

Liberty, and Commercial Society, 1649-1676, California, Stanford University Press; pp. 111-138.

Recibido: 11-2011; aceptado: 12-2011

UNA LECTURA EPISTÉMICA DE LA FALSEDAD MATERIAL CARTESIANA

Ezequiel Zerbudis

*Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional del Litoral*

RESUMEN: En este trabajo se defiende una interpretación de la noción cartesiana de falsedad material que cabe calificar de ‘epistémica’, por oposición a las interpretaciones más corrientes en la literatura, que cabe calificar globalmente como ‘metafísicas’. Mientras que una concepción metafísica de la falsedad material considera que las ideas son tales a causa del fallo en alguna de las propiedades representativas de las ideas, esto es, en la relación entre lo exhibido por ellas y sus objetos, una concepción epistémica considera que lo que hace a una idea materialmente falsa es cierta opacidad que impide que puedan conocerse sus propiedades representativas en primer lugar. En el trabajo se evalúa la evidencia para cada uno de estos tipos de lecturas y se muestra que la de tipo epistémico es claramente más adecuada.

PALABRAS CLAVE: SENSACIÓN, REPRESENTACIÓN, FALSEDAD, IDEA.

ABSTRACT: In the present paper I defend an interpretation of the Cartesian notion of material falsity that it would be adequate to describe as ‘epistemic’, as opposed to most other views in the literature, which could be described as ‘metaphysical’. Whereas metaphysical conceptions of material falsity consider an idea to be such because of some kind of failure in their representative properties, that is, in the relation between what they exhibit and their objects, an epistemic view considers that what makes an idea materially false is some kind of opacity that precludes their representational properties to be known in the first place. In the paper the evidence for these two kinds of reading is assessed, and it is shown that epistemic views are clearly more adequate.

KEYWORDS: SENSATION, REPRESENTATION, FALSITY, IDEA.

Como es sabido, Descartes introduce la noción de falsedad material en el contexto de la presentación de (la primera versión de) la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios en la tercera de las *Meditaciones metafísicas* (es decir, en el contexto de la prueba que procede a partir de nuestra posesión de una cierta idea de Dios). Al introducirla, la presenta como un tipo peculiar de falsedad que, al contrario de lo que ocurre con la falsedad formal (o falsedad en sentido estricto), afecta no a juicios, sino a las ideas mismas. El objetivo del presente trabajo consiste en intentar dar una explicación de esta noción de falsedad material que resulte compatible (o, al menos, tan compatible como sea posible) con las diversas afirmaciones de Descartes respecto de esta noción, algo que ha resultado, como puede verse a partir de un mínimo examen de la literatura relevante, notoriamente dificultoso. De hecho, la discusión acerca de este tema cuenta con una larga tradición entre los comentaristas cartesianos y, dado que nuestra interpretación se aleja bastante de las propuestas hechas por la mayoría de estos, querríamos comenzar nuestro tratamiento de la cuestión esbozando una taxonomía y una somera caracterización de algunas de las interpretaciones más influyentes. Esto nos permitirá acudir luego a los textos para considerar y evaluar la evidencia textual que, *prima facie*, favorecería a cada una de estas distintas interpretaciones. Tras conceder que en una primera instancia los distintos grupos de posiciones, incluyendo aquél al que pertenece la propuesta que aquí se defiende, parecerían estar respaldados en igual medida por diversos textos de la tercera meditación, paso a considerar las fuentes de evidencia adicionales que podrían utilizarse para decidir la cuestión. En este sentido, intento mostrar que la posición que favorezco es claramente superior cuando se la considera a la luz de esta evidencia adicional (en la que hay que incluir algunos otros textos cartesianos, la inteligibilidad *per se* (o la falta de inteligibilidad) de las tesis relevantes, y la capacidad que tendrían las diversas posiciones de ofrecer alguna interpretación razonable de la evidencia en principio adversa), y que por lo tanto esta propuesta debería ser adoptada como la explicación más adecuada de la noción cartesiana de falsedad material.

1. Las concepciones recibidas y sus bases textuales primarias.

Como ya anticipamos, la discusión sobre la noción de falsedad material cuenta con una tradición bastante abigarrada, no obstante lo cual, según creo, puede hacerse una taxonomía bastante sencilla de las distintas posiciones defendidas (al menos en tanto se consideren sólo sus características más generales). En mi opinión éstas podrían dividirse, del modo más amplio, entre aquellas que podrían denominarse, siguiendo a Kaufmann (2000), concepciones *metafísicas* de la falsedad material, y las que cabría llamar, por el contrario, concepciones *epistémicas*. Básicamente, lo que distingue a estos dos tipos de posiciones es que mientras que las concepciones metafísicas (que han sido claramente mayoritarias en la literatura) definen el contraste entre las ideas materialmente falsas y las que no lo son a partir de diferencias en las propiedades representativas mismas de las ideas, esto es, a partir de las relaciones supuestamente diversas que se darían en esos dos casos entre las ideas (entendidas como modos mentales) y sus objetos, las concepciones epistémicas colocan a la base de dichas diferencias, por el contrario, los diversos modos y grados en que los sujetos poseedores de estas ideas podrían llegar a acceder a sus propiedades representativas y, eventualmente, a captar su contenido. Este contraste entre concepciones metafísicas y epistémicas es, en nuestra opinión, el más importante a la hora de evaluar las distintas posiciones acerca de cómo entender la falsedad material, por lo que en lo que sigue nos dedicaremos sobre todo a estudiar las ventajas relativas de estos dos tipos de posiciones.

No obstante esto, vale la pena notar también, aunque más no sea para completar de algún modo el cuadro de situación aquí dado, que las concepciones metafísicas podrían a su vez ser divididas en dos grupos, a saber, los correspondientes a concepciones que podríamos llamar *estrechas* y *amplias* de la falsedad material. Una concepción estrecha es una que sostendrían quienes creen que ciertas ideas son materialmente falsas en virtud de que se da un cierto desfasaje o inadecuación entre el supuesto carácter positivo de lo presentado en la idea, por una parte, y el supuesto carácter negativo (i.e., privativo) de lo representado por ella, por la otra (de lo que se seguiría que, mientras que la idea de frío sería materialmente falsa, la de calor no lo sería – dada la suposición de que el

frío es efectivamente la privación del calor). Por otra parte, quienes defienden una concepción amplia consideran que el carácter materialmente falso de una idea deriva de la circunstancia más general, de la que la reseñada al explicitar la noción estrecha no sería más que un caso particular, según la cual una idea semejante representaría “una no cosa como cosa” – lo que puede leerse, teniendo en cuenta la significación de este giro cartesiano, en términos de que una idea representa algo no posible como si fuera posible (con lo que *tanto* la idea de calor como la de frío resultarían (o podrían resultar) materialmente falsas).

