

R_{LF} revista latinoamericana de filosofía

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO 2000

- L. Alves Eva, Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno
- S. Manzo, Algo nuevo bajo el sol: el método inductivo y la historia del conocimiento en la Gran Restauración de Francis Bacon
- A. Gutiérrez Pozo, De la crisis escéptica de las ciencias modernas a la fundamentación fenomenológica de la verdad. Husserl y Ortega
- M. Pérez Otero, Justificación parcial pero suficiente

ARTÍCULOS - ESTUDIO CRÍTICO
COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Alejandro Cassini
(t) Ezequiel de Olaso
Secretaria: Cecilia Lastra

Oswaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina)	Mario Bunge (Argentina-Canadá)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)	Carla Cordua (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.)	Marcelo Dascal (Brasil)
Joao Paulo Monteiro (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (EE.UU.)
O. Porchat Pereira (Brasil)	Francisco Miró Quesada (Perú)
David Sobrevilla (Perú)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Roberto Torretti (Chile)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Luis Villoro (México)	Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdés (Argentina-Alemania)	

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Casilla de Correo 5379
Correo Central

1000 Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 E-mail: cifrlf@mail.retina.ar

Para suscripciones y pedidos en Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
(dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina	
Individuos	\$22
Instituciones	\$44
Exterior	
Individuos	\$25
Instituciones	\$35
(más gastos de envío)	

Esta publicación ha contado con el apoyo financiero de la Fundación Antorchas.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Ana María Mustapic, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 2001

VOLUMEN XXVII

N° 2

SUMARIO

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO 2000

- L. Alves Eva, Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno 199
- S. Manzo, Algo nuevo bajo el sol: el método inductivo y la historia del conocimiento en la Gran Restauración de Francis Bacon 227
- A. Gutiérrez Pozo, De la crisis escéptica de las ciencias modernas a la fundamentación fenomenológica de la verdad. Husserl y Ortega 255
- M. Pérez Otero, Justificación parcial pero suficiente 285

ARTÍCULOS

- C. Macón, Los efectos de la *revisión teórica*. Acerca del *Figural Realism* de Hayden White 319
- F. Rivera Castro, La relación entre derecho y Moral en el pensamiento de Kant 335

ESTUDIO CRÍTICO

- A. Cassini, Interpretaciones filosóficas de la teoría de la probabilidad 361

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

- M. Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (F. Naishtat) 379

COLABORADORES

LUIZ ANTONIO ALVES EVA, é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), do qual é atualmente chefe. Fez formação filosófica na Universidade de São Paulo, onde defendeu tese intitulada "Ceticismo e Paradoxo nos Ensaio de Montaigne" (2000), ainda inédita. Publicou artigos sobre temas correlatos em revistas filosóficas brasileiras (Discurso e Kriterion, dentre outras) e busca atualmente estender sua pesquisa ao exame mais amplo das relações entre ceticismo filosófico e a noção de sujeito no início da Filosofia Moderna. Luiz Eva tem participado regularmente de colóquios brasileiros acerca do ceticismo, que contaram freqüentemente com a participação de pesquisadores argentinos, dentre os quais o prof. Olaso. E-mail: luizeva@hotmail.com

SILVIA A. MANZO es doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, habiendo cursado seminarios de doctorado en la Universidad de Ratisbona (Alemania). Ha sido becaria del DAAD (Deutsche Akademische Austauschdienst), la Universidad de Hamburgo, la Fundación Antorchas y la Universidad Nacional de La Plata. En la actualidad es becaria del CONICET. Recientemente ha publicado artículos sobre su especialidad en las revistas *Early Science and Medicine*, *Manuscritos*, *Llull* y en el libro *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, J. Murdoch, W. Newman y Ch. Lüthy eds. (Leiden, E. J. Brill, 2001). Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) en la asignatura Historia de la Filosofía Moderna. E-mail: silgas@sinectis.com.ar.

A. GUTIÉRREZ, Doctor en Filosofía, Profesor Asociado del Departamento de Estética de la Universidad de Sevilla y Catedrático de Bachillerato. Estudió sobre la filosofía de la razón vital de Ortega, la fenomenología husserliana, y la conexión entre ambos. Ha dedicado especial atención a la estética raciovitalista, y desde ahí investiga la estética y hermenéutica de Heidegger y Gadamer. Ha publicado trabajos sobre estos temas en *Pensamiento*, *Enrahonar*, *Diálogos*, *Daimón* y *Revista de Filosofía* de la UCM. E-mail: agpozo@cica.es

MANUEL LUNA ALCOPA (Barcelona, 1964), Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (España), es Profesor en el Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía de esa Universidad. Sus líneas de investigación se centran sobre todo en la filosofía del lenguaje, la metafísica, la lógica filosófica y la epistemología. Ha publicado artículos en *Análisis Filosófico*, *Crítica*, *Dialéctica*, *European Review of Philosophy*, *History and Philosophy of Logic*, *Teorema* y *Theoria*. Es también autor de los libros *Conceptos modales e identidad* y *Aproximación a la filosofía del lenguaje*, así como coautor de *Lógica y metodología de la ciencia* y de *Filosofía del lenguaje*. E-mail: perez@trivium.gh.ub.es

CECILIA MACÓN, Docente de las Facultades de Filosofía y Letras y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Como especialista en temas de Filosofía de la Historia ha presentado trabajos vinculados con el narrativismo, la relación entre historia y memoria y la representación de los genocidios. Es miembro coordinador del Comité Ejecutivo del Programa de Estudios para las Políticas de la Memoria de la Facultad de Filosofía y Letras (U.B.A.). E-mail: cmacon@fibertel.com.ar

FAVIOLA RIVERA CASTRO, Doctora en Filosofía. Universidad de Harvard, 1999. Tesis "Kant on Virtue and Justice" dirigida por Christine Korsgaard y Thomas Scanlon. Ha publicado: "Moral Principles and Agreement", *Crítica*, vol. XXXII, N° 94. "How should we understand the project of the Moral Point of View theorists? Reply to Kai Nielsen", *Crítica*, vol. XXXII, N° 95. "Algunos comentarios sobre la teoría estándar de la racionalidad. Comentario a Antoni Doménech" en *Algunas consideraciones sobre la teoría de la racionalidad*. Editado por Paulette Dieterlen y Elisabetta Dicastro. E-mail: faviola@servidor.unam.mx

REVISTA PATAGÓNICA DE FILOSOFÍA



Patagonian Journal of Philosophy
Año 2, Vol. 2, N° 1, julio-diciembre 2000
Publicación semestral

Artículos / Articles:

JOHN FORGE	<i>Science, Moral Responsibility and the "Straight Rule"</i>	5
LAURA BENÍTEZ	<i>El universo físico y la vía de reflexión crítica en la correspondencia Leibniz-Clarke</i>	25
GERALD J. MASSEY	<i>Strategies for Philosophers and Historians of Philosophy</i>	51
IGNACIO ANGELELLI	<i>The Mystery of Frege's "Bedeutung"</i>	89
MARÍA INÉS MUDROVIC	<i>El problema del cambio histórico: un análisis de la relación pasado-presente</i>	105
ELÍAS PALTÍ	<i>Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad</i>	121
CLAUDIO INGERFLOM	<i>La reactualización semántica del pasado en el presente histórico</i>	155

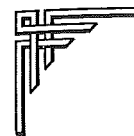
Reseñas / Reviews:

FERNANDO TULA MOLINA	Pera, M., <i>The Discourses of Science</i>	175
----------------------	--	-----

Director / Editor: Oscar Nudler

Pedidos y suscripciones: Marisa García - Fundación Bariloche -
Casilla de Correo 138 - (8400) Bariloche - Pcia. de Río Negro -
Argentina - rpf@bariloche.com.ar

Precio del ejemplar:	individuos \$ 15	instituciones \$ 30
Suscripción anual:	individuos \$ 25	instituciones \$ 50



AGRADECIMIENTO A LOS ÁRBITROS



La tarea de juzgar artículos por parte de académicos es imprescindible para la marcha de la RLF. Por ello el Comité de Redacción quiere agradecer públicamente a todos aquellos árbitros que prestaron desinteresadamente su colaboración desde 1991. El Comité de redacción pide disculpas por cualquier omisión involuntaria en que haya podido incurrir.

Andreoli, Miguel	Levinas, Leonardo
Barrio, Eduardo	Marcos, Graciela
Battro, Antonio	Monder, Samuel
Benítez, Laura	Moretti, Alberto
Brauer, Daniel	Moya, Carlos
Burucúa, Gastón	Naishtat, Francisco
Cabanchik, Samuel	Obiols, Guillermo
Caimi, Mario	Orlando, Eleonora
Castro, Edgardo	Palau, Gladys
Cordua, Carla	Pereda, Carlos
Cornblit, Oscar	Porchat, Oswaldo
Costa, Margarita	Rabossi, Eduardo
Cristin, Renato	Ranea, Guillermo
Dotti, Jorge	Rivera López, Eduardo
Echeverría, Javier	Rodriguez Pereyra, Gonzalo
Eggers Lan, Conrado	Sabatés, Marcelo
Farrell, Martín	Santa Cruz, María Inés
Ferraro, Agustín	Sazbón, José
Flichman, Eduardo	Sobrevilla, David
Gaeta, Rodolfo	Terán, Oscar
Gianella, Alicia	Thibaut, Carlos
Gómez Lobo, Rodolfo	Torretti, Roberto
Ibarlucía, Ricardo	Valdez, Margarita
Iturbe, Corina	Vigo, Alejandro
Junqueira Smith, Plinio	Walton, Roberto



SOBRE O ARGUMENTO CARTESIANO DO SONHO E O CETICISMO MODERNO*

Luiz Alves Eva

"...Quantas vezes me ocorreu de sonhar, à noite, que eu estava neste lugar, que eu estava vestido, que eu estava perto do fogo, ainda que eu estivesse inteiramente nu em meu leito? Parece-me bem agora que não é com olhos adormecidos que eu observo este papel, que esta cabeça que eu movo não está dormente, e que é com desígnio e propósito deliberado que eu estendo esta mão, e que a sinto. O que me ocorre no sonho não me parece absolutamente tão claro nem tão distinto quanto isso. Mas, pensando nisso cuidadosamente, eu me relembro de ter sido enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, eu vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios conclusivos, nem marcas suficientemente certas pelas quais eu possa distinguir nitidamente a vigília do sonho, que fico inteiramente pasmo; e minha estupefação é tanta que sou quase capaz de me persuadir que durmo..."¹

1. Neste célebre parágrafo Descartes formulou aquele que viria a ser conhecido como o seu "argumento do sonho" — hoje freqüentemente tomado, ao lado do argumento do Gênio Maligno, como um dos paradigmas do ceticismo filosófico que contemporaneamente importa discutir. Por vezes, solidariamente a tal juízo, seu argumento é tomado como uma espécie de culminação lógica das razões de duvidar semelhantes que propuseram os antigos céticos.² Assim, de um ponto

* Primer Premio - Concurso Ezequiel de Olaso, 2000.

1. Descartes, *Méditations*, I, *Oeuvres*, pp. 161-162.

2. Tal juízo parece corresponder às interpretações de Pascal e de Hume acerca desse ceticismo, como notou Popkin (1979, p. 179). Mas veja-se especialmente Burnyeat (1984), p. 247: Descartes, diz ele, viu que os materiais céticos tinham um alcance muito maior do que perceberam os antigos céticos, impugnando a própria existência do mundo exterior em que eles pretendiam fruir sua tranqüilidade.

de vista histórico, Descartes pôde posteriormente ser entronizado, não apenas como o criador genial de uma nova metafísica que se destaca da tradição anterior, dentre outras razões, pelo modo como tematiza e suplanta o ceticismo filosófico, mas também como aquele que, através de sua dúvida hiperbólica, suplanta as versões mais toscas do ceticismo anterior, levando-as coerentemente a um grau de radicalidade até então desconhecido. Por isso mesmo, trata-se de um novo ceticismo: graças à virulência de sua argumentação dubitativa, ele inaugura uma problemática cética própria, que se articula essencialmente em torno da questão da existência do mundo exterior, e justifica plenamente o uso da expressão "ceticismo moderno" (na verdade cartesiano) por oposição a um ceticismo antigo.³

Certamente muito dessa versão da história há de permanecer inquestionada. Mas pensamos que há ocasião de nos atermos a um ponto central do aspecto propriamente filosófico dessa interpretação, ao qual todavia se tem dado pouca atenção quando se tratou de compreender historicamente o papel da filosofia de Descartes. Como, de modo geral, compreendem os intérpretes o sentido da inferência cética produzida pelo argumento cartesiano do sonho? Eis aqui uma versão esquemática dessa inferência (que poderia, por certo, ser retocada num ou noutro de seus detalhes):

- (1) Parece-me que na vigília, estado em que me encontro agora, percebo diretamente o mundo real, por oposição ao que ocorre quando me engano com as ilusões dos sonhos.
- (2) Tive sonhos, dos quais agora me lembro, em que a impressão de conhecer as coisas era exatamente igual à que tenho agora.
- (3) Não posso encontrar nenhum indício conclusivo de que o aparente conhecimento do mundo que tenho agora não possa ser um sonho. (Não consigo encontrar marcas suficientemente nítidas para distinguir a vigília do sonho).

