

Cómo resolver la problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes¹

Ernesto Sosa

RESUMEN

La epistemología de Descartes se sitúa en el contexto de la problemática pirrónica de la conocida triada: círculo, regreso o fundamentos. Se ha malentendido a Descartes de una forma radicalmente errónea. Su enfoque central no es ciertamente el problema del mundo exterior y tampoco es un fundacionista. Cuando colocamos su epistemología en su contexto apropiado, que es el pirrónico, es posible apreciar su verdadera sutileza y las importantes lecciones que ésta puede depararnos hoy día (y, sospecho, también mañana). A diferencia del Descartes mitológico, el real nos ofrece una epistemología cuya elegancia arquitectónica sobrevive a la erosión de los sillares de los que se compone.

ABSTRACT

Descartes's epistemology is placed in the context of the Pyrrhonian problematic of the notorious triad: circle, regress, or foundations. It is argued that Descartes has been radically misinterpreted. His real focus is not the problem of the external world, nor is he a foundationalist. When we place his epistemology in its proper, Pyrrhonian, context, his views emerge as much more subtle, and instructive to us today (and, I suspect, tomorrow). No cartesian he, Descartes offers an epistemology whose architectural elegance survives the erosion of its individual stones.

INTRODUCCIÓN

Una problemática epistémica que se encuentra ya en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, presenta tres opciones sobre cómo una creencia puede estar justificada: a través de razonamiento infinitamente regresivo, a través de razonamiento circular, o a través de algún fundamento. Aristóteles toma la opción fundacionista al decir que la intuición racional es fuente fundacional de conocimiento científico: algo que provee puntos de partida, no conclusiones, en nuestro razonamiento. Los cinco modos de Agripa, que atañen al conocimiento en general, plantean nuevamente la misma problemática, la problemática “pirrónica”. Y también optan por el fundacionismo Galeno y los estoicos.

Las secciones I y II exploran esa opción fundacionista. La sección III extrae algunas lecciones, las cuales se utilizan en la sección IV para interpre-

tar a Descartes. Descartes nos muestra cómo superar la problemática pirrónica, aunque su forma no sea la que tradicionalmente se le atribuye. En estas cuestiones de epistemología básica, Descartes no es cartesiano.

I

Según Galeno,

... la naturaleza nos ha dado dos cosas: los criterios mismos, y la confianza no enseñada en ellos. Los criterios son los órganos de los sentidos y las facultades que usan esos órganos; y la confianza no enseñada y natural en ellos se encuentra no sólo en los hombres sino en otros animales también².

Para los estoicos, como nos dice Sexto,

... la naturaleza nos ha dado nuestra facultad perceptual y las impresiones que surgen a través de ella son como, por así decirlo, una luz para el reconocimiento de la verdad, y sería absurdo rechazar tal facultad y privarnos a nosotros mismos de la luz³.

Epicteto agrega que

... es parte de la naturaleza de la mente asentir a verdades, disentir de falsedades, suspender juicio con respecto a lo que no es claro. “¿Cuál es la prueba de eso?” Siente ahora, si puedes, que es de noche. “Imposible”. Rechaza el sentimiento de que es de día. “Imposible”. Siente o rechaza el sentimiento de que el número de estrellas es par. “Imposible”⁴.

Jonathan Barnes extrae de esos pasajes una “teoría de la creencia natural”:

x tiene una creencia natural de que P si y sólo si (i) es el hecho de que P lo que causa que a x le parezca que P , y (ii) es el hecho de que a x le parece que P lo que causa que x crea que P ⁵.

De acuerdo con Barnes esto es “fundamentalmente correcto como descripción de la base del Dogmatismo Helenístico”⁶. Como explica él,

... los estoicos sostienen que x está justificado en creer que P (donde P es una creencia básica) dado que

(β^*) Porque P está impresa en x por la naturaleza, x cree que P .

Éstos *no* sostienen que, además, deba ser verdad que:

(α^*) Porque x cree que P está impresa en x por la naturaleza, x cree que P ⁷.

Previamente en el mismo trabajo, Barnes había sostenido que es característico de una epistemología externalista el mantener los análogos de β^* en lugar de los de α^* como lo necesario para que x esté justificado al creer que P . “Por lo tanto los estoicos, al mantener (β^*) en lugar de (α^*), quedan señalados como externalistas”⁸.

En verdad, el punto de vista atribuido por Barnes a los estoicos, de que las “creencias naturales” (en su sentido) están así justificadas epistémicamente y pueden por ende constituir conocimiento, es afín a una teoría causal contemporánea, defendida por Alvin Goldman, según la cual uno sabe algo cuando lo que causa que uno lo crea es el hecho creído en la creencia⁹. Conocer no requiere meta-comprensión de que la creencia propia sea causada de ese modo, ni de que uno sepa, ni de nada por el estilo. Basta que la creencia sea causada de esa manera distintiva.

Otras relaciones causales o de dependencia han sido propuestas en décadas recientes como fuentes de justificación epistémica para las creencias que figuran en ellas. Por ejemplo, Robert Nozick propone lo siguiente:

S sabe que p si y sólo si es verdad que p , *S* cree que p , y a la vez: si no fuera verdad que p , *S* no lo creería, y si fuera verdad que p , *S* lo creería¹⁰.

Esto requiere, en una palabra, que la creencia de *S* “rastree” la verdad. Dicho de otro modo: *S* debe “reflejar” en su creencia la verdad o falsedad de la proposición de que p , creyéndola si fuera verdadera, no creyéndola si no fuera verdadera. Aquí nuevamente uno no necesita, aparentemente, tener conciencia de que su creencia rastree el hecho creído. Uno necesita solamente rastrear, sépalo uno o no.

II

Tales epistemologías externalistas han generado una gran controversia. A juicio de los internalistas son incompatibles con la dignidad epistémica humana. El externalismo ha sido denigrado como un modelo “termómetro” del conocimiento, discordante con la enorme complejidad de la cognición humana¹¹. A pesar de las décadas recientes de controversias de este tipo, podemos aún aprender, o al menos eso es lo que sugiero, de nuestros predecesores antiguos. Los pirrónicos se oponen al externalismo de Galeno y los estoicos. Sexto, en particular, invoca símiles que iluminan nuestra cuestión, como el siguiente:

Imaginemos que algunos buscan oro a oscuras en una habitación llena de tesoros [...] [N]inguno de ellos se persuadirá de que ha hallado el oro aun si de hecho lo *ha* hallado. Del mismo modo, multitud de filósofos han venido al mundo, como a una vasta casa, en busca de la verdad. Pero es razonable que el hombre que alcance la verdad dude si ha tenido éxito¹².

