



# CERTEZA METAFÍSICA Y CERTEZA MORAL: UNA INTERPRETACIÓN DE LA DUDA METÓDICA CARTESIANA A PARTIR DE UNA DISTINCIÓN CONCEPTUAL

METAPHYSICAL AND MORAL CERTAINTY:  
AN INTERPRETATION OF CARTESIAN METHODOLOGICAL DOUBT IN LIGHT  
OF A CONCEPTUAL DISTINCTION

Álvaro Urrutia Soto<sup>1</sup>

Universidad de Chile

Recibido: 10.08.2022 - Aceptado: 24.07.2024

## RESUMEN

En las últimas décadas los especialistas de la filosofía cartesiana se han enfocado en indagar si la naturaleza de la duda metódica que el meditador instauro en la primera de las *Meditaciones* debe ser considerada como una preocupación sistemáticamente rigurosa o si, por el contrario, corresponde a un artificio que cumple un valor instrumental dentro del planteamiento que propone el autor, con la esperanza de que la respuesta a esta pregunta logre esclarecer el proceso que guía a las *Meditaciones*. Tanto quienes sostienen que la duda metódica es fingida como quienes piensan que, en algún sentido, debe ser considerada rigurosamente, recurren a una distinción conceptual advertida por el propio Descartes para validar sus respectivas lecturas, a saber: la distinción entre certeza metafísica y certeza moral. En el presente artículo se postula que la interpretación más apropiada es la que sostienen quienes consideran que la duda metódica guarda cierto nivel genuino de rigurosidad. Para justificar nuestra adhesión se evaluará el rendimiento explicativo de cada interpretación, tanto para el orden de desarrollo planteado en la primera meditación como para la aproximación a otros problemas filosóficos planteados en las *Meditaciones*.

Palabras clave: Descartes; Duda Artificial; Duda Rigurosa; Certeza Moral; Certeza Metafísica.

## ABSTRACT

In the last decades the specialists in Descartes' philosophy have focused on the question whether the nature of the methodical doubt raised in the first meditation must be considered as a systematically rigorous worry or, on the contrary, it corresponds to a trick that performs an instrumental value inside of the approach provided by the author. The hope is that the answer to that question may clarify the process that guides the '*Meditations*'. The interpreters who hold that the methodical doubt is feigned as well as those who think that it must be considered rigorously appeal to a conceptual distinction noted by Descartes itself to validate their respective proposals, namely: the distinction between metaphysical and moral certainty. The present paper proposes that the more suitable interpretation is the one maintained by those who consider the methodical doubt, in certain degree, as genuinely rigorous. To justify our adhesion the paper will evaluate the explanatory capacity of both interpretations, as regards to the progressive order contemplated in the first meditation as well as to the approximation to other philosophical problems contemplated in the '*Meditations*'.

Keywords: Descartes; Feigned Doubt; Rigorous Doubt; Moral Certainty; Metaphysical Certainty.

<sup>1</sup> [alvaro.urrutia@ug.uchile.cl](mailto:alvaro.urrutia@ug.uchile.cl)

## INTRODUCCIÓN

Sin lugar a duda, una de las características de la filosofía cartesiana que más ha ocupado a los estudiosos del autor en lengua inglesa (Markie 1986; Carrero 1989; Curley 1993; Newman 1995; Broughton 2002; Macarthur 2003; Frankfurt 2008) corresponde a la implementación del denominado ‘*método de la duda*’ como herramienta para la obtención de ítems de conocimiento indubitable, así como de los alcances o consecuencias que la operatividad de este método podría tener a nivel estratégico en la configuración del sistema de creencias<sup>2</sup> del personaje que instaura el método, el ‘*meditador*’.

En un nivel más específico, parte de la discusión bibliográfica acerca de la duda metódica gira en torno al grado de seriedad que está puesto en cada uno de los escenarios escépticos como efectivo motivo de duda de las opiniones que componen el conjunto de creencias de quien medita.

Esta discusión es propiciada por el mismo Descartes dado que existen pasajes en las *Meditaciones* en los que indica que la duda metódica es la mejor vía para desprendernos de nuestro arraigo con respecto a los sentidos, puesto que su testimonio generalmente resulta ser incierto o plenamente falso (AT VII 12; 18; 350); como también hay otros pasajes en los que resalta el grado sumamente hiperbólico de la duda y de lo demente que habría que estar como para poner en tela de juicio la efectiva existencia de un mundo externo o de nuestros propios cuerpos (AT VII 16).

Por lo tanto, surge el dilema de si [a] el escepticismo enfocado en el testimonio de los sentidos debe ser tomado de manera rigurosa o si, en cambio, [b] es una farsa que tiene por objetivo conseguir cierto rendimiento a nivel sistemático.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Por ‘sistema de creencias’ comprendemos un conjunto de ideas que orientan la vida cotidiana de una persona y que, en virtud de ello, esa persona asume como ciertas, depositando un alto nivel de convicción en ellas. Como se verá en la sección 1, parece ser que el ejercicio desplegado en *Meditaciones* surge como respuesta a la advertencia de la fragilidad que entraña este conjunto de ideas vitales, motivo por el cual precisa realizar una revisión de la solidez de sus fundamentos.

<sup>3</sup> El planteamiento de este dilema es desarrollado principalmente por David Macarthur (2003), quien utiliza el término farsa (cfr. 159) para referirse a la línea interpretativa que consideraría que el meditador utiliza el escepticismo como instrumento investigativo, sin un real compromiso por combatirlo o solucionar los escenarios que plantea. Asimismo, Janet Broughton (2002, 59) destaca el uso del verbo  *fingere*  en la primera meditación (AT VII 22) para justificar una lectura según la cual la duda radical empleada por el meditador tiene un carácter imaginativo que, en ningún caso, llega a afectar el dominio de nuestra cotidianidad.

Frente a este supuesto dilema, algunos intérpretes recientes (Rosenthal 1986, 430; Broughton 2002, 50; Frankfurt 2008, 21) se decantan por la opción [b],<sup>4</sup> ya que consideran que la duda impuesta por el meditador posee un carácter y funcionalidad exclusivamente artificiales en vista de un objetivo en concreto, a saber: encontrar ítems de conocimiento que superen la posibilidad de cualquier duda razonable. Tanto es así que, en su lectura de la metodología cartesiana, Janet Broughton (2002, 49) describe el método de la duda como un juego con determinadas reglas de validación de creencias que sería completamente extravagante si no se lo considerara como lo que es: una instancia investigativa particular que, dada su particularidad, se encuentra fundamentada en base a reglas inaplicables en un contexto cotidiano. Por otra parte, a modo de variante de [b], se encuentra la lectura de John Carriero (1989), quien le resta peso a la importancia que supone la resolución o incluso la preocupación por los escenarios escépticos en el pensamiento cartesiano. Y, finalmente, nos encontramos con propuestas como la de David Macarthur (2003, 161), quien considera que el dilema es aparente, pues la seriedad de las dudas expuestas por los escenarios escépticos pueden ser perfectamente compatibles con nuestra cotidiana confianza depositada en el testimonio de los sentidos.