Devo aceitar que posso estar sonhando agora.

Um ponto central dessa leitura usual, que aqui nos interessa, reside na aceitação de que a possibilidade, intrinsecamente problemática, de

3. Williams (1986), *esp.* p. 118: "Mas Descartes não *estende* o ceticismo tradicional, ele o transforma..."

eu estar sonhando siga-se imediatamente como razoável a partir do conjunto de evidências dispostas no parágrafo em que se formula o argumento do sonho (neste caso, as premissas 1, 2, e 3, acima indicadas). Este esquema sugere, nessa medida, que a consideração cuidadosa das minhas percepções naturais, segundo os aspectos acima listados, pudesse de algum modo bastar para me conduzir racionalmente à escandalosa conclusão segundo a qual minha crença de conhecer atualmente o mundo exterior pelos meus sentidos pode ser um mero sonho, tal como o são as falsas ilusões que minha mente produz quando durmo. Tal é a gravidade da conclusão que parecem postas em pé de igualdade a admissão da possibilidade de estar sonhando e a admissão de que estejamos efetivamente sonhando — igualdade a que talvez sejamos em parte induzidos pelo exemplo do próprio autor, que se rende à sua hipótese, assumindo-a para mostrar como, mesmo se estamos sonhando, as verdades gerais acerca das naturezas simples resistem, ao menos num primeiro momento, a uma dúvida filosófica desse teor. Eis como se criaram, assim, as bases de uma futura epistemologia "fundacionista" ou "justificacionista", segundo a qual, supostamente, seria lícito apenas aceitar como conhecimento verdadeiro aquilo que estiver racionalmente justificado — intuitiva ou dedutivamente — frente à possibilidade permanente de uma dúvida universal.⁴

Parece-nos, contudo, que há razões para suspeitar que essa não seja uma leitura exata e plenamente satisfatória do argumento cartesiano do sonho, segundo sua cogência própria, ao menos tal como Descartes o compreendeu. Deva-se ela ao modo como seus leitores pretenderam honrar a grandeza do pai da filosofia moderna, ou à condenação que equivocadamente recebeu por parte daqueles que o confundiram demasiadamente rapidamente com um cético,⁵ o fato é que a compreensão do argumento que se impõe como natural talvez não faça inteiramente justiça ao presumível conhecimento histórico que Descartes possuía do ceticismo até então existente, nem mesmo à coerência interna de seu texto. Procuraremos aqui, inicialmente, trazer à luz tais problemas para, em seguida, propor uma leitura alternativa, que não apenas nos ofere-

4. Schmitt (1986), por exemplo, cita como paradigma dessa leitura padrão o artigo de Bernard Williams sobre Descartes em *The Enciclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967). Voltaremos adiante ao tema.

5. V. Popkin (1979), *esp.* cap X., pp. 193 ss.

ceria subsídios para tentar reconsiderar o sentido da resposta cartesiana ao ceticismo, mas também pretenderia mostrar que a história do ceticismo pode não ser irrelevante para aclarar alguns dos aspectos conceituais dos problemas céticos hoje prioritariamente discutidos.

2. Uma primeira questão importante, em nosso entender, seria a de saber exatamente em que medida o próprio Descartes via o seu argumento como “cético”. Não pensamos haver lugar para qualquer dúvida quanto ao fato de que os argumentos dubitativos da Primeira Meditação — especialmente os argumentos do erro dos sentidos e o argumento do sonho — se inspiram na literatura cética com que ele travava contato (o que inclui obras de autores acadêmicos e pirrônicos antigos, bem como de contemporâneos, como Agrippa, Montaigne, Francisco Sánchez, Charron e La Mothe le Vayer, dentre outros). Nem mesmo parece haver dúvida quanto ao fato de que Descartes encarava o ceticismo como um problema intelectual vivo, tal como o encontrou em voga nos círculos intelectuais com que teve contato, provavelmente através de Mersenne — tal como já se mostrou amplamente.⁶ Mas onde e em que termos, mais precisamente, Descartes reconhece a natureza cética de seus argumentos? Na *Recheche de la Verité*, por exemplo, um dos interlocutores — Epistemon — assim reage à dúvida que acaba de ser apresentada por intermédio do argumento do sonho cartesiano:

“Eu julgo (...) que é muito perigoso de avançar em demasia nessa direção. Essas dúvidas tão gerais nos conduziram diretamente na ignorância de Sócrates ou na incerteza dos pirrônicos, e essa é uma água profunda em que não me parece que possamos encontrar pé...”⁷

De nossa parte, pensamos que seria precipitado extrair dessa fala o atestado de que Descartes veja seu argumento, sem mais, como cético.

6. *Ibid.*, esp. cap. IX, pp. 173-175. Lembremos, por exemplo, o seguinte trecho de uma resposta de Descartes ao padre Bourdin: “Não devemos pensar que esteja extinta a seita dos céticos. Ela hoje floresce tanto quanto nunca, e quase todos aqueles que pensam possuir alguma habilidade acima do resto dos demais homens, nada encontrando que os satisfaça na Filosofia comum, e não vendo nenhuma outra verdade, refugiam-se no Ceticismo.” (A.T. VII, 528-9, *apud*. Popkin, 1979, p. 289)

7. V. *La Recherche de la Vérité* (*Oeuvres*, p. 679).

Seja porque, a rigor, não é o que está dito (mas sim que uma dúvida geral como essa pode conduzir ao ceticismo, eventualmente dela diverso), seja porque essa alusão ao pirronismo provém de um interlocutor avesso e pouco afeito a essa doutrina, representante do aristotelismo tradicional, que faz eco a um terceiro interlocutor, o iletrado Poliandro, o qual “(...) temeria tornar-se demasiado sonhador para um homem que tão pouco estudou e não se acostumou assim de afastar seu espírito das coisas...”⁸ O contexto literário da discussão parece corresponder ao modo um tanto frouxo com que as idéias podem ser apresentadas, segundo a natureza dos interlocutores que as proferem: aquilo que o filósofo aristotélico, talvez demasiado apegado à tradição para refletir o suficiente sobre os argumentos que emprega, condena como ceticismo pode ser posto no mesmo nível dos gritos de surpresa que se ouvem nas comédias: “Estou acordado ou sonhando?” O fato é que, salvo engano, a despeito da evidente inspiração temática, não há nenhuma passagem atestando mais precisamente que Descartes via seu próprio argumento do sonho precisamente como cético (isto é, no sentido histórico em que esse termo poderia ser mais precisamente compreendido e empregado, especialmente se consideramos o horizonte possível que ele tem diante de si para o emprego desse termo). Supô-lo, sem mais, poderia nos conduzir a um resultado precipitado se temos em vista que se trata de um filósofo que não pretende ser como “(...) esses pequenos artesãos, que não se ocupam senão de reacomodar as velhas obras, por se sentirem incapazes de fazer novas...”⁹ Que sentido haveria em identificar imediatamente tais razões de duvidar como “céticas” no caso de um autor para o qual as teses e argumentações ganham sentido filosófico à medida que se introduzem numa ordem particular?¹⁰

8. *Ibid.*, 678.

9. *Ibid.*, p. 677. No *Discurso do Método*, depois de apresentar a versão embrionária, por assim dizer, daquele que viria posteriormente a ser o argumento do sonho, ele se referirá ao *cogito* como uma verdade “tão firme e tão segura que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não a seriam capaz de abalar (...)”. (*Oeuvres*, pp. 114-115) Mas do fato de que essa verdade seja de tal ordem que suplante a dúvida cética não se segue necessariamente que a dúvida que a ela conduz seja, enquanto tal, necessariamente cética.

10. Veja-se, a esse respeito, o “Resumo das seis meditações” que Descartes faz preceder a essa obra (*Oeuvres*, p. 156-157)

Mas há outras razões mais fortes em que se apoiaria tal desconfiança. O dado mais relevante para o nosso propósito, ainda que normalmente desconsiderado pelos comentadores, parece-nos emergir quando nos voltamos para a tradição dos argumentos historicamente propostos como céticos. Em vista dela, parece-nos que seria preciso reconhecer que o argumento cartesiano proporia uma absoluta novidade se estivesse sugerindo como uma razão cética de duvidar a possibilidade de que estaríamos sonhando (posto que, nem entre os céticos antigos, nem entre os contemporâneos de Descartes se tem notícia de alguém que proponha um argumento do sonho que conduza a essa consequência).¹¹ Mais do que isso, em que medida podemos supor que tal argumento seja cético se, detendo-nos numa comparação mais cuidadosa entre o argumento cartesiano e aquele, por exemplo, que Cícero apresenta nos *Academica* (obra a que certamente Descartes teve acesso como fonte de seu ceticismo),¹² podemos perceber que a inferência presumida do ar-

11. No caso de Sexto Empírico, principal fonte à disposição do pirronismo antigo, trata-se, muito resumidamente, de comparar as circunstâncias do sonho e da vigília, argumentando que em nenhuma delas aquele que percebe estará em condição de julgar que a situação em que se encontra é mais apta para que se possa pretender reconhecer o real sem cometer uma petição de princípio (cf. *Hipótiposes Pirrônicas*, I, 104 ss., 112-113). Trataremos a seguir do caso dos Acadêmicos. Dentre as fontes céticas renascentistas e modernas com que Descartes se deparou, o único exemplo de "argumento do sonho" em que se poderia encontrar uma sugestão de que poderíamos estar sonhando é o de Montaigne — ainda que tal sugestão não possua o sentido literal que tende a possuir no caso de Descartes. Para Montaigne, o parentesco entre a certeza de assentimento no sonho e na vigília sugere que a nossa vigília mais atenta "não purga nem dissipa inteiramente as *resveries* daqueles que dormem" e que nosso agir e pensar pudessem ser "alguma espécie de sonho" (cf. *Essais*, II, 12, 596C). Trata-se de sugerir que nossa situação perceptiva natural comporte alguma diferença de grau entre esses estados — diferença que, nessa medida, apresenta-se como uma descrição de nossa condição natural, a ser reconhecida como tal, e não um problema radical a que o ceticismo conduz e que urge ser solucionado, tal como se apresenta no caso de Descartes.

12. Cf. Williams (1986), pp. 135: "(...) embora os elementos do ceticismo cartesiano sejam acadêmicos, o modo pelo qual são organizados é próprio de Descartes. Seus pressupostos metafísicos tácitos são o que torna possível esse realinhamento de materiais tradicionais..." Segundo a intrincada interpretação que Williams oferece do argumento do sonho entre os acadêmicos, ele não é desen-

gumento do sonho cartesiano corresponde justamente àquilo que aí se condena como má leitura, imprecisa e distorcida, do ceticismo? Respondendo à ironia que o estóico Luculo dirige aos céticos — segundo a qual, recusando-se a distinguir as representações do sonho e da vigília segundo sua "perspicuidade", este filósofo deveria se reconhecer incapaz de distinguir o sonho da vigília¹³ — o interlocutor cético do diálogo afirma enfaticamente:

volvido no sentido da conclusão cartesiana, dentre outras razões, porque eles considerariam separadamente a indistinguibilidade das representações relativamente a sua persuasividade (segundo a qual sonho e vigília não seriam distintos segundo o modo com que se apresentam aos que os experienciam) e a indistinguibilidade relativamente ao conteúdo (o que não se poria no caso do sonho, por não haver objeto que cause a representação) (p. 134). Descartes produz seu argumento, entende ele, na medida em que unifica essas duas considerações independentes para os Acadêmicos, o que só pode fazer na medida em que não opera mais com a concepção de sensação, em termos de causalidade física, que estaria presente no ceticismo acadêmico, mas com uma "nova concepção de mental, que o permite pensar em sensações abstraídas dos sentidos..." (*ibid.*). Para além de outros eventuais problemas, parece-nos que essa leitura só é possível se se comete uma importante inversão na ordem das razões, pois tal concepção de mental não é prévia ao argumento do sonho, mas sim instaurada filosoficamente por ele. Como pode ser, portanto, invocada como condição de possibilidade para que ele opere? Apenas o pode se admitirmos uma incoerência filosófica de Descartes, que, afinal, não teria levado às últimas consequências suas razões de duvidar ao deixar escapar tais pressupostos dogmáticos (metafísicos ou epistemológicos). Mas principalmente o modo pelo qual os próprios acadêmicos recusam essa possibilidade de leitura de seu argumento nos parece, no mínimo, ser um convite para tentar observar o panorama de outro modo.