La mayoría no desdenaría la buena fortuna del que se hace de oro en la oscuridad, pero es sin duda un estado inferior al de encontrar oro guiado por la perspicacia a la luz del día. Descubrir algo iluminado por el esfuerzo propio es más admirable que hacerse con ello por suerte, a tientas en la oscuridad. Entre otras cosas, el descubrimiento iluminado por el propio esfuerzo es éxito atribuible al agente; la fortuna en la oscuridad no lo es¹³.

Supongamos que, respecto de cierto tema, uno se pregunta a sí mismo si sabe, y tiene que responder o bien “Definitivamente no”, o “¿Quién sabe?” En tal caso, ¿no hay algún sentido directo y ampliamente compartido en el cual uno realmente *no* sabe?

De manera similar, supongamos que, respecto de cierta elección o acción propia, uno se pregunta a sí mismo si es correcta, y tiene que responder a esta pregunta o bien “Definitivamente no”, o “¿Quién sabe?”. ¿No hay algún sentido en el cual la acción o elección propia resulta entonces *automáticamente* deficiente?

Todo esto puede significar nada más que lo siguiente: Es mejor creer y actuar de un modo que sea *reflexivamente* correcto que de un modo irreflexivo aun cuando resulte correcto.

III

Concentrémonos ahora en dicho conocimiento *reflexivo*, conocimiento que es, como lo sugiere el símil de Sexto, “iluminado”. Si uno sabe (reflexivamente), entonces uno debe creer que uno sabe, al menos *implícitamente*, de manera tal que si uno se enfrentara a la pregunta conscientemente, uno asentiría. Pero no basta con eso: seguramente *esta* creencia, la creencia de que uno sabe, difícilmente podría apoyar el conocimiento reflexivo si fuera o bien (a) falsa, o (b) arbitraria o irracional, o (c) injustificada de algún otro modo o de baja calidad epistémica. Seguramente esta creencia debe estar ella misma justificada. Llegamos entonces al siguiente principio de ascenso epistémico:

(AE): Si se sabe que *p*, y se capta (comprende) la proposición de que se sabe que *p*, entonces necesariamente uno está también justificado al creer que sabe que *p* (al creerlo al menos implícitamente, de tal manera que si se preguntara uno a sí mismo si sabe que *p*, uno asentiría)¹⁴.

Considérese, además, el siguiente principio de “transferencia de justificación a través de la implicación conocida”:

(TJIC): Se está justificado al creer cualquier cosa que uno sepa que está implicada por cualquier proposición que uno crea justificadamente. (Dicho de otro modo: Si uno está justificado al creer X y uno sabe que X implica necesariamente Y , entonces necesariamente uno está también justificado al creer Y .)

Y considérese también este “principio de exclusión”:

(PE): Para que uno sepa cualquier cosa en particular, uno necesita estar justificado al negar cualquier cosa que uno sepa que está necesariamente excluida por el hecho de que uno sabe esa cosa en particular. (Dicho de otro modo: Si uno sabe que P y sabe que el que uno sepa que P implica que $\text{No-}Q$, entonces necesariamente uno estará también justificado al creer que $\text{No-}Q$.)

Los principios **(AE)** y **(TJIC)** nos permiten un argumento independiente en favor de **(PE)**:

1. Uno sabe que P . [*Supuesto.*]
2. Uno sabe que el que uno sepa que P excluye necesariamente la posibilidad de Q . [*Supuesto.*]
3. Uno comprende la proposición de que uno sabe que P . [*Por 2, ya que uno sólo puede saber que el que uno sabe que P excluye algo si uno comprende la proposición de que uno sabe que P .*]
4. Uno está justificado al creer que uno sabe que P . [*Por 1 y 3, por conjunción y (AE).*]
5. Uno está justificado al creer que $\text{No-}Q$. [*Por 4 y 2, por (TJIC).*]
6. Para que uno sepa cualquier cosa en particular, uno necesita estar justificado al negar cualquier cosa que sepa que está necesariamente excluida por el hecho de que uno sabe esa cosa en particular. (Dicho de otro modo: Si uno sabe que P y sabe que el que uno sepa que P implica que $\text{No-}Q$, entonces necesariamente uno estará también justificado al creer que $\text{No-}Q$.) [*Por 1, 2 y 5, por condicionalización.*]

Este principio **-(PE)-** a su vez nos da un “principio del criterio” **(PC)**, del siguiente modo. Téngase en cuenta, primero, lo siguiente:

Cuando uno sabe algo en particular, eso implica necesariamente que las fuentes de la creencia propia tienen que ser fiables. [Dicho de otro modo: El que uno sepa que P implica necesariamente que NO-(las fuentes de la creencia que uno tiene para P son enteramente NO-fiables)]¹⁵.

No sólo es eso así. Sabemos que es así. Por lo tanto, combinando este conocimiento con nuestro principio de exclusión (**PE**), podemos derivar nuestro “principio del criterio”:

(**PC**): Uno sabe que p y capta (comprende) la proposición de que uno sabe que p , sólo si uno está justificado al creer que las fuentes de la creencia propia son (mínimamente) fiables (esto es, no son no-fiables).¹⁶

IV

Consciente de la crítica pirrónica al conocimiento, Descartes se enfrenta a la problemática epistémica que surge de los cinco modos de Agripa¹⁷. Pero al hacer esto, se encuentra a sí mismo en un círculo que muchos han considerado vicioso. Interpretar a Descartes como un racionalista fundacionista, sin embargo, nos permite entender pasajes que de otro modo serían problemáticos y nos permite resolver de forma plausible el problema del círculo¹⁸. Una ventaja aducida por la interpretación fundacionista se refiere al cuarto párrafo de la Tercera meditación, donde Descartes parece contradecirse a sí mismo, sugiriendo *primero* que puede tener certeza cuando suma dos y tres, y *segundo*, que se puede dudar de la habilidad propia para efectuar correctamente incluso las sumas más simples, en ausencia de conocimiento de la veracidad de Dios. La misma aparente inconsistencia surge con respecto al *cogito* mismo, dado que Descartes ya ha afirmado, en el segundo párrafo: “Tengo certeza de que soy una cosa que piensa”. ¿Cómo puede admitir ahora que incluso esto está sujeto a duda hasta que hayamos probado la veracidad de Dios?

La clave para la interpretación fundacionista es la distinción entre dos proposiciones:

(**A**) Para todo P , si percibo de manera clara y distinta que P , entonces tengo certeza de que P .

