

## Platón y Descartes. Misología y Método en el Fedón y las Meditaciones Metafísicas

Álvaro Ledesma Albornoz

Licenciado en Artes Liberales. Doctorando en filosofía

Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía

Si es cierto lo que dice Sócrates: que el peor mal que puede acechar a un hombre es la *misología* [89d2], sería una pena pensar que el padre de la filosofía moderna, debido a su escepticismo, padezca de este mal. Así, no sólo debemos demostrar en este estudio que Descartes no era acosado por la *misología*, sino también que su manera de proceder sobre los temas metafísicos estaba muy cercana a aquella recomendada por Platón en el *Fedón*.

El momento cumbre del diálogo yace tras las objeciones que Simmias y Cebes hacen a los argumentos de Sócrates sobre la inmortalidad del alma [85c1-88b9]. Fedón y los demás presentes caen nuevamente en duda. Equócrates, interrumpiendo el recuento de Fedón [88c10] hace explícita la razón de esta incertidumbre: si bien antes se encontraban, él y los demás satisfechos y convencidos por los argumentos de Sócrates, ahora, frente a dichas objeciones, habían caído otra vez en la insatisfacción, pero esta vez de lo que dudaban no era tan sólo de los argumentos expuestos por Sócrates, sino que la duda se esparcía a los argumentos mismos (*lógoi*) y a su capacidad de hacer surgir la verdad. Sócrates, al notar esto, pide a Fedón que corte su cabello junto con él si no es capaz de defender la causa de su vida y restablecer la confianza del *logos* en los presentes [89b11-c10]. Si el *logos* cae en descrédito, la vida entera de Sócrates, vida que ha sido dedicada a este propósito, sería insatisfactoria y, puesto que filósofo es el que busca la verdad y la sabiduría, si el *logos* muere antes que Sócrates él incumpliría su promesa de esforzarse por ser filósofo y cumplir estos cometidos, quedando privado de los beneficios que el Hades provee a los amantes de la sabiduría [69c5-e6]<sup>1</sup>. Así, a pocos momentos de su muerte, Sócrates se embarca en la defensa del *logos* y nos expone su famoso método hipotético, que según este estudio, creemos puede ser comparado con el método analítico<sup>2</sup> que Descartes se propuso en sus *Meditaciones* para conseguir lo mismo que Sócrates: buscar la verdad, la realidad de las cosas.

<sup>1</sup> Cf. Burger, 1947, p.113-114

<sup>2</sup> Frente a la petición de Mersenne de presentar los hallazgos de las *Meditaciones* a la manera de los geómetras, Descartes explica que lo ha hecho, pero no al modo de síntesis sino de análisis, pues dice que para quien desea aprender, el método de la síntesis no es satisfactorio. El camino más fiable en este escenario es el analítico, ya que a través de él se muestra el camino de cómo se construye la verdad. (Descartes, 1977, p.126) Lauth lo explica así: mientras en el modo analítico “[se va] exclusivamente del principio al principado. Evidentemente, la multiplicidad de principados conduce en último a un principio supremo único [...]” mientras que el modo sintético se “procede predominantemente concluyendo a partir de los principados aquello que los principia, [...]” (Cf. Lauth, 2006, p.24) Para Sócrates esta misma cuestión es importante. Cuando critica el proceder de las explicaciones mecánicas y físicas advierte que a través de estas explicaciones se descuida las causas verdaderas [98e], pues si bien las causas físicas son causas de procesos físicos, no son la causa última de las cosas [99a4-99c1]. De manera indirecta se puede entender que estas causas, presentadas por los filósofos de la naturaleza, son principados (efectos) que se postulan (insatisfactoriamente) como causa última. Sócrates, por tanto, adoptará el método hipotético justamente para evitar recurrir a efectos (principados) como causas (principios) y buscar una hipótesis sólida que de luz al principio (la causa). Podemos ver que en este respecto, tanto Sócrates como Descartes prefieren adoptar un método por el cual puedan plantear un principio (hipótesis) del cual se desarrollen los efectos y no llegar de los efectos al principio, pues, como bien dice Descartes en su

Para Sócrates la *misología* es el resultado de una decepción de aquel que se aventura a una discusión sin un buen entendimiento (*téchnés*)<sup>3</sup> acerca de los razonamientos y advierte que ciertas proposiciones (*lógoi*)<sup>4</sup> parecen algunas veces verdaderas y otras falsas, llegando así a dudar del *logos* mismo [90b8-12]. Una vez dicho esto, relaciona la *misología* con la obstinación de aquellos (*antilogikoi*) que desacreditan el *logos* poniendo todo en duda y afirmando que no hay razonamiento sano ni firme [90b12-90c6]<sup>5</sup>. Bajo esta última afirmación podríamos preguntarnos: ¿Es acaso Descartes un *misólogo*? Por supuesto que no. En primer lugar, la *misología* se origina por confiarse en los argumentos sin una técnica, y es claro que la duda metódica de Descartes evita que caiga en esto. Y en segundo lugar, la misma duda que propone Descartes lo aferra al *logos* en tanto que ésta es punto de partida para la certeza y no para el escepticismo radical.