13. V. *Acad.*, II, 51-53; a resposta de Luculo ao argumento do sonho consiste em observar precisamente que, para evitar as incongruências que se seguiriam se não dispuséssemos de um critério de verdade (dentre as quais a impossibilidade de distinguir o sonho da vigília), devemos admitir que a diferença entre as percepções do sonho e da vigília é de perspicuidade ("*perspicuitatem*"), tal como o compreende aquele que compara uma representação sabidamente imaginária com outra real. Não nos apercebemos da falta de perspicuidade dessas representações quando sonhamos porque, segundo ele, quando dormimos nossos sentidos e mente não agem de modo íntegro. (II, 52) Contra o argumento dialético de que, mesmo sob o ataque de loucura, o sábio estóico deveria ser ca-

"Como se alguém pretendesse negar que um homem que acordou saiba perfeitamente que não está mais sonhando, ou que aquele cujo furor se abranda não saiba que as coisas vistas durante o delírio não são verdadeiras! Esse não é o ponto em questão: o que perguntamos é como as coisas pareciam no momento em que foram vistas..."¹⁴

Pretender extrair do argumento a conclusão de que poderíamos estar sonhando seria, segundo o cético, em vez de conduzi-lo à sua consequência mais coerente, apenas compreendê-lo mal. Quando compara a experiência do sonho e da vigília e aponta para a fé daquele que sonha na realidade das representações que experimenta, o filósofo acadêmico busca apenas mostrar que não há diferença no ato de assentimento — isto é, "(...) na natureza da experiência perceptiva visual dos loucos e dos que sonhavam no momento em que sua experiência ocorria". Se não é possível reconhecer diferenças nesse sentido, não é possível admitir que a "perspicuidade" das representações seja um critério intrinsecamente presente no ato perceptivo, pelo qual podemos discernir em si mesmas as representações apreensivas das não-apreensivas.¹⁵ De to-

paz de refrear seu julgamento, Luculo enumera as razões pelas quais o sábio poderia involuntariamente ser incapaz de suspender o juízo sobre o que desconhece e aproveita a introdução do tema para ironizar os acadêmicos: "...Buscamos um cânone de julgamento adequado à dignidade e consistência e o que encontramos são exemplos tomados dos loucos, sonhadores e bêbados. Percebemos o quão inconsistente é tal fala? Se o fizéssemos, não deveríamos chamar em testemunho pessoas fora de si ou sonolentas de modo tão ridículo, como fazem os que reconhecem, num momento, que há uma diferença entre as representações daquele que está desperto, sóbrio e são e as daqueles que estão noutras condições, e noutro momento o negam..." (II, 53). São os estóicos, portanto, que, segundo essa passagem, acusam os acadêmicos (tal como os intérpretes contemporâneos do ceticismo antigo a que nos referimos) de possuírem uma filosofia que, se fossem mais coerentes, os conduziria a perceber que não podem distinguir o sonho da vigília.

14. *Acad.*, II, 88-89

15. V. *Acad.*, II, 90: o fato de que o assentimento seja idêntico poderia me mostrar, portanto, que mesmo sendo possível discernir a perspicuidade de uma dada representação da situação perceptiva em que ela se dá essa distinção seria inoperante, pois eu não teria meios, frente a uma percepção que me aparece como verdadeira apenas devido à situação perceptiva da minha alma, de corrigi-

do modo, é importante sublinhar que, do fato de que o critério de verdade estóico seja problemático, em vista desse ataque cético, ou mesmo do fato de sermos eventualmente incapazes de formular algum outro critério qualquer adequado para distinguir o sonho da vigília, que esteja ao abrigo de outras críticas possíveis, não se segue imediatamente que devêssemos admitir que estamos sonhando. Ao menos, por ora, percebamos que se o fizemos aqui, fazêmo-lo contrariando aquilo que propõem os próprios céticos *stricto sensu* — e talvez mesmo concordando, antes disso, com a crítica dos estóicos à dúvida acadêmica.

Um procedimento usual diante deste problema é supor que um filósofo como Descartes, no mais tão grande, pode bem desconhecer a história da filosofia (procedimento que aqui pode ser acomodado a uma identificação grosseira entre o desprezo cartesiano pela autoridade filosófica tradicional e a mera ignorância da tradição — identificação que incontáveis aspectos da metafísica cartesiana desmentiriam, a começar pelo *cogito*¹⁶). Mas aqui o problema de método não se resumiria em projetar no texto uma incongruência (que eventualmente reflete apenas nossa própria incapacidade de compreendê-lo melhor), mas sim em admitir que Descartes desconhece as fontes céticas que são vivamente discutidas justamente ao produzir um argumento cético. E por que não admitirmos, em vez disso, que esse filósofo opera abertamente algum "*tourneement de raisons*" no argumento acadêmico, nele projetando, desde já, alguma ironia implícita para com o ceticismo (que afinal será refutado através das verdades metafísicas que estão prestes a serem encontradas)? Porque não vemos como harmonizar essa ironia com o papel dubitativo efetivamente desempenhado pelo argumento no texto. Se aí há ironia, mais fácil seria admitir que ela se endereçaria aos estóicos, talvez inesperadamente próximos da espécie de resposta que se oferece à primeira razão de duvidar, apresentada pelo erro dos sentidos, enquanto que o argumento do sonho permanecerá sem uma refutação nessa Meditação (ao contrário, o limite da segunda razão de duvi-

la e reconhecê-la como desprovida de "perspicuidade". A rigor, é o critério estóico que, uma vez admitido, poderia me conduzir à confusão entre esses estados, caso ele não seja operante.

16. V., de modo geral, Gilson (1930). Para uma comparação entre o *cogito* cartesiano e o argumento análogo que Agostinho apresenta no *De libero arbitrio*, v. esp. IIème partie, ch. II, "Le cogito et la tradition augustinienne".

dar representada pelo argumento do sonho pressupõe, ao menos provisoriamente, sua validade).¹⁷ Que tipo de ironia poderíamos encontrar aqui contra os Acadêmicos sem fazer de Descartes um tolo, que ironiza o cético ciceroniano sem oferecer nenhum outro elemento argumentativo esclarecendo o porquê de admitir exatamente a conclusão que esses céticos julgam pouco rigorosa e implausível?

Não se trata aqui apenas de uma fútil questão terminológica acerca do termo "ceticismo", muito menos de supor que Descartes incorra ingenuamente numa interpretação grosseira do ceticismo (posto que afinal ele se pretende distinto dos demais filósofos metafísicos exatamente graças ao modo como enfrenta o desafio filosófico posto pelo ceticismo).¹⁸ Sublinhamos essa estranheza, bem ao contrário, como ocasião para investigar se seria possível conciliar o argumento cartesiano com a admissão de que Descartes possua uma compreensão mais refinada do ceticismo segundo os termos em que essa filosofia se pretendeu razoável. Em vista dos problemas aqui considerados, proporemos aqui uma hipótese de leitura, tal como já o anunciamos, segundo a qual não haveria, para esse autor, como não há para os demais céticos, nenhuma plausibilidade imediata nem evidência conclusiva para inferir-

17. Notemos que a resposta estoica ao argumento acadêmico (v. nota 13, acima) parece ser bastante próxima do "contra-argumento da loucura", isto é, da resposta ao argumento do erro dos sentidos que Descartes formula no parágrafo quarto da primeira Meditação, que Frankfurt reconhece como a resposta do "senso comum" na dialética filosófica pela qual Descartes pretende conduzi-lo ao entendimento filosófico. (v. Frankfurt, 1970, p. 39). Em ambos os casos, a resposta se apóia na admissão de que haveria uma situação perceptiva "natural", tanto do ponto de vista das suas circunstâncias externas (a proximidade do objeto) quanto internas (a saúde mental), em que se poderia aceitar o testemunho das representações relativamente à existência dos objetos externos. Se essa semelhança puder ser considerada em sua dimensão histórica, seria lícito conjecturar que Descartes, mostrando que o "senso comum" não responde satisfatoriamente às objeções propostas pelo argumento do sonho, reconhece a pertinência das críticas céticas tradicionais às filosofias precedentes e a necessidade de um novo fundamento filosófico para a formulação de um critério adequado de discriminação das representações verdadeiras.

18. Em suas respostas às réplicas do Padre Bourdin, Descartes afirma ter sido o primeiro de todos os homens capaz de suplantar as dúvidas dos céticos. (Sétimas Objeções e Respostas, A.T. VII, 550, *apud*. Popkin (1979), p. 284).

mos, da mera possibilidade de aproximarmos nossas percepções atuais a um sonho, a possibilidade de estarmos sonhando (paradoxalmente, por mais estranho que isso possa parecer à primeira vista). Para tanto, passaremos a um exame do argumento, primeiramente observando indiretamente o seu alcance à luz da resposta que Descartes lhe pretende oferecer e, em seguida, considerando-o diretamente, no lugar que ocupa segundo a ordem das razões de duvidar.

3. O modo como Descartes responde ao seu argumento do sonho na Sexta Meditação parece-nos vir em nosso auxílio. Ali, a crença de que poderíamos estar sonhando, remanescente da primeira Meditação, será literalmente descrita como "hiperbólica e ridícula" e abandonada mediante a alegação da coerência que, em conjunto, se deixa naturalmente observar nas nossas representações quotidianas, bem como na harmonia com que minhas faculdades as percebem na situação de vigília, que garante sua veracidade:

"E eu devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral tocante ao sono, que eu não podia distinguir da vigília: pois agora eu encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns aos outros e com toda a seqüência de nossa vida, assim como ela tem o costume de juntar as coisas que nos ocorrem quando estamos despertos... E eu não devo de modo algum duvidar da verdade dessas coisas se, depois de ter consultado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para os examinar, nada me é reportado por nenhum deles que repugne ao que me é reportado pelos outros. Pois, de que Deus não seja enganador, segue-se necessariamente que nisso eu não seja enganado..."¹⁹

Como isso se harmoniza com a idéia de que seja plausível extrairmos a hipótese de estarmos sonhando na Primeira Meditação? Frequentemente essa resposta da Sexta Meditação é desconsiderada como insatisfatória frente ao poder do argumento do sonho (posto que eu poderia sonhar que minhas percepções estão encadeadas de maneira coerente com as demais). Raramente ela é tomada como um elemento importante para delinear o alcance preciso que Descartes teria conferido a

19. *Oeuvres*, p. 225.

seu argumento. Qual é exatamente, nessa resposta, a evidência mobilizada contra a possibilidade de supormos que estamos sonhando?

Importa, em nosso entender, nela distinguir claramente dois planos: (1) o da consideração da certeza tal como naturalmente se manifesta, segundo a clareza particular com que se pode manifestar, e (2) o da justificação metafísica de uma determinada certeza natural. É bem verdade que a harmonia de minhas percepções só poderá ser invocada como garantia de que elas significam uma realidade para além de minha mente graças ao modo como Descartes justifica metafisicamente a percepção sensível — graças, essencialmente, à prova da existência de um Deus veraz, que me permitiu rechaçar a hipótese do Gênio Maligno. Essa veracidade divina é o que impede que eu me engane quando creio que certas percepções formadas pelo concurso de todas as minhas faculdades (sentidos, memória, entendimento) correspondam aos objetos externos. No entanto, a justificação metafísica de tais crenças, através do recurso ao Deus não-engador, é algo não apenas distinto mas posterior ao fato de que eu simplesmente possua tais crenças (de conhecer os objetos exteriores em determinadas circunstâncias). Em particular, se se produz em nós a crença de que conhecemos o mundo exterior e se ela é, enquanto tal, aceitável por oposição à hipótese de estarmos sonhando, a resposta cartesiana enfatiza, não exatamente que Deus me faça crer nisso, mas o modo como a minha *memória* pode relacionar uma percepção com a seqüência dos eventos da minha vida (segundo uma harmonia que poderá, ela mesma, ser beneficiada da mesma garantia pela qual assumo que aquilo que meu intelecto percebe clara e distintamente corresponde a uma propriedade das próprias coisas).

A bem dizer, parece-nos que estamos aqui diante de planos não apenas distintos, mas em certa medida independentes, posto que a justificação metafísica das percepções não parece ter nenhuma consequência direta sobre a *plausibilidade* da resposta dirigida ao argumento do sonho. No máximo, a justificação metafísica surge como razão para que eu aceite que a minha crença de estar conhecendo as coisas quando as percebo harmonica e coerentemente (uma vez que não estou sonhando) corresponda ao que efetivamente se passa no mundo real, mas não como uma razão para que a coerência das percepções nos faça aceitarmos a crença de que não estamos sonhando. O fato de que aquilo que nos parece plausível a esse respeito seja também objetivamente verdadeiro concerne, não à resposta do argumento do sonho, mas à do argumento do Gênio Maligno. Segundo Descartes, o encadeamento das certezas ao

longo das Meditações deve nos permitir avaliar individualmente o estatuto representativo dos diversos conteúdos de nossa percepção sensível segundo o grau de clareza e distinção que for aí possível de obter. Mas se a justificação metafísica da harmonia perceptiva fosse por si mesma suficiente para mostrar que conhecemos o mundo exterior através dos sentidos, ela poderia fazê-lo sem que fosse preciso responder diretamente ao argumento do sonho. Seria, nesse caso, plausível aceitarmos que a bondade divina fosse de tal natureza que, mesmo que eu suponha estar sonhando, isso que eu suponho ser um sonho pode ser conhecimento do real. Em contrapartida, se admitirmos que a hipótese de estarmos sonhando é um efetivo problema para conhecermos o mundo exterior, seria preciso algo além da justificativa metafísica da harmonia de nossas percepções para garantirmos esse conhecimento — seria preciso, antes disso, que essa própria coerência produzisse em nós a crença de que não estamos sonhando (crença que apenas posteriormente poderia ser justificada metafisicamente).