(**B**) Tengo certeza de que (para todo P , si percibo de manera clara y distinta que P , entonces P)¹⁹.

Esta distinción permite una lectura destinada a resolver los problemas que debilitan otras interpretaciones, y proporciona una escapatoria del círculo. De acuerdo

con esta lectura, he aquí “... las cosas sobre las cuales Descartes tiene certeza, listadas en el orden en el cual adquiere certeza de ellas:

(1) *Yo pienso*, las máximas causales, etc. [Proposiciones que son conocidas porque son percibidas de manera clara y distinta.]

(2) *Dios existe, Dios no es engañador*. [Proposiciones conocidas porque son percibidas como siguiéndose de manera clara y distinta de premisas de nivel (1).]

(3) *Cualquier cosa que perciba de manera clara y distinta es cierta*. [Principio conocido porque es percibido como siguiéndose de manera clara y distinta de proposiciones de nivel (2).]

(4) *Percibo de manera clara y distinta que pienso*, etc. [Nuevas premisas, cada una de las cuales se corresponde con una premisa de nivel (1).]

(5) *Tengo certeza de que pienso*, etc. [Proposiciones conocidas porque son percibidas como siguiéndose de manera clara y distinta de proposiciones de los niveles (3) y (4)]²⁰.

Según esta interpretación Descartes es fundacionista debido al nivel (1) [y también quizás al (4)].

Mi propio punto de vista es que, mientras la interpretación propuesta tiene ventajas importantes, no se ajusta en última instancia a los escritos de Descartes. Por lo tanto, aun si los fundacionistas sin reservas (fundacionistas racionalistas, entre otros) *podieran* evitar la acusación de circularidad, esto no nos permite eludir satisfactoriamente el problema de circularidad que surge *para Descartes* —ya que éste no puede ser interpretado satisfactoriamente como un mero fundacionista sin reservas. He aquí mis razones.

Considérense nuevamente las aparentes auto-contradicciones del comienzo de la Tercera Meditación. La interpretación fundacionista propone explicarlas sugiriendo que esos pasajes revelan solamente que hasta el cuarto párrafo Descartes ha alcanzado un punto en el cual considera que (A) es verdadera pero (B) no lo es. Así, cuando Descartes concede en ese notorio pasaje que podría haber sido engañado incluso con respecto a proposiciones claras y distintas no está concediendo la falsedad de (A) sino sólo la falsedad de (B). Y esto parece completamente consistente.

Sin embargo, no basta con eso para resolver el problema por completo. En la última oración de ese mismo párrafo, al hablar de la duda “metafísica” que se ha suscitado, Descartes dice esto: “[P]ara ser capaces de removerla completamente, debo averiguar si hay un Dios tan pronto como la ocasión se presente; y si encuentro que hay un Dios, debo también averiguar si puede ser engañador; puesto que sin conocimiento de estas dos verdades no veo que pueda alguna vez

tener certeza de algo". Si esto es así, entonces ni siquiera (A) puede haber sido establecida hasta tal punto que explique cómo puede tener certeza de que $2+3=5$, o de que piensa²¹.

Considérese la forma de esa proposición problemática: *No puedo saber nada a menos que sepa que p*. ¿Cómo puede todo mi conocimiento depender del conocimiento de un hecho que *no* conozco a través de la mera intuición, si solamente la deducción puede dar conocimiento de *cualquier* cosa que no se conozca a través de la intuición pura? Cualquier caso de deducción parecería depender de una intuición epistémicamente previa a *esa* (¿y a cualquier?) deducción. El problema es que para Descartes: (1) la proposición de que hay un Dios veraz no es conocida meramente a través de la intuición pura, mientras que sin embargo (2) sólo la deducción puede dar conocimiento de *cualquier* cosa que no se conozca a través de la intuición pura. ¿Cómo puede entonces '*p*' en la proposición en cuestión reemplazarse por 'existe un Dios veraz'? Descartes parece incoherente al sostener que no se puede saber nada a menos que se sepa que existe un Dios veraz²².

Ese problema de la Tercera Meditación queda en pie, por lo tanto, y no es enteramente resuelto por la interpretación fundacionista.

La segunda ventaja aducida por la interpretación fundacionista es que nos permite entender la ventaja epistémica que Descartes reclama con respecto al ateo. Descartes reclama ventaja cuando ambos recuerdan haber percibido anteriormente de manera clara y distinta que *p*. A diferencia del ateo, Descartes puede saber que *p* sobre la base de ese último recuerdo, una vez probada la veracidad de Dios. A diferencia del ateo, Descartes puede entonces estar seguro de cualquier cosa percibida de manera clara y distinta.

Considérese, sin embargo, un pasaje clave en el cual Descartes reclama esa ventaja sobre el ateo:

El hecho de que un ateo pueda ser "claramente consciente de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos" es algo que yo no disputo. Pero mantengo que esta conciencia suya [*cognitionem*] no es verdadero conocimiento [*scientia*], ya que ningún acto de conciencia que pueda resultar dudoso parece adecuado que se le llame conocimiento [*scientia*]. Ahora bien, ya que estamos suponiendo que este individuo es un ateo, no puede tener certeza de que no está siendo engañado en cuestiones que le parecen muy evidentes (como expliqué cabalmente). Y aunque esta duda pueda no ocurrírsele a él, puede aun dejarse ver si algún otro introduce el tema o si él mismo inspecciona la cuestión. Por consiguiente, nunca estará libre de esta duda hasta que reconozca que Dios existe²³.

Descartes reclama así *no* sólo una ventaja *ex post facto*. Tomemos el momento en el cual ambos perciben de manera clara y distinta el que los tres ángulos equivalen a dos rectos. *Aun en ese mismo momento*, de acuerdo con Descartes, el ateo está en desventaja epistémica.

Además, no es ése el único pasaje en el cual Descartes reclama o sugiere tal ventaja *in situ* con respecto al ateo. He aquí otro, el último párrafo de la Quinta Meditación:

Y entonces reconozco muy claramente que la certeza y verdad de todo conocimiento depende sólo del conocimiento del verdadero Dios, en tanto que, antes de conocerlo, no hubiera podido tener conocimiento perfecto de ninguna otra cosa.

Recuérdense los cinco niveles que Descartes atraviesa, de acuerdo con la interpretación fundacionista, camino de su bien fundada creencia (y conocimiento) de que *tiene certeza* de que existe, de que piensa, etc. El fundacionismo de tal interpretación resulta irrestricto porque se reconoce solamente un estado epistémico de conocimiento cierto que se confiere, con respecto a las proposiciones de nivel (I), a los sujetos epistémicos *simplemente en virtud de su percepción clara y distinta de esas proposiciones*. Es esto lo que va en contra de los pasajes cartesianos ya indicados, incluyendo aquellos en los cuales Descartes reclama ventaja epistémica con respecto al ateo.