### El escepticismo de Descartes

En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes comienza por exponer su método de la duda<sup>6</sup>, el cual consiste en proponer una duda provisional, la cual nos concederá la posibilidad de limpiar nuestra mente de prejuicios que puedan impedir la llegada de nuevas verdades. Lo que diferencia el escepticismo provisional de Descartes del escepticismo clásico es su intención de armar una verdad y no sólo disolverla. Burnyeat expone que el escepticismo cartesiano es sólo metodológico, y es por esto que Descartes pudo ver en él el potencial que los escépticos clásicos no vieron, a saber: que en él hay una búsqueda (*inquiry*) teórica más que una práctica<sup>7</sup>. Y como ya dijimos, otra diferencia significativa entre el escepticismo de Descartes y el de los clásicos es que en los segundos la duda no buscaba resolverse sino ir conformando el camino para las otras dudas que surgen a partir de ella<sup>8</sup>. Por el contrario, la duda cartesiana

252

ENERO  
2015

---

respuesta a la petición de Mersenne: “tocante a las cuestiones que conciernen a la metafísica, la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones.” (Descartes, 1977, p.126)

Así Descartes admite haber usado el método Geométrico con demostración por análisis en sus *Meditaciones* [p.125], al cual llamaremos método analítico por comodidad.

<sup>3</sup> Según Sócrates la *misología* se origina de la misma forma que la misantropía, a saber, “al haber confiado en algo a fondo sin entendimiento, [...]” [89d5] y descubrir más tarde que aquello era dudoso.

El traductor García Gual traduce *téchnés* por “entendimiento” y señala en la nota No.71 que esto debe entenderse como “sin método”.

<sup>4</sup> Nos acogemos a la observación de Ross en cuanto a la traducción de *lógoi* por “proposiciones” ya que la traducción de García Gual por “conceptos o definiciones” parece incorrecta en este momento del texto. (Cf. Ross, 1993, p.45)

Bostock refuerza esta opinión, a saber, que *lógos* en este contexto no es una mera definición o concepto, pues al plantearse como hipótesis no es una definición sino más bien una “proposición” o un “statement” o, como prefiere Gallop, una “teoría” (Cf. Bostock, 1992, 160).

<sup>5</sup> Sócrates claramente previene a los oyentes de caer en la erística (los *antilogikói*) [101e], ya que, como confirma Eggers, quería acabar estas polémicas relativizantes que los sofistas habían vuelto populares. El método expuesto es una respuesta a este tipo de escepticismo (Cf. Eggers, 1971, p.48-49).

<sup>6</sup> El método de la Duda no es la completitud del método cartesiano de investigación, sin embargo, es el que saca a relucir los problemas epistemológicos de los que se ocupa la investigación filosófica. Cf. Williams, B. 1995, pp.33-34

<sup>7</sup> Mientras que la duda de Descartes es útil en cuanto cuestiones epistemológicas, el escéptico clásico usaba la duda de manera práctica: era una forma de vida, un camino a la felicidad. Cf. Burnyeat, M. *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley Missed*. *Philosophical Review* (January 1982):3-40. En Williams, M, 1986, p.118

<sup>8</sup> Cf. Williams, 1986, p.119.

es instrumental, es una *herramienta teórica* para limpiar el terrero en el cual se propone construir conocimiento. Lo confirma Vial Larraín:

“El cogito cartesiano está edificado por una voluntad que es voluntad de saber, *voluntad inteligente*. Lo contrario del escepticismo, que es voluntad de no saber...” (Vial Larraín, 2005, Pág.57)

La duda provisional se va disipando sin llegar al mismo lugar de partida, sino que ella misma ha planteado un camino nuevo, pues de ella se construye la verdad según el sentido común, aquellas cosas que tienen certeza por ellas mismas y no dependen de saberes previos o construcciones intelectuales, surgen a flote<sup>9</sup>. Tanto en Platón como en Descartes el método comienza exactamente por la sospecha acerca de las percepciones sensoriales y los problemas epistemológicos que éstos traen.

Rorty confirma lo dicho argumentando que Descartes en su M1<sup>10</sup> realiza un “movimiento platónico”, esto es: repasa el conocimiento desde las sensaciones y percepciones, pasando por las creencias comunes del mundo, para llegar a un ámbito más abstracto como lo es el de las matemáticas, la lógica y finalmente la teología. Este “movimiento platónico” se basa en la manera en la que Platón plantea la cuestión metafísica, a saber, partiendo de la desconfianza de los sentidos [65a10-67a2]<sup>11</sup> para luego fiarse de la explicación más “sólida” y “fuerte”: las Ideas<sup>12</sup>. Ambos filósofos proceden de esta forma porque se percatan de que las sensaciones no son lo que nos proporciona la *ousía* de las cosas. Lo dirá Descartes en la M2 [p.28-30] con el famoso ejemplo de la cera<sup>13</sup> y Sócrates en el recuento de su biografía intelectual<sup>14</sup> al rechazar las explicaciones mecánicas de los filósofos de la naturaleza en su búsqueda de la causa de la generación y corrupción de las cosas [96a6-98b7].

### Método hipotético y Método analítico

253

El método hipotético, como se dijo, surge de la necesidad de conocer la causa de las cosas. Como Sócrates no puede emprender el camino directo a esta búsqueda (pues parece limitado en los seres humanos), debe recurrir a su “segunda navegación” (*deúteros ploûs*) [99c8]<sup>15</sup>. Este método, como bien lo describe Ross, consiste en:

ENERO  
2015

<sup>9</sup> Cf. Williams, M, 1986, p.117

<sup>10</sup> Se utilizará la abreviatura (M#) para indicar en qué meditación de Descartes se encuentra el tema citado. Cuando no está acompañado de número de página debe entenderse que el argumento involucra el desarrollo completo de aquella meditación. Si se coloca la paginación es para hacer referencia a un específico.

