



Escepticismo académico y práctica de la vida: los límites de la duda cartesiana

Sergio García Rodríguez¹

Recibido: 28 de julio de 2017 / Aceptado: 29 de septiembre de 2017

Resumen. El escepticismo cartesiano representa un elemento fundamental del método cartesiano para hallar las certezas metafísicas que fundamentan de forma segura el saber. Ahora bien, la duda radical cartesiana posee unos límites claramente definidos en la medida en que ésta no se hace extensiva al ámbito de la praxis vital. El presente artículo desarrolla la conexión entre la certeza moral cartesiana y la noción de «práctica de la vida» a fin de evidenciar cómo el escepticismo metodológico de Descartes se enmarca en la tradición académica y no en la pirrónica.

Palabras clave: certeza moral, contemplación de la verdad, Descartes, duda escéptica, práctica de la vida, escepticismo académico.

[en] Academic Skepticism and Practice of Life: the Limits of the Cartesian Doubt

Abstract. Cartesian skepticism represents a fundamental element of the Cartesian method directed to find the metaphysical certainties that securely justify knowledge. Nonetheless, the Cartesian radical doubt has clearly defined limits insofar as it does not extend to the realm of vital praxis. The present paper develops the connection between Cartesian moral certainty and the notion of «practice of life» in order to show how Descartes' methodological skepticism is framed in the academic tradition rather than in the Pyrrhonian one.

Keywords: academic skepticism, contemplation of truth, Descartes, moral certainty, practice of life, skeptical doubt.

Sumario. 1. Introducción. 2. Práctica de la vida y contemplación de la verdad: delimitando el ámbito de la duda cartesiana. 3. Certeza moral y gobierno de sí: el perfeccionamiento de las acciones ordinarias. 4. El escepticismo académico cartesiano: límites de la duda y conocimiento probable. 5. Conclusión.

Cómo citar: García Rodríguez, S. (2017) Escepticismo académico y práctica de la vida: los límites de la duda cartesiana, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 73-86.

¹ Universitat de les Illes Balears (España)
E-mail: gsergio91@hotmail.com

1. Introducción

La duda escéptica representa una de las piezas más significativas del engranaje filosófico cartesiano, desempeñando la función de instrumento demoleedor de la filosofía escolástica con vistas a construir de forma segura un nuevo edificio epistémico (AT VI, 22-3)². La exigencia de demolición requerida por esa fundamentación última atiende a la necesidad de un comienzo radicalmente nuevo, pues solo la construcción del conocimiento sobre unos fundamentos incommovibles permitiría, desde la óptica cartesiana, el avance del conocimiento humano, «dado que la ruina de los fundamentos arrastra consigo necesariamente el resto del edificio»³. Ahora bien, la duda escéptica no es planteada por Descartes como un mero instrumento de demolición, sino también como el propio límite epistemológico que debe ser vencido en la medida en que pone en cuestión todo aquello que no se presenta al sujeto como claro y distinto. El carácter sumamente radical que subyace a la duda de Descartes ha llevado a bautizar a su ejercicio escéptico como *pirrónico*⁴—resultado de la *crisis pirrónica* del siglo XVII que hizo tambalearse a la filosofía institucionalizada. Así pues, la interpretación más clásica del escepticismo cartesiano sostiene que Descartes «lleva el escepticismo hasta un extremo tal, como nadie hasta entonces había pensado hacerlo»⁵. El radicalismo suscitado por este planteamiento escéptico residiría, precisamente, en las implicaciones vitales que la *epoché* representa, pues no existe ningún dominio al que esta suspensión no sea extensible⁶. Esta lectura es la adoptada por intérpretes como Husserl, quien comprende que, bajo la *epoché* cartesiana, «el ser del mundo tiene que quedar fuera de validez»⁷, de forma que la duda constituye un inhibidor de la acción ordinaria. De ese modo, según esta interpretación, prima:

la orientación teórica de Descartes [...] [según la cual] Descartes utiliza el escepticismo como un mero instrumento metodológico, que debe ser tomado en serio únicamente en el contexto de la investigación de la “filosofía primera”, un contexto donde todas las preocupaciones prácticas son temporalmente anuladas.

² Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (*Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, C. ADAM & P. TANNERY (eds.), París, Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez (*Descartes*, C. FLÓREZ (ed.), Madrid, Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. Los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de Guillermo Quintás (*Principios de la filosofía*, G. QUINTÁS (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1995). Y la traducción de las *Séptimas Respuestas* corresponderá a la traducción de Vidal Peña (*Meditaciones metafísicas*, VIDAL PEÑA (trad.), Madrid, Alfaguara, 1977).

³ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 166 (AT VII, 18).

⁴ Hallamos esta vinculación del escepticismo de Descartes al pirronismo en multitud de intérpretes: R. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 288; E.M. CURLEY, *Descartes Against the Skeptics*, Oxford, Blackwell, 1978, 38.

⁵ O. HAMELIN, *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Losada, 1949, 120.

⁶ Cf. O. HAMELIN, *El sistema de Descartes*, 120.

⁷ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2009, 6.

Liberados de las restricciones prácticas, Descartes puede conducir el escepticismo a un extremismo sin precedentes⁸.

