

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Anthony Kenny, *Descartes. A Study of His Philosophy*, reedición, Thoemes Press, Londres, 1993.

Nota antecedente

La razón que me lleva a ocuparme de un texto editado por primera vez en 1968 es, por una parte, el hecho de que en ese momento no aparecieron reseñas del mismo, ni en inglés ni en español, aun cuando se trata, como veremos, de un texto significativo para el estudio de la filosofía cartesiana. Por otra parte, la importancia del texto se deriva no sólo de que es un claro ejemplo de lo que se ha dado en llamar la historia filosófica de la filosofía, destacando con ello que se trata de un análisis filosófico serio de los temas en estudio, sino que, además, presenta cuestiones capitales de la filosofía cartesiana que aún hoy siguen discutiéndose. Es sin duda por estas razones que la editorial Thoemes lo ha reimpresso en su colección “Key Texts”, donde se recogen estudios que sirven de guía para el conocimiento a la vez didáctico y profundo de un autor.

El *Descartes* de Anthony Kenny se puede considerar ya un estudio clásico que invita al lector a revisar de cerca algunos problemas importantes de la filosofía cartesiana. Como el propio autor dice, sigue básica, aunque no exclusivamente, el esquema de *Las meditaciones*. Este estudio sobre la filosofía cartesiana es precedido por un panorama completo sobre la vida intelectual de Descartes y de su obra filosófica.

La lectura que Kenny realiza de Descartes, a partir de *Las Meditaciones*, trabajo filosófico que considera el centro de su sistema, le hace considerar al autor francés mucho más como un filósofo que plantea problemas que como uno que ofrece soluciones consistentes.

El autor centra su estrategia para la presentación de los problemas en la historia de la filosofía y en el análisis, pero cambia la perspectiva en cada capítulo. Ofrece un estudio cuidadoso de la

evidencia textual, aunque considera también el nivel contextual, donde toma en cuenta la opinión de los autores contemporáneos a Descartes. También presenta los problemas cartesianos en relación con la tradición clásica (especialmente con Aristóteles) o con la escolástica (en particular con Tomás de Aquino). Finalmente, es consciente de las críticas contemporáneas sobre las teorías cartesianas y, por supuesto, en cada caso ofrece su propio punto de vista acerca del problema en estudio.

En la presentación de Kenny de *Las meditaciones* nos encontramos, en primer lugar, con la duda sistemática. El punto de vista del autor sobre esta cuestión es que la duda universal cartesiana no es ni necesaria ni racional. Para demostrarlo nos proporciona una versión de la duda metódica que aclara los límites de la duda misma que Descartes requiere para su sistema. Kenny propone que teorías como la de las ideas innatas, las naturalezas simples, la luz natural de la razón, etc., están en contra del escepticismo y que, a fin de cuentas, no son cuestionadas por la duda universal. De ello se desprende que Kenny intenta establecer que Descartes no es un autor escéptico; sin embargo, sería conveniente y útil que nos explicara cuál es el lugar de la duda metódica en el sistema cartesiano.

En cuanto al problema del *cogito ergo sum*, Kenny ofrece un análisis de diversas lecturas, desde la intuitiva hasta la inferencial, y llega a la conclusión de que “parece posible, por lo tanto, cancelar el debate acerca de si el *cogito* es una intuición o una inferencia” (p. 55). Considera que podemos interpretar correctamente el *cogito* como una intuición, como una inferencia y también como un realizativo. Esta consideración se deriva de la propuesta de Kenny de que el *cogito* no es la intuición de la existencia, sino la intuición de que la conclusión *sum* se sigue de la premisa *cogito*.

Por otra parte, en ese mismo capítulo, Kenny defiende el carácter ontológico del *cogito* contra la tesis de Peter Geach, quien lo reduce a una mera convención gramatical. Pero la crítica más severa que Kenny hace en relación con el *cogito* es que Descartes no tiene derecho a suponer que la sustancia pensante, en la cual los pensamientos inhiere, es el “yo”, pues podría tratarse de otra entidad, por ejemplo, como lo sugeriría un neoplatónico, el “alma del mundo”.