É preciso lembrar que o conjunto de certezas que se beneficiará da justificação metafísica auferida da prova da existência de um Deus veraz não coincide, por certo, com o conjunto de crenças que tenho necessariamente durante a vigília (como ocorre no caso paradigmático da proposição “dois mais três igual a cinco”). Ademais, parece perfeitamente possível considerar que poderiam falhar minhas percepções na representação do real, ainda que fossem inteiramente coerentes entre si, se, ao final do trajeto das Meditações, eu não dispusesse da veracidade divina estabelecida na Quinta Meditação. Mas, ainda assim, eu poderia aceitar o argumento proposto no final da Sexta Meditação como uma razão pela qual eu não posso agora admitir que eu esteja sonhando: eu poderia ser capaz de relacionar coerentemente todas as representações de minha vida e, mesmo sem supor que eu esteja sonhando, supor que eu estou sendo engado por um Gênio Maligno, que me faz imaginar que minha vida seja algo inteiramente diverso do que ela é ou foi, ou que a crença de que estou acordado, produzida por essa coerência, seja falsa.

Em resumo, se a hipótese de eu estar sonhando vai se revelar “hiperbólica e ridícula”, não o será exatamente, ao que parece, em decorrência da veracidade divina, mas tão somente por força de seu confronto com a coerência particular que minha memória estabelece entre minhas percepções. Tão importante e decisiva parece ser essa coerência, para Descartes, como o critério pelo qual podemos, ou bem admitir a

hipótese de que estaríamos sonhando, ou bem tratá-la como hiperbólica e ridícula, que o problema de saber se podemos atestar que uma determinada representação isolada pode ser, de modo seguro e certo, uma representação exclusiva da vigília e não de um possível sonho não é sequer mencionado nas *Meditações* — a despeito do fato de que poderíamos ser induzidos a supor que a formulação do argumento do sonho, tal como tendemos a compreendê-lo, exigisse naturalmente uma resposta para ele. Podemos apenas reconhecer o estatuto da situação perceptiva em que nos encontramos através da observação de um conjunto de percepções segundo sua coerência e, não obstante, isso basta, segundo Descartes, para que a hipótese do sonho possa se revelar plenamente hiperbólica e ridícula.

4. Ora, mas se assim for (se a plausibilidade da admissão que eu não esteja sonhando depender apenas do exame da coerência interna com que percebo minhas representações) caberia indagar por que o argumento da coerência, invocado ao final da Sexta Meditação, não fora invocado em qualquer outro ponto desse trajeto (especialmente logo depois de formulado o argumento do sonho). Afinal, parece evidente que nada do que ocorre ao longo do trajeto das *Meditações* poderá contribuir para que as minhas percepções sensíveis me apareçam, elas mesmas, de modo mais ou menos coerente, nem mesmo para provar diretamente que minhas percepções ocorrem de modo coerente. Trata-se de algo que, ou bem ocorre, ou bem deixa de ocorrer, e produz ou deixa de produzir em mim a crença de que não estou sonhando, de modo independente de minha vontade (ou, como veremos, até certo ponto independentemente dela).

Formulemos a mesma questão noutros termos. Admitamos que a semelhança que eu possa encontrar entre as minhas percepções presentes e outras representações, de que me lembro terem sido apenas sonhadas, seja de tal ordem que eu não veja uma distinção nítida entre vigília e sonho; admitamos ainda que, graças a isso, eu me veja inclinado a admitir que eu poderia estar dormindo. Eu ainda assim poderia imaginar dois desfechos possíveis desse cenário. Se o critério de que me valho para reconhecer o estatuto atual de minhas representações é sua coerência, talvez eu possa aguardar mais alguns instantes e, uma vez que minha percepção atual recuperar o vínculo esperado com as demais que naturalmente se sucederão, eu poderei afastar a suspeita momentânea de estar sonhando, cuja plausibilidade não poderia durar senão alguns ins-

tantes. Ou bem, como efetivamente faz Descartes, eu poderia suspender momentaneamente a intervenção dessas demais percepções e avançar para o próximo parágrafo das *Meditações* concluindo: "Ora, então sonhemos."²⁰ A questão é: o que nos autoriza aqui essa inferência? Desconsiderada a hipótese de uma patente inconsistência entre a Primeira e a Sexta Meditação, por que Descartes propõe inicialmente essa inferência como cogente, se posteriormente sua conclusão se revelará ridícula e hiperbólica graças a um argumento que poderia, segundo seu valor pontual, desde já ter sido acionado? Propomos que o juízo definitivo de Descartes sobre a sua hipótese "ridícula e hiperbólica" do sonho deva ser, não apenas compreendido literalmente, mas, especialmente no que tange ao "hiperbólico", compreendido no plano da sua análise lógica. E, ao fazê-lo, talvez possamos descortinar algum aspecto inusitado da retórica dessa Meditação cartesiana, sem prejuízo de outros que tenham eventualmente já sido apontados. Estamos propondo a hipótese interpretativa de que, a rigor, o argumento do sonho, tal como apresentado no quinto parágrafo da primeira Meditação, deva ser analisado como um *entimema*, isto é, um argumento retórico, possuidor de uma premissa que não é imediatamente evidente (e aliás normalmente desconsiderada).²¹ Tal premissa, contudo, foi, sim, apresentada no início do percurso das *Meditações*: trata-se da proposição de que "devemos considerar o duvidoso como falso". Eis uma possibilidade alternativa de formular o argumento do sonho, que assim conteria, a bem dizer, uma dupla inferência:

20. No original latino: "Age ergo somniemus" (v. Ed. Adam-Tannery, Vrin, Paris, 1983, t. VII, p. 19), cf. *Oeuvres*, p. 161.

21. Temos em vista aqui a noção de entimema tal como apresentada, por exemplo, no primeiro livro da *Retórica* de Aristóteles. Se, na primeira parte do *Discurso do Método*, Descartes reconhece que o estudo das ciências em La Flèche apenas o levou a descobrir sua própria ignorância (pp. 93-94), isso não o fez, como se costuma inferir demasiado rapidamente, desprezar inteiramente o valor dessas artes. (p. 94) Dentre os exercícios úteis de que se ocupam nessas escolas, está a eloquência, que "tem força e beleza incomparáveis" (*ibid.*), e que ele "estimava muito", ao lado da poesia (mesmo que a seu ver se trate aí de algo que é antes dom do espírito que fruto do estudo) (p. 95). Para uma apreciação do contato do jovem Descartes com a retórica, v. Rodis-Lewis (1996), *passim*.

(P1) Parece-me que na vigília, estado em que me encontro agora, percebo diretamente o mundo real, por oposição ao que ocorre quando me engano com as ilusões dos sonhos.

(P1) Tive sonhos, dos quais agora me lembro, em que a impressão de conhecer as coisas era exatamente igual à que tenho agora.

(P1) Não posso encontrar nenhum indício conclusivo de que o aparente conhecimento do mundo que tenho agora não possa ser um sonho. (Não consigo encontrar marcas suficientemente nítidas para distinguir a vigília do sonho).

(C1=P2) É duvidoso qual seja exatamente agora a natureza desta percepção (Posso agora imaginar que estou sonhando com uma verossimilhança tal que quase me convence).

(P2) Devo considerar provisoriamente o duvidoso como falso.

(C2) Estou sonhando.

As premissas daquilo que normalmente se aceita como sendo o “argumento do sonho” permitiriam apenas um primeiro passo inferencial, pelo qual se pode concluir apenas o caráter *duvidoso* de alguma percepção ou percepções exemplares. (“Estou diante do papel, movo a cabeça e as mãos etc.”). Notemos que Descartes não conclui o parágrafo em que normalmente se dá como formulado o argumento do sonho com a admissão de que estaríamos sonhando. Ele apenas constata que a impossibilidade de reconhecer o critério de distinção entre o sonho e a vigília vem acompanhado de um tal espanto “(...) que é *quase* capaz de me persuadir que eu durmo...”²² Normalmente o leitor embala nessa quase persuasão como se ela pudesse conduzi-lo insensivelmente ao parágrafo seguinte, lido como sua mera retomada. Mas o fato é que o salto de um parágrafo a outro parece conter uma nova inferência — literalmente, Descartes diz “age *ergo* somniemus” — que corresponde rigorosamente à instanciação da dúvida hiperbólica, a partir da circunstância propiciada pela primeira inferência.

22. Grifo nosso. No texto latino, pode-se igualmente ler: “(...) *fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet...*” (Ed. Adam-Tannery, Vrin, Paris, 1983, t. VII, p. 19). A tradução francesa que seguimos foi, como se sabe, aprovada pessoalmente por Descartes: “(...) et mon étonnement est tel, qu’il est *presque* capable de me persuadir que je dors...” (p. 162).

Afinal, reconheçamos que seria estranho deixar de encontrar, no interior desse argumento, os mesmos traços da dúvida metódica que são tão evidentemente visíveis no interior das outras duas razões de duvidar — os argumentos do erro dos sentidos e do gênio maligno. Com efeito, Descartes estipula uma dupla exigência para a dúvida metódica, que formula no segundo parágrafo da Primeira Meditação e passa a efetivar a partir do parágrafo seguinte: (i) rejeitar como se fosse falso tudo o que se apresentar como minimamente passível de dúvida e (ii) ater-se aos “princípios” ou fundamentos gerais dos quais a veracidade de outras opiniões dependa.²³ No caso do argumento do Deus Enganador/ Gênio Maligno, é fácil ver que o fundamento ou “princípio” em questão diz respeito à causa possível de nossas crenças em geral (um Deus todo-poderoso, um ser menos poderoso, o nada, ou um Gênio Maligno, hipótese esta que sintetiza, numa versão mais adequada à imaginação, o modo como as três outras possibilidades consideradas são compatíveis com o fato de que minhas crenças sejam enganosas).²⁴ Expressamente produzido a título de suposição imaginária,²⁵ o Gênio Maligno seria inteiramente incapaz de gerar as conseqüências que gera se não pudéssemos recusar o duvidoso como falso, uma vez que tal hipótese apenas traduz o meu próprio desconhecimento acerca das causas de minhas opiniões.

Já o argumento do erro dos sentidos acerca-se dos sentidos como “princípio” — seja como instância que produz conhecimento ou instância pela qual tive acesso a conhecimentos que não sejam exatamente sensíveis: alveja-se tudo o que recebi como verdadeiro “dos sentidos ou pelos sentidos”. Igualmente, o tratamento do duvidoso como falso parece instaurado por esta premissa: “Ora, experimentei algumas vezes que os sentidos eram enganadores e é prudente não se fiar inteiramente naquele que já o enganou alguma vez...”²⁶ Mas seja o “princípio” a que se atém esse argumento equivalente ou não ao que alveja o argumento do sonho (a saber, a vigília, situação perceptiva que por si mesma propiciaria à minha alma acesso a conhecimentos certos e verdadei-

23. V. *Oeuvres*, p. 161.

24. V. *ibid.*, pp. 164-165.

25. Cf. *id. ibid.*: “Eu suporei portanto que há, não um Deus verdadeiro... mas um certo gênio maligno...”

26. *Ibid.*, p. 161.

ros, por oposição ao que ocorre nos sonhos), este par de argumentos parece possuir uma relação argumentativa bastante particular. Por meio do argumento do sonho, Descartes reapresenta a dúvida que fôra primeiramente proposta pela consideração do erro dos sentidos, adaptando-a em vista da objeção oposta pelo contra-argumento da loucura. Para além do que já consideramos quanto ao aspecto dialético desse contra-argumento,²⁷ cumpre aqui notar que ele alveja precisamente a generalização que se opera através da dúvida hiperbólica, pela qual o erro observável em algumas operações dos sentidos conduz à rejeição de todo o conjunto das supostas verdades que conhecemos por seu intermédio. Nessa medida, a aceitação da validade do argumento do sonho não apenas retoma a dúvida introduzida pelo argumento anterior e recusada pelo contra-argumento da loucura, mas simultaneamente articula uma defesa do próprio empreendimento filosófico cartesiano (que foi provisoriamente posto em xeque, mas não mais será questionado doravante em suas opções estratégicas fundamentais).²⁸

27. Quanto ao fato de representar uma posição imputável igualmente aos estoicos e ao senso comum, que se trata de conduzir à filosofia, cf. nota 17, acima. Resumidamente, segundo esse contra-argumento, a equiparação de situações perceptivas anômalas, em que os sentidos operam fora de suas melhores condições e possivelmente propiciam juízos errôneos, com as situações ideais em que os sentidos nos oferecem conhecimentos das coisas (tal como ocorre quando descrevo o ambiente em que me encontro) seria equiparar nosso conhecimento à situação anômala dos loucos (cf. *Oeuvres*, 161).