En las últimas décadas, estudiosos como Kenny (1968), Wilson (1978) o Araujo (2003) han subvertido esta interpretación al destacar, sucintamente, los límites prácticos que el escepticismo de Descartes delimita, sosteniendo que «la duda es contemplativa y no práctica»⁹. Así, al subrayar el carácter meramente instrumental que subyace al escepticismo cartesiano, se permite liberar a la esfera vital de la suspensión del juicio, pues, mientras se procede a la demolición «hay que proveerse de alguna otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo»¹⁰. Dada la comprensión predominante del proyecto cartesiano como encaminado primordialmente hacia la conquista del conocimiento, la praxis ordinaria ha continuado relegada, en mayor o menor medida, a un papel subsidiario. No obstante, la cuestión de los límites prácticos de la duda de Descartes no representa una cuestión menor, sino uno de los aspectos centrales, dado que desempeña un papel fundamental en la conquista de la *buena vida* – finalidad a la que se encamina el proyecto cartesiano (AT IV, 282; VI, 22; IX-B, 13).

El presente artículo evidencia cómo el carácter de la *epoché* que plantea Descartes no es susceptible de incluir la dimensión vital del sujeto, pues éste precisa conducirse en los asuntos ordinarios de la vida. A fin de elucidar los límites del escepticismo cartesiano se recurrirá a las nociones de práctica de la vida y certeza moral como los instrumentos que facilitan el gobierno de sí en la esfera ordinaria del sujeto. Posteriormente, se reevaluará el estatuto de la duda cartesiana, mostrando cómo ella no se debe vincular al pirronismo, pues su caracterización la hace más próxima al escepticismo académico.

2. Práctica de la vida y contemplación de la verdad: delimitando el ámbito de la duda cartesiana

Pese a la pervivencia de la lectura donde la duda cartesiana se concibe como inclusiva a todo ámbito de la existencia humana, el presente artículo sostiene que el ejercicio del escepticismo cartesiano no es extensible a la vida práctica del sujeto, esto es, a las decisiones que el sujeto está impelido a tomar a fin de conducirse de la mejor forma posible en el curso ordinario de la vida. Descartes dilucida de forma clara los límites de su duda escéptica al introducir la distinción entre *contemplación de la verdad* y *práctica de la vida* (AT II, 35; III, 335; VI, 31; VII, 149; VII, 350-1; VIII, 5; IX-B, 7). Esta distinción entre dos esferas no evidencia sino la doble vertiente que conforma la concepción cartesiana del conocimiento. Por un lado, la *contemplación de la verdad* se encamina hacia la conquista de «un saber metafísico»¹¹, cuyo carácter de certeza indubitable permitirá erigirse como

⁸ M. WILLIAMS, «Descartes' transformation of the sceptical tradition», en Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 288.

⁹ A. KENNY, *Descartes. A Study of his Philosophy*, New York, Random House, 1968, 21.

¹⁰ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 117 (AT VI, 22).

¹¹ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 360 (AT VII, 475).

fundamento último y seguro del conocimiento sobre el que construir un nuevo edificio epistémico. Por otro lado, la *práctica de la vida* concibe el conocimiento como un instrumento práctico con el que moverse por el mundo de la mejor forma posible, pues «las necesidades de la vida diaria a menudo requieren que tomemos decisiones en relación a propósitos prácticos, y que no sólo nos preocupemos de la obtención de conocimiento verdadero»¹².

Bajo esta concepción del conocimiento, la duda se articula como un recurso metodológico que contribuye a la fundamentación segura del conocimiento humano, esto es, la conquista de los primeros principios. La contemplación de la verdad conforma la finalidad principal de las *Meditaciones*, pues el propio Descartes reconoce que en ellas no se aplica «a las cosas que tienen que ver con la práctica de la vida, sino únicamente a la búsqueda de la verdad»¹³. Ciertamente, la contemplación de la verdad constituye la esfera en la que todo debe ser sometido a cuestionamiento, dado que solo el radical examen y la fundamentación última permitirán conquistar la certeza metafísica (AT VII, 351). Ahora bien, la suspensión del juicio que dicha meditación precisa es para Descartes completamente ajena a las acciones ordinarias que el sujeto requiere desempeñar en el mundo, pues «En modo alguno debemos hacer extensiva esta duda al gobierno de nuestras acciones»¹⁴. La vida ordinaria no puede ser incluida bajo esta *epoché* en tanto que ello inhibiría cualquier acción práctica (AT II, 35). Y el mejor ejemplo de cómo la duda no puede conllevar la inacción respecto a las acciones ordinarias se evidencia en la *moral provisional* (AT IV, 265-6; VI, 22-8), pues Descartes reconoce que es necesario «formarse una Moral que pueda bastarse para reglar las acciones de su vida, porque la vida no tolera dilaciones y, además, porque debemos intentar sobre todo bien vivir»¹⁵. Como sostiene Naaman-Zauderer, Descartes proporciona una guía de «cómo debemos actuar en situaciones que requieren tomar decisiones concretas [...] permitiéndonos conducir nuestras vidas de la mejor forma posible, incluso mientras caminamos en la oscuridad»¹⁶. Así, pese a la suspensión del juicio, «con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional»¹⁷ con la que conducirse en los asuntos ordinarios. Es más, Descartes llega a tildar de «extravagantes» y «locos» (AT III, 422; VI, 37-8; VII, 460; IX-B, 6) a aquellos que extienden la suspensión del juicio a la práctica de la vida, pues se trata de individuos que «van más allá de todos los límites de la duda»¹⁸, haciendo peligrar la conservación de su vida por una cuestión meramente teórica. Un ejemplo de estas actitudes extravagantes se halla en «aquellos escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos»¹⁹ –lo

¹² M. ARAUJO, *Scepticism, Freedom and Autonomy*, New York, Walter de Gruyter, 2003, 148-9.