Volviendo en todo caso al contraste principal entre concepciones metafísicas y epistémicas que queremos presentar aquí, quizás pueda ayudar a esclarecer su naturaleza una consideración de los textos principales en los que los defensores de estos distintos tipos de posiciones basan sus posturas. La evidencia textual, en efecto, parece oscilar, en particular en lo que respecta a la presentación original de la noción que nos ocupa en la tercera meditación, entre favorecer a una u otra postura. Consideremos el trozo central del pasaje en que Descartes introduce por primera vez la noción de falsedad material (subdividido para referencias ulteriores)¹:

[1] En cuanto a las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío, y las otras cualidades que caen en el dominio del tacto, ellas están en mi pensamiento con tanta oscuridad y confusión, que incluso ignoro si ellas son verdaderas, o falsas y solamente aparentes, es decir, si las ideas que yo concibo de estas cualidades son en efecto ideas de algunas cosas reales, o bien si ellas no me representan más que seres quiméricos, que no pueden existir [lat: *an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, an non rerum*: o bien si las ideas que tengo de ellas son ideas de ciertas cosas, o de no cosas]².

1. Traduzco la versión francesa, agregando entre corchetes, cuando parece relevante, el texto latino y, cuando éste difiera a su vez considerablemente del texto francés, también su traducción.

2. No me resulta del todo claro cómo habría que entender el ‘non’ de la última cláusula de este pasaje; en particular, parece haber una ambigüedad sintáctica entre suponer que se aplica a un ‘sint’ elidido, que puede reponerse a partir de su presencia explícita en la cláusula anterior, o si se aplica más bien al sustantivo (en genitivo plural) ‘rerum’ (de modo que

[2] Pues, aún cuando haya notado ya más arriba que sólo en los juicios se puede encontrar la falsedad verdadera y formal, se puede sin embargo encontrar en las ideas una cierta falsedad material, a saber, en tanto ellas representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa [lat: *cum non rem tanquam rem repraesentant*].

[3] Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas que mediante ellas no puedo discernir si el frío es solamente una privación del calor, o si el calor una privación del frío, o bien si una y otra son cualidades reales, o si no lo son;

[4] y en tanto que, al ser las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no nos parezca representar alguna cosa [lat: *quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt*], si es correcto decir que el frío no es otra cosa más que una privación del calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo no será llamada falsa sin motivo, y así otras ideas semejantes (AT VII, 43-4; AT IX-1, 34-5).

Como decía, las distintas secciones de este texto parecen oscilar entre apoyar una interpretación metafísica o epistémica de la falsedad material. Así, por ejemplo, los pasajes [2] y [4] parecen dar bastante buen sustento a diversas lecturas metafísicas; en particular, [2] parece respaldar una concepción metafísica amplia, según la cual lo distintivo de las ideas materialmente falsas es que representan (tipos de) estados de cosas que, en última instancia, son imposibles, como si fueran posibles (tal como se sostiene, de modo paradigmático, en la concepción defendida por Field (1993); vuelvo sobre esto más abajo). En efecto, la distinción entre *res* y *non res* a la que alude el pasaje en su versión latina se corresponde, tal como se explicita en la versión francesa (en particular en el modo en que aparece esta distinción hacia el final de [1]), con el contraste entre entidades posibles (*res*: *quelques choses réelles*) e imposibles (*non res*: *êtres chimériques, qui ne peuvent exister*). En particular, lo que estas ideas representarían como posible es que ciertas cualidades sensoriales, como el rojo o el calor, fueran modos o accidentes de sustancias corpóreas; siendo que esto es en verdad imposible, ya que tales cualidades, en el modo en que se dan fenoménicamente, no son

toda la frase ‘non rerum’ sea el genitivo plural de ‘non res’, una no cosa). La presencia del acusativo ‘non rem’ en la sección siguiente hace preferir levemente, en mi opinión, esta segunda lectura.

más que accidentes o modos de una sustancia pensante y, por tanto, suficientemente incongruentes respecto de una sustancia extensa como para poder inherir en ella.

[4], por su parte, aún presentando una redacción más ambigua, parece dar cierto sustento a una posición metafísica estrecha, según la cual, como vimos, lo propio de las ideas materialmente falsas sería que presentan algo que es metafísicamente “negativo” (esto es, una privación) como si fuera algo positivo: en términos del ejemplo presentado en este texto, lo que ocurriría aquí es que la idea de frío parece ofrecer al sujeto un carácter fenoménico tan positivo como el que presenta la idea de calor (en el sentido, creo, suficientemente intuitivo de que ambos se presentan bajo la forma de un cierto aspecto cualitativo que es patente y suficientemente distinguible de otros para el sujeto); como consecuencia de lo cual, si el frío no es algo positivo desde un punto de vista ontológico, la idea de frío sería engañosa de un modo en que no lo sería la idea de calor – modo de engaño que sería, justamente, el propio de las ideas materialmente falsas.

De todos modos, más allá de la variedad de posición metafísica de la que se trate, lo más importante a notar respecto de ellas, y que consiste justamente en aquello que les confiere dicho carácter, es que se considera que lo defectuoso, problemático o engañoso de las ideas materialmente falsas se daría al nivel de la relación entre lo que la idea presenta y lo que ella representa (para usar en este caso la terminología de Wilson (1990)): así, en [2], se dice que ciertas ideas son materialmente falsas “en tanto ellas representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa” y en [4], hablando del frío como privación, se dice también que “la idea que me lo representa como algo real y positivo no será llamada falsa sin motivo”. Es decir, estos pasajes, que aparentemente ponen siempre el acento en si la función representativa de la idea se cumple o no de modo adecuado, parecen sugerir que el problema de la falsedad material es un problema respecto de la correspondencia (o no) entre lo que una idea parece representar, es decir, el tipo o grado de realidad que exhibe, por así decirlo, en su superficie, por un lado, y, por otro, el tipo o grado de realidad de aquello que, de hecho, representa³. Por

3. Nótese que la noción de correspondencia o adecuación involucrada aquí no es la tradicional ligada a la definición correspondentista de la

otra parte, las diferencias entre las dos variedades (estrecha y amplia) que señalábamos más arriba derivan del modo específico en que se explica el tipo de fallo en cuestión: en un caso, el fallo se deriva de que una idea presentaría algo como posible (como una *res*) cuando en realidad no lo es (se trata de una *non res*); en otro, se trataría de que la idea presenta algo como positivo, cuando en realidad no lo es – ya que no sería más que una privación⁴.

Más adelante veremos algunas dificultades a la hora de intentar precisar el contenido de estas propuestas. Ahora querría más bien

verdad; en éste último caso, se trata de la adecuación entre ciertas ideas (o, más precisamente, ciertos contenidos proposicionales codificados en ciertas ideas) y ciertos objetos, o estados de cosas, existentes; mientras que acá la relación no está pensada como teniendo lugar con algo existente (Descartes dice explícitamente que lo que nos interesa en este caso son más bien modos de ser verdadero o falso que van más allá de la relación con lo existente, AT V, 152) sino con algo real (esto es, algo que podría existir). Uno de los problemas centrales que tienen las teorías metafísicas de la falsedad material consiste justamente, como veremos más adelante, en explicar en qué podría consistir este tipo de correspondencia o adecuación.