Evidentemente, Descartes no acepta ninguna respuesta fundacionista directa. El punto importante, más específico, es además éste: *Para Descartes la claridad y distinción de una proposición para un sujeto en un tiempo determinado no le proporciona a la aceptación (percepción, creencia, ...) de esa proposición por parte del sujeto el status epistémico más deseable de conocimiento cierto; quiero decir: el más alto status, el preferido, a saber: scientia*²⁴.

Ya en los pasajes tempranos de sus *Meditaciones*, Descartes lucha con el problema generado por nuestro “principio del criterio” (PC). Recuérdese su deseo de contrarrestar la duda recurrente, sobre la fuente o facultad que nos da una creencia, de que ésta no sea fiable, en esas circunstancias. De ahí las dudas sobre si le fallan o no a uno los sentidos, o sobre si está uno soñando, o sobre si uno es víctima de un genio maligno, etc. En cada caso, el problema surge de la posibilidad de que la fuente de las creencias propias no sea fiable: i.e., que no produzca de manera suficientemente fiable creencias verdaderas. Y nótese bien la reacción de Descartes: para desterrar tales dudas, quiere establecer que la fuente profunda de nuestras creencias es en efecto una fuente fiable de verdad. Por supuesto, esto podría atribuirse sólo al propósito de Descartes de establecer que nuestra fuente es fiable, *sin* implicar que adquirimos verdadero conocimiento sólo una vez que hayamos tenido éxito en ese propósito. Pero eso malinterpretaría las intenciones de Descartes, como lo muestra ya el pasaje sobre el ateo antes citado.

Recuérdese nuestro “principio del criterio”:

(PC): Uno sabe que p y capta (comprende) la proposición de que uno sabe que p , sólo si uno está justificado al creer que las fuentes de la creencia propia son (mínimamente) fiables (esto es, no son no-fiables).

Este principio explica suficientemente por qué a Descartes no le basta con el fundacionismo irrestricto. Después de todo, una *scientia* iluminada y reflexiva requiere la satisfacción de este principio, y no habrá de alcanzarse a través de cualquier fundamento meramente externo y en la obscuridad, ni tampoco cuando la fuente fundacional es “interna” y tan fiable como se supone que lo es la intuición racional.

Descartes no aceptará la mera *cognitio*, ni siquiera la *cognitio, internalista* y *a priori*, derivada por la razón, como la alcanzada por el matemático ateo. Descartes quiere *scientia iluminada* y *reflexiva*. Es *esto* lo que da lugar al problema del círculo cartesiano. En tanto que Descartes quiere no sólo *cognitio* fiable y conducente a la verdad, en tanto que quiere el logro iluminado de *scientia* reflexiva, necesita una defensa contra las dudas escépticas sobre sus facultades intelectuales, no sólo sobre sus facultades de percepción, memoria e introspección, sino incluso sobre su facultad de razón intuitiva, por la cual podría saber que $3+2=5$, que si piensa existe, y cosas similares. Cree poder defenderse de tales dudas sólo a través del razonamiento teológico que induzca coherencia, que provea una perspectiva epistémica sobre sí mismo y su mundo, en términos de la cual pueda sentirse seguro sobre la fiabilidad de sus facultades. Y estas facultades deben incluir las mismas facultades empleadas para alcanzar, a través del razonamiento teológico *a priori*, su perspectiva sobre sí mismo y su mundo, perspectiva que permita seguridad en la fiabilidad de tales facultades ²⁵.

Nuestra interpretación explica el proyecto de Descartes al ubicarlo en el contexto de la problemática pirrónica. También ayuda a explicar por qué es virtuoso el círculo, y cómo ciertas etapas del proyecto cartesiano, que podrían parecer incoherentes a primera vista, pueden verse como coherentes en última instancia. (Ejemplo: la aparentemente incoherente aserción sobre la necesidad de probar primero la veracidad de Dios.)

Se cree ampliamente que Descartes queda atrapado en el círculo cartesiano porque se compromete con cada una de las siguientes proposiciones:

(i) Puedo saber con certeza que (p) cualquier cosa que perciba de manera clara y distinta es verdadera, sólo si primero sé con certeza que (q) hay un Dios veraz.

(ii) Puedo saber con certeza que (q) hay un Dios veraz, sólo si primero sé con certeza que (p) es verdadera cualquier cosa que perciba de manera clara y distinta.

Sin embargo, evitar un círculo vicioso parece requerir la negación de (i) o (ii)²⁶.

Si ‘conocimiento’ y ‘certeza’ son términos unívocos en (i) y (ii), entonces ningún punto de vista adecuado puede aceptar ambas proposiciones. Podríamos querer decir por ‘conocimiento’ sólo ‘*cognitio*’, por ejemplo, reservando ‘certeza’ para ‘*cognitio* con certeza (del más alto grado)’. Si se opta por estos sentidos de los términos epistémicos, entonces Descartes *sí* parece un racionalista fundacionista: ciertos estados de *cognitio* de alto grado se derivan a partir de la intuición o la deducción. Los casos de *cognitio* con base deductiva se derivan de lo que ya se conoce. Cualquier *cognitio* por intuición es fundacional. Según esta interpretación, rechazamos (ii).

Como hemos visto, sin embargo, eso no permite una explicación satisfactoria de la epistemología cartesiana. Ni tampoco haría justicia a las fuentes profundamente intuitivas de la problemática pirrónica. Al pirrónico no le basta con la intuición “a ciegas”. Requiere intuición “iluminada”. Es la sensibilidad de Descartes respecto al atractivo de tal actitud (pirrónica) lo que motiva importantes (y problemáticos) rasgos estructurales de su epistemología.

¿Existe una interpretación con los siguientes rasgos?

(a) Le permite a Descartes tener certeza *tanto* de que *p* como de que *q* [donde “*p*” y “*q*” representan lo que representan en (i) y (ii), *supra*].

(b) No rechaza ni (i) ni (ii).

Parecería que no. ¿Cómo pueden (a) y (b) convivir en una única interpretación coherente? De hecho lo pueden hacer, si encontramos ambigüedad en (i) y (ii). Usando los propios términos de Descartes, he aquí cómo:²⁷

(i’) Puedo tener conocimiento (tanto en el sentido de *cognitio* cierta y en el sentido de *scientia* cierta) que *p* sólo si primero tengo *cognitio* que *q*. [Donde “*p*” y “*q*” representan nuevamente lo que representan en (i) y (ii).]