¹³ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 263 (AT VII, 149).

¹⁴ R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 22 (AT IX-B, 26).

¹⁵ R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 15 (AT IX-B, 13).

¹⁶ N. NAAMAN-ZAUDERER, *Descartes' Deontological Turn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 164.

¹⁷ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 117 (AT VI, 22).

¹⁸ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 417 (AT VII, 548).

¹⁹ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 386 (AT VII, 351).

que supone atentar contra la virtud de la prudencia que debe guiar al sujeto en los asuntos ordinarios de la vida (AT IV, 356-7; IX-B, 6).

Además de la distinta función a la que la búsqueda de la verdad y la práctica de la vida se encaminan, es preciso incidir en el carácter acuciante que los asuntos ordinarios poseen como otro elemento diferenciador de ambas esferas. Por un lado, la práctica de la vida exige la virtud de la *resolución* (AT IV, 265; IV, 415), pues «muchas veces las acciones de la vida no admiten demora»²⁰ y «sólo la falta de resolución es causa de lamentaciones y arrepentimientos»²¹ (AT XI, 376). En efecto, la *excesiva* prevención (AT IV, 414-5; VI, 18; XI, 459-60) constituye para Descartes un error en tanto que conlleva que la apropiada oportunidad para ejecutar la acción y obtener las consecuencias deseadas «acaba por perderse mientras demoramos la ejecución»²². Así, la resolución contribuye de la mejor forma a la consecución de una buena vida, pues es la virtud responsable de responder adecuadamente a la urgencia con la que se nos presentan aquellas «acciones que exigen una resolución inmediata»²³. Ahora bien, la resolución debe ser proporcional a la urgencia con la que las circunstancias nos impelen a actuar –sino se puede caer en el error que constituye la *precipitación* (AT VI, 18; VI, 22; IX-B, 25; X, 526). La virtud de la resolución conlleva, asimismo, un segundo beneficio en tanto que posibilita al sujeto liberarse de «todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de esos espíritus débiles»²⁴ tras el fracaso de una acción. Un carácter resolutivo en la praxis ordinaria permite suprimir cualquier tristeza o arrepentimiento que una acción desafortunada pudiera ocasionar al sujeto, pues «si nos atenemos siempre a lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hagan caer en la cuenta, pasado un tiempo, de que nos hemos equivocado, ya que no nos cabrá culpa alguna»²⁵. En definitiva, la práctica de la vida exige un carácter resolutivo en las acciones que permite actuar cuando las circunstancias son propicias y así conquistar los mejores resultados. Contrariamente, la contemplación de la verdad exige una situación de calma y reposo donde el sujeto, ajeno a este tipo de urgencias vitales, puede entregarse tranquilamente a sus meditaciones. Ello se evidencia en el propio contexto bajo el que Descartes realiza sus meditaciones, «un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanezco el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos»²⁶. Así, «cuando mi espíritu se halla libre de toda preocupación, y habiéndome procurado un seguro reposo en una soledad apacible, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir de manera general todas mis antiguas opiniones»²⁷. Se trata, por tanto, de un ejercicio de abstracción donde se suprimen temporalmente las necesidades vitales –si las circunstancias lo permiten–, pues bajo el contexto de la búsqueda de la verdad ya

²⁰ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 118 (AT VI, 26).

²¹ R. DESCARTES, «Carta a la princesa Isabel del 15 de septiembre de 1645», 603 (AT IV, 295).

²² R. DESCARTES, «Carta a la princesa Isabel de mayo de 1646», 629 (AT IV, 415).

²³ R. DESCARTES, *Pasiones del alma*, 548 (AT XI, 487).

²⁴ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 119 (AT VI, 25).

²⁵ R. DESCARTES, «Carta a la princesa Isabel del 4 de agosto de 1645», 587 (AT IV, 266).

²⁶ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 109 (AT VI, 11).

²⁷ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 165 (AT VII, 17-8).

«no se trata de obrar, sino únicamente de meditar y conocer»²⁸. De esta forma, la contemplación de la verdad en tanto que actividad requiere unas condiciones para su ejercicio –tranquilidad y capacidad de abstracción de las necesidades vitales– que se oponen antagónicamente a la praxis que el sujeto desempeña en la práctica de la vida –siempre dispuesta a la ejecución inmediata de acciones.

La motivación que se halla tras esta distinción entre una actividad práctica y una contemplativa a las que el hombre brinda su existencia refiere al distinto papel que cada una desempeña respecto a la conquista de una *buena vida* –objetivo último del proyecto cartesiano (AT IV, 282; VI, 22; IX-B, 13). Mientras, en la práctica de la vida, las circunstancias ordinarias impelen al sujeto a determinarse por una acción a fin de conquistar los resultados deseados, el ámbito de la contemplación de la verdad permite obtener conocimientos seguros con los que mejorar el modo en que el hombre se mueve en el mundo, esto es, perfeccionar la propia práctica de la vida.

3. Certeza moral y gobierno de sí: el perfeccionamiento de las acciones ordinarias

El sujeto cartesiano precisa actuar siempre «porque la vida no tolera dilaciones»²⁹. Para ello, deberá servirse de algún tipo de conocimiento que guíe la toma de decisiones, y éste será la denominada *certeza moral* (AT IV, 173; VI, 37-8; VII, 475; IX-B, 323-5). Descartes define a este tipo de certeza como aquel conocimiento:

suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como [el] que tenemos acerca de las cosas que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida [pues de ese modo incurriríamos en actitudes extravagantes], aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas³⁰.