En relación con la *res cogitans*, Kenny comenta que Descartes no sólo reduce el número de sustancias sino que amplía el concepto de “pensamiento”, dándole una característica extra, a saber, la de conciencia. “La conciencia trae aparejada la indubitabilidad y ello hace que el *cogito* sea idóneo como primer principio” (p. 70). No obstante, Kenny señala que hay una ambigüedad en el uso que Descartes hace de tal concepto. En efecto, algunas veces la conciencia acompaña el pensamiento y otras veces es idéntica al pensamiento. En este último caso, ¿cómo podemos distinguir entre acontecimientos mentales y físicos? Con la ayuda del argumento del lenguaje privado de Wittgenstein, Kenny considera que Descartes no ha contestado las preguntas fundamentales acerca de cómo saber que nuestras creencias de que tenemos ciertos pensamientos son verdaderas, o incluso cómo saber cuál es el contenido de una creencia.

Kenny analiza el problema de la Distinción Real con base en el principio de la indiscernibilidad de los idénticos. Aunque para Malcolm Descartes propone, desde la segunda meditación, la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, Kenny considera que esta última simplemente muestra que el pensamiento es la única propiedad inseparable que el “yo” tiene. No obstante, incluso en este último caso, el problema es pensar con Descartes que podemos alcanzar un conocimiento completo acerca de una sustancia; no por cierto un conocimiento perfecto, pero sí un conocimiento que, en cierta forma, incluya todas las relaciones de cada idea con las demás. Kenny señala que éste es un requisito muy difícil de cumplir y es algo que Descartes no siempre propone, de modo que podemos dudar de la consistencia de su tesis de la Distinción Real.

Como podemos ver, tanto el análisis de los argumentos como la revisión cuidadosa de los filósofos contemporáneos han probado ser, al menos desde los años sesenta, muy importantes para la historia filosófica de la filosofía, y con “historia filosófica de la filosofía” me refiero a la propuesta de Bernard Williams en su *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. Esta manera de hacer historia tiene diversos efectos. En general, pone al día al autor en el cual estamos interesados; nos permite comparar diferentes perspectivas en relación con el mismo problema filosófico y es útil, hasta cierto punto, para reconocer las teorías que sobreviven a causa de su valor intrínseco y distinguirlas

de aquellas que han sido completamente rechazadas. En su libro, Kenny ofrece diversos ejemplos de este procedimiento. Así, cuando analiza el argumento ontológico de Descartes, lo hace a la luz de la caracterización meinonguiana de las entidades, y trata de determinar hasta qué punto las objeciones de Russell a Meinong pueden aplicarse a Descartes.

En el capítulo “Intuición y deducción”, Kenny lidia con uno de los problemas epistemológicos más importantes de la filosofía cartesiana. ¿Qué clase de verdades conocemos por intuición? y ¿qué supuestos acepta Descartes con objeto de garantizar estas verdades? Luego de un examen cuidadoso, Kenny llega a la conclusión, que ha sido muy importante para los estudiosos, de que podemos leer los diferentes niveles de las razones para dudar en Descartes como una manera de evitar el “círculo cartesiano”. Su respuesta a Frankfurt consiste en que, para Descartes, nuestras intuiciones no son absolutamente falsas, y que la idea de la veracidad de Dios fundamenta la evidencia de nuestras percepciones.

Respecto a la discusión sobre materia y movimiento, considero que los dos ejemplos que Kenny nos proporciona no son realmente concluyentes. Sugerir que la *inercia*, en el caso de Descartes, es un “poder oculto”, no se ajusta a la idea de que la tendencia de la materia a moverse en línea recta no es meramente potencial sino que se expresa en diversos efectos o fenómenos, por ejemplo, en el de la luz.

Por otra parte, proponer que, si se mantiene el punto de vista cartesiano, el movimiento es imposible en vista de que no hay vacío, es caer en una lectura que subraya que la materia tiene únicamente una constitución matemática o geométrica y excluye sus límites y propiedades físicas.

En relación con el problema mente-cuerpo, Kenny hace una comparación entre Descartes y Tomás de Aquino sobre el problema de la percepción y concluye, sobre esta base, algo que puede ser leído como una entusiasta aprobación del primero:

En primer lugar, [Descartes] tiene la curiosidad y la habilidad, de la que Tomás de Aquino carece, para investigar la naturaleza precisa del malestar de un órgano corpóreo. En segundo lugar, construye un modelo teórico mecánico de la percepción, que podría sugerir hipótesis fisiológicas que pueden someterse a prueba. En tercer lugar, su preocupación

por reconciliar la bondad del autor de la naturaleza con la posibilidad del engaño sensorial, le dan una idea acerca del valor de supervivencia de los mecanismos de la percepción y de las sensaciones naturales de hambre, sed y dolor (p. 221).