<sup>11</sup> Los sentidos no son señalados tan sólo como fuente de error sino también como una distracción que impide conocer correctamente [ej.65a9-66a10, 79c2-d8, 82d9-83b4]

<sup>12</sup> Cf. Okseberg Rorty, A. (1986). p.11

<sup>13</sup> Si es claro que no podemos confiarnos en los sentidos, no menos certero será que la imaginación nos engaña y que lo único que capta lo que “la cosa en verdad es” es el entendimiento “una inspección del espíritu” [M2, p.29] Sobre un excelente análisis del ejemplo de la cera y los niveles de realidad óptica remito a Villoro, 1965, pp.102-133.

<sup>14</sup> Sobre la biografía intelectual de Sócrates véase Ross, 1993, p.47

<sup>15</sup> Sobre esto Vigo escribe: “El hecho de que se trate aquí de un segundo intento, realizado a partir de una situación casi desesperada, explica también alguno de los rasgos propios del método mismo, el cual es presentado como una suerte de <huida> y <búsqueda de refugio> en el ámbito de los enunciados (*eis toûs lôgous kataphygón*): en vez de abordar de modo directo las cosas mismas (*tà prágmata*), Sócrates se refugia en los enunciados y trata de indagar en y a través de ellos<<la verdad de las cosas existentes>> (*tôn ónton he alétheia*) [cf.99e4-6]” (Vigo, 2009, p.136)

“[...] estudiar la verdad de las cosas *εν λόγοις*, es decir, consiste en tomar en cada caso el *λόγος* más sólido y tener por verdadero lo que concuerda con él y rechazar lo que discrepa (100a 3-7)” (Ross, 1993, p. 45).

En el método podemos distinguir cuatro fases: para explicar el primer paso podemos hacer eco de lo que ya había expuesto Simmias acerca de los temas metafísicos: dice que acerca de los temas metafísicos uno puede hacer una de dos cosas, la primera, aprenderlos de otros, o la segunda, la cual nos parece muy cercana al modelo de hipótesis (*υπόθεσης*) que luego Sócrates expondrá: tomar “la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas [...]” y embarcarse en ella [85b11-d4], esto es, postular una hipótesis que parezca “sólida”. El segundo paso es admitir las proposiciones (*λόγοι*)<sup>16</sup> que se sigan y concuerden con dicha hipótesis y rechazar las que entren en contradicción con ella [100a3-7]. Como tercero, debemos tener presente que si de la hipótesis se siguen conclusiones contradictorias, ésta debe ser abandonada [101d5]<sup>17</sup>. Finalmente, si la hipótesis “no resulta evidente por sí sola, has de comprobar las hipótesis de las que aquella se seguiría, hasta dar con una que sea suficiente (*ικανόν*)<sup>18</sup>, es decir, que te satisfaga a ti y a tu oponente.” (Ross, 1993, p. 46)

Por su lado, Descartes describe su método en las *Respuestas a las Segundas Objeciones* [pp.125-127]. Para su estudio podemos dividirlo en cuatro fases: Primero, y aunque no es una fase del método analítico *per se*, pero sí del método cartesiano en su globalidad, tenemos la duda, que consiste en abandonar los prejuicios que hemos aprendido de nuestra experiencia y aquellos tomados por los sentidos. Como segundo está la concepción con claridad y distinción de las nociones primeras (lo que es evidente por sí mismo)<sup>19</sup>. En tercer lugar Descartes recomienda que exista un orden en las proposiciones: Deben ser conocidas las primeras nociones sin el auxilio de las siguientes; Las nociones que se siguen deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores<sup>20</sup>. Finalmente, el método de demostración

254

Véase también García Gual: “[es un método que] se funda en la contemplación de las Ideas para llegar así a <algo satisfactorio>, que luego –en la República– se nos dirá que es la Idea del Bien, un método que avanza a través de la dialéctica, y que implica una concepción metafísica que Sócrates, pensamos, no expuso a sus discípulos.” (García Gual, 1988, p.13)

<sup>16</sup> Las proposiciones que se den a través del método deben ser aquellas que sean evidentes en cuanto verdad o falsedad *a priori*, pues se quiere evitar cualquier error proveniente de los sentidos. (Cf. Bostock, 1992, p.161-162)

<sup>17</sup> Aunque en el Fedón Platón no usa el paso de reemplazar una hipótesis por otra, sí menciona que este paso es fundamental en el método [101d5-7]. Un buen ejemplo de su empleo está en el Menón. Sobre un análisis de este tema véase Bostock, 1992, p.164-166

<sup>18</sup> Bostock recalca que la hipótesis “suficiente” es aquella hipótesis que confirma la anterior (la primera) como verdad (Cf. Bostock, 1992, p.164)

<sup>19</sup> No sólo las primeras nociones deben aparecer con claridad y distinción. Todos los juicios que se hagan deben responder a éste proceso. De tal forma, las proposiciones que se siguen de las nociones primeras deben seguirse por necesidad para que no se juzgue mal, esto es, por fuera del conocimiento que se ha obtenido de manera clara. Descartes escribe: “Prescrivaint <<de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle>>” (Cf. Discours, 2e partie, AT,VI, 18 en Grimaldi, 2010, p.133) “No aceptar nunca nada como verdadero que yo no reconociese claramente que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no admitir nada en mis juicios sino lo que se presentara tan clara y distintamente a mi mente, que no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda.” (Descartes, Discurso del método VI 18-19. Traducción de Williams, B, 1995, p.31)

Sobre las reglas del método cartesiano véase una buena síntesis en Grimaldi, 2010, pp.128-144, o si se busca un análisis de los pasos del método cartesiano expuesto en el *Discurso* y en las *Regulae*, remito al Capítulo Segundo del texto de Williams, 1986.