Para sostener su postura, buena parte de los intérpretes que se decantan por la opción [b] (Broughton 2002; Frankfurt 2008) así como quienes intentan resolver el dilema entre [a] y [b] (Macarthur 2003) recurren a la distinción entre dos niveles de creencias presente en el pensamiento cartesiano a lo largo de sus escritos a modo de fundamentación: la certeza metafísica y la certeza moral.

En el presente artículo, entonces, pretendemos explorar la discusión bibliográfica acerca de la naturaleza de la duda metódica atendiendo a las pistas que los autores mencionados nos han proporcionado mediante la distinción entre certeza metafísica y moral, pues consideramos que desempeña un papel fundamental en el entramado de la metafísica cartesiana.

---

<sup>4</sup> Por su parte, no parece haber muchos intérpretes que actualmente se tomen en serio la propuesta de la opción (a). Su más grande exponente quizá sea Richard Popkin (2003) quien considera a Descartes como un “campeón del escepticismo”, expresión que en nuestra lengua acuña también de Olaso (1994). Quienes apuestan por esta lectura asumen que el objetivo principal de Descartes consiste en despejar todas las dudas del escepticismo, por lo cual las dudas instauradas en la primera meditación serían un asunto muy serio y riguroso. Podríamos destacar, además, a Norman Malcolm (1959) quien, en su estudio acerca de la ensoñación, achaca a Descartes el no haber ofrecido argumentos convincentes para desactivar el escenario escéptico del sueño. En otro ámbito de estudio también se puede encontrar análisis literarios (Lema-Hincapié 2005) que suelen comparar el panorama expuesto por el escenario escéptico del sueño con obras como *La vida es sueño* de Calderón de la Barca o *Niebla* de Unamuno aunque, dentro de este mismo ámbito investigativo, también hay quienes (Defez 2005) reconocen diferencias sistemáticas entre las preocupaciones cartesianas con las que pudieron haber tenido Calderón o Unamuno.

Para comprender el aporte de esta distinción conceptual en el corpus cartesiano y, más específicamente, en las *Meditaciones*; primero, en la sección 1, presentaremos una lectura que intente establecer el panorama que podría haber guiado al meditador a desplegar su ejercicio especulativo valiéndose de la introducción de la duda metódica. Luego, en la sección 2 introduciremos los conceptos de certeza moral y metafísica con el objetivo de discutir, posteriormente en la sección 3, el aporte de este par conceptual de acuerdo con las interpretaciones de Broughton y Macarthur.

El objetivo de este artículo reside en el intento de establecer el lugar que corresponde a los conceptos de certeza moral y metafísica en el sistema cartesiano ante la vista de las motivaciones que presenta, pues consideramos que sólo así tendremos los instrumentos necesarios para intentar responder a la pregunta original de quienes se plantean el dilema, a saber: si la duda metódica posee un componente artificial o si es una duda rigurosa que debe considerarse seriamente.

## 1. MOTIVACIÓN DE LA INSTAURACIÓN DE LA DUDA METÓDICA

La primera de las *Meditaciones* comienza con la declaración de intentar establecer algo firme y permanente en las ciencias por parte del meditador (AT VII 17) y que, para ello, ha de ser preciso derribar por completo el conjunto de creencias que había sostenido hasta ese momento, luego de haberse percatado que en dicho conjunto participaban creencias falsas:

**Pasaje 1<sup>5</sup>:** Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias (AT VII 17)<sup>6</sup>

En este pasaje inaugural no hay mayor detalle acerca de las creencias identificadas como falsas ni de cuál fue el criterio que permitió su identificación. No obstante, otros pasajes del corpus cartesiano nos ofrecen el contexto necesario para conocer la naturaleza común de los errores a los que se refiere el autor. Por ejemplo, en el *Discurso* se lee lo siguiente:

---

<sup>5</sup> A partir de ahora 'P.1'.

<sup>6</sup> Todos los pasajes de *Meditaciones* citados en este artículo corresponden a la traducción presentada por Jorge Aurelio Díaz (2009). Asimismo, para citar los pasajes de *Discurso del método* se ha decidido utilizar la traducción de Mario Caimi (2004); mientras que en los casos de las *Reglas para la dirección del espíritu*, los *Principios de Filosofía* y la *Correspondencia con Isabel de Bohemia* se ha decidido emplear las traducciones de José Manuel Navarro Cerdón (1984), Guillermo Quintás (1995) y María Teresa Gallegos Urrutia (2004), respectivamente.

**P.2:** Y así también pensé que, puesto que todos nosotros hemos sido niños antes de ser hombres, y durante mucho tiempo hemos tenido que someternos al gobierno de nuestros apetitos y de nuestros preceptores, que a menudo eran contrarios unos a otros, y que no nos aconsejaban quizá, ni los unos ni los otros, siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros, ni tan sólidos, como lo habrían sido si hubiésemos estado en entera posesión de nuestra razón desde el momento de nacer, y hubiésemos sido dirigidos siempre por ella (AT VI 13)

En P.2 el autor parece sugerir que existen al menos dos factores que propician el yerro en los juicios, a saber: (1) la excesiva confianza que depositamos en el testimonio de nuestra senso-percepción y (2) la influencia que ejercen nuestros tutores en nuestra etapa más temprana. Asimismo, ambos factores responden a un hecho común: esto es, que la razón requiere de un período de desarrollo para desempeñar sus funciones plenamente, motivo por el cual parece hasta una necesidad tener otro tipo de guía mientras el período de madurez de la razón se está llevando a cabo. Esta última idea se encuentra documentada en las *Reglas*, donde se valora positivamente el tutelaje ejercido por los escolásticos en los jóvenes que están comenzando su desarrollo pese a que en ocasiones los desvíe del camino de la verdad:

**P.3:** (...) en verdad, ejercitan los espíritus de los jóvenes y los promueven con cierta emulación; y es mucho mejor instruirlos en tales opiniones, aunque parezcan inciertas, ya que son discutidas entre los eruditos, que si se los deja libres y abandonados a sí mismos. Pues quizá sin guía se encaminarían al abismo, pero mientras continúen sobre las huellas de sus predecesores, aunque alguna vez se aparten de la verdad, sin embargo, emprenderán un camino más seguro, por lo menos en el sentido de que ha sido ya experimentado por otros más prudentes (AT X 363-4)

Asimismo, la identificación de la confianza excesiva o indiscriminada en la senso-percepción y del tutelaje escolástico como los factores que propician el yerro en el juicio se repite en otras obras importantes de Descartes. Por ejemplo, los *Principios de Filosofía* comienzan de la siguiente manera:

**P.4:** Dado que hemos sido niños antes de ser adultos y que en unas ocasiones hemos juzgado con acierto y en otras con error acerca de cosas que se han presentado a nuestros sentidos cuando aún no habíamos alcanzado el uso completo de nuestra razón, distintos juicios emitidos con precipitación nos impiden acceder al conocimiento de la verdad (AT VIII 5)

Mientras que en la *Búsqueda de la verdad* se sostiene que un hombre honesto no está obligado a leer todos los libros ni a aprender todo lo que se enseña en las escuelas pues, para actuar conforme al bien, sólo requiere la guía de su

razón. No obstante, se advierte la siguiente dificultad en el caso de este hombre honesto:

**P.5:** Entró ignorante al mundo y el conocimiento de sus primeros años no estaba apoyado más que sobre la debilidad de sus sentidos y sobre la autoridad de sus preceptores, [por lo tanto], era prácticamente imposible que su imaginación no se encontrase colmada por una infinidad de falsos pensamientos (AT X 496; traducción propia)

En síntesis, en la mayoría de estos pasajes (P.2; P.4 y P.5) se apela a la niñez como una etapa de aprendizaje en la cual la razón no se encuentra aún desarrollada plenamente. Por tal motivo, en esta temprana etapa de desarrollo los seres humanos requieren de herramientas complementarias a la razón (la senso-percepción y el tutelaje de nuestros predecesores) para poder desenvolverse en el mundo. En P.3, por ejemplo, se destaca la importante labor que desempeña la guía de los maestros en nuestra formación, pues sin ella probablemente caeríamos en el abismo. Sin embargo, lo paradójico del asunto es que esta guía tan importante para nuestro desarrollo temprano es, precisamente, la que propicia la adquisición de un conjunto de creencias del que no podemos estar seguros, pues las opiniones de nuestros maestros no siempre se encuentran de acuerdo entre sí y el testimonio de nuestros sentidos, de vez en cuando, nos brinda información contradictoria. En base a esto, es preciso que, una vez que nuestra razón haya madurado, se realice una revisión radical de las cosas que hemos tenido por ciertas.

Así las cosas, frente a la identificación de la inconsistencia interna de su propio conjunto de creencias, propiciada por la experiencia ejemplar del error mediante la constatación de la contradicción entre algunas de esas creencias, el meditador decide incorporar el *método de la duda*, i.e., un criterio según el cual se tomará por falso todo ítem de conocimiento que revista la más mínima duda:

**P.6:** (...) como ya la razón nos persuade de que debe negarse el asentimiento tanto a aquellas cosas que no son por completo ciertas e indubitables como a las abiertamente falsas, será suficiente para rechazarlas todas, si en cada una encuentro alguna razón para dudar (AT VII 18; traducción ligeramente modificada)

La implementación de este criterio tiene el propósito de ajustar las propias creencias al nivel de la razón y así encontrar alguna que se encuentre más allá de toda duda razonable que pueda ser erigida como un cimiento sólido para la conformación de otras creencias. En el *Discurso* Descartes destaca la utilidad que tiene para la propia vida este proceso de revisión, pues probablemente se consiga una mejor guía en ella si, en lugar de continuar construyendo sobre viejos cimientos cuya pertinencia no ha sido inspeccionada, se realiza una evaluación rigurosa de los fundamentos que los sustentan:

**P.7:** Es verdad que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad, con la sola intención de reconstruirlas de otra manera para hacer más hermosas las calles; pero se suele ver que algunos hacen demoler sus casas para edificarlas de nuevo, y aun a veces se los obliga a hacerlo, cuando corren peligro de desmoronarse, y no tienen cimientos suficientemente firmes. Ante cuyo ejemplo me persuadí de que no sería sensato, en verdad, que un particular pretendiese reformar un Estado, cambiándolo todo desde los cimientos, y derribándolo para corregirlo; ni siquiera reformar el cuerpo de las ciencias, o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza; pero que, por lo que se refiere a todas las opiniones a las que yo había prestado crédito hasta entonces, no podía hacer nada mejor que emprender, de una buena vez, la tarea de quitárselo, a fin de dárselo luego a otras mejores, o a ellas mismas, después de haberlas ajustado al nivel de la razón. Y creí firmemente que por este medio lograría dirigir mi vida mucho mejor que si sólo construía sobre viejos cimientos, apoyándome sólo en los principios de los que me había dejado persuadir en mi juventud, sin haber examinado nunca si eran verdaderos (AT VI 13-4)

En este pasaje, además, se puede destacar el anhelo de seguridad como motivante del proceso de inspección que plantea llevar a cabo el autor, pues señala que eventualmente podría recobrar el crédito que había prestado indiscriminadamente en las opiniones que adquirió durante su juventud, de manera que el objetivo no es, sin más, efectuar un reemplazo de esas creencias, sino evaluar su fiabilidad dado que, como podemos suponer a partir de P.2, P.4 y P5, fueron adquiridas en una etapa en la cual no se contaba con las herramientas para estimar su pertinencia debido a la inmadurez de la razón.

Ahora bien, regresando a las *Meditaciones* y, en particular, a P.1, se había identificado el anhelo de estatuir algo firme y permanente en las ciencias como la motivación que insta a la investigación. No obstante, el meditador reconoce haber confiado en opiniones que resultaron ser falsas y, además, haber edificado otras opiniones a partir de esas opiniones iniciales, siendo, estas últimas, poco confiables.

En este estado inicial de la investigación, el meditador no posee un criterio que le permita identificar las opiniones específicas que producen el colapso de su conjunto de creencias (tal criterio capaz de identificar el error particular lo denominaremos material), sino que se ha percatado de su inconsistencia en un nivel más general mediante el uso de un axioma de la razón: el principio de no contradicción.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Entendemos por principio de no contradicción la máxima según la cual “nadie puede creer al mismo tiempo y en el mismo sentido una proposición y su negación”. A partir de ahora ‘PNC’.

Efectivamente, para poder percatarse de la inconsistencia de un determinado conjunto de creencias no es necesario poseer algún saber experto<sup>8</sup> que dé cuenta de determinadas creencias que resultaron ser falsas, sino que basta con identificar que se cree en dos o más opiniones que, formalmente, no pueden ser sostenidas al mismo tiempo y en el mismo sentido, dado que se excluyen mutuamente (este criterio capaz de identificar el error en un nivel más general lo denominaremos formal).

El 'PNC' por sí mismo, entonces, es capaz de establecer un criterio que permite identificar el error sin la necesidad de poseer las herramientas que indiquen cuáles son los elementos que se debe excluir en un determinado conjunto de creencias para corregir la inconsistencia, i.e., mediante el 'PNC' se es capaz de identificar el error sin la posesión de conocimiento experto. Por ejemplo, como espectador de una discusión entre dialogantes que sostienen posturas irreconciliables se puede colegir que al menos uno de ellos se encuentra equivocado. No obstante, la identificación de este hecho no me permite identificar cuál de los dialogantes se encuentra equivocado o si, eventualmente, ambos yerran.