4. Como ya dijimos, en el presente trabajo nos interesa, sobre todo, analizar de una manera global el contraste entre concepciones metafísicas y epistémicas, y por este motivo no vamos a entrar en mayores detalles respecto de las ventajas y desventajas de las distintas variantes al interior de estos grupos de posiciones. Sin embargo, cabe señalar que la concepción metafísica estrecha tiene problemas textuales obvios y, creo yo, insuperables, que se originan, en particular, en que el mismo Descartes menciona insistentemente tanto al frío *como al calor* como ideas materialmente falsas (cf., por ejemplo, el texto [1] citado más arriba en el texto). Es cierto, por otra parte, que en general no se han *sostenido* en la literatura relevante posiciones del tipo estrecho, sino que a lo sumo se las ha considerado como opciones que eventualmente corresponde descartar (cf. por ejemplo Wilson 1978, p. 109; quizás también Arnauld tuvo en cuenta esta lectura con esos mismos fines, cf. más abajo el texto [5]); una excepción es la de R. Biscia (cf. su 2010), quien defiende justamente una concepción del tipo estrecho. Entre los defensores de concepciones metafísicas amplias se pueden citar a Gewirth 1943, Gueroult 1953, Wilson 1990, Field 1993, Alanen 1994 y Brown 2008; por otra parte, si bien Bolton 1986, Beyssade 1992, y DeRosa 2004 incorporan elementos epistémicos en la elaboración de sus propuestas, el marco general en el que lo hacen sigue siendo, en mi opinión, uno de tipo metafísico.

llamar la atención sobre el hecho de que las restantes secciones del pasaje citado apuntan, por el contrario, en otra dirección, esto es, en la dirección de interpretaciones ‘epistémicas’, según las he denominado más arriba, que es el tipo de interpretación que voy a defender aquí. Nótese que en [3] se dice que “las ideas que tengo del frío y del calor son *tan poco claras y distintas que mediante ellas no puedo discernir* si el frío es solamente una privación del calor, o si el calor una privación del frío, o bien si una y otra son cualidades reales, o si no lo son” (énfasis mío); es decir, no parece que la noción que se quiere deslindar en estos pasajes concierna a un cierto tipo de relación determinada que se daría entre lo presentado y lo representado por algunas ideas, sino más bien dicha noción consistiría en que, simplemente, algunas de tales ideas se presentan con tal grado de oscuridad y confusión que no podemos siquiera acceder, por así decir, a ver lo que hay “adentro de” la idea – en particular, no tendríamos un acceso adecuado a estos supuestos diversos aspectos suyos ni, sobre todo, a la relación de representación o de adecuación que se daría entre ellos. Una idea sería materialmente falsa, entonces, en virtud de esa dificultad que crea para el acceso epistémico a su contenido⁵.

2. Buscando evidencia adicional en otros textos cartesianos

Como venimos de ver, el texto en que Descartes presenta la noción de falsedad material en la tercera meditación parece demasiado ambiguo como para permitirnos determinar, por sí solo, qué interpretación de dicha noción, es decir, si una de tipo metafísico o

5. Entre los defensores de posiciones de tipo epistémico puede mencionarse a Wells 1984 y a Nadler 2006; mientras que Wells basa su argumentación en la defensa de ciertas tesis históricas relativas a la dependencia de la doctrina cartesiana respecto de algunas posiciones de la escolástica inmediatamente anterior (en particular, de Suarez), cuya corrección es, sin embargo, independiente de la argumentación basada en la evidencia textual interna que pretendemos desarrollar en este trabajo, Nadler sólo enuncia su posición de pasada, en el contexto de una presentación de la teoría cartesiana de las ideas, sin argumentar en favor de ella.

epistémico, sería la más adecuada. Para intentar decidir esta cuestión, sin embargo, parece que podríamos hacer uso de al menos otros tres tipos de evidencia adicional. Esto es, podríamos:

- (a) analizar otros textos relevantes en el corpus cartesiano;
- (b) evaluar la coherencia e inteligibilidad de las propuestas mismas, sobre todo cuando son puestas en conexión con otras tesis y textos cartesianos, en particular aquellos referidos a algunas nociones relevantes más generales, tal como la de representación; y finalmente
- (c) ver hasta qué punto cada una de estas concepciones es capaz de dar cuenta de la evidencia, textual y de otro tipo, que, *prima facie*, parecería favorecer a la concepción alternativa⁶.

En lo que sigue vamos a ocuparnos, en el orden en que venimos de exponerlos, de estos tres tipos de consideraciones, comenzando, en lo que resta de esta sección, por el primero de ellos.

En el resto del *corpus* cartesiano hay, además de algunas referencias sueltas (como en las *Primeras respuestas*, AT VII, 114; IX-1, 91), que poco ayudan a dirimir la cuestión, básicamente dos discusiones relevantes de la noción de falsedad material: por un lado, una discusión bastante extensa que aparece en la cuarta serie de *Objeciones y respuestas* que Descartes intercambia con Arnauld y, por otro, una alusión más bien breve en la *Conversación con Burman*. Creo que ambos textos son, sobre todo si se los toma globalmente, decisivos en favor de una interpretación epistémica de la noción de falsedad material. Pero veamos en orden, para mostrar que esto es así, qué nos dicen estos pasajes.

Conviene comenzar por el principio, esto es, por las objeciones de Arnauld. En un pasaje de éstas, al comienzo de la segunda sección de las mismas, que contiene objeciones “Sobre Dios”, Arnauld

6. Un criterio adicional respecto del cual podrían ser evaluados estos dos tipos de posiciones podría ser el de si alguno de ellos cumple mejor el papel que la estructura argumental del texto hace recaer en la noción de idea materialmente falsa. Sin embargo, aunque es discutible cuál sea efectivamente ese papel, no voy a considerar esta cuestión aquí, ya que creo ambas posiciones están en un pie de igualdad al respecto.

plantea un interrogante sobre las ideas materialmente falsas que resulta particularmente interesante teniendo en cuenta nuestros objetivos aquí, ya que claramente presupone una interpretación metafísica de la noción de falsedad material. En efecto, se trata de un interrogante que podría traducirse, utilizando la terminología que adelantábamos en la sección anterior, como una pregunta acerca de cómo podría llegar a tener lugar el tipo de relación entre lo presentado y lo representado que la noción de falsedad material, entendida de modo metafísico, postula. Dice Arnauld:

[5] Finalmente, ¿qué representa a su espíritu esta idea de frío, que Ud. dice que es materialmente falsa? ¿Una privación? Entonces ella es verdadera. ¿Un ser positivo? Entonces ella no es la idea de frío (AT VII, 207; IX-1, 161-2).