(ii’) Puedo tener *scientia* cierta que *q* sólo si primero tengo *cognitio* cierta de que *p*.

Estas dos proposiciones –(i’) y (ii’)– son compatibles, y son éstas las que Descartes quiso afirmar. Son, además, suficientes para darle sentido al proyecto epistemológico cartesiano. El propósito de Descartes de desarrollar una visión del mundo coherente dentro de la cual pudiera validar sus facultades cognitivas queda suficientemente sustentado por el deseo de conocimiento reflexivo (especialmente conocimiento reflexivo que en otros respectos también alcanza el nivel de *scientia*). Y este deseo está suficientemente justi-

ficado por la calidad evidentemente más alta de tal conocimiento, comparado con la mera *cognitio* del matemático ateo, o con el mero conocimiento irreflexivo. Debemos comparar aquí lo apropiadamente comparable. El conocimiento irreflexivo del matemático ateo no tiene comparación con el conocimiento reflexivo que podría acompañar al saber empírico de un marinero o un campesino. La comparación apropiada de acuerdo con Descartes, compara a la *cognitio* irreflexiva del matemático ateo, por un lado, con el conocimiento reflexivo que se podría obtener con la ayuda *tanto* de la matemática como de la teología, por otro. Descartes fue tal vez demasiado sanguíneo en su ambición teológica, pero eso es completamente diferente a estar condenado al círculo o regreso vicioso a través de la estructura lógica de su investigación.

He bosquejado mi forma de ver el proyecto epistemológico de Descartes. Primero desarrolla su meditación con el tipo de justificación epistémica y aun de “certeza”, que puede compartir con el matemático ateo, alguien desprovisto de una visión del mundo dentro de la cual el universo pueda ser visto como epistémicamente propicio. El razonamiento de Descartes en esa etapa *puede* ser evaluado, por supuesto, exactamente como puede ser evaluado también el razonamiento del matemático ateo. Después de todo, algunos matemáticos ateos razonarán mejor que otros. Sin embargo, en ausencia de una visión del mundo, ningún razonamiento de este tipo puede elevarse por encima del nivel de *cognitio*. Si persistimos en tal razonamiento, un número suficiente de piezas de razonamiento puede eventualmente constituir una visión de nuestra naturaleza y de nuestro lugar en el universo, que sea lo suficientemente comprensiva y coherente como para elevarnos por encima del nivel de la mera *cognitio* hacia el conocimiento de más alto nivel, reflexivo e iluminado, o *scientia*. En nada de esto hay círculo alguno que vicie el proyecto²⁸.

He hecho poco más que bosquejar mi interpretación del proyecto epistemológico de Descartes. Una defensa apropiada requiere un estudio completo de los textos. Mi propia lectura inspira optimismo, pero el proyecto completo debe esperar a otra ocasión.

He aquí una cuestión importante que quisiera mencionar antes de proseguir, aunque no podré hacer mucho más que eso: ¿Qué podría darle al conocimiento reflexivo un *status* epistémico más alto que el de la correspondiente *cognitio* irreflexiva? Y, más específicamente, ¿qué podría dárselo dentro del marco epistemológico que favorece Descartes?

¿Qué es lo que favorece al conocimiento reflexivo sobre el irreflexivo? Recuérdese que la adquisición reflexiva de conocimiento es como la adquisición de oro a la luz del día, mientras que la adquisición irreflexiva de conocimiento es como la adquisición de oro en la oscuridad. En cada caso, el primero se distingue del segundo en que es un evento más admirable, que podría ser adjudicado con admiración al protagonista, por mérito propio.

Junto a esto encontramos el hecho de que es posible darle forma a nuestras prácticas cognitivas, individual y colectivamente, acrecentando así su virtud epistémica, su efectividad para ponernos en contacto con la verdad de las cosas. Esto no requiere que cada una de nuestras creencias sea elegida libre y deliberadamente. Un campeón de tenis reacciona “instintivamente” ante la red, aun cuando sus reacciones sean resultado de un entrenamiento altamente deliberado y autónomamente elegido, llevado a cabo voluntariamente durante varios años. Aun cuando estén ya en su lugar, tales reacciones “instintivas” se ajustan además por medio de práctica y entrenamiento. Lo mismo es verdad en el caso de un observador de pájaros y sus creencias “instintivas” ayudadas por sus prismáticos. Y lo mismo es verdad acerca de nuestras creencias visuales más ordinarias, ayudadas por la tutela de la práctica diaria y, en algún momento, por lo que nos enseña la pérdida gradual de agudeza visual.

Una ventaja adicional del conocimiento reflexivo es el incremento de coherencia comprensiva que implica. Resulta interesante que el mismo Descartes acepte la coherencia comprensiva como fuente de valor epistémico, de hecho como fuente de certeza. En el Principio CCV de sus *Principios de filosofía*, por ejemplo, señala que si se puede interpretar una larga cadena de escritura de otro modo indescifrable, suponiendo que el alfabeto se ha alterado de tal modo que cada letra corresponde a la anterior, etc.; esto provee una buena razón para tal interpretación. También argumenta allí, en favor de su explicación científica de la realidad física, que “...difícilmente hubiera sido posible que tantos elementos se ajustaran a un patrón coherente si los principios originales hubieran sido falsos”.

Ya que las proposiciones que forman el patrón coherente son “deducidas” a partir de los principios “originales”, si la coherencia de lo implicado significa, por lo tanto, la verdad de los principios, tal coherencia significa del mismo modo, derivativamente, la verdad de los enunciados implicados que forman el patrón. Descartes parece nuevamente estar adoptando aquí, como en otros lados, un tipo de fiabilismo al defender el poder epistemológico de la coherencia—su capacidad de impartir certeza—por medio de la apelación a su fiabilidad como una fuente de la verdad de lo que la hace cierta²⁹.

Admito que en el mismo Principio CCV Descartes reclama sólo certeza *moral* para sus creencias validadas a través de la coherencia, tanto las que versan sobre el alfabeto como las que versan sobre el mundo natural. Sin embargo, en el principio siguiente (CCVI) reclama *más* que certeza moral para sus principios científicos, y lo hace nuevamente, al menos en parte, apelando a la coherencia explicativa (cuando aduce que ellos “...parecen ser las únicas explicaciones posibles de los fenómenos que presentan”).