<sup>20</sup> Los argumentos deben seguir solamente el orden de aquellas razones que han sido validadas explícitamente (Cf. Williams, M, 1986, p.118).

es el *ordo inventionis*: “muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida, manifiesta cómo los efectos dependen de las causas;[...]” (Descartes, 1977, p.125)

Como podemos ver, ambos métodos son muy parecidos, sobretodo que ambos plantean partir de una noción primera (que en todo caso es una hipótesis) de la cual puedan predicarse proposiciones que no entren en conflicto entre sí y que prueben la verdad de la hipótesis inicial. El *ordo inventionis*, por el cual Descartes demuestra sus Meditaciones, es claramente comparable con el método dialéctico que propone Sócrates, pues en ambos casos lo que se busca es una consecuencia de necesidad lógica a partir de una primera proposición, que en los dos casos puede establecerse *mutatis mutandis* como: partir de las causas a los efectos y no viceversa.

Sócrates se propone explicar las causas de las cosas a través de proposiciones (*lógoi*) en vez de hacerlo como los físicos quienes buscaban dichas causas en los hechos de la vida diaria (*érga*). Esto no quiere decir que verá las cosas (*τά πράγματα*) a través de imágenes (representaciones, enunciados), como si las cosas fueran lo real (*τά όντα*), sino que verá la cosas a través de imágenes, porque para él ellas mismas (las cosas) son imágenes<sup>21</sup>. Estas imágenes que obtenemos a través de las proposiciones (*logoi*) no son imágenes de imágenes, sino que parece ser más preciso tenerlas como representaciones de las Formas.<sup>22</sup> Ahora bien, podemos preguntarnos ¿en qué se compara esto con el método que utiliza Descartes en sus Meditaciones? La respuesta nos la da Bedu-Addo indirectamente cuando responde su propia pregunta planteada, a saber, ¿por qué Sócrates prefiere la explicación basada en los *lógoi* a aquella obtenida a partir de los hechos de la vida diaria (*érga*)?. El autor escribe:

“...though all our opinions are derived initially from sense-experience, and involve notions of realities (and these opinions may be true or false), it is only by means of a certain technique of employing *logoi*, that our minds can form true opinions and subsequently convert these true opinions into knowledge by completely recollecting the Forms involved in a particular dialectical enquiry.” (Bedu-Addo, 1979, p.113-114)

255

ENERO  
2015

Como podemos ver, Sócrates, al igual que posteriormente hará Descartes, parte su método de una incertidumbre respecto a la experiencia inmediata, ya que reconoce que ésta se funda en aprendizajes previos. Descartes en su M6 plantea este mismo error de la siguiente manera:

“Empero, hay otras muchas cosas que parece haberme enseñado la naturaleza, y que no he recibido en realidad de ella, sino que se han introducido en mi espíritu por obra de cierto hábito que me lleva a juzgar desconsideradamente, y así puede muy bien suceder que contengan alguna falsedad.” (Descartes, 1977, p.68)

<sup>21</sup> Cf. Bedu-Addo, 1979, p.113; Bostock dirá que es apresurado establecer esta hipótesis, de que tanto las proposiciones como las cosas son imágenes de las Formas en el Fedón, sin embargo, reconoce que si nos proyectamos a la República esto parece más claro (Cf. Bostock, 1992, p.161). Para el propósito de nuestro argumento, poco importa esta especificación. Lo que importa en realidad es que Sócrates reconoce que en la manera física de aproximarse a las cosas existe una probabilidad de error mayor a si nos acercamos a ellas a través de hipótesis concretas de las cuales podamos dar razón y cuyo estudio no concluya en contradicción. El mismo Bostock dirá líneas abajo que lo importante aquí es entender que Platón no aborda los temas del Cratilo, Sofista o de La República, sino que Sócrates espera estudiar la “verdad de las cosas” [99e6] a través de proposiciones ciertas, y es precisamente por ello que el método busca garantizar esta certeza.

<sup>22</sup> Cf. Bostock, 1992, p.159

Nótese que en este punto Descartes no enfoca su duda en la “naturaleza humana” o en Dios (quien se la dio), la duda aquí está dirigida a la capacidad del hombre de utilizar las facultades del entendimiento y la voluntad, y si no se ha puesto énfasis en su correcto uso en el pasado, el conocimiento actual es dudoso. En este punto difieren Platón y Descartes, pues para el segundo, el conocimiento sensorial no será erróneo si acaso se utilizan de manera sensata las facultades de conocer, mientras que el *Fedón* nos ha planteado que el conocimiento de las cosas reales está limitado por lo corpóreo-sensorial y que creer conocer las causas primeras a través de lo físico induce a error<sup>23</sup>. Pero ambos autores concuerdan en una cosa: no se puede conocer la causa de las cosas, su realidad, su *ousía* a través de los sentidos, es preciso un método racional para ello. Entonces el problema fundamental aquí es obtener las “nociones primeras”<sup>24</sup> o la “hipótesis más sólida” y buscar su certeza.