En cuanto a la conformación de un conjunto de creencias propias aplica lo mismo, i.e., puedo identificar que en este conjunto algo anda mal si logro reconocer que en él hay opiniones que no son compatibles entre sí, pero eso no alcanza para detectar el error en su especificidad. Asimismo, nada nos asegura que un conjunto de creencias u opiniones compatibles se encuentre bien fundamentado o que sea verdadero, por lo que la indetección de contradicciones tampoco es suficiente.

Ante esto el meditador decide establecer que la mejor opción posible a la hora de analizar sus propias opiniones es comenzar de nuevo desde los cimientos, empleando, según P.6, la duda como herramienta de validación de creencias o, como se sostiene en P.7, como instrumento apropiado para ajustar tales opiniones al nivel de la razón.

---

<sup>8</sup> Cuando hablamos de un saber o conocimiento experto nos referimos a un tipo de saber que se encuentra fundamentado de manera tal que (1) le permita, a quien lo posea, poder reejectar el conjunto de pasos (ya sea discursivos o procedimentales) que compone su explicación o cumplimiento. Asimismo, este tipo de saber no puede limitarse a una mera memorización de estos pasos o procedimientos, sino que (2) precisa una comprensión de la lógica interna de ese conjunto de pasos y, en la medida en que existe una comprensión tal, (3) ese conocimiento puede ser enseñado. Teniendo en cuenta estas características podemos añadir, además, que (4) sólo un poseedor de conocimiento experto puede reconocer el conocimiento experto en otro y, (5) en cuanto al fenómeno del error, sólo el poseedor de conocimiento experto puede identificar el o los factores que lo producen. En complementariedad con este último punto podemos agregar que un no-experto es capaz de reconocer el error mediante la identificación de la contradicción pero no posee un conocimiento que le permita dar cuenta de las causas de ese error.

En otras palabras, la duda empleada por el meditador se encuentra al servicio de la adquisición de conocimiento experto cuya veracidad sea absolutamente evidenciable.

## 2. CERTEZA METAFÍSICA Y CERTEZA MORAL EN LA OBRA CARTESIANA

Como se anticipaba en la sección anterior, parece ser que el meditador erige la duda metódica como una herramienta material de discriminación de creencias pues, mediante la instrumentalización de la duda se espera encontrar un ítem de conocimiento que, en base a su carácter incuestionable, sirva de pilar o fundamento para la construcción de un conjunto de creencias tal que todas las creencias deducidas gracias a este primer fundamento gocen de la garantía otorgada por la transparencia de su origen, por lo cual, toda opinión que se oponga a alguna de las creencias deducidas correctamente por medio de este primer fundamento podrá tomarse, con toda seguridad, como falsa.

Dicho de manera más precisa, mediante el descubrimiento de un primer principio de carácter incuestionable, el autor no sólo encontraría la primera piedra a partir de la cual construir su nuevo conjunto de creencias, sino que además lograría establecer un criterio de validación para toda creencia puesta a prueba, a saber: que toda creencia que sea percibida de manera clara y distinta será considerada verdadera (AT VII 35), despejando, por una parte, el problema de inconsistencia interna con respecto a la constitución de su sistema de creencias mediante la exclusiva aceptación de certezas absolutas y asegurando, por otra parte, que el nuevo conjunto erigido no sólo es consistente sino además máximamente confiable.

Ante la vista de la exclusiva aceptación de certezas absolutamente ciertas en la configuración de un nuevo conjunto de creencias, se advierte una distinción entre diferentes niveles de seguridad epistémica que el autor desarrolla con bastante claridad en un importantísimo pasaje del *Discurso*:

**P.8:** En fin, si todavía hay hombres a quienes las razones que he presentado no convencen bastante de la existencia de Dios y de sus almas, quiero que sepan que todas las demás cosas de las que quizá crean estar más seguros, como son que tienen un cuerpo, que hay astros, y una tierra, y cosas semejantes, son menos ciertas. Pues, aunque se tenga de estas cosas una seguridad moral [*assurance moral*], que es tal, me parece que no se puede dudar de ellas, a menos que uno sea un extravagante. Sin embargo, cuando se busca una certeza metafísica [*certitude métaphysique*], tampoco se puede negar, a menos de ser poco razonables, que tenemos motivo bastante para no estar enteramente seguros de ellas, cuando

hemos advertido que de la misma manera podríamos, estando dormidos, imaginar que tenemos otros cuerpos, y que vemos otros astros, y otra tierra, sin que ello sea así (AT VI 37-8)

Así las cosas, en el *Discurso* se denomina “metafísico” al grado de certeza que el autor busca encontrar en los ítems de conocimiento por medio del establecimiento de su método, a saber: ítems de conocimiento que para la mente sean imposibles de concebir de una manera distinta a como se los concibe (imposibilidad psicológica) y que, además, no exista la posibilidad efectiva de que esos ítems o instancias de conocimiento sean diferentes a como se nos presentan.<sup>9</sup> Sin estos dos requerimientos es imposible tener una certeza metafísica. Asimismo, denomina “moral” al grado de certeza que no cumple con los parámetros de validación exigidos por el meditador. En otras palabras, una certeza moral podría definirse como una convicción presente en nuestro ámbito cotidiano, que nos sostiene en nuestro diario vivir, pero que, no obstante, no posee un nivel de justificación capaz de despejar cualquier duda posible. Por lo tanto, si bien se puede apreciar a simple vista el carácter vital de este tipo de certeza, también se comprende fácilmente porqué Descartes habría pasado de ellas para su proyecto fundacional. Si lo que se busca es erigir un conjunto de creencias libre de inconsistencias y que, a su vez, sea máximamente confiable, se deben sentar bases inamovibles.

En definitiva, según P.8, poseemos cierto conjunto de creencias que no solemos poner en cuestión, salvo que pequemos de extravagantes pero que, no obstante, ostentan un nivel de seguridad –en términos absolutos– menor en comparación con otras creencias que, en apariencia, parecen menos obvias.<sup>10</sup> Edwin Curley (1993, 19) observa que poseer una creencia que califique como certeza moral no constituye, bajo ningún respecto, una mala situación epistémica pues, como el mismo narrador del *Discurso* parece indicar al señalar la extravagancia supuesta en poner en cuestión una creencia de este tipo, oponerse a una certeza moral sería equivalente a oponerse al sentido común.

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, la operación  $2+2$  es igual a 4 es psicológicamente imposible de concebir de una manera distinta a como se la concibe, por lo que cumple con uno de los requisitos para optar al grado metafísico de certeza. Sin embargo, sí podemos imaginar escenarios bajo los cuales nuestra concepción de la operación sea fallida, como podría ser la intervención de un genio maligno o que nuestra constitución epistémica sea defectuosa, por lo cual dicha instancia de conocimiento se queda a medio camino de ser una certeza metafísica o absoluta. Algunos autores (Curley 1997; Scribano 2008) han llamado “certeza psicológica” a esta instancia intermedia de conocimiento.