Así, esta certeza desempeña una función eminentemente práctica vinculada a la praxis ordinaria del sujeto, constituyendo un «saber moral suficiente para la práctica de la vida»³¹. Ahora bien, esta definición requiere una serie de precisiones que ayuden a discernirla de la *certeza metafísica*. Mientras la certeza metafísica representa un conocimiento resultado de la duda escéptica, cuyo carácter es absolutamente seguro, de forma que «no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos»³², la certeza moral puede caracterizarse, contrariamente, como un conocimiento *probable, falible, perfectible y reemplazable*.

Multitud de intérpretes –Morris (1970), Curley (1993), Marshall (1998)– han defendido el carácter probabilista que subyace a la certeza moral³³. En este sentido

²⁸ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 169 (AT VII, 22).

²⁹ R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 15 (AT IX-B, 13).

³⁰ R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 411 (AT IX-B, 323).

³¹ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 360 (AT VII, 475).

³² R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 412 (AT IX-B, 324).

³³ Véase el análisis probabilístico que realiza Marshall del ejemplo, expuesto por Descartes, donde un hombre se pierde en el bosque y se debe tomar una urgente decisión sobre cómo actuar: J. MARSHALL, *Descartes' Moral Theory*, London, Cornell University Press, 1998, 37-8.

me enmarco en la definición de certeza moral formulada por Curley, pues permite recoger el probabilismo propio de esta clase de certeza:

Poseo una certeza moral de $p = \text{df}$ Si Yo creo que p y mi evidencia de p la hace suficientemente más probable que $no-p$, de forma que sería extravagante [...] para mí no actuar según la creencia de que p si yo estuviera en una situación en la que debiera actuar³⁴.

El propio Descartes destaca en multitud de ocasiones (AT VI, 25; VII, 22; VII, 73) que en las acciones ordinarias –guiadas por la certeza moral– se deben seguir los conocimientos «más probables; y aunque no encontremos más probabilidad en unas que en otras, debemos, no obstante, decidírnos por algunas y considerarlas después, no ya como dudosas, en cuanto que se refieren a la práctica, sino como muy verdaderas y muy ciertas»³⁵. Ciertamente, las certezas morales son para Descartes «muy probables, de manera que se tiene mayor razón para creerlas que para negarlas»³⁶. Así, «La noción de probabilidad, expulsada por Descartes del orden teórico, se reintroduce entonces [...] en el orden práctico»³⁷, como se evidencia en la moral *par provision*, que constituye «un código provisional de conducta, que incluye el compromiso de aceptar (pero no necesariamente de juzgar) las opiniones *probables* necesarias para conducir asuntos ordinarios»³⁸. Y precisamente es consecuencia del probabilismo de la certeza moral el que ésta deba considerarse como *falible* y, consecuentemente, susceptible de ser reemplazada por otra certeza moral más probable. Descartes concibe que la «vida del hombre se hallar sujeta a fallar con mucha frecuencia en las cosas particulares, y; en fin, hay que reconocer la imperfección y la debilidad de nuestra naturaleza»³⁹. De ese modo, la certeza moral, pese a conformar el mejor instrumento de acción con el que cuenta el sujeto, es susceptible de conducirnos a equívocos. Así, en cualquier certeza moral no se debe descartar el error, pues, por ejemplo, «cuantos nunca han visitado Roma no ponen en duda que sea una ciudad de Italia, aun cuando podría acontecer que todos aquellos de quienes han aprendido esto, *se hubieran equivocado*»⁴⁰. Por ello, a pesar de que «no debe dudarse de las cosas que parecen verdaderas en lo que a la conducta de la vida se refiere, pero tampoco deben ser estimadas tan ciertas que no pueda modificarse la opinión cuando a ello obliga la evidencia de alguna razón»⁴¹. Ahora bien, la razón de que múltiples certezas morales no sean sometidas a la duda metódica no reside, como han sostenido Broughton o Perin⁴², en el carácter altamente probable de estos conocimientos, sino

³⁴ E.M. CURLEY, «Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical», en Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and the Science of René Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 19.

³⁵ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 118-9 (AT VI, 25).

³⁶ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 169 (AT VII, 22).

³⁷ E. GILSON, «Commentaire historique», en Gilson (ed.), *Discourse de la méthode*, Paris, Vrin, 1987, 245.

³⁸ R. VITZ, *Reforming the art of living. Nature, Virtue and Religion in Descartes's Epistemology*, New York, Springer, 2015, 34.

³⁹ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 220 (AT VII, 90).

⁴⁰ R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 412 (AT IX-B, 323).

⁴¹ R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 11 (AT IX-B, 7).

⁴² Cf. J. BROUGHTON, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton, Princeton University Press, 2002, 47-8; C. PERIN, «Descartes and the Legacy of Ancient Skepticism», en Broughton & Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Londres, Blackwell, 2008, 61-2.

en su conexión con la práctica de la vida que impide la extensión del escepticismo a estos ámbitos a fin de garantizar la mejor conducción en los asuntos ordinarios de la vida.

En este punto surge la cuestión de por qué las acciones deben realizarse sirviéndose el sujeto de una certeza moral y no de una certeza metafísica, pues esta última parecería garantizar el éxito indudable en el desempeño de la misma. Descartes es muy claro al afirmar que «En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, se demuestra muy fácilmente que en aquélla no se debe buscar ni esperar certeza semejante»⁴³. El principal motivo que induce a una preferencia por la certeza moral es producto de la urgencia que exigen los asuntos prácticos del mundo, pues estas decisiones no pueden ser postergadas hasta la consecución de una certeza metafísica dado que este aplazamiento podría hacer peligrar la conservación de la vida. Ello se evidencia de forma clara en el siguiente ejemplo expuesto por Descartes:

debería ser tachado sin duda de loco y suicida quien quisiera abstenerse de todo alimento hasta consumirse de hambre, por no tener la certeza de que no se les hubiese mezclado algún veneno, y pensara que no es culpable de su consunción porque no sería claro y evidente de que tendría ante sí el sustento de su vida, y de que es mejor esperar la muerte ayunando que matarse comiendo⁴⁴.