El escepticismo antiguo tal como es representado por el pirronismo, y el escepticismo moderno, tal como es presentado por Descartes, han sido vistos como radicalmente diferentes. ¿Qué plausibilidad tiene esto? Descartes introduce cierto problema escéptico que *sí* resulta limitado en comparación con el escepticismo radical de los antiguos: a saber, el problema del mundo externo. Pero no es éste de ningún modo el único escepticismo que le interesa a Descartes. Es obvio en las *Meditaciones* que sus preocupaciones son mucho más amplias, como cuando se pregunta cómo puede saber la verdad incluso cuando suma tres y dos o cuando considera cuántos lados tiene un cuadrado. He argumentado que es precisamente el escepticismo radical de los antiguos el que preocupa principalmente a Descartes (y no sólo a Hegel, quien es enfático sobre este punto). Además, este escepticismo se entiende mejor a la luz de la problemática epistémica encontrada ya en los *Analíticos posteriores* (A 3) de Aristóteles, cuando se le da una solución fundacionista, y de manera más famosa en los cinco modos de Agripa. A esta última encarnación de la problemática los estoicos, como Aristóteles, ofrecen una respuesta fundacionista. En el punto en el cual Aristóteles apela a la intuición racional como un modo de fundamentar el conocimiento científico, los estoicos apelan a la percepción animal natural como un modo de fundamentar el conocimiento ordinario y empírico.

Los pirrónicos encuentran tal externalismo inaceptable, porque dignifica el mero “andar a tientas en la oscuridad” con el título de conocimiento. Los pirrónicos subrayan el conocimiento reflexivo, que debe ser adquirido y conservado con conciencia de la propia actividad epistémica. Sólo éste es “conocimiento” digno de tal título. Tristemente, ellos prefieren en su propia práctica suspender el juicio en cada caso específico, con poca o ninguna excepción, debido en parte a que rechazan la fundamentación a ciegas. Además, de acuerdo con su propio punto de vista, cualquier intento de ir más allá de los fundamentos sólo nos lleva erróneamente a círculos o regresos, en ambos casos viciosos.

La respuesta de Descartes es equilibrada y sensible a esta dialéctica (pirrónica). Reconoce la verdad en el fundacionismo al dejar lugar para un estado epistémico de *cognitio* independiente de la inferencia³⁰. La percepción, por ejemplo, podría perfectamente darnos tal conocimiento animal irreflexivo sin ayuda de la inferencia. También la intuición podría darnos *cognitio* fundacional, como sugiere Aristóteles, y tal conocimiento irreflexivo está a disposición incluso del matemático ateo. Hay, sin embargo, un estado más alto de conocimiento, el conocimiento reflexivo, pero éste está sujeto a nuestro principio del criterio, (PC), mencionado arriba. Obtener tal conocimiento requiere una visión de nosotros mismos –de nuestras creencias, nuestras facultades, y nuestra situación– a la luz de la cual podemos ver las

fuentes de nuestras creencias como suficientemente fiables (y de hecho como perfectamente fiables si la *scientia* que se desea es absoluta y perfecta).

¿Por qué es dicha *scientia* reflexiva mejor que la *cognitio* irreflexiva? Primero, porque es moldeada por la razón, al menos en la manera en la que lo es el juego “instintivo” de un campeón. Segundo, porque el conocimiento que goce del apoyo de una visión del mundo comprensivamente coherente y explicativa resultaría mejor. ¿Pero por qué *epistémicamente* mejor? ¿Sería mejor como forma de obtener la verdad? Descartes respondería afirmativamente incluso aquí, en vista de los pasajes claves donde reconoce explícitamente el poder epistémico de la coherencia explicativa.

En suma, Descartes fue fundacionista, y coherentista, y fiabilista. Cada una de estas doctrinas nos ayuda a iluminar un sistema cuya elegancia arquitectónica sobrevive a la erosión de los sillares individuales de los que se compone.

APÉNDICE

Al comienzo de la sección III, llegamos al siguiente principio de ascenso epistémico:

$$(AE) \quad K(P) \ \& \ GK(P) \Rightarrow J[K(P)]$$

En otras palabras, si uno sabe que p , y uno capta (comprende) la proposición de que uno sabe que p , entonces uno debe estar justificado al creer que uno sabe que p (al creerlo al menos implícitamente, tal que si uno se preguntara a sí mismo si cree que p , uno asentiría).

Considérense, además, los dos principios siguientes:

$$(TJIC) \quad J(X) \ \& \ K(X \Rightarrow Y) \Rightarrow J(Y)$$

Éste es el principio de “transferencia de justificación a través de la implicación conocida”.

$$(PE) \quad \{K(P) \ \& \ K[K(P) \Rightarrow \neg Q]\} \Rightarrow J(\neg Q)$$

Éste es el “principio de exclusión”.

Los principios (AE) y (TJIC) nos permiten un argumento independiente en favor de nuestro “principio de exclusión” (PE):

- | | | |
|----|--|--|
| 1. | $K(P)$ | [Supuesto] |
| 2. | $K[K(P) \Rightarrow \neg Q]$ | [Supuesto] |
| 3. | $GK(P)$ | [De 2, que requiere que uno comprenda $K(P)$] |
| 4. | $J[K(P)]$ | [De 1 y 3 por conjunción y (AE)] |
| 5. | $J(\neg Q)$ | [De 4 y 2 por (TJIC)] |
| 6. | $\{K(P) \ \& \ K[K(P) \Rightarrow \neg Q]\} \Rightarrow J(\neg Q)$ | [Por condicionalización] |

Este principio $\neg(\mathbf{PE})$ — a su vez nos da un principio adicional, el “principio del criterio” (\mathbf{PC}) . Y lo hace de este modo.

Nótese primero que sabemos lo siguiente (en tanto la complejidad de P no lo ponga fuera de nuestra comprensión):

$$K(P) \Rightarrow (\text{Las fuentes de } B(P) \text{ son fiables})$$

o, puesto de otro modo:

$$K(P) \Rightarrow \neg(\text{Las fuentes de } B(P) \text{ son no-fiables}),$$

lo que, abreviado, puede ser expresado de este modo:

$$K(P) \Rightarrow \neg NC(P).$$

Nuevamente, *sabemos* esto, si comprendemos $K(P)$; y así tenemos también:

$$GK(P) \Rightarrow K[K(P) \Rightarrow \neg NC(P)].$$

Reemplazando ‘ $NC(P)$ ’ por ‘ Q ’ en (\mathbf{PE}) , obtenemos:

$$\{K(P) \& K[K(P) \Rightarrow \neg NC(P)]\} \Rightarrow J[\neg NC(P)]$$

Pero acabamos de ver que: $GK(P) \Rightarrow K[K(P) \Rightarrow \neg NC(P)]$. Podemos entonces derivar nuestro “principio del criterio”:

$$(\mathbf{PC}) \quad [K(P) \& GK(P)] \Rightarrow J[\neg NC(P)]$$

O, sin abreviar:

(\mathbf{PC}) Uno sabe que p y capta (comprende) la proposición de que uno sabe que p , sólo si uno está justificado en creer que las fuentes de la creencia propia son (mínimamente) fiables (esto es, no son no-fiables).