Esta crítica también presupone, por otra parte, una concepción bastante específica de la representación que Arnauld toma de la tradición escolástica, según la cual la representación de un objeto por parte de una mente (o, más específicamente, por parte de un modo mental, de una idea) es entendida en términos de la inexistencia intencional del objeto representado en la mente del agente. Se trata además de una concepción que él cree que tiene todo el derecho de adscribir (con razón, como veremos) a Descartes (en efecto, más allá de los testimonios directos que vamos a considerar en breve, algunas tesis cartesianas centrales, tales como la introducción de la distinción entre realidad formal y objetiva, y la aplicación al ámbito de las ideas del principio de adecuación causal, serían poco inteligibles fuera de este marco ideológico). Si esto es así, una crítica que tome como base semejante concepción de la intencionalidad tendría incluso el valor de una crítica interna. Que tal concepción está de hecho presupuesta por Arnauld, y que ella es lo que está a la base de la crítica, queda claro, por ejemplo, a partir del siguiente texto (que además nos ayuda en la tarea de explicitar la concepción en cuestión):

[6] Pues, ¿qué es la idea de frío? Es el frío mismo, en tanto que está objetivamente en el entendimiento; pero si el frío es una privación, no podría estar objetivamente en el entendimiento por una idea cuyo ser objetivo fuera un ser positivo; por lo tanto, si el frío es solamente una privación, su idea nunca podrá ser positiva, y en consecuencia no

podrá haber ninguna que sea materialmente falsa (AT VII, 206; IX-1, 161).

Es decir, la acusación de Arnauld consiste básicamente en que, si aceptamos una teoría de la intencionalidad como la expresada en [6], la noción de idea materialmente falsa, que Arnauld entiende aquí claramente al modo de las concepciones que denominábamos metafísicas, ya que está referida a la relación entre lo exhibido por la idea y su objeto, es incoherente y, en consecuencia, imposible – en lenguaje del traductor francés de Descartes, una quimera⁷.

Es muy instructivo considerar la respuesta que Descartes da a esta crítica: de un modo muy directo, lo que le dice a Arnauld es que la objeción que pretende hacer es directamente improcedente, ya que al hacerla su autor muestra que yerra completamente en su apreciación de cuál es el punto de la noción de falsedad material. Esto es claro ya incluso desde antes de tratar en detalle la objeción, desde el mismo momento en que enumera, para organizar su respuesta, las críticas que se le hacen en esa serie de objeciones. Descartes dice en ese contexto, y luego más específicamente pasando al tema que nos ocupa, lo que sigue:

[7] Él [Arnauld] trata solamente sobre tres cosas en esta parte [la dedicada a Dios], con las que se puede fácilmente estar de acuerdo tal como él las entiende; pero que yo tomaba en otro sentido cuando las escribí, sentido que también puede tomarse como verdadero.

La primera es que *algunas ideas son materialmente falsas*; es decir, de acuerdo con mi sentido, que ellas son tales que dan al juicio materia u ocasión de error; pero él, considerando las ideas como tomadas formalmente, sostiene que no hay en ellas ninguna falsedad (AT VII, 231; IX-1, 179, cursivas en el original).

7. No es del todo claro de acuerdo con qué variedad de posición metafísica Arnauld interpreta la noción cartesiana, aunque parece más bien hacerlo en la variante estrecha. De todos modos, vale la pena notar que la crítica que hace a la noción cartesiana, basada como está en consideraciones muy generales acerca de la noción de representación, resultarían válidas para cualquiera de las dos variedades de concepción metafísica que distinguimos.

Es muy claro a partir de este texto, en primer lugar, que, según Descartes, Arnauld entendió mal cuál era el punto que él quería hacer al introducir la noción de falsedad material – efectivamente, dice dos veces en unas pocas líneas que entendió esta noción con un sentido distinto al que él quería darle (“pero que yo tomaba en otro sentido cuando escribí...”, y también: “... de acuerdo con mí sentido...”, lo que presupone un contraste entre *su* sentido y aquél en que lo toma Arnauld). Y, en segundo lugar, dice explícitamente que el sentido que él, Descartes, quería darle a su noción, es, justamente, el que nosotros habíamos identificado como el correspondiente a la interpretación epistémica: “que ellas son tales que dan al juicio materia u ocasión de error”, es decir, que son tan oscuras y confusas que no se puede captar su contenido con claridad y que, por lo tanto, en tanto hagamos juicios sobre la base del modo en que ellas se nos aparecen, seremos víctimas de una propensión a cometer errores, esto es, a formular juicios que podrán resultar ser *formalmente* falsos.

Hay otros varios pasajes en la respuesta cartesiana que avalan esta lectura. Pero parece particularmente interesante citar aquél en que contesta de modo directo el reproche que Arnauld presentaba mediante el texto [5]:

[8] Pero el señor Arnauld me pregunta qué me representa [lat: exhibeat, presenta] esta idea de frío, que yo dije que era materialmente falsa: pues, dice, *si ella representa una privación, entonces es verdadera; si un ser positivo, entonces ella no es de ningún modo la idea de frío*. Lo que le admito; pero yo sólo la llamo falsa porque, siendo oscura y confusa, no puedo discernir si ella me representa alguna cosa que, fuera de mi sensación [sentiment; lat: sensum], sea positiva o no; esta es la razón por la que tengo ocasión de juzgar que es algo positivo, aunque quizás no sea más que una simple privación (AT VII, 234; IX-1, 181).

Vemos que aquí Descartes hace dos cosas: por un lado, *admite* la concepción de la intencionalidad que, para Arnauld, generaba el problema respecto de la noción de falsedad material entendida en sentido metafísico (recordemos que en el texto [7] Descartes admitía que, en el sentido en que Arnauld entendía las nociones involuacradas, lo que decía era correcto); por otra parte, vuelve a expresar, por contraste, que su posición no es una que pueda ser atacada sobre la base de estas doctrinas sobre la intencionalidad, básica-

mente, porque la noción de falsedad material, tal como él la entiende, no concierne a los fundamentos de la función representativa de las ideas consideradas por sí mismas⁸ sino, más bien, sólo a la oscuridad que las recubre y que nos impide discernir y evaluar el funcionamiento de esa capacidad representativa en algunas de ellas (esto es, en los términos en que lo venimos expresando, defiende aquí nuevamente una concepción epistémica de la falsedad material). Es decir, Descartes admite que nuestra idea de frío no es otra cosa más que el frío que está presente en nuestro entendimiento “del modo en que los objetos tienen costumbre de estar en él” (tal como lo expresa en las *Primeras respuestas*, AT VII, 102-3; IX-1, 82), sólo que en el caso del frío y las demás ideas materialmente falsas estas son demasiado opacas como para que podamos discernir con precisión qué sea aquello representado mediante tales ideas.