### Certeza y evitar el error:

Parece semejante la inclinación de ambos autores a la certeza y la evitación del error en el alejamiento de aquello que no se concibe con “claridad”. Mientras Platón se aferra a los *lógoi* sobre aquello que hace de algo lo que es (*ousia*) y muestra su explicación causal en su predicado más simple, Descartes hace algo semejante limitando el juicio a aquello en donde la voluntad concuerde con el entendimiento, esto es, a aquello que se sabe con claridad y distinción<sup>25</sup>. Como bien muestra Eggers, este método que expone Sócrates es, desde el punto de vista lógico, muy elemental y simple: se propone una hipótesis que parezca evidente y de ella se predicán proposiciones lógicas (Cf. Eggers, 1971, p.49). Parece que a través de este método se garantiza la certeza de la no-equivocación. Sócrates plantea su hipótesis: que la causa de las cosas es la Forma de la cual participan para ser eso que son. Por ejemplo, una cosa bella no es bella por su color<sup>26</sup>, es bella porque participa de la belleza [99d5-102a2]. Sócrates afirma que ésta no es la mejor explicación causal de las cosas, mas es una que no lleva al error<sup>27</sup>.

256

ENERO  
2015

<sup>23</sup> A diferencia de lo que Sócrates expone en el dialogo sobre el error al que conduce el basar el conocimiento en los sentidos, cabe recalcar que Descartes hace lo mismo en un primer momento para echar en marcha su método de la duda. Sin embargo, para el final de su M6 (p.74) reconoce que estas dudas fueron hiperbólicas y sólo instrumentales, pues ahora comprobada la certeza en Dios y el camino al buen juicio, es prudente confiar la mayor parte de las veces en lo que nos dictan los sentidos y el cuerpo.

<sup>24</sup> Descartes escribe “[...] en cuestiones que conciernen a la metafísica, la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones.” Descartes, 1977, p.126

<sup>25</sup> Si se tiene dudas sobre el conocimiento, lo peor sería culpar a los razonamientos antes que a nuestra manera de conocer [90c8-d9]. Descartes parece tener la misma opinión acerca del error, pues expone que éste no figura por la facultad del entendimiento, ni por la facultad de la voluntad y mucho menos por nuestra naturaleza (creación de Dios), sino que está en nuestra impericia, en nuestra incorrecta utilización de aquellas facultades, esto es, contener la voluntad en los límites del conocimiento y no juzgar sino solamente de las cosas que el entendimiento nos representan con claridad y distinción (Cf. Descartes, 1977, p.51).

<sup>26</sup> Aunque tampoco se niega esto, sin embargo, esta no es la causa verdadera. Respecto a este punto el ejemplo que otorga Sócrates en 98c3-99b5 es ilustrativo: Sócrates expone que la causa por la que él está en ese momento puede ser explicada por medio de la anatomía y fisiología de su cuerpo (explicación física-mecánica), pero, si bien esta descripción no está errada, aún así no describe la causa verdadera del acontecimiento, pues éste tiene como causa las convicciones que le impidieron huir de su condena. A esto añade: “Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa.” [99b1] Se marca claramente aquí la distinción entre causa y condición material que se profundizará en el *Timeo* 46d ss. El color sería, en nuestro ejemplo, una condición material, mas no la causa de la belleza de la cosa.

<sup>27</sup> La hipótesis a la que se aferra Sócrates será que el ente-cosa es lo que es en conformidad de aquello de lo que participa para ser eso que es. Se expresa de esta forma: “[...] que todas las cosas bellas son bellas por la belleza.

Para comparar este aspecto con Descartes primero hay que reconocer, como lo hace Eggers, que el método platónico se funda en rasgos panteístas sin los cuales carecería de validez, pues no podemos afirmar que las cosas son bellas porque “participan de la belleza” sin que presupongamos que existe “algo bello en sí” que hace que la cosa bella sea bella<sup>28</sup>. Así, este aspecto, a saber, que la certeza encontrada se funda en un ámbito abstracto-teológico parece muy comparable al Dios-certeza<sup>29</sup> cartesiano. Vidal Peña reconoce que el método cartesiano parte del reconocimiento de “naturalezas simples”, esquemas evidentes por sí mismos, esto quiere decir, esquemas de identidad, esquemas lógicos para luego obtener otras verdades<sup>30</sup>. Si bien las verdades simples de Descartes tienden a las certezas matemáticas<sup>31</sup> y las que expone Sócrates tienden a una teleología ideal, ambas posiciones buscan certeza lógica.

Descartes reconoce los problemas epistemológicos que pueden llevarnos a la duda y desde ahí formula su hipótesis: si dudo, pienso. Si pienso, existo. Sin embargo, el *cogito* cartesiano, primera noción de verdad, se sustenta en una hipótesis superior que Descartes descubre en las meditaciones tercera y quinta: La existencia de un Dios bondadoso. Descartes dice:

“siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas<sup>32</sup>, es imposible que me engañe, porque toda

---

Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, [...]” [100d9-e5]

<sup>28</sup> Cf. Eggers, 1971, p.49. Esta tesis se sostiene en cuanto a una visión de lo propuesto en el Fedón como un tratado de la teoría de las ideas. Sin embargo, si se entiende la hipótesis: la cosa bella es bella porque participa de la belleza, como una proposición sólida, en cuanto nada más que argumento, la tesis fracasa, pues aquí no se alude a una Idea, sino a una necesidad lógica.

<sup>29</sup> Sobre un análisis específico de Dios como certeza en Descartes véase la introducción de Vidal Peña, especialmente la sección II En: Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Introducción, Traducción y Notas: Vidal Peña. Madrid: Alfaguara

<sup>30</sup> Cf. Vidal Peña, 1977, Introducción: p.xxii

<sup>31</sup> En el caso de Descartes, es evidente que encuentra la certeza en las verdades matemáticas, pues su única forma de dudar de ellas es a través de la hipótesis del “genio maligno”, hipótesis que rápidamente descarta dada la perfección de Dios. Un ejemplo de la obstinación de Descartes puede observarse en la respuesta a la Objeción Treceava de Hobbes, en donde el filósofo inglés destaca que la manera de hablar de Descartes: “una gran claridad” es metafórica y no argumentativa ni lógica. Descartes no responde abiertamente a esta cuestión sino que dice que esa manera de hablar es provisional e instrumental para mostrar algo de lo cual no se puede dudar, a saber, de las verdades matemáticas y geométricas. Véase sobre esto en la nota 84 de Vidal Peña, 1977.