Además, ésta no es meramente una verdad accidental. Hemos visto que se sigue necesariamente de dos verdades, cada una de las cuales es más que una verdad accidental, a saber:

$$(a) \quad \{K(P) \& K[K(P) \Rightarrow \neg NC(P)]\} \Rightarrow J(\neg NC(P))$$

y

$$(b) \quad GK(P) \Rightarrow K[K(P) \Rightarrow \neg NC(P)].$$

Ya que (\mathbf{PC}) se sigue necesariamente de (a) y (b) , si tanto (a) como (b) son en algún sentido necesarias, necesaria también ha de ser la proposición (\mathbf{PC}) misma, en el mismo sentido. Ahora bien, (a) se propone como un principio que no es posible que pueda ser falso. ¿Qué sucede con (b) ? Supongamos que nos enfrentáramos con la pre-

gunta de si $[K(P) \Rightarrow \neg NC(P)]$, y que comprendiéramos la pregunta por completo. ¿Cómo podríamos no asentir? ¿No mostraría la falta de asentimiento simplemente que uno no ha comprendido completamente la pregunta? Compárese con $[K(P) \Rightarrow T(P)]$ –el principio de que si uno sabe que p entonces debe ser verdad que p . ¿No mostraría la falta de asentimiento nuevamente aquí algún fallo en la comprensión? Si fuera así, estas proposiciones serían ambas automáticamente sabidas por cualquiera que las comprenda –al menos implícitamente, tal que uno asentiría siempre al considerarlas conscientemente. Estas reflexiones hacen plausible que ni (a) ni (b) puedan ser falsas. Si esto es así, entonces, ya que (PC) se sigue necesariamente de (a) y (b), parece igualmente plausible que (PC) no podría ser falso.

Brown University
Providence, RI 02912, USA
E-Mail: Ernest_Sosa@postoffice.brown.edu

NOTAS

¹ Agradezco a James Van Cleve su ayuda en este trabajo.

² *Las doctrinas de Hipócrates y Platón*, v 725, en la edición de C.G. Kuhn (Leipzig, 1821-33). Traducciones del griego en BARNES, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press.

³ *Contra los matemáticos*, VII 259, en el texto de Teubner, ed. H. Mutschmann (Leipzig, 1914).

⁴ *Discursos*, I xxviii 2-3.

⁵ BARNES (1990), p. 136.

⁶ *Ibid.*

⁷ BARNES (1990), p. 137.

⁸ *Ibid.*

⁹ GOLDMAN, A. (1967), "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, vol. 64, pp. 357-72.

¹⁰ NOZICK, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA, Harvard University Press, Parte 3.

¹¹ Cfr. SELLARS, W., "Empiricism and the Philosophy of Mind", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, sección 36 de la parte VIII (Does Empirical Knowledge Have a Foundation?).

¹² *Contra los matemáticos*, VII 52, en el texto de Teubner, ed. Mutschmann (Leipzig, 1914).

¹³ En armonía con el sentimiento pirrónico, Confucio dice en sus *Analectas*: "Cuando sabes, saber que sabes. Cuando no sabes, saber que no sabes. Eso es verdadero conocimiento".

¹⁴ Yo defendería también el principio más fuerte que dice que, más que estar solamente justificado al creer que uno sabe, uno debe también obtener conocimiento de que uno sabe, o al menos debe obtener conocimiento de cierto tipo –un tipo al que me referiré más abajo cuando se presente la cuestión.

¹⁵ Ésta es una primera aproximación. Como está suficientemente cerca de nuestros propósitos, no nos detendremos para una enunciación más exacta, lo que no sería un logro trivial. Lo que sigue indicará el tipo de problemas que encontraríamos: "Fuentes" significa aquí "fuentes completas epistémicamente relevantes". La percepción

puede ser en general una fuente fiable, pero en un caso particular la fuente completa epistémicamente relevante puede ser no sólo la percepción, sino la percepción en ciertas circunstancias desfavorables (objeto muy lejos, o muy pequeño, o luz muy débil, etc.).

¹⁶ La simbolización en el Apéndice puede simplificar el examen del argumento de esta sección. Dicho apéndice también argumenta que (PC) es más que una mera verdad contingente.

¹⁷ Él se enfrenta a la problemática, una problemática, quiero resaltar, que inundó la atmósfera intelectual de su época. Sin embargo, no digo que esté respondiendo a los modos en particular, tal como se encuentran en Sexto. Hegel, en contraste, se concentró *especialmente* en esta problemática, y en los modos más específicamente, como puede verse en *The Relation of Skepticism to Philosophy*, en *Jenaer Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977). Para una discusión del punto de vista de Hegel sobre el escepticismo antiguo véase FORSTER, M. (1989), *Hegel and Skepticism*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

¹⁸ VAN CLEVE, J. (1979), "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle," *The Philosophical Review*, vol. 88, pp. 55-91; reimpresso en SOSA, E. (ed.) (1994), *Knowledge and Justification*, Dartmouth Publishing Company Limited. Aunque estoy en desacuerdo con esta explicación, la incluyo entre las mejores publicadas hasta la fecha.

¹⁹ VAN CLEVE (1979), p. 67. Compárese con Barnes acerca del contraste entre α^* y β^* .

²⁰ VAN CLEVE (1979), p. 72.

²¹ Van Cleve es perfectamente consciente de este problema, y de hecho él mismo lo trae a colación inmediatamente: "Debe decirse, sin embargo, que la oración final de este párrafo –'Sin conocimiento de estas dos verdades (Dios existe y no nos engaña) no veo que pueda alguna vez tener certeza de algo'– es un obstáculo para casi cualquier interpretación de Descartes". (p. 67.)

²² Éste es, por consiguiente, un problema para cualquier interpretación según la cual Descartes es un racionalista fundacionista para quien la intuición constituye los fundamentos y la deducción construye la superestructura.