Hay que notar, por lo demás, que, si bien lo que se dice en estas *Cuartas respuestas*, y muy en particular lo que aparece en este texto [8], puede hacerse concordar en buena medida con lo que se dijo en la tercera meditación, hay de todos modos diferencias de énfasis entre estos dos textos. Me refiero a que en las *Respuestas* se pone un mayor énfasis, en mi opinión, en ciertos aspectos de la noción de falsedad material que podríamos caracterizar como “funcionales”: así, mientras que en la tercera meditación parecía tomarse como el carácter central de las ideas materialmente falsas el hecho de que fueran muy oscuras y confusas, de lo que se seguía como una consecuencia que no se pudiera determinar con exactitud el tipo o grado de realidad de lo allí representado, en la respuesta a Arnauld parece considerarse a la propensión de las ideas materialmente falsas de dar “ocasión o material a error” como su carácter central o definitorio. Este cambio es lo que parece estar a la base de un cierto

8. Creo que, al hablar aquí de “las ideas tomadas por sí mismas”, aludo a lo mismo a lo que Descartes alude al decir que los problemas mencionados por Arnauld conciernen a las ideas “tomadas formalmente” (AT VII, 231, 232; IX-1, 179, 180). No estoy seguro de a qué se refiere Descartes con ese giro, aunque la referencia a una noción de forma de cuño aristotélico parece sugerir algo así como “lo que es ser una idea”, es decir, la noción de idea en sentido estricto (por oposición a sus implementaciones, caracteres accidentales, etc.).

incremento en la extensión, por así decir, de esta noción, que va a pasar a incluir ahora, además de las ideas de la sensación (aproximadamente, las que van a ser consideradas en la filosofía posterior como “ideas de cualidades secundarias”), también a las ideas de ciertos individuos, como las de los “dioses de los idólatras”, y a ciertos apetitos y pasiones en general, como la sed del hidrópico.

Ahora bien, parece claro que este desarrollo de la noción, originado en el énfasis puesto en aquellos aspectos funcionales, favorecería una interpretación de tipo epistémica: en efecto, parece difícil suponer que el tipo de fallos en las capacidades representativas que los defensores de una concepción metafísica suponen definitorios de las ideas materialmente falsas puedan tener lugar también respecto de estos casos: ¿tiene sentido decir que los dioses paganos, por ejemplo, son privaciones (o, en general, entidades en algún sentido negativas), o que la sed del hidrópico representaría una no cosa – esto es, una cosa imposible? Creo yo que no. Por el contrario, sí parece tener sentido decir que nos resulta oscuro lo que dichas ideas representen y, más aún, que en virtud de eso dichas ideas nos den material a error⁹.

9. El texto de la respuesta de Descartes a Arnauld es muy rico y comparativamente largo (es la discusión más larga sobre el tema en todo el *corpus* cartesiano, hasta donde puedo saber). Sería engorroso tratar de mostrarlo de manera detallada, pero creo que todo lo que se dice allí es compatible con la interpretación que aquí se está ensayando. Querría mostrar, de todos modos, cómo esto es así en relación con un texto que ha sido utilizado para apoyar una interpretación alternativa. El texto es el siguiente:

Y, por cierto, *no confundí el juicio con la idea* (...) Y cuando [Arnauld] dice que *la idea de frío es el frío mismo en tanto que está objetivamente en el entendimiento*, pienso que hay que usar una distinción; pues ocurre a menudo respecto de las ideas oscuras y confusas, entre las que hay que incluir las del frío y el calor, que ellas se refieren [*qu’elles se rapportent*] a cosas distintas de aquellas de las que son verdaderamente las ideas (AT VII, 233; IX-1, 180).

Puede suponerse que este texto apoya una concepción según la cual, al menos a cierto nivel, la representación tiene lugar, para el caso de las ideas materialmente falsas, mediante, por ejemplo, un juicio implícito, o algo semejante (lo que sea que esté a la base de la acción de *rapporter*). Sin embargo, parece que el pasaje puede recibir una interpretación bastante

El otro texto en el que se trata el asunto que nos ocupa, aunque de un modo mucho más breve es, como decíamos, la *Conversación con Burman*. Nuevamente, lo que se dice allí apoya la interpretación que estamos sosteniendo. Respondiendo a una consulta de Burman respecto de por qué dijo en la tercera meditación que, “sin referirlas [a las ideas] a ninguna otra cosa, apenas podrían darme material para el error”, dice Descartes lo siguiente:

[9] Aún cuando no refiera mis ideas a ninguna cosa fuera de mí mismo, hay de todos modos materia para el error, puesto que puedo cometer un error en relación con la naturaleza misma de las ideas. (...)

[10] Por ejemplo, puedo decir que la blancura es una cualidad; y aún cuando no refiera esta idea a ninguna otra cosa fuera de mí mismo – aún cuando no diga o suponga que hay alguna cosa blanca – puedo de todos modos cometer un error en abstracto, respecto de la blancura misma y su naturaleza o de la idea que tengo de ella (AT V, 152).

Si bien no se dice explícitamente aquí que lo que se describe en relación con las ideas involucradas en estos casos se deba a su oscuridad o confusión, la mención de la “materia para el error” en el primero de los textos hace suponer que todo lo dicho en [9] remite, de un modo suficientemente claro, a la concepción de la falsedad material que Descartes defendía en las *Cuartas respuestas*. Más aún: en algún sentido, podría incluso decirse que amplía lo dicho allí, ya que deja aquí en claro que el error que cometemos en estos casos es un error “en relación con la naturaleza misma de la idea”, lo que puede perfectamente ser interpretado en términos de la idea central de la concepción epistémica, a saber, que el problema con las ideas materialmente falsas tiene lugar respecto de nuestro acceso (dificultoso) a su contenido.

El texto [10], por su parte, podría ser leído como avalando, más bien, una concepción de tipo metafísico, al sugerir que lo que está

natural desde el punto de vista de la concepción aquí defendida: según esta interpretación, el referir ciertas ideas “a cosas distintas de aquellas de las que son verdaderamente las ideas” no sería más que un tipo particular de *efecto* del carácter materialmente falso de ciertas ideas, a saber, aquél que consiste en hacer juicios erróneos respecto de lo representado por ellas, debido a la oscuridad y confusión que las caracteriza.

en juego en los casos de ideas materialmente falsas es algún tipo de error categorial; pero si bien el error categorial puede estar efectivamente involucrado, es esencial notar que nada de lo que se dice nos hace suponer que dicho error se origine en la función representativa misma de la idea, en su naturaleza, sino que más bien la cita en su conjunto permite suponer, por el contrario, que el error deriva más bien de juicios incorrectos que se hacen, justamente, porque esas ideas son tales que dan “materia para el error”.