28. Seria mesmo possível conjecturar que Descartes tenha organizado propositalmente seu conjunto argumentativo segundo um propósito retórico, apresentando primeiramente, como exemplo imediato da dúvida metódica que ele acabara de formular, um argumento mais fraco, se não evidentemente defectivo, para explicitar uma possível objeção latente ao seu projeto e, ao mesmo tempo, montar o cenário para a apresentação de um argumento mais forte (cenário composto, com efeito, pelas percepções que o senso comum acabara de invocar como paradigmáticas: estou sentado ao pé do fogo etc.). Talvez possamos dizer que, sob essa ótica, a força do argumento do sonho residiria, ao menos em parte, no modo como associa (1) a instanciação de uma dúvida capaz de pôr em xeque a aceitação dessas instâncias perceptivas aceitas como paradigmáticas segundo essa objeção e (2) a instanciação do princípio da dúvida hiperbólica através de uma inferência cuja persuasividade, à primeira vista, parece dela não depender, mas que confere um novo alento ao próprio projeto filosófico.

Ainda que a instanciação da dúvida hiperbólica se apresente no argumento de modo aparentemente oculto, e que tal ocultamento possa mesmo auxiliar na estratégia de fundamentação da própria estratégia posta em prática, parece-nos possível agora constatar o quanto a compreensão adequada da distinção e da relação existentes entre o princípio da dúvida e os argumentos que efetivam essa dúvida constitui um aspecto particularmente decisivo para a compreensão dessa argumentação.²⁹ Em vista disso, parece-nos importante tentar agora discernir melhor, ainda que de modo parcial e limitado, o sentido da dúvida particular engendrada pelo argumento do sonho e, especialmente, precisar o seu virtual parentesco com a dúvida cética.

5. Para tanto, detenhamo-nos ainda um instante no denominado “Princípio da Dúvida Hiperbólica”, que, como vimos, se manifesta logicamente no interior do argumento.³⁰ A postulação desse princípio, no segundo parágrafo das Meditações, não é gratuita, mas estreitamente justificada pela economia do projeto filosófico bastante particular e inusitado que Descartes tem em vista.³¹ Tendo constatado que algumas vezes tomara por verdadeiro o que se revelou posteriormente falso, ele decide examinar o conjunto completo de todas as suas opiniões, passadas e presentes, para estabelecer “algo de firme e constante nas ciências”. Para tornar esse projeto factível, Descartes institui um princípio que gera um critério epistêmico diverso daquele que empregamos em nossas práticas cognitivas usuais. Parece ser plenamente constatável que normalmente nós não tratamos o duvidoso como falso, mas apenas

29. É nesse ponto que, a nosso ver, consiste, por exemplo, o equívoco fundamental da análise, de todo modo interessante, de Frankfurt (1970, v. pp. 14-22, esp. pp. 19-20: “...Sua empresa envolve primeiramente a eliminação das suas opiniões e depois um processo de exame e classificação dessas opiniões. Descartes se refere aos argumentos céticos da primeira meditação como pertencentes à primeira dessas fases, mas eles realmente pertencem à segunda ...”).

30. V. *ibid.*, pp. 160-161. Vale esta referência para as demais citações deste parágrafo.

31. Segundo Popkin, a postulação de uma estratégia dubitativa similar se encontra presente na formulação de dúvidas céticas por parte de autores lidos por Descartes, como Charron, embora aqui ela ganhe especial radicalidade (Popkin, 1979, p. 177, 182). A despeito disso, importa frisar o sentido particular que ela adquire em Descartes.

como duvidoso, e que nem remotamente admitimos que a menor razão de duvidar devesse nos conduzir a tratar o duvidoso como falso.³² Mas esse princípio não precisaria nem pretenderia corresponder à nossa prática cognitiva usual, justamente por que busca atender as exigências de um projeto especial e de um fim determinado, em vista dos quais tais práticas podem ser provisoriamente distorcidas, de modo deliberado, artificial e estratégico. Parece-nos que seria, por isso, descabido supor que Descartes se opusesse contra nosso procedimento habitual por uma mera idiossincrasia filosófica, ou que ele se dispusesse a subvertê-lo sem mais e em qualquer circunstância, como se o seu suposto “justificacionismo” correspondesse a uma exigência epistêmica autoevidente. Ao contrário, a vigência do princípio da dúvida hiperbólica é estritamente vinculada à tentativa de encontrar um resultado que, embora possa retroagir sobre o conjunto de crenças que normalmente admitimos, não resulta das nossas exigências cognitivas normais e imediatas (não há porque tratar normalmente o duvidoso como falso), mas de um cálculo racional que considera as condições de possibilidade de efetuar tal projeto em vista da escala de dificuldades que apresentam (a duração da vida humana, o modo como as nossas opiniões se sucedem e a finitude de nossas capacidades). Veríamos assim que apenas se torna plausível a admissão de que estaríamos sonhando como um reflexo direto dessa distorção epistêmica deliberada e justificada, apenas provisória e voluntariamente admitida, em vista do propósito de estabelecer algo de firme e constante das ciências.

Mas se o princípio da dúvida hiperbólica é premissa dessa conclusão, cumpre examinar em que sentido a outra premissa estabelece algum elemento “duvidoso”. Parece-nos que ele se apresenta graças a um procedimento igualmente deliberado pelo qual podemos isolar uma determinada percepção (ou um conjunto de percepções, em vista das quais esse exercício imaginário seja plausível) do encadeamento natural com as outras, que nos permitiria rejeitar a dúvida. Se tal encadeamento é o critério pelo qual reconhecemos que não estamos sonhando, a supressão desse encadeamento permite que possamos suspender provisoriamente o julgamento acerca de qual seja a natureza dessa percepção.³³ Descartes

32. Diríamos, por exemplo, que a proposição “o número de estrelas é par” é duvidosa, e não que é falsa.

33. Respondendo ao argumento do sonho na Sexta Meditação, Descartes

não sugere em momento algum que poderíamos estar permanentemente sonhando, mas nos oferece determinada cena, que poderia ser confundida com uma cena de sonho de um modo que eu quase me persuadiria de que estou sonhando, mas apenas momentaneamente. Se, para dizer em termos mais precisos, o argumento nos aparece como especialmente persuasivo, isso diz respeito essencialmente ao modo como nos conduz a *imaginar* que poderíamos estar sonhando — tanto em vista da imagem considerada, quanto em vista da crença de que a impressão de estarmos sonhando pudesse se prorrogar indefinidamente. Isto não significa que as coisas se passem diferentemente do que ocorre no argumento do Gênio Maligno e que, ao expediente imaginativo, deixe de corresponder uma ação do entendimento (traduzível na inferência que pressupõe a natureza particular do regime dubitativo que se tem em vista mas que tendemos a distraidamente desconsiderar). Isso significa, porém, que a inferência simples usualmente identificada como aquela que estaria presente no argumento do sonho deveria ser agora vista, não propriamente como uma operação do entendimento, mas da imaginação (que precisa, com efeito, ser levada em consideração segundo o seu poder próprio, nessa primeira Meditação, para que se criem as condições de que o entendimento possa ter adequadamente acesso à sua própria natureza).³⁴ Rigorosamente considerado, o argumento sustentaria ape-

aponta para o modo como a relação de causalidade em que se insere determinada percepção nos permitiria julgar acerca do estado em que nos encontramos. Se algo me aparecesse e desaparecesse repentinamente, de modo que não pudesse observar de onde vem, teria razão em supor estar diante de um “espectro formado em meu cérebro”; se, ao contrário, “(...) percebo coisas que conheço distintamente, e o lugar de onde vem e aquele onde elas estão, e o tempo em que me aparecem, e que, *sem interrupção*, posso ligar o sentimento que tenho com o restante de minha vida, estou inteiramente assegurado de que as percebo na vigília e não no sonho...” (*Oeuvres*, p. 225, grifo nosso). Uma vez interrompido o curso da temporalidade pela qual ela se relaciona com as demais, eu estaria diante, portanto, diante de uma representação que nada me revelaria quanto à circunstância em que se produz. Ainda que não estejamos de acordo com todos os aspectos de sua análise, registremos que Schmitt também percebeu, com razão, que o caráter fragmentário da cena a partir da qual se constrói o argumento é decisivo (Schmitt, 1986, p. 494).

34. Na *Recherche de la Vérité*, imediatamente após a resposta de Epistemon quanto aos perigos do argumento do sonho, que nos lançaria na dúvida cética,

nas que, caso eu me decida considerar o duvidoso como falso, em vista da necessidade de encontrar algo de firme e constante nas ciências, posso extrair daí a conclusão de que eu estou sonhando. Mas parece ser importante, em vista do projeto, que esse argumento surja com um poder de persuasão individual aparentemente dissociado da premissa que o subtende, à medida em que efetivamente pretende agir em vista da maneira imaginativa pela qual o seu leitor, ainda incapaz de pensar segundo o entendimento, necessariamente se deixará conduzir pelo texto. É sugestivo supor que Descartes se valha propositalmente dessa sedução imaginativa como um expediente para enredar o leitor e conduzir a sua imaginação a uma espécie de colapso, do qual poderão emergir uma a uma as puras certezas do entendimento, a começar pelo *cogito*.³⁵

ele responde: "...Confesso que haveria perigo, para aqueles que não conhecem a profundidade, lançarem-se aí sem regra, e vários de fato se perderam, mas vocês não devem ter medo de vir atrás de mim. Pois uma semelhante timidez impediu a maior parte das gentes letradas a adquirir uma doutrina que fosse suficientemente sólida e segura para adquirir o nome de ciência, quando, ao imaginar que além das coisas sensíveis nada havia de mais sólido para apoiar sua crença, construíram sobre areia, em vez de cavar mais fundo para encontrar pedra e argila. Não é aqui, portanto, que devemos ficar; igualmente, quando não quiserdes mais considerar as razões que eu disse, elas já terão, quanto ao seu principal efeito, feito o que eu desejava, se elas tocaram vossa imaginação para fazer com que as temais..." (p. 679, grifo nosso). Igualmente relevantes nos parecem ser os termos em que Descartes se refere, no *Discurso do Método*, ao argumento do sonho tal como ali esboçado: "(...) enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que nós temos estando despertos podem nos ocorrer quando nós estamos dormindo sem que nenhum deles então seja verdadeiro, eu me decidi a fingir (*"résolus de feindre"*) que todas as coisas que algum dia me advieram ao espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões dos meus sonhos..." (*Oeuvres*, p. 113, grifo nosso). Parece-nos que isso esclarece também por que esse argumento não é incompatível com a hipótese formulada num outro contexto sobre a possibilidade de que a vida inteira seja um sonho, tal como ocorre na *Recherche* — "...Como podeis estar certo de que vossa vida não é um sonho contínuo e que tudo o que pensais aprender pelos sentidos não seja falso, do mesmo modo que ocorreis quando vós dormis?" (*Oeuvres*, p. 678) — desde que compreendamos que aqui se trata, igualmente, de uma possibilidade meramente imaginária, eventualmente aceitável por parte daquele a quem ela particularmente se dirige.

35. É desnecessário sublinhar que diversos aspectos imaginativos associados a essa hipótese são mobilizados ao longo da Primeira Meditação, seja o retorno

De todo modo, parece-nos essencial perceber que, muito ao contrário do que normalmente se assume, se cabe isolar uma percepção ou um conjunto de percepções em vista das quais seja plausível imaginarmos que estamos sonhando (plausibilidade que tal hipótese, como vemos agora, não possuiria se efetivamente considerada em vista do conjunto de todas as nossas representações, tal como cotidianamente se seguem umas às outras, mesmo que pudéssemos imaginar que tal coisa fosse possível) não é nada óbvio que eu devesse admitir tal plausibilidade como razão para efetivamente aceitar que estou sonhando, mesmo sendo incapaz de apresentar uma prova pela qual fosse impossível que tais representações pudessem ser conteúdo de um sonho. Normalmente, aliás, não é o que fazemos e Descartes não está sugerindo, de modo algum, que não tenhamos razão ao não fazer isso. Posto que uma percepção tomada isoladamente poderia ser tanto conteúdo da vigília quanto de um sonho, eu posso, ou bem sanar essa dúvida legitimamente formulável, deixando que o transcurso de minhas percepções naturalmente a dissolva (fazendo valer os critérios pelos quais eu razoavelmente assumo que não estou sonhando, ainda que não se trate de um critério infalível), ou bem posso transformar o duvidoso no falso, valendo-me circunstancialmente de critérios que normalmente eu não reconheço como suficientes para estabelecer a proposição "eu estou sonhando".

Como sabemos, o próprio Descartes opõe o regime investigativo da Primeira Meditação, onde se instaura a dúvida hiperbólica, ao "andamento da vida ordinária".³⁶ Mas este percurso nos mostraria que não é de todo exato dizer que a dúvida hiperbólica produz por si mesma um ambiente filosófico extramundando no interior das *Meditações*. Em vez disso, mais precisamente, é necessário voluntariamente admitir, em primeiro lugar, um critério epistêmico especial e, em seguida, isolar uma determinada percepção de seu contexto para que se crie artificialmente o ambiente da dúvida, sintetizado na hipótese de que eu estaria sonhando. Inversamente, bastaria reconsiderar minhas percepções na sua

paradoxal do escravo que imaginava gozar uma liberdade imaginária em sonho à esfera da certeza moral e da vida prática, seja, em sentido oposto, o do ambiente angustiante da dúvida radical que não pode ser vivida e, por isso, precisa ser suprimida.