Ciertamente, las acciones de la vida deben servirse de un conocimiento probable en tanto que éstas no pueden suspenderse hasta la obtención de una decisión amparada bajo el criterio de claridad y distinción. Ahora bien, de esta comprensión no debe extraerse la conclusión de que la certeza metafísica esté completamente alejada de la praxis ordinaria. Las certezas morales son susceptibles de *perfeccionarse* (AT VI, 3; VI, 24; VII, 47), en el sentido de hacerse más probables, y será ahí donde la certeza metafísica desempeñe un papel clave respecto a la práctica de la vida como el elemento perfeccionador de las mismas (AT IV, 291; VI, 10; VI, 61; IX-B, 2; X, 361; X, 496). En efecto, Descartes afirma en multitud de ocasiones que la conquista de las certezas metafísicas tiene como objetivo perfeccionar el modo el que el sujeto se orienta en los asuntos prácticos de la vida. Consecuentemente,

por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que, *por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos* y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos⁴⁵.

⁴³ R. DESCARTES, «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», trad. Olaso, 393-4 (AT III, 422).

⁴⁴ R. DESCARTES, «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», trad. Olaso, 393-4» (AT III, 422).

⁴⁵ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 111 (AT VI, 13-4).

Por tanto, la certeza metafísica constituye la herramienta cartesiana con la que Descartes «esperaba perfeccionar más y más [los] juicios»⁴⁶ amparados por la certeza moral. El gobierno del sujeto en la esfera ordinaria se funda, así, en un conocimiento probable –y a su vez falible– que le permite responder a la urgencia con que se presentan los asuntos ordinarios y actuar de forma resoluta. Cabe por último señalar que, pese a que obtengamos certezas metafísicas, el carácter del conocimiento que motiva la acción práctica será siempre el de una certeza moral, es decir, probable y sujeto a error. El ejemplo anterior de la existencia de Roma evidencia este hecho, pues aunque Descartes demuestra que la existencia del mundo externo constituye una *certeza metafísica*, ello solamente hace más probable la posible existencia de la ciudad, pero en ningún caso evita toda posibilidad de error.

En definitiva, Descartes precisa de un conocimiento con el que guiar las acciones de la vida, y éste será la denominada *certeza moral*, opuesta a la *certeza metafísica* –que ejercerá como fundamento seguro del sistema cartesiano. La certeza moral constituye, por tanto, un conocimiento que perdura pese a la duda escéptica, pues, como se ha expuesto, las actitudes extravagantes no tienen cabida en la praxis vital del hombre. Ahora bien, tras evidenciar el papel que juega este conocimiento probable respecto a la *epoché* será necesario efectuar una reevaluación del carácter pirrónico que se ha atribuido al escepticismo cartesiano.

4. El escepticismo académico cartesiano: límites de la duda y conocimiento probable

El poderoso relato de Popkin y la denominada *crise pyrrhonienne* del siglo XVII, originada por la introducción de la obra de Sexto Empírico en Europa, ha conducido a multitud de intérpretes a sostener que el escepticismo cartesiano representa una reformulación enmarcada en la tradición pirrónica⁴⁷. Así, la lectura de los *Esbozos pirrónicos* por parte de Descartes habría ejercido en él una profunda impronta, de modo que habría estado «fundamentalmente interesado en contrarrestar [...] la variedad pirrónica del escepticismo»⁴⁸ –lo que implica asumir que el escepticismo que Cartesio debe vencer es el pirrónico. Ciertamente, el renacimiento del pirronismo y la profunda huella que éste imprimió en los *novatores* fue consecuencia de la popularización de la obra de Sexto Empírico en los siglos XVI y XVII gracias a las traducciones que Estienne (1562) y Hervet (1569) hicieron de sus *Esbozos Pirrónicos*. Sin embargo, siguiendo la tesis de Floridi y Maia Neto⁴⁹, sostengo que Descartes no leyó la obra de Sexto Empírico y

⁴⁶ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 118 (AT VI, 24).

⁴⁷ Cf. R. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, 288; E.M. CURLEY, *Descartes Against the Skeptics*, 117; P.S. FOSL, «Skepticism and the possibility of Nature», en Machuca (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, New York, Springer, 153.

⁴⁸ E.M. CURLEY, *Descartes Against the Skeptics*, 117.