3. *Algunas dificultades de la concepción metafísica*

Además de la evidencia textual directa que venimos de ofrecer, pareciera que hay un punto adicional que juega en favor de la interpretación aquí sugerida, a saber, que mientras que la noción de falsedad material que surge de esta interpretación parece suficientemente clara y, además, puede ser formulada de un modo que resulta inteligible por sí mismo y coherente con otras tesis cartesianas, no queda claro que pueda decirse lo mismo de las interpretaciones que hemos denominado “metafísicas”. De modo general, estas tienen, además de problemas para poder ser expresadas de un modo que resulte plausible, ciertas dificultades para poder ser integradas con otras tesis cartesianas y, finalmente, también problemas textuales, ya que no parece que se las pueda volver compatibles, mediante interpretaciones razonables, con varios pasajes que se refieren de modo explícito a la falsedad material (varios de los cuales venimos de ver). Vimos además que, en rigor, muchas de estas dificultades de las interpretaciones metafísicas de la falsedad material ya habían aparecido compendiadas en las críticas de Arnauld, las que, como señalamos, estaban dirigidas en particular a una noción de falsedad material entendida de este modo.

Vale la pena notar, en lo que respecta al primer punto mencionado, que, en algún momento u otro, los mismos defensores de concepciones metafísicas de la falsedad material tienen que admitir que algo de lo que están diciendo, o alguna noción o distinción que están introduciendo, no resulta del todo clara (y, en otros casos, aunque ellos mismos no lo digan, es igualmente notorio que esto es así). Excedería los propósitos del presente trabajo analizar detenidamente en este respecto cada una de las propuestas de tipo meta-

físico que ha sido formulada en la literatura. Sin embargo, sí puede mostrarse que algunas de las propuestas paradigmáticas que se han realizado en este sentido adolecen de problemas de este tipo. Para comenzar por un ejemplo notorio, vale la pena mencionar que Margaret Daulet Wilson tiene que presuponer, para que su propuesta acerca de cómo entender la noción de falsedad material pueda siquiera ser formulada, que la noción cartesiana de representación (o quizás mejor, de capacidad representativa de las ideas) debe ser interpretada como una noción mixta, que involucra un elemento “presentacional” junto a otro “referencial”. Ahora bien, respecto de una de estas nociones admite que “no voy a pretender que la noción de representación referencial es en última instancia clara” (Wilson 1990, 74), para luego decir, respecto de una propuesta para entender esta última noción en términos causales, que

[11] En general, sospecho que la explicación en términos causales fue influyente en el pensamiento de Descartes, aún cuando éste no fue capaz de desarrollarla de modo completo, de crear una teoría inmune a contraejemplos. Más allá de esta observación, no soy capaz de clarificar más precisamente la concepción híbrida de la representación que he atribuido a Descartes (Wilson 1990, 76).

Otras propuestas tienen más bien el problema de cómo conciliar lo que afirman respecto de las ideas materialmente falsas con otras doctrinas cartesianas reconocidas. Por ejemplo, Martial Gueroult se ve forzado a suponer que las ideas materialmente falsas tienen un grado infinitamente pequeño de realidad objetiva – una idea notoriamente carente de base textual (Gueroult 1953, 218-9), Lilli Alanen tiene que suponer que lo que tiene lugar en estas ideas es que hay ciertos “juicios implícitos” mediante los que el sujeto compondría ideas complejas inadecuadamente (Alanen 1994, 244), Deborah Brown tiene que suponer algo semejante en relación con su idea de que las ideas materialmente falsas consisten en ideas complejas en las que refiero cualidades presentes en la sensación a sustancias (cuerpos) en que no pueden inherir (Brown 2008, 208 ss.), y algo similar ocurre con R. Field, quien en un espíritu semejante sugiere que los casos de ideas materialmente falsas son casos en que combinamos las ideas de ciertos modos con las ideas de sustancias de las que no podrían ser modos (cf. Field 1993, *passim*); en relación con estos tres últimos casos, no quiero negar que referencias o jui-

cios erróneos de este tipo estén íntimamente conectados con la noción de falsedad material; mi punto aquí es sólo que mientras que se entiende claramente en qué podrían consistir tales errores si se los toma como teniendo lugar mediante juicios (explícitos) que están basados en el examen de ideas confusas, no se entiende muy bien cómo es que ellos podrían tener lugar (implícitamente) *como una función interna de las ideas mismas* – esto es, como parte de una explicación de sus propias capacidades representativas¹⁰. En general, como se puede ver, estas propuestas aparecen en tensión con algunas tesis características de la filosofía cartesiana; más específicamente, con ciertas tesis acerca de la intencionalidad y el origen de la realidad objetiva de las ideas y también, quizás, con la idea de que los juicios son actos voluntarios, y que son, al menos presumiblemente, conscientes de modo necesario (no es tan claro de todos modos que esto sea inequívocamente así en Descartes; pero el análisis de esta cuestión excedería los objetivos del presente trabajo).

Eventualmente, estos problemas redundan también en problemas textuales. De modo general cabe decir, respecto de muchas de las propuestas que venimos de mencionar, que por más que las nociones a las que se apela para explicar la noción de falsedad material cumplen indudablemente un papel en el *corpus* cartesiano, muchas de ellas no son nunca mencionadas por Descartes en relación con las ideas materialmente falsas. Y, más en particular, muchas veces quienes proponen este tipo de lecturas se ven forza-

10. Lo que decimos aquí tampoco implica negar que las ideas puedan tener, de un modo u otro, contenidos de tipo proposicional; por el contrario, es de suponer que podrían tenerlos. Pero al menos en los casos de Alanen y de Brown, claramente el juicio implícito requerido debe ir más allá de lo representado en la idea a *otra cosa*. Brown también tiene inconvenientes para conciliar su propuesta con algunas tesis cartesianas generales sobre la intencionalidad, en particular con la tesis de la realidad objetiva como inexistencia intencional, y los admite en el siguiente pasaje:

Pero dado todo esto, ¿cómo es que los cuerpos pueden ser la causa *formal* de todo lo que está presente de manera objetiva en nuestras ideas sensibles, esto es, una causa que tiene formalmente las cualidades producidas en el efecto, cuando los cuerpos no pueden ser modificados por sensaciones? Esto es extremadamente desconcertante (...) (Brown 2008, 211).

dos a interpretar algunos textos de un modo completamente implausible. Querría ejemplificar esto último nuevamente a partir del artículo de Wilson citado más arriba. Es preciso tener en cuenta, para comprender la cita que haremos, que la noción mixta de representación que vimos que Wilson adscribía a Descartes es contrastada por esta autora con la noción de representación que ella adscribe a Arnauld, que sería puramente “presentacional” (y que se resume en su tesis de que la idea de frío “es el frío mismo, en tanto que está objetivamente en el entendimiento”). Ahora bien, dado que ella supone que se da este contraste, Wilson tiene problemas para explicar por qué Descartes acepta, como vimos, lo que Arnauld dice sobre esta cuestión (cf. el texto [8] más arriba). Dice sobre este punto, entonces, que “Descartes, de modo más bien sorprendente, *esta de acuerdo* con la objeción” (énfasis suyo), para pasar luego a comentar de este modo un fragmento de [8]:

[12] Si bien Descartes parece abandonar su posición frente al otro aquí [*seems to give away the store here*], creo que simplemente se ha expresado de manera inepta. No quiere realmente retractar su posición de que una sensación particular “positiva” cuenta como la “idea de frío”, aún si el frío es de hecho una privación. A pesar de indicaciones verbales aparentes en contrario, realmente él se mantiene en su vía original: la sensación de frío representa referencialmente al frío (...) pero no *presenta* al frío tal como es” (Wilson 1990, 75).