36. *Ibid.*, p. 165.

temporalidade e na sua complexidade natural, para que esse ambiente se dissolva, ainda que eu admita o princípio da dúvida metódica.

Por fim, o que me proibiria afinal de supor que o conjunto das minhas percepções considerada em sua harmonia própria, pela qual creio não estar sonhando, não fosse, ele mesmo, uma espécie de sonho? Segundo nossa leitura, não faria sentido, para Descartes, supor que eu estou sonhando se o conjunto de minhas percepções e memórias me leva a crer que não estou, mas isso não significa que eu tenha obtido um critério infalível ou inteiramente conclusivo de que fosse impossível eu estar sonhando. O fato é que talvez, a despeito da inexistência de textos mais explícitos sobre esse ponto, esse critério não possa, segundo Descartes, ser usado nesse sentido, mas também não seja necessário para que efetivamente possamos julgar que não estamos sonhando. (Ainda que não seja absolutamente impossível que alguma vez pudéssemos nos enganar ao proferir a asserção “não estou sonhando”.) Não apenas não existe nenhuma prova metafísica do fato de eu estar acordado nas *Meditações*, como talvez não houvesse sentido em exigí-la: tal fato é não apenas contingente, mas corresponde a uma ordem de certeza que, mesmo se eu não puder ter razão em supor que eu estaria sonhando, talvez não se preste a essa espécie de justificação.

A ausência de um critério infalível para distinguir entre o sonho da vigília não significa, porém, que tenhamos que efetivamente admitir a possibilidade de estarmos agora sonhando, a menos que tenhamos nos apegado cegamente ao princípio da dúvida metódica como um axioma autoevidente (sem ver, afinal, que na economia argumentativa da primeira Meditação o próprio argumento tem um papel decisivo para que tal princípio seja estabelecido).³⁷ Restaurando a efetiva dimensão desse

37. Eis por que não é possível admitir que a hipótese de estarmos sonhando apenas difira da hipótese de estarmos acordados por uma questão de “parcimônia explicativa”, como pretende Schmitt. Segundo ele, a resposta ao argumento do sonho serve como exemplo do uso de argumentações hipotético-dedutivas por parte de Descartes (o que, por sua vez, deveria nos conduzir a uma revisão da interpretação usual acerca do fundacionismo estrito que comandaria a noção cartesiana de conhecimento). Mas, tal como ele compreende o argumento, a razão pela qual optamos pela hipótese da vigília em detrimento da hipótese de um sonho contínuo é a de que o sonho exigiria que eu supusesse causas diferentes para explicar a permanência de uma mesma percepção (1985, p. 495). Pa-

princípio, talvez possamos admitir que, no âmbito dessa questão precisa e frente aos termos com que ela se põe, Descartes estaria mais próximo do que usualmente supomos de assentir à coerência da conclusão cética: se se trata de saber se uma representação determinada, considerada como evidente numa circunstância particular (no caso, a vigília), representa, por esse simples fato, mais adequadamente o real do que uma representação evidente em outra circunstância, o fato é que talvez nada possamos decidir conclusivamente.³⁸

Mas se tornaria assim igualmente possível compreender melhor o sentido da resposta cartesiana ao ceticismo: o princípio da dúvida metódica representa antes uma espécie de aposta na possibilidade de que o modo como os céticos se satisfazem com a dúvida não seja a última palavra no âmbito de todos os domínios da investigação filosófica. Pois o adiamento, durante seis meditações, da abolição da dúvida hiperbólica do sonho, permite a construção de um parêntese investigativo que, mesmo sem me propiciar uma prova absolutamente conclusiva de que seria impossível eu estar sonhando — mas, de todo modo, conclusiva segundo todos os propósitos cognitivos que vigem para o mundo que não se constitui apenas como um ambiente de clareza e distinção — te-

ra além do que já dissemos, tal explicação não nos parece explicar satisfatoriamente por que cremos não estar sonhando quando não estamos. Não nos parece que o façamos, segundo Descartes, por meio de uma inferência em que elegemos, a cada manhã, essa hipótese como a mais econômica. Ademais, se fosse plausível a idéia de sonharmos permanentemente um sonho contínuo, por que não poderíamos também sonhar que estamos escolhendo a hipótese de estarmos acordados como a mais econômica? A despeito dessa tentativa de solução, vemos que não parece se aplicar, para Descartes, uma exigência justificacionista em sentido forte no caso do tipo de conhecimento que efetivamente podemos ter quanto ao fato de não estarmos sonhando (a menos que o façamos provisoriamente, gerando a possibilidade hiperbólica do sonho, nos limites circunscritos pelo fim determinado em vista do qual esse princípio pode ser razoavelmente empregado).

38. Poderíamos retomar aqui a conclusão das *Meditações* — tão pouco considerada e oposta ao que o senso comum tende a fazer da filosofia cartesiana — que Descartes faz seguir à resposta que acaba de oferecer ao argumento do sonho: “(...) é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito freqüentemente nas coisas particulares e enfim reconhecer a fraqueza de nossa natureza...” (*Oeuvres*, p. 225).

rá, não obstante, contribuído para aprimorar meus critérios de clareza e distinção. Desse ponto de vista, poderei constatar que a clivagem entre sonho e vigília só me permite obter uma impressão precária de "clareza e distinção", pela qual associo imediatamente, de modo espontâneo e irrefletido, a situação de vigília ao grau de certeza mais claro e distinto que presumo ser possível possuir no conhecimento das coisas — associação essa que não resiste à hipótese do sonho.³⁹ Em contrapartida, tal adiamento teria tornado possível o discernimento daquilo que eu clara e distintamente posso conhecer com certeza absoluta (seja no plano da certeza natural, como se dá com as essências matemáticas, seja num plano superior, de certeza metafísica, como se dá com a certeza acerca da existência de um Deus não enganador, capaz de justificar outras certezas naturais) daquilo que não posso, quer eu esteja acordado, quer eu esteja sonhando — ainda que a hipótese de que eu estivesse efetivamente sonhando não seja senão hiperbólica e ridícula.

BIBLIOGRAFÍA

- BURNYEAT, Myles (1984). "The Sceptic in His Place and Time", in *Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J. Schneewind, Q. Skinner, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney, pp. 225-254.
- CICERO, *De Natura Deorum* [Dnd]/*Academica* [Acad.], ed. H. Rackham, Loeb Classical Edition, Cambridge, Harvard University Press, 1933.
- DESCARTES, René; *Œuvres et Lettres*, Textes présentés par André Bidoux, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1941.
- FRANKFURT, H. G. (1970) *Demons, Dreamers and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis and New York, The Bobbs-Merrill Company Inc.

39. Repitamos aqui a formulação do argumento do sonho, onde Descartes afirma literalmente: "...Parece-me bem agora que não é com olhos adormecidos que eu observo este papel, que esta cabeça que eu movo não está dormente, e que é com desígnio e propósito deliberado que eu estendo esta mão, e que a sinto. O que me ocorre no sonho não me parece absolutamente *tão claro nem tão distinto* quanto isso..." (grifo nosso).

- GILSON, Étienne (1930) *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Ed. VL Saulnier- Pierre Villey, 3 vols., Paris, Quadrige-PUF, 1988.
- RODIS-LEWIS, Genevieve (1996) *Descartes: uma Biografia*, Rio de Janeiro, Record.
- POPKIN, Richard (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Espinosa*, California, University of California Press.
- SCHMITT, Frederick (1986) Why was Descartes a Foundationalist? in *Essays on Descartes Meditations*, Amélie Rorty (ed.), University of California Press, California, pp. 491-512.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Hipótiposes Pirrônicas* (*Outlines of Pyrrhonism*), trad. RG Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1993.
- STROUD, Barry (1985) *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Clarendon Press.
- WILLIAMS, Michael (1986) "Descartes and the Metaphysics of Doubt", in *Essays on Descartes Meditations*, Amélie Rorty (ed.), University of California Press, California, pp. 117-140.

ABSTRACT

In this paper we propose that the Cartesian dream argument should be viewed as a sort of *enthymema*, that is, as a rhetorical argument containing elliptical premises. More precisely, I maintain that the very principle of hyperbolic doubt (that is, to take doubtful things as false things) should be considered as one of its premises. In this way, as I try to show, we could have a better understanding of the argument's role in the *Meditations* as a whole, as well as a more precise comprehension of the relationship between Cartesian philosophy and the skeptical tradition. In fact, I think we have reasons to reconsider our traditional way of recognizing Descartes as the founder of "modern skepticism".

CRITICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December by the Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. All correspondence should be addressed to **CRITICA**, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México. e-mail: critica@filosoficas.unam.mx

Vol. XXXIII / No. 97 / México, abril de 2001

Artículos

MONTSERRAT BORDES, Motivated Irrationality: The Case of Self-Deception

DAVID PINEDA OLIVA, Un argumento davidsoniano contra el monismo anómalo

JOAN PAGÈS, Identidad de tipos y hacedores de verdad

Panoramas Teóricos

JOSÉ M. ESTEBAN, Cordilleras, desiertos, ciénagas.
Un homenaje biobibliográfico a W. V. O. Quine (1908-2000)

Notas

VÍCTOR M. SÁNCHEZ-VALENCIA, Borges, Hugo Margáin y el estudio de los cuantificadores generalizados

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

ALGO NUEVO BAJO EL SOL: EL MÉTODO INDUCTIVO Y LA HISTORIA DEL CONOCIMIENTO EN LA GRAN RESTAURACIÓN DE FRANCIS BACON* •

Silvia Manzo

La Tierra sintió la herida,
Y la Naturaleza, de su trono,
Suspirando dio muestras de dolor
por medio de sus obras, anunciando,
Que todo estaba perdido

John Milton, *El Paraíso Perdido*, IX, 781-785

La propuesta de la restauración de las ciencias presentada por Francis Bacon durante los primeros decenios del siglo XVII se inscribe en una concepción general de la facultad de conocer y de sus circunstancias históricas. En la perspectiva de Bacon la suerte de la ciencia y del

* Mención Concurso Ezequiel de Olaso 2000.

• Las citas de las obras de Bacon se refieren a *The Works of Francis Bacon*, eds. James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath, 7 vols., Londres 1867-76. Para nombrar las obras se usarán las siguientes abreviaturas seguidas del número de tomo y páginas: ADV (*The Advancement of Learning*), CF (*A Confession of Faith*), CSH (*Cogitationes de Scientia Humana*), CV (*Cogitata et Visa*), DAU (*De Augmentis Scientiarum*), DGI (*Descriptio Globi Intellectualis*), DSV (*De Sapientia Veterum*), E (*Essays*), IM (prefacio a la *Instauratio Magna y Distributio Operis*), NA (*New Atlantis*), NO (*Novum Organum*) y VT (*Valerius Terminus*). La abreviatura Let. se refiere a *The Letters and Life of Francis Bacon*, ed. James Spedding, 7 vols., Londres, 1861-74. Las traducciones al español son más, excepto las correspondientes a ADV y a NO, que reproducen las traducciones de Alberto Elena, *El avance del saber*, Madrid: Alianza, 1988 y de Miguel Angel Granada, *Novum Organum*, Madrid: Alianza, 1985. Las páginas de estas citas serán indicadas en notas al pie sin más especificaciones.

conocimiento se insertan en un proceso histórico que afecta a la condición humana en general, tanto individual como colectivamente. Los sucesos de la historia de la humanidad en sus componentes políticos y culturales se presentan estrechamente enlazados con la historia de la relación del hombre con Dios. Paralelamente, en su intento de celebrar y defender la dignidad del conocimiento científico, Bacon busca en la tradición escrituraria testimonios y modelos en defensa de la filosofía natural bien cultivada. Al hacerlo, destaca la figura del rey Salomón y evalúa las diferencias entre el conocimiento divino y el humano. El método inductivo, clave en la cual se basará la restauración de las ciencias, tiene un respaldo en la historia bíblica que se remonta a la época adánica. Sin embargo, a partir del pecado las condiciones del conocimiento cambiaron profunda e irreversiblemente.