Por supuesto, para no ser muy parcial a favor de Descartes, nos dice en relación con la sexta meditación:

Estos señalamientos hacen claro que el alma y el cuerpo están conectados y por qué debieran estar conectados como lo están, pero no explican cómo están conectados (p. 222).

No obstante, en nuestros días hay interesantes lecturas acerca de cómo hacer inteligible, hasta cierto punto, la idea de la unión mente-cuerpo en Descartes, por ejemplo el trabajo de Daniel Garber: "Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth" (*Southern Journal of Philosophy*, 1983) y el de R.C. Richardsons: "The Scandal of Cartesian Interactionism" (*Mind*, 1982).

Como puede verse por lo que se ha mencionado, el libro de Kenny no sólo es un estudio sobre la filosofía de Descartes, sino que también ofrece la perspectiva especializada sobre importantes problemas filosóficos contemporáneos que han resultado muy interesantes y muy discutidos desde la fecha de la publicación original del libro en 1968.

Laura Benítez

A.W. Moore, *The Infinite* (1990), Routledge, Londres/Nueva York, reimpresión en rústica, 1991, xiv + 268 pp.

Este libro se publicó en la serie *The Problems of Philosophy, Their Past and Present* (Los problemas de la filosofía, su pasado y su presente), editada por Ted Honderich, e intenta serle fiel al título.

Además de escribir una introducción acerca de las paradojas del infinito, Moore divide su libro en dos partes; en la primera, nos narra la historia del problema y en la segunda, nos ofrece una evaluación general del mismo.

En la primera parte, casi dos tercios del libro, Moore se propone como tarea cubrir la historia del concepto, desde la aparición del *to apeiron* de Anaximandro, hasta resultados recientes, que incluyen pensadores como Wittgenstein, Dummett y Quine. Por ser éste un periodo tan largo tiene que incluir muchos autores que algo tuvieron que decir acerca del problema. Así, Moore se vio forzado a dar un tratamiento muy superficial de cada uno de los autores que eligió comentar, por lo que ¡tuvo que ser muy selectivo!

Ciertamente, no se puede decir mucho acerca de 2 600 años de historia en tan sólo 146 páginas, pero, en general, Moore resolvió bastante bien esta dificultad al seleccionar cuidadosamente su material y prestar atención especial a los pensadores que ahora consideramos que estuvieron conscientes del problema. Sin duda hay omisiones que, dependiendo de los gustos e inclinaciones de los lectores, podrán ser más o menos severas.

A pesar de todas las limitaciones anteriores (¡del infinito!), Moore realiza un buen trabajo respecto a la introducción del concepto y su seguimiento a lo largo de la historia en sus dos modalidades: la metafísica y la geométrico-matemática, y en esta última, en sus dos vertientes: el infinito por adición y el infinito por división, que surgen del rechazo aristotélico del infinito en acto y la afirmación, tan sólo, del infinito en potencia. La historia que Moore nos ofrece nos lleva de casi el siglo VI a.C. a la temprana filosofía moderna, cuando los filósofos naturales inician un fuerte proceso de esclarecimiento del concepto mediante la creación del cálculo, hasta que es introducido por Cantor en su teoría de conjuntos e incluso lo trae hasta mediados de nuestro siglo. Aquí deseo presentar mis quejas acerca de algunas de las cosas que quedaron fuera del libro.