⁴⁹ «Descartes could have seen only three books, not many as he says, namely those of Sextus, which I think he did not read, and Cicero's *Academica*, which he probably read» (J.R. MAIA NETO, *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy. The Charronian Legacy 1601-1662*, New York, Springer, 2014, 98). Floridi provee de una serie de argumentos, más allá de la falta de referencias a Sexto Empírico en la obra de

que su contacto con el escepticismo se debió, primordialmente, a las obras de Cicerón y de contemporáneos suyos como Montaigne, Charron o La Mothe Le Vayer⁵⁰. A fin de sostener esta tesis es preciso señalar que tanto en la correspondencia como en las diversas obras de Descartes no existe referencia alguna a Sexto Empírico, mientras que sí se hallan numerosas menciones a otros escépticos como Cicerón (AT III, 639; III, 658-9; III, 674), Montaigne (AT IV, 573; IV, 575) o Charron (AT IV, 575). En consecuencia, la tesis que se defenderá cuestiona la argumentación por la que el escepticismo cartesiano sería de corte pirrónico, afirmando, contrariamente, que Descartes se aproxima más a la tradición académica que a la pirrónica. Con todo, es preciso aclarar que Descartes no debe ser considerado como un escéptico, pues él «utiliza la duda escéptica fundamentalmente para mostrar claramente su propia metafísica que constituye al mismo tiempo la refutación del propio escepticismo»⁵¹. No obstante, si bien Descartes no es un escéptico, sí es posible afirmar que *se disfraza de escéptico* en la medida en que su duda representa un ejercicio metodológico dirigido a la consecución de certezas metafísicas. La cuestión consiste, por tanto, en dilucidar de qué tipo de escepticismo se disfraza Descartes.

En primer lugar, es importante realizar ciertas consideraciones con respecto a que Descartes se enmarque en una determinada tradición escéptica. Considero poco afortunado juzgar el presunto pirronismo o academicismo de Descartes a la luz de estudios y textos que en el siglo XVII no existían⁵², pues ello implica incurrir en anacronismos que impiden una evaluación del escepticismo cartesiano acorde a su contexto. Contrariamente se sostendrá que si Descartes tuvo conocimiento de lo que representaban ambas vertientes del escepticismo fue gracias a la caracterización popularizada de las diversas etiquetas escépticas que circulaba en su tiempo, así como a ciertas obras que, con certeza, sabemos que Descartes leyó. Descartes menciona la distinción entre Académicos (AT VII, 130) y Pirrónicos (AT II, 38-9; X, 519-20), por lo que parece probable sostener que era consciente de las diversas formas de escepticismo. Respecto a la tradición pirrónica, definiendo que la concepción que Descartes maneja de los pirrónicos procede de Cicerón⁵³ y, fundamentalmente, de la obra de Diógenes Laercio⁵⁴ –a la que alude explícitamente (AT V, 318; V, 338)– y de donde extrae la caracterización según la cual:

Descartes: Cf. L. FLORIDI, «Scepticism and Animal Rationality», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, 27-57.

⁵⁰ Para un análisis de la influencia de la Mothe le Vayer sobre Descartes véase: R. PINTARD, «Descartes et Gassendi», en *Travaux du X Congrès Internationale de philosophie*, no.531, 1937, 120-22.

⁵¹ L. EVA, «Bacon's Doctrine of the Idols and Skepticism», en Machuca (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, New York, Springer, 2011, 127.

⁵² Con este apunte me refiero, por ejemplo, a la polémica relativa a la traducción de *pithanon*, que desde Cicerón fue traducido como *probabile* y conforma el término que tuvo impacto posteriormente.

⁵³ Cicerón también atribuye a Pirrón una absoluta impasividad: CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, trad. Medina González, Madrid, Gredos, 2005, 215-6 (Lib. II, 15-16).

⁵⁴ «Era consecuente con esto en su vida, sin desviarse ni tomar precauciones ante nada, enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera al paso, tanto carros como precipicios y perros, con total inadvertencia de sus sensaciones. Sin embargo le ponían a salvo, según dicen los seguidores de Antígono de Caristo, sus amigos que le acompañaban» (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y Opiniones*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, Libro IX, 62).

aquellos escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos⁵⁵.

Esta imagen de los escépticos pirrónicos, transmitida hasta el siglo XVII, se forja a través del relato de Antígono de Caristo recogido por Diógenes Laercio en su *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. En él se halla una comprensión del escepticismo de Pirrón donde éste afronta su vida «sin ningún tipo de creencia, incluso sin aquellas creencias en las que nos apoyamos en nuestra vida ordinaria»⁵⁶, haciendo extensible su suspensión del juicio a las acciones de la vida. De ese modo, se transmite y difunde la idea de que «la felicidad para Pirrón perseguía ser conscientes de tales indiferenciaciones y consistía pues en vivir en un estado de absoluta impasibilidad respecto del mundo exterior»⁵⁷. Esta representación es considerada actualmente una exageración de las tesis pirrónicas⁵⁸, sin embargo, conformó la imagen del pirronismo transmitida históricamente por Laercio –quien fue uno de los artífices de su popularización⁵⁹–, pues los pirrónicos siempre fueron objeto del denominado argumento de la *apraxia*. Según éste, «el escepticismo y la acción [...] son simplemente incompatibles»⁶⁰, pues, dada la ignorancia respecto al conocimiento, no es posible realizar un juicio que determine el sujeto a una acción. Así, la única actitud coherente con la suspensión del juicio sería la total inacción. El ejemplo de Laercio evidencia que Descartes concebía a los pirrónicos bajo esa descripción, pues esa referencia a Pirrón es confirmada por otro fragmento donde se afirma que:

Pues todos *los que hoy* son escépticos no dudan, *en la práctica*, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes; tan sólo dicen que usan de tales cosas como si fuera verdaderas, porque así se lo parecen, pero no creen que sean con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas⁶¹.

La importancia radica en el énfasis realizado en la contemporaneidad –«los que hoy son escépticos»– en tanto que refiere a escépticos coetáneos como Montaigne o Charron, y los distingue, así, de los escépticos antiguos, que en algunos casos sí

⁵⁵ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 386 (AT VII, 351).