En este trabajo expondré el desarrollo de las distintas etapas de la historia del conocimiento humano que Bacon liga estrechamente con la historia de la salvación del hombre. En segundo lugar, indicaré cuáles son las características del conocimiento salomónico y los resultados de la comparación entre conocimiento humano y conocimiento divino. A continuación, mostraré cómo la propuesta de un método nuevo, nunca antes practicado, para la restauración de las ciencias tiene antecedentes prelapsarios (anteriores al pecado). Finalmente explicaré en qué sentido el método inductivo es caracterizado en la propuesta de Bacon como una vía de conocimiento nueva y vieja, natural y artificial a la vez.¹

El paraíso perdido

Hay un episodio en la historia de la humanidad al cual Bacon le otorga gran importancia epistemológica: la caída de Adán y Eva en el Paraíso. Como muchos en su época, Bacon atribuyó al pecado original una relevancia determinante para el universo todo. Dios concedió al hombre el don del dominio sobre la creación. Hasta tanto no existió el

1. Por razones de extensión no abordaremos aquí la posición de Bacon sobre la relación entre ciencia y religión. Un estudio sobre el tema se puede encontrar en John H. Brooke (1991) *Science and Religion, Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press y en Silvia Manzo, "Holy Writ, Mythology and the Foundations of Francis Bacon's Principle of the Constancy of Matter", *Early Science and Medicine*, 4,2 (1999) 114-126.

pecado, el género humano ejerció su soberanía por sobre todas las criaturas inferiores a él, sin tener ninguna necesidad de aumentar su poder —a diferencia de los ángeles, quienes eran simplemente ministros y no podían actuar como soberanos. Toda la naturaleza estaba a sus pies y, por tanto, le eran totalmente innecesarios el esfuerzo y el trabajo para obtener el sustento vital. En su estado edénico el hombre desarrolló dos importantes modalidades de conocimiento: la contemplación del universo y la imposición de nombres a las criaturas. El conocimiento contemplativo de las maravillas de la naturaleza tenía por fin tan solo el ejercicio y la experiencia, que le proporcionaban sumo placer. Ciertamente, Dios no creó un hombre carente y necesitado, sino un ser curioso que gozaba del acto de contemplar el mundo. Por otro lado, el hombre creó su propio lenguaje, otorgando un nombre a las distintas especies naturales adecuado a sus verdaderas propiedades.² Bacon valoró positivamente esta ciencia natural prístina, fruto de una atenta y desprejuiciada contemplación que dominaba legítimamente a la creación.³

Sin embargo, no todo podía ser conocido por Adán y, en la pretensión de conocer más de lo que le correspondía, el primer hombre perdió el reino de la naturaleza. Para explicar la causa de la caída adánica en el Edén, Bacon establece una diferencia entre las reglas del bien y del mal, y sus principios.

Que el hombre abandonó totalmente a Dios con la presunción de que las órdenes y prohibiciones de Dios no eran las reglas del Bien y del Mal, sino que el Bien y el Mal tenían sus propios principios y comienzos. Y deseó el conocimiento de aquellos principios ficticios, con el fin de no depender más de la voluntad de Dios revelada, sino de sí mismo y de su propio derecho, como si fuera Dios (CF,VII,222).

Para Bacon la transgresión consistió estrictamente en el deseo de conocer la fundamentación de las reglas morales, esto es, de aquello que define el bien y el mal. En la aspiración adánica de conocer los princi-

2. VT,III,217. Michael Hattaway (1979) "Bacon and "Knowledge Broken": Limits for Scientific Method", *Journal of the History of Ideas*, 39, 183-197, 194-196, señala la tendencia al realismo lingüístico platónico en la imposición de los nombres que Bacon atribuye a Adán en ADV,III,264 e IM,I,209.

3. VT,III,222, 296.

pios fundamentales de la moral, subyace la pretensión del hombre de convertirse en su propio legislador moral despreciando las normas divinas.⁴ Bacon no condena el conocimiento moral en forma absoluta, sino que distingue dos niveles regulativos de las acciones humanas, uno cognoscible a través de la razón y otro obtenible a través de la fe. En VT ya anuncia su adhesión a la ética natural, proponiendo que es posible que todos los hombres alcancen por igual y mediante la razón un consenso sobre las normas éticas elementales para sostener una vida pacífica en sociedad. El establecimiento de estas normas de convivencia constituye la tarea legítima de la filosofía moral. De muy distinta índole es el objeto de la teología moral, que parte de la revelación para definir el significado del bien supremo, el cual tiene un valor regulativo universal y se identifica con la *charitas* cristiana.⁵

En rigor, el conocimiento por parte del hombre de la fundamentación de la moral impuesta por Dios además de ilegítimo o prohibido es llanamente imposible. En efecto, tal conocimiento supondría un imposible aún mayor: conocer a Dios mismo –único principio último de toda ciencia (entre ellas, la moral). Justamente por eso, muchas veces Bacon hace hincapié en que la caída expresó la desmedida ambición humana por conocer los misterios de Dios, su voluntad y naturaleza. Tal aspiración es absurda, puesto que supera infinitamente las capacidades racionales humanas. Bacon indica que la investigación humana de la naturaleza divina procede por negaciones, pero que este proceso no concluye nunca en definiciones afirmativas: “Ciertamente es propio de Dios, ya que se investiga su naturaleza mediante los sentidos, que las exclusiones no concluyan en proposiciones afirmativas” (PO,III,83). La naturaleza de Dios no puede ser conocida por el hombre; sólo cabe maravillarse frente a su poder que se manifiesta en la creación: “Es verdad que la contemplación de las criaturas tiene como fin el conocimiento (en cuanto a las criaturas mismas), pero en cuanto a la naturaleza de Dios, no tiene por fin el conocimiento sino la admiración, que no es otra cosa que un conocimiento fragmentado” (VT,III,220).⁶

4. VT,III,219; ADV,III,296.

5. Cf. Paolo Rossi (1990) *Francis Bacon: de la Magia a la Ciencia*, traducción de Susana Gómez López, Madrid: Alianza, 207. Primera edición revisada Turín: Einaudi, 1974.

6. Esta idea es tratada por Hattaway (1979) y Mary Horton (1982) “Bacon

De ahí que uno de los más grandes errores que se ha cometido a lo largo de los siglos concierne al fin que se le atribuyó al conocimiento. El fin supremo que debe guiar la búsqueda de conocimiento es la satisfacción de las necesidades materiales de los hombres para lograr el máximo bienestar posible:

Pues han entrado los hombres en deseo de saber y conocimiento, algunas veces por una curiosidad natural y ganas de inquirir, otras por entretenir sus espíritus con variedad y deleite, otras buscando ornamento y reputación, y algunas para poder contradecir y vencer en materia de ingenio; y casi siempre por lucro y sustento, y pocas veces por rendir sinceramente cuenta debida de su don de raciocinio, para beneficio y utilidad de los hombres (ADV,III,294).⁷

Bacon se preocupó por especificar los límites legítimos de la ciencia humana, ya que ahora como en los primeros tiempos de la humanidad, no todo conocimiento le está permitido al hombre. Con ello, procura legitimar y dignificar la filosofía natural, promoviéndola no sólo por su utilidad para el bienestar material del hombre sino también por el gran servicio que presta a la sana religión, desterrando el ateísmo y el error. No se cansa de aclarar que la caída del hombre en el Paraíso y la consecuente condena divina, no fueron causadas por la ciencia natural consistente en la contemplación e imposición de nombres. La causa reside en la transgresión de los límites de la ciencia natural.⁸

Fue por un abuso de la imaginación que Adán llegó a postular la existencia de principios morales separados de Dios mismo, como así también la posibilidad de generar una moral humana autónoma. Esto confirma que no fue el conocimiento contemplativo de la naturaleza lo que motivó la transgresión, sino una facultad adyacente pero distinta de la razón, en la cual el conocimiento tiene su lugar propio. A partir de la caída, la ilimitada capacidad imaginativa del hombre adquirió una función negativa que iba a perdurar en la consecuente etapa postlapsa-

and “Knowledge Broken”: an Answer to Michael Hattaway”, *Journal of the History of Ideas*, 41, 487-504.

7. 50-51. Cf. VT,III,222; Jürgen Klein (1986) *Francis Bacon oder die Modernisierung Englands*, Hildesheim: Olms, 135.

8. VT,III,219.

ria con un pernicioso protagonismo como generadora de los ídolos de la mente humana.⁹

La delimitación de los objetos posibles de conocimiento, válida para todos los tiempos, ofrece una doble indicación. Por un lado un índice del objeto imposible: Dios, cuyo ser nos es incognoscible. Por otro lado, un claro índice del objeto posible: la naturaleza, que fue creada para ser conocida e *ipso facto* dominada. En efecto, todo lo que no sea Dios, sino una parcela del mundo, es pasible de ser conocido por el hombre, cuya mente es un espejo que refleja la creación. Con todo, la Escritura expresa que "el hombre no descubre la obra que hizo Dios desde el principio hasta el fin".¹⁰ Así, enseña que si bien el hombre puede conocer gran parte de la naturaleza, su capacidad nunca será omniabarcadora. Hay una porción del mundo cuyo conocimiento Dios se reservó para sí mismo: "la generalidad suprema del movimiento o ley suma de la naturaleza" (VT,III,220). He aquí el escalón más alto de la escalera de la naturaleza al cual el hombre no puede llegar. Los axiomas generalísimos de la metafísica están cerca de la cúspide y tienen algo que ver con las cosas divinas, ya que "el paso del vértice piramidal está preparado y cerca de las cosas divinas" (DAU,I,525).¹¹

Demasiado humano

La caída tuvo vastas repercusiones que no sólo afectaron al hombre. Las características de bondad y perfección, que definían a la naturaleza edénica, sumisa al hombre, se deterioraron. Así, la naturaleza se corrompió, perdió su armonía y modificó sus leyes.¹² Por otro lado, la tarea del hombre en la creación se vio esencialmente modificada. De la

9. John M. Cocking (1984) "Bacon's View of Imagination" en Marta Fattori (ed.), *Francis Bacon, Terminologia e fortuna nell XVII secolo*, Roma: Edizioni de-ll'Ateneo, 43-58.

10. Esta cita bíblica, muy frecuente en los escritos de Bacon, pertenece a *Eclesiastés*, III,11.

11. VT,III,220.

12. Sobre la nuevas leyes de la naturaleza como consecuencia de la caída vd. CF,VII,222. La idea de la decadencia de la naturaleza era muy habitual en la Inglaterra de Bacon. Cf. Richard Foster Jones (1961) *Ancients and Moderns*, New York: Dover, cap. II.

placentera contemplación pasó a la laboriosa imposición de su poder. En adelante el poder humano no pudo ser ejercitado de otra manera más que mediante el trabajo duro y el sudor. Con ello, la caída fue decisiva en la historia de la salvación del hombre, en la historia de la naturaleza y en la historia de la ciencia, entendida como la relación del hombre con la naturaleza en las esferas del conocimiento y de la acción.

Es verdad que la maldición es imperiosa y no ha de removerse en dos aspectos. Uno de ellos es que la vanidad debe ser el fin de todos los efectos humanos, siendo la eternidad reasumida, aún cuando puedan retrasarse los ciclos y los periodos. El otro es que ya que ahora el consentimiento de las criaturas se ha puesto en rebeldía, este poder no puede ejercerse ni administrarse de otra manera más que con el esfuerzo, tanto en el descubrimiento como en la acción (VT,III,222-223).

Es todo el hombre quien cae. Esto significa que las consecuencias de la caída se manifiestan en los distintos componentes que constituyen el complejo de la naturaleza humana. Un célebre pasaje conclusivo del NO resume la amplitud de las consecuencias de la transgresión adánica:

En efecto, el hombre cayó de su estado de inocencia y de su reino sobre las criaturas por causa del pecado. Sin embargo, una y otra cosa pueden repararse en parte en esta vida: la primera mediante la religión y la fe; la segunda mediante las artes y las ciencias (NO,I,365).¹³

Así pues cabe distinguir, en primer lugar, dos niveles de injerencia de la caída. Por un lado, el nivel espiritual, admitido desde siempre por la tradición judeo-cristiana, cuya restauración mediante la fe corresponde a la religión. Por otro lado, el nivel que se podría denominar material, puesto que modifica directamente las condiciones materiales de sustento de la vida humana. A su vez la injerencia material de la caída tiene una doble expresión: gnoseológicamente, modifica la mente y con ello el modo de la relación hombre-naturaleza; físicamente, modifica el cuerpo en tanto él mismo es parte de la naturaleza y de las leyes materiales que la constituyen. La restauración de este nivel material proviene de dos ciencias distintas.

Por un lado, la decadencia física del hombre se manifiesta en las en-

13. Pág. 151.

fermedades que lo aquejan y en la muerte. La restauración principalmente corre por cuenta de la medicina, ocupada de la curación de enfermedades, la preservación y prolongación de la vida. En DAU Bacon consigna además otras artes menores complementarias en la tarea restauradora del cuerpo humano: la cosmética –dedicada a la estética–, la atlética –dedicada a la aptitud física– y las artes “voluptuosas” –dedicadas a los placeres de los sentidos–.¹⁴ La muerte, la enfermedad y las aberraciones que sufre el cuerpo humano son la expresión de la falibilidad de las leyes naturales y de la corrupción de la materia en el hombre mismo.

Cabe destacar que entre la multiplicidad de ciencias incluidas en la filosofía natural, Bacon manifestó un interés especial por la medicina. A tal punto que, apremiado por la falta del tiempo necesario para culminar sus proyectadas historias naturales, a la hora de decidir optó por confeccionar antes que cualquier otra la historia de la vida y de la muerte. Además, al postular los objetivos de la nueva ciencia muchas veces destaca el aspecto corporal, tendiendo al beneficio del hombre íntegro, como interés prioritario. En efecto, para explicar concretamente qué significa el verdadero fin del conocimiento, Bacon precisa que se trata de “un descubrimiento de todas las operaciones y las posibilidades de operaciones *desde la inmortalidad (si fuera posible)* hasta la menor práctica mecánica” (VT,III,222; mis cursivas).