<sup>10</sup> En el pasaje citado se señalan como ejemplos la existencia de Dios o del alma propia como certezas mayores pero, a su vez, menos admitidas. Un poco antes (AT VI 36-7), el narrador del *Discurso* advierte que esto se debe a nuestra tendencia a concebirlo todo con la imaginación (facultad propia para concebir las cosas materiales), motivo por el cual los ítems abstractos de conocimiento suelen parecernos ininteligibles.

Esta idea según la cual la oposición al sentido común constituiría un acto, cuanto menos, peculiar parece ratificarse en el mismo pasaje mediante la introducción del concepto de certeza metafísica pues, la búsqueda de este tipo de certeza, en algún sentido, va más allá de los límites de la vida cotidiana para la cual el nivel de justificación de la certeza moral basta.

Igualmente, como reforzamiento de esta idea, hacia el final de la primera meditación, el meditador reconoce, ante la irrupción de los escenarios escépticos, un nivel de falibilidad en las creencias que constituyen certezas morales, aunque, no obstante, admite el contexto extremo bajo el cual esas creencias son falibles y lo conveniente que resulta confiar en ellas en un contexto diferente, pues incluso reconoce que no dejará de afirmarlas y confiar en ellas, podríamos suponer, en el dominio específico bajo el cual ejercen su autoridad:

**P.9:** Pero no basta con haberme dado cuenta de estas cosas, sino que debo preocuparme por recordarlas; porque las habituales opiniones retornan con frecuencia y toman posesión de mi credulidad, como si la merecieran por el prolongado uso y el derecho de familiaridad, y casi contra mi voluntad; y no voy a perder la costumbre de afirmarlas y de confiar en ellas, mientras que suponga que son tales como son en verdad, a saber, en cierto modo dudosas, como se acaba de mostrar, pero sin embargo muy probables, y en las que resulta mucho más razonable creer, que negar (AT VII 22)

Por último, es preciso señalar dos interesantes párrafos de los *Principios* que esclarecen aún más la cuestión. En primer lugar, tenemos el párrafo 3 de la primera parte (AT VIII 5, lin. 15-20) en el cual el autor advierte que la duda establecida por el método debe aplicarse exclusivamente a la contemplación de la verdad, mientras que no es conveniente que se extienda al dominio de nuestras acciones, pues en este ámbito debemos regirnos por lo más verosímil y, en caso de que haya más de una alternativa viable, habrá que elegir una de ellas y seguirla como si fuese muy cierta [*verisimilius*]:

**P.10:** [...] *debe destacarse que sólo entiendo* que debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad. Pues es cierto que en cuanto se refiere al gobierno de nuestra vida estamos obligados con gran frecuencia a guiarnos por opiniones que sólo son verosímiles, pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas (AT VIII 5)

Y, en segundo lugar, cabe destacar los importantísimos párrafos 205 y 206 de la cuarta parte (AT VIII A 327-9; IX B 323-5) en los que se manifiesta con total claridad la distinción entre ambos niveles de certeza propiciada en base a la posibilidad absoluta de dudar o no de ellas:

**P.11:** Ahora bien, con el fin de evitar todo perjuicio a la verdad, *suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas*. La primera es denominada moral, es decir, *suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* en relación con la conducta de la vida, aun cuando *sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas (...) la otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos*. Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la Metafísica *muy seguro y que afirma que, siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda la verdad, puesto que él es quien nos ha creado, es cierto que el poder o facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera* (AT VIII A 327-9; IX B 323-5)

Por lo tanto, en base a las aclaraciones realizadas por el propio autor a través de los pasajes proporcionados, es preciso señalar que el proceso de evaluación interna de creencias se propone hallar ítems de conocimiento que sean indubitables en términos absolutos para, a partir de ellos, erigir un conjunto de creencias nuevo no sólo libre de inconsistencias, sino además absolutamente confiable. Tal motivación fundamentaría la decisión de considerar como falso todo ítem de conocimiento que no sea absolutamente indubitable. Sin embargo, el autor advierte que este proceso evaluativo acontece en un ámbito exclusivamente teórico, como se puede colegir a partir de P.9 o, con mayor claridad aún, a partir de P.10, motivo por el cual, como se señala en P.9, toda certeza de carácter moral sigue operando en su correspondiente ámbito de dominio, conservando intacta su validez en el mismo. Por esta razón es que surge el dilema acerca de la duda metódica y de su interpretación como fingida o rigurosa. En la siguiente sección analizaremos dos de las principales lecturas al respecto.

### **3. LA FUNCIONALIDAD DE LA DUDA METÓDICA EN LA OBRA CARTESIANA SEGÚN LAS PROPUESTAS DE BROUGHTON Y MACARTHUR**

La distinción entre los dos niveles de certeza operantes en el proceso fundacional cartesiano ha llevado a pensar a algunos comentaristas (Markie 1986; Broughton 2002; Frankfurt 2008) que la duda impuesta por el método en la primera meditación es fingida. Para Broughton, por ejemplo, las creencias descartadas podrían seguir operando de alguna manera en el conjunto de creencias de su autor, ya que en el contexto de la primera meditación, el meditador no tendría ninguna obligación de desechar esas opiniones que, si bien no son absolutamente ciertas, poseen

un alto grado de credibilidad. Así entonces, la pregunta clave, plantea Broughton, sería bajo qué circunstancias no supone un acto ridículo suspender el juicio sobre aquellas creencias que entrañan una certeza moral.

La respuesta, sostiene la comentarista, se encuentra en aquello que el meditador piensa que le puede ofrecer la instauración de la duda metódica: una forma de obtener resultados firmes y duraderos en las ciencias. Dicho en otros términos, el meditador estaría comprometido con descubrir, establecer y aceptar las verdades fundamentales que han de reemplazar aquella cadena de errores que germinó durante su desarrollo cognitivo más temprano, de manera que Broughton identifica correctamente este proceso de evaluación y reemplazo como la motivación intelectual que justificaría la implementación de los escenarios escépticos.

En consecuencia, la instauración de la duda metódica no correspondería a un procedimiento que cualquiera considerase razonable de ejecutar pues, si bien en términos absolutos las opiniones que albergan algún resquicio de duda son opuestas a la certeza (motivo por el cual son desechadas en el marco de la búsqueda que plantea Descartes), no son opuestas a la creencia razonable (motivo por el cual sería absurdo aplicar esta duda hiperbólica en un contexto cotidiano).