²³ Este pasaje es del segundo grupo de Respuestas tal como aparece en COTTINGHAM, J., STOOHOFF, R. y MURDOCH D. (eds.) (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, Cambridge University Press, p. 101. Cfr. *The Philosophical Works of Descartes*, trad. E. S. Haldane y G. R. T. Ross, vol. II, Cambridge University Press, p. 39. También *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam, Ch. y Tannery, P., París, Librairie Philosophique J. Vrin, vol. IX, p. 111.

²⁴ Otros pasajes parecen poner en duda este punto. (Ver, por ejemplo, la réplica a la tercera de las Objeciones II). Pero se acallan tales dudas si se le presta atención al hecho de que *tanto cognitio* como *scientia* se da en grados de calidad epistémica. Uno puede alcanzar el más alto nivel de *cognitio* sin la ayuda de *scientia*. Pero no importa cuán epistémicamente valioso pueda ser un estado de *cognitio* de que *p*; la correspondiente *scientia* reflexiva de que *p* será de más alta calidad. (Por "un estado *S* de *scientia* reflexiva de que *p* que 'corresponde' a un estado *C* de *cognitio* que *p*", quiero decir *scientia* de que *p* que incorpora constitutivamente un estado de *cognitio* del mismo nivel de calidad epistémica que *C*, y que construye desde allí a través de un meta-estado reflexivo posterior sobre el estado objeto.) Es crucial, sin embargo, que meramente por requerir ascenso des-

de el nivel objeto al primer metanivel, Descartes no se compromete automáticamente a requerir ascenso desde *cada* nivel hacia el nivel superior siguiente. ¿No puede uno mejorar su propio estado epistémico por medio de un ascenso que guarde relación con la comprensión propia, aunque dicho ascenso no pueda ser ilimitado? Seguramente nuestro estado epistémico puede mejorar a través del aumento de coherencia comprensiva, y esto puede justificar nuestra preferencia por la *scientia* iluminada y reflexiva, aunque tal mejora no pueda continuar subiendo hacia el infinito por alguna escalera de ascenso epistémico.

²⁵ Hay una analogía reveladora, no reconocida explícitamente por Descartes, entre el rol de los sueños en su escepticismo *vis-à-vis* la percepción, y el rol asignable a las paradojas y aporías en un escepticismo paralelo *vis-à-vis* la intuición racional.

²⁶ Cfr. VAN CLEVE (1979), pp. 55-6.

²⁷ Pero es también importante aquí notar que tanto *cognitio* como *scientia* podrían darse en grados de calidad epistémica, desde un grado muy bajo hasta las alturas de las “certezas” respectivas.

²⁸ Aunque podemos de este modo ofrecer una interpretación plausible que da indicios de satisfacer tanto (a) como (b), al interpretar (i) y (ii) como (i') y (ii') respectivamente, sin embargo no me parece nada claro que Descartes haya querido realmente hacer las afirmaciones de *prioridad* (temporal o epistémica) que se sugieren en (i') y (ii'). Creo entonces que interpretaciones de Descartes más fáciles de defender eliminarían la palabra “primero” tanto en (i') como en (ii'). Además, entre las piezas que deben reunirse para elevar a la creencia que *p*, por encima del nivel de *cognitio*, al nivel de *scientia*, puede perfectamente encontrarse la *cognitio* apropiada de que uno tiene la *cognitio* de que *p*. Y una vez que las afirmaciones de prioridad se dejan de lado, como estoy proponiendo, entonces puede sostenerse no sólo que la *cognitio* de que *p* sino también que la *cognitio* de que uno tiene la *cognitio* de que *p* se requiere para la *scientia* de que *p*. Podría aun sostenerse que la *scientia* de que uno tiene *scientia* de que *p* también es requerida para tener *scientia* de que *p* –en tanto que uno comprenda la proposición de que uno tiene *scientia* de que *p*. Parece entonces que nos encontramos con un principio interesante que es accesible si seguimos con este rumbo: el principio de que sólo se sabe lo que se sabe que se sabe.

²⁹ Esta apelación se encuentra también en el corazón de la epistemología de Descartes cuando en el segundo párrafo de la Tercera Meditación escribe: “Ciertamente en este conocimiento primero no hay nada que me asegure de su verdad, excepto por la percepción clara y distinta de lo que afirmo, lo que de hecho no alcanzaría a asegurarme de que lo que digo es verdadero, si alguna vez pudiera ocurrir que una cosa que yo concibiera de manera tan clara y distinta fuera falsa”. Se asume que la fiabilidad es, por consiguiente, al menos necesaria para una fuente aceptable de *status* epistémico. Una creencia se supone cierta si uno se asegura de ella por su claridad y distinción, lo que requiere que claridad y distinción garanticen (perfectamente) la fiabilidad de la verdad. Entiéndase bien: es la claridad y la distinción de la percepción lo que produce la certeza, al menos en primera instancia. Lo que produce la certeza no es sólo un argumento que *atribuye* en una premisa claridad y distinción a la (propia) percepción de lo que uno es llevado a aceptar como una conclusión de ese argumento. (Como hemos visto, tal argumento puede elevar el *status* epistémico de la creencia que uno tiene en su conclusión, haciéndolo un caso de *scientia* reflexiva. Pero esa creencia ya goza del más alto nivel de certeza que puede obtener en tanto que *cogni-*

tio, simplemente a través de la percepción de lo que se acepta con suficiente claridad y distinción.)

³⁰ Crucial para Sosa, E. (1991), *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, es la distinción entre el conocimiento animal y el conocimiento reflexivo, distinción análoga a la de Descartes entre *cognitio* y *scientia*. Mis razones son algo diferentes, sin embargo, de las que aquí le atribuyo a Descartes; véanse las páginas 240 y 282. Pero ahora me apoyo también para mi distinción en el razonamiento que le atribuyo a Descartes, y en las consideraciones sobre el conocimiento reflexivo y los principios a los cuales éste se ajusta: el del criterio, por ejemplo, y los que lo apuntalan; el del ascenso epistémico y el de la transferencia de la justificación a través de la implicación conocida. También me apoyo ahora en las intuiciones pirrónicas que favorecen el concepto de conocimiento reflexivo y dan lugar a la problemática pirrónica. Creo que todas estas consideraciones brindan apoyo por igual tanto a mi distinción más general entre conocimiento animal irreflexivo y conocimiento reflexivo como a la distinción más especial cartesiana entre *cognitio* y *scientia*. Por supuesto que muchos desde Descartes han buscado alguna vía coherente de este tipo más allá de la problemática pirrónica, y, por otro lado, muchos otros han repudiado tal proyecto. En Sosa, E. (1994), "Philosophical Scepticism and Epistemic Circularity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 68, pp. 268-90 se examinan importantes contribuciones recientes a este debate.