Sobre Descartes y las matemáticas como vínculo a la verdad véase: Paty, 1997, *Mathesis Universalis e Inteligibilidad en Descartes*. Donde se muestra que las matemáticas para Descartes “no son tomadas como ejemplares en lo que concierne al acceso a la verdad sino en un sentido particular : el de que aclaran lo que puede entenderse por evidencia y por certitud.” (Paty, 1997, p.136) Paty también nos hará caer en cuenta que con Descartes se retoma la filosofía basada en la matemática que Platón cultivaba y que desde Aristóteles y los escolásticos fue aplazada por una filosofía basada en la lógica. En este aspecto Descartes se aleja de la tradición escolástica, que reinaba en ese tiempo, cuya retórica y erudición le parecían vacías y tiende más a una versión científica de la filosofía. (Cf. Paty, 1997, p.137-138).

Sobre las matemáticas “revelador” del método modelo de la ciencia en Descartes, véase: (Grimaldi, 2010, pp. 95-103)

<sup>32</sup> Villoro nos muestra que en las cartas de Descartes al padre Mersenne, se hace presente una distinción entre una idea oscura y una clara y distinta: mientras la idea oscura versa sobre palabras, esto es, su idea no tiene implícita la referencia de la cosa, sino su definición (otras palabras), la idea clara y distinta es aquella que no tiene como sentido más que la referencia directa del ente. Las ideas claras y distintas son aquellas en las que está comprendida “la cosa misma”, no su imagen o una definición: está aprehendida la referencia (Villoro, 1965,

concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por lo tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno;[...]" (Descartes, 1977, p.51-52)

A través del ejemplo de la cera [M2, p.28-30] Descartes concluye que la información perceptual que obtenemos de las cosas nos puede engañar, y más que esto, que la información de los sentidos no nos garantiza el conocimiento de la cosa misma, pues existe algo de la cera que permanece en mí para saber que, a pesar de todas las transformaciones que ésta sufre frente al fuego, sigue siendo ella. Esto que perdura es la idea de la cera que tengo en mí. Bien, Descartes prescinde de los sentidos para alojarse en la razón, al igual que Sócrates. Como Descartes ha obtenido su hipótesis “más fuerte” en la M2: *cogito ergo sum*<sup>33</sup>, la explicación del ente-cera es más plausible si concuerda con ella<sup>34</sup>. Pero la comparación no termina aquí, lo que parece más remarcable es que, cuando Descartes ha descubierto en su M3 la “existencia de Dios” y en su M4 la establece como una “certeza del conocimiento”, cambia su hipótesis inicial, a saber “pienso, luego soy” por la que formularé del siguiente modo: Si Dios es perfección, entonces existe<sup>35</sup>, y si existe y es perfecto no puede engañarnos [pp.44-46]<sup>36</sup>, en aquello que concebimos clara y distintamente, ergo, Dios es certeza [M4]. El famoso círculo cartesiano que se hace presente aquí<sup>37</sup> resulta de su hipótesis inicial, pues la “claridad y distinción” que necesita para argumentar que la cosa pensante existe se basa en la segunda hipótesis: que Dios es certeza y no engaño<sup>38</sup>. Este cambio de hipótesis nos recuerda a la cuarta fase del método hipotético, pues la hipótesis del *cogito* no es suficiente (*ικανόν*) ya que se sigue de la hipótesis de la existencia de un Dios-certeza. Pero ¿por qué depende la primera hipótesis del Dios-certeza? Esta dependencia está dada por un problema epistemológico que el mismo Descartes señaló en su M1 conocido como “el genio maligno”.<sup>39</sup>

Pág. 21-22). En resumen: “la idea clara y distinta es la cosa misma objetivada ante el pensamiento” (Villoro, 1965, Pág.22) Esto hace eco de la hipótesis platónica acerca de aproximarse a la *ousía* a través de los *lógoi*.

<sup>33</sup> A pesar de que esta hipótesis será duramente combatida, para Descartes sólo existe una hipótesis más verdadera, a saber, que Dios es la suma de todas las perfecciones y que por ello existe y da certeza de los juicios claros y distintos. La hipótesis del *cogito* ha tenido dos lecturas principales: Empirista, de la mano de Hobbes, en donde el cogito es una afirmación de índole psicológica de algo que ocurre en la realidad natural, igualada a *yo camino*. Idealista, con Kant, donde es una constante trascendental de toda representación. Nietzsche dirá que el cogito es una falacia, una tautología que puede expresarse así: “se piensa, luego hay pensamiento” (La voluntad de poder, 370) y Heidegger, basándose más en la lectura del cogito de Kant que del propio Descartes afirmó que el *cogitare del ego* deja de lado el *sum*: olvida al ser (Ser y Tiempo, §46). Cf. Vial Larraín, 2005, Pág.60-67

<sup>34</sup> Este estudio no es el lugar para discutir este tema. Sobre un análisis del ejemplo de la cera, a más de la idea como el ente mismo comprendido en la mente, remito a: Villoro, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de cultura económica