⁵⁶ M. BURNYEAT & M. FREDE, *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing, 1998, 4.

⁵⁷ M.L. CHIESARA, *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela, 2007, 12.

⁵⁸ «The sceptic's response, which tradition portrays as radical, might in fact depict a much more plausible way of life» (K.M. VOGT, «Scepticism and action», en Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 177); «caricature of Pyrrhonism may have been drawn from the similar account presented by Diogenes' *Lives of Eminent Philosophers* (IX 61–108), where Diogenes recounts tales of Pyrrho having to be saved by his followers from run away carts and cliff ledges» (P.S. FOSL, «Skepticism and the possibility of Nature», 152-3).

⁵⁹ Cf. L. FLORIDI, *Sextus Empiricus: The transmission and recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 35; R. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, 44; M. BURNYEAT & M. FREDE, *The original sceptics: A Controversy*, 4.

⁶⁰ R. BETT, «How ethical can an ancient skeptic be?», en Machuca (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, New York, Springer, 2011, 3.

⁶¹ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 418 (AT VII, 549).

extendían la duda a la práctica de la vida⁶². Por tanto, parece probable que Descartes le otorgara credibilidad a la descripción de los pirrónicos expuesta por Diógenes Laercio.

La otra vertiente del escepticismo es la denominada Académica, que, gracias a obras de Cicerón como las *Meditaciones Tusculanas* o las *Cuestiones académicas* así como al *Contra Academicos* de Agustín de Hipona, gozó de una mayor popularidad que perduró hasta el siglo XVII. Además de una concepción epistemológica radicalmente distinta –se parte de la idea de que el conocimiento definitivo *no es posible*–, el escepticismo académico trató de ofrecer una respuesta al argumento de la *aproxia*. Para ello, Carnéades se acogió a una concepción probabilista del conocimiento –basada en la noción *pithanon*⁶³– que hacía posible la acción del sujeto en el mundo pese a la suspensión del juicio. En consecuencia, «Carnéades es visto como el que defiende que debemos tomar la probabilidad como nuestra guía –es decir, debemos determinar lo que tiene más posibilidades de ser verdadero [...] y dejar que gobierne nuestros pensamientos y acciones»⁶⁴. Las tesis del escepticismo académico fueron posteriormente recogidas por Cicerón, subrayando reiteradamente el carácter probable del conocimiento⁶⁵.

Bajo estas descripciones, parece factible sostener que Descartes se enmarca en la tradición del escepticismo académico, pues, en primer lugar, poseyó una edición de las obras de Cicerón (AT III, 639; III, 658-9; III, 674) que facilitó el contacto la noción académica de conocimiento probable. Entre esas lecturas debemos destacar las *Meditaciones Tusculanas*, dado que Descartes hace referencia a Hegesias de Cirene en unos términos que concuerdan totalmente con la mención realizada por Cicerón:

Si lo que buscamos es la verdad, debemos concluir que la muerte nos aleja de los males, no de los bienes. Esto es lo que en realidad sostenía Hegesias de Cirene con una abundancia tal de argumentos que, según se dice, el rey Tolomeo le prohibió exponerlo en sus lecciones, porque muchos, después de haber escuchado sus argumentos, se suicidaban⁶⁶.

Cierto es también que el conocimiento de la inmortalidad del alma y de los goces que podrá sentir al dejar esta vida podrían mover a huir de ella a quienes anhelan esa inmortalidad, siempre y cuando tuvieran la certidumbre de disfrutar, tras la

⁶² Cf. G. FINE, «Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?», *The Philosophical Review*, 109 (2), 2000, 205-6.

⁶³ «Como Cicerón tradujo *pithanon* como *probabile*, a la larga la teoría de Carnéades fue considerada una forma de probabilismo. En realidad, como admiten la mayoría de los estudiosos, el término griego significa “verosímil”, en el sentido de “persuasivo”, “convinciente”» (M.L. CHIESARA, *Historia del escepticismo griego*, 69). Ahora bien, es muy importante destacar que el acceso que Descartes tuvo al escepticismo académico fue mediante Cicerón y su traducción *probabilitas*. Por tanto, pese a que no constituya la mejor traducción del término, sin embargo representa aquella que realmente trascendió, popularizando una *concepción probabilista* del conocimiento.

⁶⁴ M. SCHOFIELD, «Academic epistemology», *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, en Algra (ed.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University press, 1999, 350.

⁶⁵ Por ejemplo, en las *Cuestiones académicas* sostiene que «ellos [los que creen saber] no dudan que sean verdaderas las cosas que defienden; nosotros tenemos muchas cosas por probables que fácilmente podemos seguir» (CICERÓN, *Cuestiones académicas*, trad. Pimentel Álvarez, México, UNAM, 1990, 24 [Lib.II, III-8]).

⁶⁶ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, 172 (I, 83-4).

muerte, de todos esos goces. Pero no hay raciocinio alguno que se lo garantice. Y sólo la filosofía de Hegesias, cuyo libro prohibió Ptolomeo porque hubo quien se quitó la vida tras haberlo leído, intenta persuadir al hombre de que esta vida es mala⁶⁷.

