por ejemplo, hay veces en las que el propio Descartes, cuando se ve presionado, parece decir que lo realmente bueno de las ideas claras y distintas es que no podemos dudar de ellas mientras las estamos pensando. No se puede decir que sea una justificación puramente racional, ya que apela a la misma clase de impulso natural que Hume atribuye a las creencias empíricas más básicas. Por otro lado, pronto veremos cómo el primero de los empiristas británicos, John Locke (1632-1704), se comporta en cierto momento como el más racionalista de los racionalistas. Los grandes filósofos tienen la incómoda costumbre de resistirse a las etiquetas.

Visto desde esta perspectiva, el problema de Descartes es que confiaba demasiado en el poder de la razón. En lugar de ello, podemos apelar a la naturaleza, en este caso a nuestras

tendencias naturales a la hora de formar nuestras creencias y corregirlas. ¿Y qué pasa con el Genio Maligno? Llegados a este punto, la auténtica moraleja que se puede extraer de los esfuerzos de Descartes es que cuando planteamos la pregunta de si nuestra experiencia y nuestra razón, en bloque, corresponden al mundo tal como es, también en bloque, será necesario un acto de fe para responder afirmativamente. «Dios» no es más que el nombre que le damos a lo que sea que garantiza esta armonía entre nuestras creencias y el mundo. Sin embargo, tal como señala Hume en el pasaje que acabamos de citar, no tenemos la menor necesidad de plantear esta pregunta en la vida normal. Tanto la duda hiperbólica como su respuesta serían, en este sentido, irreales.

Puede que esto suene razonable o, tal vez, meramente complaciente. Pero para levantar el cargo de complacencia podríamos señalar al menos lo siguiente: que consideremos irreal la duda no significa necesariamente que demos la espalda al problema de la armonía entre la apariencia y la realidad —cómo pensamos y cómo son las cosas—. Podemos acercarnos a él desde dentro del entramado normal de nuestras creencias. En realidad, cuando Hume ensayó esta aproximación quedó abrumado por las dificultades que se planteaban acerca de nuestra forma ordinaria de pensar sobre las cosas: dificultades lo suficientemente graves como para introducir de nuevo el escepticismo sobre nuestra capacidad de conocer algo sobre el mundo. Éste será el tema que trataremos en el capítulo 7.

Sin embargo, dos siglos más tarde aún nos queda un motivo para el optimismo. Podemos suponer que la evolución, presumiblemente responsable de los sentidos y las capacidades de razonamiento que poseemos, no los habría seleccionado (tal como los conocemos) si de hecho no funcionaran. Si la vista no nos informara, por ejemplo, de la presencia de depredadores, comida o posibles compañeros justo cuando estamos cerca de los depredadores, la comida o los posibles compañeros, no tendría la menor utilidad. De modo que está diseñada para hacer bien esa clase de cosas. La armonía entre nuestra

mente y el mundo se debe al hecho de que el mundo es precisamente el responsable de nuestra mente. La función de ésta es representar el mundo de modo que podamos satisfacer nuestras necesidades; si estuviera diseñada de modo que no lo representara verazmente, no habríamos podido sobrevivir. Este argumento no está pensado para hacer frente a la hipótesis del Genio Maligno, ya que apela a las cosas que creemos saber sobre el mundo. Por desgracia, en su momento nos veremos obligados a pasar revista a las dudas de Hume, donde todo aquello que creemos saber acerca del mundo no sirve más que para lanzar nuevas dudas sobre este mismo conocimiento.

Una respuesta relativamente distinta ignora la necesidad de buscar alguna clase de «fundamento», sea procedente de la razón, como pretendía Descartes, o meramente natural, como quería Hume. Este planteamiento pone el énfasis en cambio en la *coherencia estructural* de nuestro sistema cotidiano de creencias: el sólido entramado que forman unas con otras, a diferencia de las experiencias puntuales o las creencias procedentes de los sueños, que tienen un carácter fragmentario e incoherente. También señala un rasgo interesante de las estructuras coherentes, a saber, que no necesitan fundamentos. Una embarcación o una tela de araña están hechas a partir de un entramado de partes que se relacionan de una cierta forma, y su resistencia se deriva precisamente de esta interrelación. No precisa una «base» o un «punto de partida» o un «fundamento». Cada una de las partes de esta clase de estructuras es sostenida por otras partes de la misma, sin que quede ninguna parte que sostenga a todas las demás y no esté ella misma sostenida por nada. De modo parecido, si una creencia cualquiera fuera puesta en duda, sería apoyada por otras creencias, a menos, evidentemente, que se descubriese que no había nada que la sostuviera, en cuyo caso debería ser abandonada. El filósofo austríaco Otto Neurath (1882-1945) propuso esta magnífica metáfora en referencia al conjunto de nuestro saber:

Somos como unos navegantes que se vieran obligados a reconstruir su barco en plena travesía, y que nunca tuvieran oportunidad de empezar de nuevo desde el bastimento.¹³

Cualquier parte puede ser reemplazada, a condición de que haya un número suficiente de las demás como para que el conjunto se sostenga. Pero no podemos cuestionar la estructura como tal, en bloque, y si nos atreviéramos a hacerlo iríamos a parar a la solitaria roca de Descartes.

Este planteamiento recibe habitualmente el nombre de «coherentismo». Su lema es que si bien todo argumento necesita alguna premisa, no hay nada que sea la premisa de todos los argumentos. No hay ningún fundamento que sostenga todo lo demás. En ciertos aspectos, el coherentismo resulta atractivo, pero en otros se demuestra insatisfactorio. Resulta atractivo en la medida en que nos permite desembarazarnos del inalcanzable fundamento. Ahora bien, no está claro que nos ofrezca a cambio lo suficiente como para reemplazarlo. El motivo es que todavía sigue en pie la posibilidad del Genio Maligno, es decir, la posibilidad de que nuestro sistema de creencias sea exhaustivo, coherente y bien trabado, pero completamente erróneo. Tal como señalé en la introducción de este capítulo, incluso los niños se preguntan de forma espontánea si es posible que toda nuestra experiencia sea un sueño. Quizás estaríamos de acuerdo con Descartes en que si las opciones son el coherentismo o bien el escepticismo, la más honesta sería el escepticismo.

Valdrá la pena recordar las cuatro opciones existentes en epistemología (o teoría del conocimiento). Hay un fundacionalismo racional, en la línea de Descartes. Hay un fundacionalismo natural, en la línea de Hume. Por otro lado está el coherentismo. Y sobre todos ellos se cierne el escepticismo, es decir, la idea de que no es posible el conocimiento. Cada una de ellas tiene destacados defensores, de modo que sea cual sea la que escoja el lector, contará con una buena compañía filosófica. Puede pensarse que Descartes acertó en casi todo, o

bien que se equivocó en casi todo. Lo extraño del caso es que cualquiera de las respuestas resulta igualmente válida.

Escepticismos locales

El escepticismo no toma tan sólo el aspecto global que le dio Descartes, sino que puede quedar restringido a un campo en particular. Alguien puede estar convencido, por ejemplo, de la validez del conocimiento científico y mantener, sin embargo, serias dudas acerca de la validez del conocimiento en el campo de la ética, la política o la crítica literaria. En estos casos el motivo de nuestra inseguridad no es una duda hiperbólica, sino tan sólo un poco de cautela. Sin embargo, cuando el campo tiene cierta generalidad, el escepticismo resulta a veces de lo más desconcertante. El filósofo Bertrand Russell (1872-1970) dedicó algunas consideraciones al problema del tiempo.¹⁴ ¿Cómo puedo saber que el mundo no comenzó a existir hace tan sólo escasos momentos, aunque plagado de falsos vestigios de una era mucho más antigua? Estos vestigios incluirían, por supuesto, las alteraciones en el cerebro que percibimos como recuerdos y, en general, todo aquello que interpretamos como señales de épocas pretéritas. En realidad, los pensadores victorianos sugirieron algo muy parecido en el campo de la geología cuando trataban de reconciliar la explicación bíblica de la historia del mundo con la evidencia fósil. De acuerdo con su hipótesis, hace unos 4.000 años Dios habría creado todos los falsos indicios de que la Tierra tenía aproximadamente 4.000 millones de años de antigüedad (hoy podríamos añadir los falsos indicios de que el universo tiene 13.000 millones de años de antigüedad). El argumento nunca fue demasiado popular, probablemente porque si uno es escéptico en relación con el tiempo, pronto lo será en relación con todo lo demás, o quizás porque presenta a Dios como algo muy parecido a un gracioso a gran escala. La hipótesis de Russell resulta casi tan rebuscada como el Genio Maligno de Descartes.