<sup>35</sup> Por la idea de perfección tiene implícita la idea de existencia. Prueba ontológica de Descartes presentada en la Meditación Quinta

<sup>36</sup> Lauth confirma: “[...] según la intelección de Descartes, la esencia de Dios como verdad y bondad incluye que sea indudablemente veraz (*verax*).” (Lauth, 2006, p.99)

<sup>37</sup> “Para saber de Dios ha partido de un cogito donde Dios no estaba; ahora, para fundarla posibilidad del cogito, lo asienta en Dios.” Vidal Peña, 1977, nota 21. Véase también la nota 44

<sup>38</sup> Descartes expone la dependencia de la primera hipótesis en la segunda de esta forma: “sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella [de la existencia de Dios] como de la cosa más cierta, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente.” (Descartes, 1977, pp.57-58) Esto, porque la existencia de Dios es la único que garantiza la conciencia lógica y el buen juicio [M4].

<sup>39</sup> Este problema epistemológico puede plantearse como lo hace Vidal Peña: es “una conciencia que envuelve a otra conciencia.” (Vidal Peña, p. xxxv) Esto quiere decir que la misma conciencia lógica es dudable, pues aunque se proceda con cautela, la conclusión siempre depende de una conciencia exterior capaz de engañarnos en nuestro proceder.



Si el *cogito* es una cosa concebida con claridad y distinción y la misma claridad y distinción son puestas en duda por la hipótesis del genio, es preciso probar que existe un ser omnipotente y que éste no es engañador. Para esto Descartes parte de la idea de Dios en nosotros [M3: p.37] para probar que esta misma idea: un ser que reúne todas las perfecciones, por su misma esencia debe existir [M5]. Si bien las conclusiones que obtiene Descartes son el resultado de un proceso lógico, la hipótesis del genio pone la conciencia lógica en duda, haciendo imposible todo el proyecto cartesiano<sup>40</sup>.

La hipótesis del genio entra en contradicción con el mismo método. El mismo Descartes se plantea la duda de si puede ser engañado hasta en lo que cree conocer más clara y distintamente [p.31], y admite que ello depende si existe un Dios y éste es engañador [p.32]. Parece que Descartes entra en conflicto aquí, y bien lo reconocen muchos de sus objetores<sup>41</sup>. Pero la hipótesis de Descartes puede evitar su condena si sigue el camino que Bostock identifica en el método platónico, dándonos la pista de una nueva comparación entre ambos métodos: cuando Sócrates habla del por qué una cabeza no puede ser tanto la causa para la grandeza como para la pequeñez de una persona y piensa que esto lleva a una contradicción [101a5-8] pues una causa no puede ser la misma para cosas contrarias, es porque parte de creencias previas sobre lo que una contradicción significa. De esto Bostock escribe:

“Plato’s first test [se refiere a comparar las consecuencias de la hipótesis con sus resultados] in fact comes down to just this: examine whether your hypothesis is consistent with all the other beliefs that you already have.” (Bostock, 1992, p.171)

De hecho Descartes duda de todo de manera instrumental, como lo hemos dicho, su escepticismo difiere del clásico en cuanto éste busca una verdad. Por lo tanto, la hipótesis del genio maligno cae en descrédito cuando partimos de la creencia previa de que *existe una verdad*, y ésta es que pensamos. De la misma manera, la hipótesis de Descartes sobre Dios como perfección equivale a “Dios bondadoso e incapaz de engaño”. Parte de una suposición claramente identificable: se supone aquí, sin argumentar, que la bondad es una perfección y que el engaño no lo es [pp.44-46], lo cual presenta también una contradicción<sup>42</sup>. Así mismo, Descartes en la M1 postula la posibilidad de un “dios engañador”, partiendo de la premisa de que puede existir un “ser omnipotente” (perfecto) que nos pueda engañar. Sin embargo, la única manera en que Descartes excluye esta posibilidad, es a través de un concepto teológico y no de una consecuencia lógica<sup>43</sup>. Bien dice Lauth:

<sup>40</sup> Como dice Vidal Peña, si se duda de la capacidad de fiarse de las verdades matemáticas (que es lo que plantea la hipótesis del genio maligno), se duda de la conciencia lógica, y así, el método mismo se derrumba. Cf. Vidal Peña, 1977, pp. xxiv-xxxi. Así mismo Vidal Peña recalca la contradicción que muestra Descartes en la Meditación Quinta al decir: “por lo demás, cualquiera que sea el argumento de que me sirva, siempre se vendrá a parar a lo mismo, a saber: que sólo tienen el poder de persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente.” Pues en ello Descartes expresa su confianza en aquello que estaba justamente en velo de duda por la hipótesis del genio. (Cf. Vidal Peña, 1977, p.xxxi)

<sup>41</sup> Primeras objeciones: p.85-86; Segundas objeciones: p.103; Cuartas objeciones: p.174

<sup>42</sup> Véase Vidal Peña, 1977, nota 30, en la cual se prueba que Descartes, al plantear que engañar es una imperfección, parte del rasero humano, lo que justamente estaba puesto en duda. Así mismo, Vidal Peña también identifica que excluir la potencia de engañar a Dios es verlo con una privación, esto es, con imperfección y siendo Dios la suma de todas las perfecciones, esta hipótesis entra en contradicción (Cf. Vidal Peña, 1977, p.xxxiv).