Desde la época aristotélica se formuló el problema acerca de la posible existencia de un espacio vacío (imaginario) extramundano; Aristóteles mismo negó que ésa fuera una posibilidad real. Más tarde, la doctrina del espacio extramundano se formuló, aun cuando de manera claramente hipotética, en los escritos herméticos, los escritos atribuidos a Hermes Trimegisto, en el diálogo *Asclepius* III. San Agustín toma en cuenta esta propuesta, acepta la tesis de la finitud del mundo creado y rechaza el espacio vacío (imaginario) extramundano. Tras la condena de 1277, hecha por el obispo de París, Etienne Templer, de 219 propuestas que él

consideraba que negaban o ponían en duda la omnipotencia de Dios, se discutieron con mayor libertad propuestas cosmológicas antiaristotélicas y, entre ellas, la del vacío extramundano, la posibilidad de que existieran varios universos y no sólo uno, etc. El *Asclepius* III fue leído los neoplatónicos de Cambridge; Henry More formula una tesis de un Dios infinitamente extenso que ocupa el espacio (imaginario) vacío (de materia —en contra de Descartes—, pero no de espíritu) extramundano; Ralph Cudworth apoya la existencia de un Dios infinito, aun cuando no extenso; Descartes se burla de quienes postulan un espacio vacío extramundano, Berkeley cita el *Asclepius* III, etc. Nada se dice en el libro de Moore acerca de esta doctrina “distinguida” que capturó la imaginación de tantos pensadores importantes durante su larga historia.

Al tratar a Bolzano y Dedekind (en el cap. 8, § 1), Moore nos habla de su manera diferente de intentar *probar* la existencia de conjuntos infinitos *en acto*, pero nada nos dice acerca del valor real de tales pruebas. Aquí es bueno recordar que, a fin de construir una buena teoría axiomática de conjuntos en la que se pueda manejar el infinito, esto es, en la que se tengan conjuntos infinitos, la teoría debe tener, como uno de sus puntos de partida, un axioma llamado *axioma de infinitud* que garantice la existencia de, al menos, un conjunto infinito y, a partir de esto, ser capaz de construir otros conjuntos infinitos aun más grandes que el que sirvió como punto de partida; de otra manera, careciendo del axioma mencionado, no puede contruirse (o mostrarse que existe) ningún conjunto infinito a partir de, tan sólo, conjuntos finitos. Por tanto, las “pruebas” de Bolzano y de Dedekind sólo muestran que podría haber conjuntos *potencialmente* infinitos, pero ninguno realmente *en acto*. Empero, la intención de las supuestas pruebas era la de mostrar que había al menos un conjunto realmente infinito en acto.

Por otra parte, Moore nos dice, con toda corrección, que la jerarquía acumulativa de Cantor crece indefinidamente, esto es, puede verse como el infinito potencial aristotélico; pero también es bien sabido que, incluso dentro de la teoría axiomática de conjuntos, más allá del primer conjunto transfinito y prosiguiendo con el desarrollo de la teoría, llega un momento en el que nos enfrentamos a los llamados ordinales (fuertemente) inaccesibles, esto es, conjuntos infinitos que son límites en la construcción de

conjuntos (es decir, que son ordinales límite y regulares), que no puede mostrarse que existan dentro de la teoría misma, así es que (¡nuevamente!) su existencia tiene que postularse mediante un axioma en ese sentido. Esto, como lo ha formulado con fuerza Carlos Álvarez (“De la determinación del infinito a la inaccesibilidad en los cardinales transfinitos”), parece hacer de la teoría cantoriana de conjuntos más una teoría del infinito potencial que del infinito en acto; al menos, lo que se puede decir es que el destierro del infinito potencial, si ésta era la intención de Cantor, no fue completamente exitoso y, dentro de la versión axiomática de su teoría, aún tenemos viviendo, reunidos felizmente, los infinitos potencial y en acto.

Pasando a algo diferente, me parece que fue una omisión grave el que el excelente tratado de Couturat, *De l'infini mathématique* (1896, reimpresso en 1973), al que se alude *en passant* en una cita de Blanche, no se considere con mayor atención y que ni siquiera se lo tenga en la bibliografía del libro de Moore.

Respecto a la segunda parte de este libro, puedo decir que me agradó más que la primera. En ella, su autor, además de darnos algunos capítulos en los que habla de la matemática transfinita, del teorema de Löwenheim-Skolem, presenta un muy interesante estudio sobre la finitud humana y un fuerte y sólido argumento a favor de un punto de vista finitista ¡sobre el problema del infinito! Pero, sobre esto, lo que puedo decir es que aquí tenemos, una vez más, un choque de intuiciones (finitismo *vs.* infinitismo) acerca de un problema tan difícil y elusivo sobre el que Moore nos ofrece un libro por demás interesante.

JOSÉ ANTONIO ROBLES