Entendiendo este particular marco operacional en la primera meditación, entonces, Broughton sugiere que sería útil concebir el método de la duda como si fuese un juego cuyas reglas exigen a sus participantes hacer cosas que parecerían ridículas en un contexto normal, con la salvedad de que en este caso las reglas impuestas no serían arbitrarias, sino que se encontrarían puestas al servicio de la adquisición de conocimiento absolutamente cierto. Para Broughton, la ligazón que hay entre las reglas que componen el método de la duda con la motivación intelectual que lo funda, estriba en el hecho de poder distinguir y, eventualmente, elegir distintas creencias por sobre otras de acuerdo con el grado de certeza que poseen y el marco operacional (moral o metafísico) bajo el cual son evaluadas:

Supóngase que reflexiono sobre dos creencias, mi creencia de ‘p’ y mi creencia de ‘q’. Bajo reflexión considero que para mí ambas son razonables de sostener y que, ciertamente, ambas están completamente libres de las preocupaciones cotidianas que podríamos tener sobre nuestras creencias. Supóngase que bajo una reflexión más exhaustiva no encuentro ningún fundamento para no estar sino sólo enteramente cierto de ‘p’, pero descubro *algún* leve fundamento para estar menos que cierto de ‘q’ (llamemos mi creencia de ‘p’ “absolutamente cierta”, y mi creencia de ‘q’ “moralmente cierta”). Ahora, supóngase que ‘p’ y ‘q’ discrepan ¿a cuál debería darle mi asentimiento y a cuál negárselo? Si mi reflexión sobre ‘p’ y ‘q’ ha sido cuidada -meticulosa, meditada, clara-entonces debo

creer que 'p': estoy en la mejor relación epistémica posible con 'p'. Pero si debo asentir 'p', de modo que 'p' y 'q' no pueden ser ambas verdaderas, entonces debo descreer 'q'. Debo asentir a la negación de 'q'. Así que aquí tenemos dos principios (...) que son esenciales para hacer productivo el método de la duda (Broughton 51; traducción propia)

Según lo colegido por Broughton, entonces, la duda metódica funcionaría siempre en vista de los siguientes principios: (1) obligatoriamente se debe creer en aquello sobre lo cual se está enteramente seguro y (2) se debe descreer en todo aquello que sea inconsistente con las creencias enteramente ciertas, incluso si eso significa descreer algo sobre lo que se está moralmente cierto.<sup>11</sup>

En una propuesta distinta, con respecto al dilema de la artificialidad o seriedad de la duda metódica, Macarthur (2003, 161) sugiere que las posiciones que conducen a elegir una de las vías del dilema yerran a la hora de identificar el punto que Descartes verdaderamente querría resaltar, ya que es posible concebir la introducción de los escenarios escépticos como un elemento que se deba tomar en serio en el ámbito de la demostración metafísica y que, a su vez, dicha seriedad teórica no se mezcle en las actividades que competen a nuestra esfera práctica. Como bien se puede apreciar, las claves de la propuesta de Macarthur también apuntan a una distinción entre niveles de certeza para solucionar el problema, uno técnico-metafísico y el otro práctico-moral.

De acuerdo con Macarthur, entonces, en un nivel operacional técnico cabría señalar que los escenarios escépticos han de ser tomados con suma seriedad para que de esa manera sea posible la revelación de que el conocimiento obtenido por vía senso-perceptiva no es el más certero que se puede llegar a alcanzar, como el mismo Descartes reconoce en la sinopsis de las seis meditaciones al explicar la importancia de la duda impuesta en la primera de las *Meditaciones*:

**P.12:** En la primera se exponen las causas por las cuales podemos dudar de todas las cosas, sobre todo de las materiales; a saber, mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta ahora. Y aunque a primera vista no aparezca la utilidad de tanta duda, sin embargo, la mayor utilidad consiste en que nos libera de todos los prejuicios y nos abre la vía más fácil para desprender la mente de los sentidos; y hace, por último, que no podamos volver a dudar de lo que luego descubramos que es verdadero (AT VII 12)

En consecuencia, según este pasaje, el objetivo de la implementación de la duda metódica consistiría en: (a) procurar una liberación de todos los prejuicios,

---

<sup>11</sup> Asimismo, Broughton también considera que Descartes nunca baraja la posibilidad de que dos creencias absolutamente ciertas sean inconsistentes entre sí, de manera que el método de la duda no sólo serviría para rechazar certezas morales por mor de certezas metafísicas, sino que además las certezas metafísicas encontradas tendrían un carácter imperturbable.

lo cual sería clave para que la mente pueda desprenderse de su habitual convicción de que lo más cierto es aquello que es conocido senso-perceptivamente pues, como se intenta demostrar a lo largo de las *Meditaciones*, la naturaleza de Dios y de la mente humana han de ser mejor conocidas que la naturaleza del cuerpo. Asimismo, una vez establecido que estos conocimientos metafísicos son los más ciertos que se pueden alcanzar, (b) la exigencia de la duda impuesta con el propósito de llegar a su obtención aseguraría que jamás vuelvan a ponerse en tela de juicio.

Ahora bien, indicar que ciertos ítems de conocimiento no son por completo ciertos o confesar que no son alcanzables las pruebas suficientes para asegurar su certeza absoluta, como en el caso de los ítems de conocimiento de la senso-percepción, no equivale necesariamente a cuestionar la razonabilidad que supone adherirse a su testimonio en un ámbito práctico-moral, puesto que, de acuerdo con la lectura realizada por Macarthur, los dos tipos de certeza distinguidos por Descartes tendrían, en cierto sentido, un grado de mutua independencia, por lo tanto, el verdadero error se encontraría en confundir o entremezclar el dominio de cada uno de estos ámbitos.

Consideramos que la propuesta de Macarthur se adecúa de una manera mucho más eficiente que la de Broughton a la estructura de las *Meditaciones*. Para justificar nuestra adhesión con Macarthur procederemos de la siguiente manera: en primer lugar, aportaremos algunos pasajes de la obra de Descartes en los que pareciera señalarse que la validez de la certeza moral es, en su respectivo dominio, legítima e independiente de las consideraciones teórico-metafísicas o en los que se destaca el carácter particular de estas últimas consideraciones; en segundo lugar, se expondrán las razones por las que la propuesta de Broughton no se apegaría fielmente a la estructura de las *Meditaciones* (más en particular de la primera meditación), oscureciendo algunos pasos argumentales en el proceso indagatorio del meditador y; en tercer lugar, se reforzará la lectura de Macarthur mediante el análisis de un pasaje de la correspondencia de Descartes con la princesa Isabel de Bohemia acerca de su psicología que resulta, aparentemente, contradictorio. La estrategia de dicho análisis consistirá en mostrar que las herramientas que nos ofrece la propuesta de Macarthur, a diferencia de la lectura de Broughton, permiten evitar, en algún sentido, la contradicción.