Este contacto es muy importante en tanto que en las *Meditaciones Tusculanas* se maneja una noción de conocimiento en términos probabilísticos y falibles. Cicerón reconoce en esa obra que se sirve del método basado en «suspender nuestra opinión propia, [...] y en buscar en toda discusión lo que es lo más verosímil»⁶⁸, de forma que se guía por «el principio de la probabilidad y no pued[e] ir más allá de lo que se [le] presenta como verosímil»⁶⁹. A esta imagen probabilista del conocimiento contribuyen las posibles influencias de Charron y La Mothe le Vayer, quienes también defendían un escepticismo de corte académico donde las acciones de la vida no podían quedar sujetas a una suspensión del juicio⁷⁰. Asimismo, es necesario señalar que Descartes recurre al argumento de la apraxia como una forma de crítica contra escepticismo pirrónico. Siguiendo las distintas versiones del argumento de la apraxia que enuncia Vogt, podemos considerar la crítica cartesiana como una mezcla de la denominada *carga de la autodestrucción* —«La suspensión del juicio conduce a la autodestrucción»⁷¹— junto con la llamada *carga de parálisis*, por la que «Sin un criterio práctico, el escéptico no es capaz de elegir una forma particular de acción»⁷². En efecto, para Descartes, hacer extensiva la duda escéptica a las acciones de la vida implica una parálisis en la praxis dado que la duda inhibe la acción (AT II, 35), ello, en consecuencia, puede implicar la pérdida de la vida (AT III, 422; VII, 351).

Hallamos, de esta forma, una diferencia fundamental respecto a la extensión de la duda, pues mientras que los pirrónicos —según la imagen popularizada de la que Descartes es partícipe— actúan de una forma extravagante al hacer extensiva la suspensión del juicio a las acciones de la vida, los académicos, contrariamente, sostienen que debemos actuar. Para ello se sirven de un conocimiento *probable* siendo conscientes de sus propias limitaciones, pues éste puede ser perfectamente falso. Las similitudes entre esta caracterización y la propuesta cartesiana son evidentes, en tanto que Descartes manifiestamente sostiene la no-inclusión de la esfera de la vida en la *epoché* y además recurre a un conocimiento *probable* como guía de acción en los asuntos ordinarios de la vida. Consecuentemente, las semejanzas parecen situar la duda cartesiana en el ámbito del escepticismo académico, y no en la imagen radical escepticismo pirrónico proporcionada por Diógenes Laercio de la que Descartes desea desmarcarse. Cabe señalar que la dilucidación del tipo de escepticismo del que se disfraza Descartes no debe ser efectuada en base a la distinta concepción epistemológica que presentan pirrónicos y académicos, pues Descartes, al utilizar el escepticismo como un mero

⁶⁷ R. DESCARTES, «Carta a la princesa Isabel del 6 de octubre de 1645», 611 (AT IV, 315).

⁶⁸ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, 394 (V, 11).

⁶⁹ CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, 209-10 (II, 5).

⁷⁰ Maia Neto sostiene que tanto Charron como Le Mothe Le Vayer se enmarcan en la tradición académica, y no en la pirrónica como habitualmente se ha sostenido: Cf. MAIA NETO, *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy*, cap. 2 y 4.

⁷¹ K.M. VOGT, «Scepticism and action», 166.

⁷² K.M. VOGT, «Scepticism and action», 166.

instrumento, en ningún momento se ubica realmente bajo ninguna de esas tesis. Ciertamente, él no concibe realmente que el conocimiento *no sea posible* o que no sepamos si el conocimiento *es o no posible*, sino que es plenamente consciente de que una fundamentación segura del conocimiento es posible. Así, el tipo de escepticismo del que se disfraza Descartes debe ser considerado a la luz de los límites del mismo, esto es, elucidando hasta dónde es capaz de extender su duda –y esto lo ubicaría en una línea académica.

En definitiva, debe abandonarse una concepción del escepticismo cartesiano en términos pirrónicos, dado que Descartes niega que los límites de la *epoché* deban ser análogos a la caracterización de los pirrónicos realizada por Laercio. Es más, parece factible sostener que Descartes se enmarca en un escepticismo académico, pues la defensa ciceroniana de un probabilismo que facilita las acciones de la vida concuerda con la concepción cartesiana de la certeza moral y su utilidad en los asuntos ordinarios de la vida.

5. Conclusión

Tras examinar la distinción entre «conocimiento de la verdad» y «práctica de la vida» se evidencian con claridad los límites que Descartes inculca a la duda escéptica, relegada exclusivamente al ámbito de la disquisición metafísica. La importancia de poseer un conocimiento probable con el que dirigir la praxis ordinaria representa, en consecuencia, una de las tesis que delimitan el ámbito del escepticismo cartesiano. De esta forma, se halla en Descartes una preeminencia del gobierno de sí sobre los meros asuntos contemplativos, pues la conquista de una buena vida en ningún caso puede abandonarse por la contemplación de la verdad.

Por último, es preciso reiterar que la caracterización que Descartes realiza de su escepticismo –como pirrónico o académico– debe evaluarse en relación a la recepción de su época y a las lecturas realizadas por Descartes. De este modo, si la imagen difundida del pirrónico era la versión radical de Antígono y popularizada por Laercio, debemos pensar que para Descartes un pirrónico se enmarcaba bajo dicha concepción –pese a que ello no represente un reflejo fidedigno de dicho escepticismo. Análogamente, si Cicerón representa el escepticismo académico clásico con el que Descartes tuvo contacto, no se debe obviar la utilización del término «probable» como característica propia del escepticismo académico –pese a que pueda existir una discusión sobre si esa traducción es la pertinente. En consecuencia, parece factible sostener que el escepticismo cartesiano se enmarca en la vertiente académica, frente al pirronismo radical que impide la praxis ordinaria, pues la existencia de un conocimiento probable que guía las acciones ordinarias de la vida –evitando extender la *epoché*– resulta una visión común del escepticismo.