Sin embargo, hay algo altamente intrigante en el escenario imaginado por Russell. Y es que, desde un punto de vista científico, ¡resulta mucho más *probable* que la alternativa en la que todos creemos! El motivo es que la ciencia afirma que la baja entropía, en otras palabras, los sistemas altamente ordenados son más improbables.¹⁵ Por si fuera poco, a medida que el cosmos evoluciona aumenta también la entropía, o el desorden. El humo no regresa jamás al cigarrillo; la pasta de dientes nunca se vuelve a introducir en el tubo. Lo extraordinario es que hubiera alguna vez suficiente orden en el mundo como para que el humo se hallara aún en el cigarrillo o la pasta de dientes en el tubo. Se podría defender, pues, que es más fácil que exista un mundo moderadamente desordenado como el que conocemos hoy, que un predecesor suyo más ordenado y con menor entropía. Intuitivamente parece que hay más posibilidades de que sea así, del mismo modo que hay más posibilidades de construir palabras de cuatro o cinco letras al comienzo de una partida de Scrabble, que una de siete letras. Lo más probable es que primero salga una palabra de cuatro letras y luego otra de siete. De modo parecido, prosigue el argumento, parece como si a Dios o a la naturaleza le fuera a costar menos trabajo crear de la nada el mundo tal como es hoy, que crear de la nada el mundo de baja entropía que se supone existió hace algo así como 13.000 millones de años. Por lo tanto, es más probable que sucediera de este modo. En una competición abierta de probabilidades entre la rebuscada hipótesis de Russell y el sentido común, gana Russell. Dejo la cuestión a la consideración del lector.

La moral

¿Cuál habría de ser, pues, nuestra opinión acerca del conocimiento? El conocimiento supone autoridad: es mejor escuchar a aquellos que saben más. También supone fiabilidad: aquellos que más saben son también más fiables a la

hora de captar la verdad, como los buenos instrumentos. Afirmar que uno sabe algo significa afirmar que uno confía en la propia fiabilidad. Y reconocerle autoridad a alguien o a algún método supone considerarlo fiable. Los inquietantes escenarios planteados por Descartes o Russell ponen en cuestión esta confianza en la propia fiabilidad. Una vez que se han planteado sus rebuscadas hipótesis, se hace más difícil pensar en una conexión fiable entre las cosas tal como creemos que son y tal como son realmente. Acaso podríamos recuperar esta confianza si fuéramos capaces de demostrar que tales hipótesis son imposibles, o que por lo menos no tienen ninguna posibilidad real de darse en un mundo como el nuestro. El problema es que resulta difícil decir por qué son imposibles y, por otro lado, nuestro sentido de las probabilidades pierde pie cuando llegamos al reino de la abstracción pura. De modo que resulta difícil argumentar que no tienen ninguna opción de ser verdaderas, a menos que confiemos en las mismas opiniones que ellas ponen en cuestión. Por ello, el escepticismo nunca deja de ejercer su atracción, o bien de amenazarlos. Quizás estemos explorando el mundo de forma fiable, pero quizás no. Para volver a la analogía de la ingeniería que utilicé en la «Introducción», parece que la estructura de nuestro pensamiento tiene brechas importantes: en este caso, la brecha que separa la apariencia de las cosas de lo que son realmente. Nos concedemos a nosotros mismos el derecho a saltarnos estas brechas. Pero si lo hacemos sin antes encontrar un buen indicio de nuestra propia fiabilidad, es decir, de nuestra sintonía con la verdad, tal derecho parece que no tiene ningún fundamento. Y éste es el punto sobre el que insiste el escéptico. Cualquier confianza que tengamos en una posible armonía entre las cosas tal como creemos que son y tal como son realmente le parecerá un puro acto de fe.

Descartes nos legó un problema para el conocimiento. También nos dejó con serias dificultades a la hora de comprender el lugar que ocupan nuestras mentes en la naturaleza.

Y finalmente la revolución científica en la que ocupaba un lugar tan distinguido trajo consigo graves problemas a la hora de comprender el mundo en el que nos encontramos. Hemos tenido ocasión de tratar el problema del conocimiento. En el próximo capítulo nos ocuparemos del problema de la mente.