Parece razonable decir que, en este caso, se ha forzado de un modo quizás excesivo la interpretación de las palabras de Descartes, tratándose de amoldar el espíritu del texto (ya que no es posible hacerlo con la letra) a la concepción favorita de la comentadora. Me resulta claro, por otra parte, que muchas de las demás concepciones metafísicas adolecen también de inconvenientes similares a los que vimos en los ejemplos considerados, si bien, por cierto, no he mostrado que esto es así, sino que sólo lo he sugerido a partir de algunos casos y citas paradigmáticos. De todos modos, los indicios presentados parecen suficientes para sugerir fuertemente que lo que ocurre es que dichas propuestas están desencaminadas de un modo fundamental, lo que a su vez bien puede entenderse como evidencia adicional en favor de la concepción alternativa aquí defendida.

4. *Cómo interpretar la evidencia prima facie favorable a las posiciones metafísicas*

En las dos secciones previas, estuvimos acumulando evidencia positiva en favor de la concepción epistémica y evidencia negativa en contra de las distintas concepciones metafísicas. Sin embargo, resta aún por ver si sería posible explicar de algún modo compatible con la concepción epistémica la evidencia positiva que, según vimos, podía alegarse en favor de las concepciones metafísicas. En lo que sigue nos proponemos, en primer lugar, reconsiderar la evidencia textual que, según vimos en la primera sección de este trabajo, podía aducirse en favor de dicha posición, para pasar finalmente a evaluar otros motivos de orden conceptual e histórico que podrían alegarse en favor de este tipo de concepciones. En última instancia, consideraremos que dicha evidencia no resulta concluyente en favor de la concepción metafísica.

Vimos más arriba que, en la presentación original que Descartes hace de la noción de falsedad material en la tercera meditación, aproximadamente la mitad de los pasajes respaldaban una lectura epistémica, mientras que la otra mitad parecía sugerir una lectura metafísica. ¿Podría darse una lectura de estos últimos pasajes según la cual esta sugerencia resulte desactivada? Volvamos a ver los textos relevantes:

[1] En cuanto a las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío, y las otras cualidades que caen en el dominio del tacto, ellas están en mi pensamiento con tanta oscuridad y confusión, que incluso ignoro si ellas son verdaderas, o falsas y solamente aparentes, es decir, si las ideas que yo concibo de estas cualidades son en efecto ideas de algunas cosas reales, o bien si ellas no me representan más que seres quiméricos, que no pueden existir.

[2] Pues, aún cuando haya notado ya más arriba que sólo en los juicios se puede encontrar la falsedad verdadera y formal, se puede sin embargo encontrar en las ideas una cierta falsedad material, a saber, en tanto ellas representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa.

[3] Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas que mediante ellas no puedo discernir si el frío es solamente una privación del calor, o si el calor una privación del frío, o bien si una y otra son cualidades reales, o si no lo son;

[4] y en tanto que, al ser las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no nos parezca representar alguna cosa, si es correcto decir

que el frío no es otra cosa más que una privación del calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo no será llamada falsa sin motivo, y así otras ideas semejantes (AT VII, 43-4; AT IX-1, 34-5).

La tarea no parece fácil, pero creo que la siguiente es una interpretación perfectamente plausible de este pasaje: las ideas materialmente falsas son ideas oscuras y confusas que, en tanto tales, pueden dar lugar, en el sujeto del que son ideas, a juicios erróneos respecto de lo representado en ellas, esto es, según lo que se sugiere en [1], pueden hacerle juzgar a este sujeto que ciertas cosas que no son más que seres quiméricos son reales (hasta aquí no tenemos, por cierto, más que una reformulación de la concepción epistémica de la falsedad material). Ahora bien, para este sujeto que juzga de ese modo sobre la base de lo presentado en una idea de este tipo, esa idea representa, esto es, funciona en él como la base para aceptar, el contenido de ese juicio que ella ocasiona – por ejemplo, la circunstancia de que algo es real, o de que cierta situación es posible, aun cuando, si se sopesara toda la evidencia proporcionada por la idea, bien podría no serlo. Esto es, dichas ideas pueden ser la ocasión de casos semejantes de falsedad formal, y, más aún, pueden producir una fuerte propensión a generarlos. Esto es, creo, lo que se dice en última instancia en [2] y en [4], cuando se dice, por ejemplo, que estas ideas “representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa”. Por supuesto, aún cuando esta lectura me resulta suficientemente plausible, y aun cuando, por otra parte, crea que, tomando en cuenta la evidencia global, esta es la lectura que resultaría más razonable sostener, no pretendo sugerir al decir esto que esta sería la interpretación más razonable que uno podría hacer de [2] y [4] si uno se encontrara con estos pasajes aisladamente, con independencia tanto de su contexto inmediato como de los demás textos relevantes. Pero, de todos modos, me parece claro que esta lectura no implica un forzamiento muy importante de la letra de los textos – y, en todo caso, que puede decirse con bastante seguridad que implica un forzamiento mucho menor, al menos, que el que, según vimos, Wilson se veía forzada a operar sobre otros textos cartesianos.

Podría también suponerse, finalmente, que habría consideraciones de otro tipo que avalarían, *prima facie*, una interpretación metafísica. Una de estas, mencionada por Alanen (1994, 239), consiste en llamar la atención acerca de que las nociones de verdad y falsedad

no son ni graduales ni epistémicas, con lo que, presumiblemente, si la falsedad material es un caso particular de falsedad, habría que suponer que esta noción tampoco debería ser ninguna de estas dos cosas. Ahora bien, la noción mediante la que el defensor de la concepción epistémica pretende analizarla *es* una noción tanto gradual como epistémica. De lo que se seguiría que el análisis en términos epistémicos no podría ser un análisis adecuado. El argumento parece razonable, pero creo que en última instancia se asienta en una premisa falsa (la de que la falsedad material es un tipo particular de falsedad). En efecto, la concepción aquí defendida entiende la falsedad material como una noción funcionalmente (i.e., disposicionalmente) vinculada con la noción de falsedad formal (o falsedad, a secas), no como una especie dentro de ese género (el género de la falsedad), que es el tipo de relación entre estas nociones que la objeción parece presuponer, o que en todo caso tendría que presuponerse para que ella fuera efectiva (al tiempo que, por otra parte, esa conexión funcional entre las nociones parece suficiente para justificar que se utilice la expresión 'falsedad' para referirse a la que nos ocupa). Ahora bien, si esto es así, del hecho de que la falsedad formal sea una noción no epistémica, o no gradual, no se sigue que cualquier noción funcional definida en términos de la falsedad tenga que ser también no gradual y no epistémica. En particular, la noción funcional de *propender a generar falsedad formal* (esto es, la noción mediante la cual se analiza en esta propuesta la de falsedad material) no tiene por qué heredar tales propiedades de la noción de falsedad formal (ya una cosa bien puede exhibir una mayor tendencia a generar falsedades que otra, aún cuando ninguna de esas falsedades sea más falsa que las otras).