Así las cosas, la advertencia cartesiana de no confundir los dominios de la duda filosófica extendiéndola más allá de sus alcances parece clara tanto en P.8 como en P.9 y P.10, así como también pueden ser localizados otros pasajes en los que se le otorga validez al testimonio de la senso-percepción en su respectivo dominio práctico-moral o se enfatiza el carácter particular que entraña la investigación teórico-metafísica:

**P.13:** (...) por lo que se refiere a los usos, algunas veces es conveniente seguir opiniones que sabemos que son muy inciertas, tal como si fuesen indudables (AT VI 31)

En el contexto de la instauración de los escenarios escépticos como parte de la duda metódica señala:

**P.14:** Porque sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, *ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer* (AT VII 22, énfasis agregado)

Ya en la sexta meditación, una vez despejadas las dudas instauradas en el comienzo del escrito, especifica el papel que debe cumplir el testimonio de los sentidos en el dominio de la guía práctica y, a su vez, advierte que no se debe extender su influencia a territorio teórico sin auxilio del intelecto:

**P.15:** Así pues, esta naturaleza enseña en verdad a huir de aquello que produce sensación de dolor y a buscar lo que produce sensación de placer, y cosas semejantes; pero no se ve que nos enseñe además que, a partir de estas percepciones de los sentidos y sin previo examen por parte del intelecto, concluyamos algo con respecto a las cosas puestas fuera de nosotros, porque saber lo verdadero de ellas, parece que le pertenece a la mente sola, pero no al compuesto (AT VII 82-3)

En la correspondencia con Isabel de Bohemia, por último, advierte la importancia de haber comprendido una vez en la vida los fundamentos de la metafísica pero, a su vez, recomienda no enfrascarse demasiado en dichos asuntos pues se descuidaría el apartado práctico-moral:

**P.16:** Diré, para concluir, que de la misma forma en que creo que es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la metafísica, porque ellos son los que nos proporcionan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia (AT III 695)

En segundo lugar, para rechazar la interpretación ofrecida por Broughton, consideramos que parece no haber evidencia que documente que la distinción entre niveles de creencias se encuentre en función de elegir ciertas creencias por sobre otras en caso de una eventual disputa entre ellas: más bien, parece que la clasificación de creencias de acuerdo con sus niveles de certeza se halla simplemente al servicio de la motivación intelectual identificada en el comienzo de la obra (reconocida por Broughton), a saber: encontrar el sustento adecuado para la fundación de un nuevo sistema de creencias máximamente confiable.

Esto último es patente si se observan en detalle las razones ofrecidas por el meditador para poner entre paréntesis las creencias cuestionadas mediante los escenarios escépticos pues, por ejemplo, ni la creencia de que poseo un cuerpo (certeza moral) así como tampoco la creencia de que  $2+2$  es igual a 4 (certeza psicológica) son rechazadas en la primera meditación porque se enfrenten o rivalicen con alguna certeza metafísica, sino que son rechazadas porque no cumplen con los estándares necesarios y/o suficientes que definirían una certeza metafísica; es más, a la altura de la primera meditación sería imposible establecer un criterio de clasificación y descarte de certezas morales o psicológicas en base a la relación de consistencia o inconsistencia que mantengan con alguna certeza metafísica, dado que recién en la segunda meditación se establece la primera certeza de esta naturaleza (*yo soy, yo existo*).

En síntesis, la distinción entre niveles de certeza en el contexto de la instauración de la duda metódica debe encontrarse en función del hallazgo de algún ítem de conocimiento indubitable. Sin embargo, un criterio de confrontación como el propuesto por Broughton presupone la posesión de algún ítem de conocimiento de este tipo y la motivación intelectual que insta a la implementación del método se pierde.

Y, finalmente, el criterio de evaluación de creencias que propone Broughton en base a una confrontación a partir de su grado o nivel de certeza tampoco permite resolver la interpretación de algunos pasajes de la obra cartesiana que resultarían contradictorios si se considera que tanto certeza metafísica como certeza moral operan simultáneamente como si fuesen parte de un mismo dominio o registro.

Así, por ejemplo, en la correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, interrogado por las dificultades que entraña concebir la distinción real entre mente y cuerpo al mismo tiempo que la unión substancial entre ambas cosas, Descartes enfatiza, en primer lugar, que para concebir correctamente el alma se debe hacer uso del intelecto; para concebir correctamente el cuerpo es propicio que la imaginación asista al entendimiento y, finalmente, para comprender la unión entre ambos basta con atender al testimonio de los sentidos que muestran con gran naturalidad dicha unión.<sup>12</sup> Luego, el autor admite que el intento de concebir simultáneamente por el intelecto la distinción real entre sustancias y su

---

<sup>12</sup> El pasaje mentado reza de la siguiente manera: “(...) el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, que

unión substancial conduce inexorablemente a una contradicción, lo cual, de buenas a primeras, puede ser considerado como una evidencia clara de las limitaciones sistemáticas del dualismo cartesiano:

**P.17:** Pues no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción (AT III 693)

Ahora bien, sin el afán de intentar salvar el dualismo cartesiano, consideramos que todos los pasos señalados por Descartes en su epístola a Isabel son totalmente consecuentes con su forma de afrontar la investigación filosófica a la luz de la distinción gradual entre niveles de certeza, de manera que, en este tramo de la argumentación, la contradicción se produce sólo cuando entremezclamos los dominios de ambos ámbitos, pues cada uno debe permanecer en un registro diferente:

**P.18:** (...) de ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos una sola cosa, es decir, conciben su unión (...) Y las reflexiones metafísicas, con las que se ejercita el entendimiento puro, sirven para tornarnos familiar la idea del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita de forma principal la imaginación, (...) nos acostumbra a tener nociones claras del cuerpo. Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo (AT III 692)

Según nuestra lectura, entonces, en este pasaje la comprensión de la separación entre mente y cuerpo correspondería a una certeza metafísica que, bajo el esquema cartesiano, guardaría entera validez en el ámbito teórico-metafísico y, a su vez, es de suma importancia para las aspiraciones del autor, pues la demostración de que ambas substancias sean separables por el poder del entendimiento abre la posibilidad de que ambas substancias sean separables *de facto*, lo que, a su vez, alimentaría la esperanza de que el alma pueda sobrevivir a la corrupción del cuerpo; mientras que, por otra parte, la unión substancial correspondería a una certeza moral experimentada en la cotidianidad y, como se destaca en P. 15, esta certeza es fundamental para establecer la relación que sostenemos con nuestro entorno (de ahí que el autor señale, según P. 18, que aquellos que no filosofan, al hacer uso exclusivo de sus sentidos, jamás pondrían en cuestión dicha unión),

---

no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma; pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola” (AT III 691-2).

mas no para comprender la verdadera naturaleza de las cosas que se encuentran fuera de nosotros.