<sup>43</sup> Cf. Lauth, 2006, pp.100-101

“Si Descartes piensa únicamente en aquello de lo que Dios es capaz (*sa puissance*), entonces el engaño no es nada que esté en contradicción con ello. Pero si él piensa en la bondad de Dios, entonces se da la contradicción.” (Lauth, 2006, p.101)

Vale recalcar que cuando uno procede según este método y encuentra una contradicción no puede estar seguro sobre cuál de las premisas llevó a la contradicción y, más aún, si la nueva hipótesis es incorrecta porque no concuerda con nuestras antiguas creencias o si es verdadera y aquello incorrecto son las cosas que en las cuales confiábamos anteriormente. Esto trae una complejidad al método hipotético mismo: cuando encontramos una contradicción y descartamos la hipótesis, no caemos en cuenta de que esa hipótesis puede ser verdadera, porque hay otras premisas involucradas en el razonamiento y una de ellas puede ser la ocasión de error.<sup>44</sup>

### Conclusiones:

El análisis del método adoptado por Descartes en sus *Meditaciones* prueba que el filósofo no incurría en la misología, sino que al ser instrumental su duda, lo aferraba más al logos. El mismo Sócrates actuó de manera similar. Al reconocer su ignorancia, Sócrates niega la certeza de los conocimientos coloquiales, lo que a una primera vista podría hacerlo pasar como un *antilogikoi*: quienes pasaban su tiempo refutando argumentos sin buscar algo con lo cual reemplazar lo disputado. Sin embargo, Sócrates, a más de descubrir el carácter de desconfianza de todos los *logoi* y también de las cosas (τά πράγματα), descubre que todo aquello era debido a su ignorancia y no a causa del logos mismo. Sócrates enfoca su desconfianza en su conocimiento del logos, mas no se vuelve en *misólogo*, pues mantiene su confianza en el logos mismo (Burger, 1947, p.116-117), cosa que Descartes emula con la clave del buen juicio expuesta en su M4.

260

Este rasgo nos indica que existe cierta familiaridad en la forma de proceder racionalmente de ambos filósofos. Tanto el método hipotético como el analítico parten de una “noción primera” o hipótesis para, a partir de ella, edificar proposiciones cuya consecuencia sea lógica. Tanto para Platón como para Descartes, la primera noción debe ser evidente por ella misma y no depender de conocimientos previos o sensoriales: debe ser plenamente racional. Esto quiere decir que se explican los efectos (consecuencias lógicas) según la causa primera (hipótesis) y no viceversa (que es como Descartes dice que opera el método geométrico de síntesis, y que Sócrates critica de los filósofos de la naturaleza<sup>45</sup>). Finalmente, en ambos autores, el método impone una necesidad: la obtención de una certeza del proceder. En Platón, se busca una explicación ideal-inteligible de carácter teleológico<sup>46</sup> basada en creencias previas. Lo mismo sucede con el Dios-certeza de Descartes.

ENERO  
2015

A pesar de la distancia histórica y de la terminología filosófica, parece muy sensato comparar ambos métodos, pues ambos han sido planteados para el mismo fin filosófico: el estudio de las cuestiones metafísicas, esto es, la búsqueda de la causas de las cosas.

<sup>44</sup> Sobre ésta y otras inconsistencias del método véase el subcapítulo: *Criticism of the method* en Bostock, 1992, pp.170-177.

<sup>45</sup> “Lo que Platón no admite es que se intente explicar las “cosas” apelando sólo a otras “cosas”, que es lo que entiende que han hecho los filósofos naturalistas [...] (97c-98c)” (Eggers, 1971, p.46-47)

<sup>46</sup> Cf. Vigo, 2009, p.133-134

## Bibliografía:

### Traducción citada de Fedón de Platón en Castellano:

García Gual, C. (1988). <<Fedón>>, trad. Española, en: Platón. Diálogos vol.III: Fedón, Banquete, Fedro, Madrid: Gredos

### Traducción de apoyo de Fedón de Platón:

Vigo, A. (2009). *Fedón*, trad. Española, Buenos Aires: Colihue

### Traducción citada de Meditaciones Metafísicas de Descartes en Castellano:

Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Introducción, Traducción y Notas: Vidal Peña. Madrid: Alfaguara

## Referencias:

Bedu-Addo, J.T. (1979). "The Role of the Hypothetical Method in the 'Phaedo'". *Phronesis*, vol. 24, No.2, pp.111-132

Bostock, D. (1992). *Plato's Phaedo*. New York: Oxford University Press

Burger, R. (1947). *The Phaedo: a Platonic labyrinth*. New Haven and London: Yale University Press

Eggers, C. (1971). *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Editorial Universitaria

Grimaldi, N. (2010). *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin

Lauth, R. (2006). *Descartes. La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*. Málaga: Universidad de Málaga

Oskenberg Rorty, A. (1986). *The Structure of Descartes' Meditations*. En Rorty, A. (Editor). *Essays on Descartes' Meditations*. (pp.1-20). London, Los Ángeles, Berkeley: University of California Press

Paty, M. (1997). "Mathesis Universalis e Inteligibilidad en Descartes". Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Memorias del Seminario en Conmemoración de los 400 Años del Nacimiento de René Descartes. Équipe REHSEIS (UPR 318), CNRS, Université Paris7-Denis Diderot, Francia. Santafé de Bogotá: 1997, págs. 135-170.

Ross, W.D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra

Vial Larraín, J. De D. (2005). *El discurso de la metafísica*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile

Villoro, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de cultura económica

Williams, M. (1986). *Descartes and the Methaphysics of Doubt*. En Rorty, A. (Editor). *Essays on Descartes' Meditations*. (pp. 117-139). London, Los Ángeles, Berkeley: University of California Press