5. Conclusiones.

Si la argumentación que desplegamos en las secciones anteriores es correcta, la interpretación epistémica de la falsedad material es claramente la que mejor se adecua a los textos cartesianos¹¹. Qui-

11. Hay otros aspectos de las consideraciones cartesianas sobre la falsedad material que apoyarían también una concepción epistémica, aunque

siera terminar este trabajo aventurando una conjetura sobre lo que, en mi opinión, podría explicar la preferencia pronunciada que, en la historia de la interpretación cartesiana, han tenido los comentaristas por concepciones de tipo metafísico. Creo que ello no es otra cosa que el hecho mismo de que Arnauld ha entendido la noción, al presentar sus objeciones, de este modo. En este sentido, su intervención parece que ha influido de modo considerable a los comentaristas posteriores. Y quizás aún más que esto haya tenido también una influencia en idéntico sentido el hecho de que el mismo Descartes discuta las cuestiones acerca de las propiedades representativas de las ideas planteadas por Arnauld, por más que deja en claro que eso no es particularmente relevante para la noción que le interesa. En todo caso, si queremos comprender la noción de falsedad material, parece que lo más conveniente sería comenzar a abandonar el camino abierto por Arnauld.¹²

no los hemos tratado en la discusión precedente. Uno particularmente interesante se relaciona con los comentarios de Descartes respecto de la causa de las ideas materialmente falsas, que habría de ser, o bien la nada, o bien yo mismo en tanto que tengo ciertos defectos. Los defensores de la concepción metafísica tienen problemas con esta tesis, ya que tienen que explicar, o bien como algo positivo (lo que me presenta la idea) puede ser causado por algo que tiene realidad formal nula, o bien cómo es que algo puede representar, esto es, tener cierto grado (positivo) de realidad objetiva, aún cuando su causa no tenga tal grado positivo de realidad formal. De acuerdo con una concepción epistémica, por el contrario, esos comentarios se pueden explicar fácilmente, ya que el ser materialmente falsas de las ideas es un efecto de su oscuridad y confusión, y esas propiedades, en tanto privaciones de las ideas, pueden perfectamente depender causalmente de mis propias privaciones.

12. Querría agradecer a Rodolfo Biscia, Yamila Buera, Paula Castelli, Federico Li Rosi, Constanza Schaffner y Abel Wajnerman por discusiones sobre los temas tratados en el presente artículo en el marco de un grupo de lectura sobre Descartes que se desarrolló durante el año 2010 en el Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires. También querría agradecer a Gonzalo Rodríguez-Pereyra y, nuevamente, a Paula Castelli, por sus comentarios a una versión previa de este trabajo y por estimulantes y variadas conversaciones sobre temas de filosofía moderna a lo largo de ya varios años.

REFERENCIAS

- ALANEN, L. 1994 "Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity", en Cottingham, J. (ed.), *Reason, Will and Sensation*, Oxford: OUP.
- BEYSSADE, J. 1992 "Descartes on Material Falsity", en Cummins, G y Zoeller, G. (eds.) *Minds, Ideas and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, Atascadero: Ridgeview.
- BISCHIA, R. 2010 "Falsedad material e ideas de la sensación: una propuesta de demarcación", trabajo inédito, leído en el XV Congreso Nacional de Filosofía, 6 al 10 de diciembre de 2010, Facultad de Derecho, UBA, Buenos Aires.
- BOLTON, M 1986 "Confused and Obscure Ideas of Sense", en Rorty, A. (ed.) *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley: U. of California Press.
- BROWN, D. 2008 "Descartes on True and False Ideas", en Broughton J. y Carriero, J. (eds.) *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell.
- DE ROSA, R. 2004 "Descartes on Sensory Misrepresentation: The Case of Materially False Ideas", *History of Philosophy Quarterly*.
- FIELD, R. 1993 "Descartes on the Material Falsity of Ideas", *Philosophical Review*.
- GEWIRTH, A. 1943 "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, reproducido en W. Doney, *Descartes: A Collection of Critical Essays*, Garden City: Doubleday, 1967.
- GUEROULT, M. 1953 *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tomo 1, Paris: Aubier.
- KAUFMAN, D. 2000 "Descartes on the Objective Reality of Materially False Ideas", *Pacific Philosophical Quarterly*.
- NADLER, S. 2006 "The Doctrine of Ideas", en Gaukroger, S. (ed.) *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Oxford: Blackwell.
- WELLS, N. "Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez", *Journal of the History of Philosophy*.
- WILSON, M. 1978 *Descartes*, Londres: Routledge.
- WILSON, M. 1990 "Descartes on the Representationality of Sensation", en su *Ideas and Mechanism*, Princeton: Princeton UP, 1999.

Recibido: 10-2011; aceptado: 12-2011

LA VIDA PROPIA DEL EXPERIMENTO. UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LA AUTONOMÍA DE LA EXPERIMENTACIÓN¹

Romina Zuppone

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras,
Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn

RESUMEN: La tesis de la autonomía de la experimentación es una de las ideas aparentemente compartidas en el marco del proyecto epistemológico del *nuevo experimentalismo*. Sin embargo, ni el estatus de dicha tesis, ni su interpretación son objeto de consenso. Intentaremos en este trabajo explicitar las diferentes formas que adopta esta afirmación para posteriormente sugerir, partiendo de un análisis del proceso de constitución de los resultados experimentales e ilustrándolo con el estudio de un experimento, la medición de la velocidad de la luz, cómo puede precisarse y cómo determinar cuál es el alcance y el límite de la *vida propia* del experimento.

PALABRAS CLAVE: experimento, autonomía de la experimentación, relaciones entre teoría y experimento, constitución de un resultado experimental.

ABSTRACT: The idea that experimentation is autonomous is widely shared amongst the New Experimentalists. However, it is not precisely stated how we should understand this thesis, or how to interpret it. In consequence, the aim of this paper is to explicate the different ways in which the autonomy of experiment thesis could be read, and to suggest, taking into account an analysis of the process by which an experimental result is constituted and exemplifying this process by the means of the study of an experiment, the measurement of the speed of light, how this thesis could be clarified and how to establish its scope and limits.

KEYWORDS: experiment, autonomy of experiments, theory and experiment, constitution of an experimental result.

1. Este trabajo se realizó en el marco de una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Quiero agradecer a Alejandro Cassini, a José Antonio Díez Calzada y a los evaluadores anónimos por sus comentarios y sugerencias.