En base a los pasajes analizados a lo largo de la sección, entonces, cabe precisar que el autor de las *Meditaciones* comprendió con notable agudeza el dominio bajo el cual se circunscribe tanto su ejercicio meditativo como el impacto de sus hallazgos, pues no solo advierte la contradicción que supone intentar concebir simultáneamente la distinción real con la unión substancial, sino que además logra reconocer que los procesos que llevan a la obtención de estas ideas circulan por caminos muy distintos. La idea de la unión substancial entre mente y cuerpo surge a partir de los sentidos y, en consecuencia, sólo puede constituir una certeza moral que resulta práctica para relacionarnos con el entorno que nos circunscribe; en cambio, la idea del alma es posible gracias al entendimiento puro y la transparencia de su obtención le confiere una certeza absoluta o metafísica, lo cual, a su vez, permite separarla de la idea de los cuerpos que, para ser conocidos plenamente por el entendimiento, se necesita la asistencia de la imaginación.

Así las cosas, las ideas de unión substancial y distinción real entre mente y cuerpo no solo suponen diferentes grados o niveles de certeza, sino que además se requiere de la concurrencia de diferentes facultades para su comprensión. De esta manera, intentar concebir la simultaneidad de ambas ideas sería problemático en varios sentidos: (a) resulta contradictorio pensar en dos cosas que, a su vez, son una sola; (b) no se puede concebir ambas ideas a la vez debido a que cada una requiere del concurso de facultades distintas para su comprensión y (c) dado que el alcance epistémico de la facultad que posibilita la idea de unión substancial es muy inferior en grado a la facultad que posibilita la idea de distinción real, es menester que ambas ideas se diferencien también en grado de fiabilidad.

Dicho todo esto, cabe señalar también que el P. 18 nos parece fundamental para sostener la interpretación a la que adherimos y, a su vez, terminar de desechar la propuesta de Broughton dado que, precisamente, nos presenta la confrontación entre creencias correspondientes a grados o niveles diferentes de certeza como un camino conducente a la contradicción y, finalmente, a la confusión. En otros términos, ambas certezas no pueden ser sostenidas a la vez en el mismo registro. Se puede creer en ambas, sí. Sin embargo, hay que ser preciso al momento de identificar el registro bajo el cual cada una de ellas adquiere su validez. Esta distinción en registro se puede rastrear incluso hasta el texto que causó las inquietudes de la princesa Isabel con respecto a la verdadera naturaleza ontológica del alma humana pues, en la sexta meditación (AT VII 78), el meditador comienza introduciendo el argumento de la distinción real entre substancias como un ejercicio intelectual que, conceptualmente, es capaz de concebir la existencia separada de ambas substancias resaltando el contexto metafísico de dicho

ejercicio. No obstante, pocas páginas después recurre al pasaje del piloto y el navío para reintroducir (AT VII 81), invocando la facultad sensitiva (ejemplificando con instancias como el dolor, el hambre o la sed), la validez que tiene la noción de unión substancial en el seno práctico-moral. Básicamente, lo que intentamos plantear es que la distinción entre certeza metafísica y certeza moral no cumple una función selectiva según la cual debemos descreer de nuestras certezas morales en caso de que entren en conflicto con nuestras certezas metafísicas, como plantea Broughton; sino que la distinción entre niveles de certeza se plantea en función de evitar ese conflicto mediante la clasificación del ámbito operacional de cada uno de ellos.

#### 4. CONCLUSIÓN

En conclusión, consideramos que la interpretación de Macarthur aporta ciertas ventajas a la hora de comprender y reconstruir la estrategia de las *Meditaciones* a la luz de sus objetivos o motivaciones. Su principal virtud reside en la capacidad de comprender que la ejecución de la duda metódica corresponde a un proceso que efectúa una distinción entre niveles de certeza en vista de la selección de cierto tipo de creencias para cumplir un objetivo determinado en una investigación de características bien particulares y que, sin embargo, los resultados de dicha investigación no necesariamente deben encontrarse asociados a una única actitud epistémica, i.e., existen dos niveles de certeza así como también correspondería una actitud epistémica determinada para cada uno de esos niveles de certeza. Bajo tal estructura, la duda metódica debe ser considerada de forma rigurosa y la latente imposibilidad de encontrar un ítem de conocimiento que se encuentre más allá de toda duda sería la desgracia más grande para el registro metafísico. No obstante, un potencial fallo metafísico no desembocaría en un escepticismo radical como el que se dice habría sostenido Pirrón de Elis en la práctica porque, para Descartes, ambos ámbitos o registros deben ser diferenciados incluso, como se intentó mostrar, para efectos sistemáticos. Si este punto logra ser comprendido, el dilema de si la duda metódica corresponde o no a una farsa deja de parecer un problema y, además, encerrarse en el planteamiento mismo del dilema no nos permitiría resolver pasajes aparentemente contradictorios como los presentados en P.17 y P. 18.

## BIBLIOGRAFÍA

- Broughton, J. 2002. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Carriero, J. 1989. "The First Meditation". *Pacific Philosophical Quarterly* 68: 222-48.
- Curley, E. 1993. "Certainty: Psychological, Moral and Metaphysical". En *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, editado por Stephen Voss, 11-30. Oxford: Oxford University Press.
- Defez, A. 2006. "Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño". *Revista de Filosofía* 31: 7-20.
- Descartes, R. 1964-1974. *Œuvres de Descartes*, editado por Charles Adam y Paul Tannery, AT. París: J. Vrin.
- \_\_\_\_\_. 1984 [1619-1629]. *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas por José Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1995 [1644]. *Los Principios de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas por Guillermo Quintás. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1999 [1643-1649]. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducción por María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: Alba Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2004 [1637]. *Discurso del método*. Traducción por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- \_\_\_\_\_. 2009 [1641]. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Frankfurt, H. 2008. *Demons, dreamers & madmen: The defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lema-Hincapié, A. 2005. "¿Existir en sueño o en vigilia? Las respuestas de Calderón y Descartes". *Δαιμων, Revista de Filosofía* 34: 53-68
- Macarthur, D. 2003. "The Seriousness of Doubt and Our Natural Trust in the Senses in the First Meditation". *Canadian Journal of Philosophy* 33: 159-82.
- Malcolm, N. 1959. *Dreaming*. New York, NY: Routledge & Kegan Paul.
- Markie, P. 1986. *Descartes's Gambit*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Newman, L. "Descartes' Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Spring 2019 Edition], Edward N. Zalta [ed.], URL = <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>.
- Olaso de, E. 1994. "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna". En *Del Renacimiento a la Ilustración I*, editado por Ezequiel de Olaso, 133-161. Madrid: Trotta.
- Popkin, R. 2003. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press.

- Rorty, A.O. (ed.). 1996. *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rosenthal, D.M. 1996. "Will and the Theory of Judgment". En *Essays on Descartes' Meditations*, editado por Amélie Oksenberg Rorty, 405-434. Berkeley, CA: University of California Press.
- Scribano, E. 2008. *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*. Roma-Bari: Laterza.
- Voss, S. (ed.). 1993. *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press.