La otra consecuencia material de la caída es objeto de la nueva lógica, bautizada con el nombre interpretación de la naturaleza o inducción verdadera. En este caso el problema representa una especie de enfermedad intelectual: los ídolos de la mente humana. Los ídolos son nociones falsas que están arraigadas profundamente en el entendimiento y lo asedian constantemente. Bacon reconoce que la reflexión sobre los ídolos tiene antecedentes en la historia de la filosofía. Parangona a sus ídolos con los elencos sofísticos de Aristóteles, al punto que considera que la doctrina de los ídolos es a la interpretación de la Naturaleza como las Refutaciones Sofísticas son a la dialéctica vulgar. Con todo, considera a Platón el antecedente más ilustre, ya que con ejemplos combatió a la sofística en sus diálogos a través de las figuras de Sócrates y de los sofistas. En cambio, consideraba que Aristóteles sólo proclamó una condena meramente verbal y sin profundidad (ADV,III,393).

14. DAU, Libro IV, cp. 2.

Así como Bacon admite que en el conocimiento intervienen tanto componentes racionales como sensibles, así también en los ídolos se da esta doble intervención en virtud de la caída material del hombre. De ahí, no obstante las falsas nociones tienen lugar en el entendimiento, son en parte consecuencia de la declinación física del hombre. La decadencia corporal constituye una limitación importante para la experimentación y la actividad científica en general. El cuerpo humano ya no cuenta óptimamente con las fuerzas necesarias para estas tareas. Concretamente la decadencia de los sentidos afecta no sólo al bienestar cotidiano sino también al conocimiento mismo.

La restauración de las ciencias es obstaculizada por los ídolos en dos sentidos: por un lado, dificultan el acceso a la verdad; por otro lado, molestan a las ciencias que eventualmente han logrado tal acceso. Por bondad divina el hombre está capacitado para reflejar en su mente, como en un espejo, el universo todo a través de las causas medias. Sin embargo, cuando la mente está dominada por los ídolos, la superficie del espejo se distorsiona y refleja infielmente la naturaleza, modificándola según presupuestos subjetivos (ADV,III,395). De ahí, nacen las ciencias cuyas invenciones son según analogía con el hombre y no según analogía con el universo.

En su doctrina de los ídolos Bacon sólo hace un recuento de los errores que reconoce a lo largo de la historia de las ciencias y no está interesado en ofrecer una clasificación rigurosa, sino en indicar qué es lo que no se debe hacer en su proyecto de restauración del saber. Hagamos un breve repaso de las características y expresiones de cada ídolo expuestas en el NO, donde se ofrece uno de los análisis más detallados.

Los ídolos de la Tribu (NO, libro 1, XLV-LII) afectan a todo el género humano en su condición postlapsaria, y están presentes tanto en las afecciones de los sentidos como en las de la mente. El entendimiento librado a sí mismo se caracteriza por las siguientes acciones: 1) Supone una uniformidad y un orden en la naturaleza mayores que los realmente existentes. 2) Se aferra a una determinada concepción y procura que todo lo demás coincida con ella y la sustente, con el consiguiente desprecio por todo cuanto la ponga en duda o la niegue. Una expresión propia y permanente de ello es la tendencia del entendimiento a preferir las instancias afirmativas antes que las negativas. 3) El entendimiento es afectado por las instancias súbitas y simultáneas, y supone que todas las cosas comparten esos atributos. 4) No atiende a las causas intermedias sino que asciende en la cadena causal en búsqueda de una

causa universal. 5) Es influenciado por la voluntad y los afectos, lo cual deviene en una actitud impaciente, supersticiosa y soberbia. 6) Es degradado por el estupor, la incompetencia y los engaños de los sentidos, en lo cual reside la aberración más grande. 7) Es proclive a lo abstracto e imagina que lo que es fluctuante es constante.

Los ídolos de la Caverna –denominación que Bacon adopta de la alegoría platónica– (NO, libro 1, LIII-LVIII) pertenecen a la naturaleza física y espiritual de cada hombre individual, en función de su educación, de sus costumbres y de las contingencias de su vida.¹⁵ Son los que más contaminan la pureza del entendimiento. Bacon indica las actitudes científicas que diversifican más comúnmente al entendimiento de los hombres y las plantea como tendencias polares que se excluyen entre sí: 1) Los hombres tienden a reducir toda la filosofía en general a la ciencia que mejor conocen o han cultivado (por ejemplo, Gilbert adaptó su filosofía a su teoría del magnetismo, Aristóteles la adaptó a su lógica, etc.). 2) Unos hombres son más capaces para captar las diferencias entre las cosas y otros para percibir sus semejanzas. 3) Algunos hombres son amantes de la antigüedad y otros prefieren las cosas nuevas. 4) Ciertos hombres sólo se preocupan por analizar la naturaleza en sus partes mínimas y otros la sintetizan observando sólo su composición.

Bacon considera los ídolos del Foro (NO, libro 1, LIX-LX) como los más molestos. Tienen su origen en el lenguaje engendrado a partir de la intercomunicación humana –de ahí, su denominación en referencia al espacio público en el que se gestan. La situación idólica del lenguaje es consecuencia de dos factores cuyo eje es la defectuosa relación de las palabras con las cosas. Por un lado, la naturaleza misma de las palabras: los hombres, en contra de lo que creen, no dominan a las palabras. Por el contrario, una vez que las palabras se dispersan en la comunicación, cobran vida propia y distorsionan su significado original y su relación con las cosas. Otro factor que desencadena los ídolos del foro es la forma errónea de imposición de palabras para nombrar a las cosas. En verdad, muchas palabras toman su significado de nociones vulgares, que “cortan” [secant] las cosas según falsas nociones preconcebidas. De ahí que una vez puestas en circulación su significado se opone a las nociones bien obtenidas a partir de la naturaleza. Esta situación

15. Platón, *República*, libro VII 514a - 518b.

genera controversias en las cuales los más doctos aplican el significado correcto a las palabras y los necios las utilizan en un sentido vulgar y mal habido.

Los ídolos del Teatro son producidos por las teorías fabulosas y las leyes falsas de las demostraciones (NO, libro 1, LXI-LXXI). En todas ellas impera la facultad más característica de lo teatral: la imaginación. Estas filosofías por un lado producen por sí mismas contenidos falsos y por otro lado se adaptan a las imposiciones del gusto vulgar. Ya que es la imaginación sin límites el motor de estas teorías, los ídolos que engendran son numerosos y sus variedades pueden ser infinitas. Bacon distingue tres grandes géneros de filosofías teatrales: sofístico, empírico y supersticioso. El criterio que los distingue es metodológico, sea por su tratamiento de la base empírica o sea por su relación con otras ciencias. El rasgo definitorio del primer grupo es que elabora teorías sumamente especulativas a partir nociones vulgares obtenidas de casos empíricos examinados sin diligencia. Los racionalistas construyen toda una filosofía natural a partir de sus propias nociones vulgares y no indagan realmente la naturaleza de las cosas. Este grupo, también denominado racionalista, tiene su paradigma en la filosofía de Aristóteles y en la Escolástica. Por su parte, los filósofos empíricos hacen un buen examen de la experiencia, pero a partir de una base demasiado estrecha pretenden construir una teoría omniabarcadora. Así sucedió con los alquimistas y con Gilbert. Finalmente, el grupo de ídolos supersticiosos mezcla arbitrariamente los contenidos de la filosofía con la teología y con las tradiciones de la fe. Engendran teorías ampulosas con aires mistificadores y constituyen el mecanismo perfecto para seducir las mentes, incluso las más brillantes. La lista de ídolos de la superstición es la más numerosa. Incluye a las filosofías de Pitágoras, Paracelso y Platón.

Después de la caída el propio Dios anunció en su condena las consecuencias para la vida humana: en adelante el hombre sufrirá necesidades materiales que sólo podrán ser satisfechas a través del esfuerzo y del sudor. Bacon entiende que esta condena anuncia la necesidad del comienzo de una nueva ciencia postlapsaria, ciencia que nunca ha sido llevada a cabo hasta el momento. Con su proyecto de la Gran Restauración cree firmemente ofrecer la expresión científica más acertada que responde a la nueva condición del hombre y de la naturaleza. Uno de los principales obstáculos para la restauración del saber sin duda está constituido por los ídolos. En vista de ello, Bacon procura los medios para su eliminación. El combate contra los ídolos ha de ser persistente.

Ya que son parte de la condición humana, nunca serán eliminados definitivamente.

Se debe confesar que no nos es posible desembarazarnos de estas falacias y falsas apariencias, porque son inseparables de nuestra naturaleza y condición vital; sin embargo la cautela que se tome contra ellas (...) es sumamente importante para la recta dirección del juicio humano (ADV,III,397).¹⁶

Como regla general para la extirpación de los ídolos Bacon introduce un "simple precepto". Para ello utiliza una comparación entre borrar los contenidos preexistentes en la mente y borrar lo escrito en una pizarra. Si se desea escribir algo nuevo sobre una pizarra, es necesario borrar lo que fue escrito con anterioridad. En cambio, en la mente no se puede borrar lo que existe a menos que se "escriba" algo nuevo sobre ello (TPM,III,539). Dicho en otras palabras, en el mismo momento que se pone en práctica la nueva ciencia inductiva, se borran los contenidos idólicos preexistentes en la mente.

Las expectativas de expurgación de cada tipo de ídolos dependen de su relación con el método inductivo. Sólo las falsas fábulas de las filosofías y de los métodos son completamente expurgables. Los ídolos provenientes de los dogmas filosóficos, a los ojos de la crítica baconiana, son en definitiva causados por los métodos de inquisición falaces que además muchas veces estudian objetos inapropiados a la capacidad humana o a la producción de obras. Para erradicarlos sólo es necesario sustituir los falsos métodos por un método legítimo. Siguiendo con perseverancia y fidelidad los pasos del método para la interpretación de la naturaleza, podemos estar seguros de haber expulsado los ídolos del Teatro, que son pasajeros en nuestra mente.

La relación del resto de los ídolos con el método de inquisición es distinta al caso de los ídolos del Teatro. Penetran en el entendimiento de tal manera que no hay un antídoto definitivo para su exterminio. Para analizar en profundidad este punto será necesario en primer lugar señalar el vínculo que Bacon establece entre los dogmas filosóficos falsos y las restantes falacias (Tribu, Caverna y Foro). Las falsas demostraciones de los ídolos del Teatro protegen y fortifican al resto de los ídolos, dándoles la oportunidad de manifestarse libremente para realizar

16. Pág. 142.

su distorsión de la realidad (NO,I,179). Esta asociación se confirma con las numerosas alusiones a la intervención de los otros ídolos en los sistemas filosóficos o en los métodos de demostración, es decir, en los ídolos del Teatro. Veamos algunos ejemplos.

Al proponer un ejemplo de los ídolos de la Tribu (NO,I,167), Bacon critica el propósito experimental de los empíricos quienes dejan contaminar su intelecto con las pasiones. Estos muchas veces abandonan como meta de sus experimentaciones la búsqueda del conocimiento, la utilidad y el beneficio de los hombres, para procurar sólo el éxito personal y la estima de los demás. De esta manera, los empíricos al igual que Atalanta, se apartan del camino para coger la manzana de oro, pero al interrumpir la carrera dejan que la victoria se les vaya de las manos (NO,I,180). En Demócrito y su escuela Bacon encuentra la manifestación de uno de los ídolos de la Caverna (NO,I,170). Demócrito fue un muy buen disector de la naturaleza pero, guiado por su tendencia personal al análisis, no tuvo la suficiente agudeza para entender al mundo en su totalidad mediante una abstracción unificadora elaborada a partir de los corpúsculos materiales diminutos (DGI,III,738). Finalmente, uno de los más evidentes ídolos del lenguaje es para Bacon el uso del término "forma" tal como devino desde el platonismo a lo largo de la historia de la filosofía. En todas las acepciones hasta el momento empleadas "las formas son ficciones del ánimo humano" (NO,I,169).

Estos casos sirven para mostrar que en los ídolos del Teatro se albergan conjugados los errores provenientes de los otros ídolos. Por lo tanto, ya que los ídolos del Teatro son los únicos sobre cuya posibilidad de expurgación Bacon no albergaba dudas, podemos concluir que la esperanza de la purificación de la mente con respecto a los otros ídolos, reside transitivamente en aquéllos. Evidentemente Bacon no encontró una solución única, completamente eficaz y definitiva directamente diseñada para erradicar los errores del lenguaje y de las tendencias epistemológicas individuales y genéricas de los hombres.¹⁷ Estas dificultades, no fueron óbice para que emprendiera con gran optimismo la tarea de la Gran Restauración.

17. Para un detallado estudio de la teoría de los ídolos vd. Reinhardt Brandt (1979) "Francis Bacon: die Idolenlehre", en *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 9-32.

Los tiempos y sus signos

La búsqueda del restablecimiento del paraíso adánico perdido era un estímulo compartido por muchas corrientes espirituales convergentes entre los siglos XVI y XVII. Estaba estrechamente unida a las nuevas concepciones milenaristas (por entonces muy en boga) que, en la creencia de un inminente fin del mundo, luchaban por lograr a tiempo la construcción del reino de Dios en la Tierra. En la Inglaterra isabelina ambos ideales, expresados fundamentalmente en el puritanismo y en los simpatizantes del rosacruzismo, funcionaban como motivadores de la superación y el perfeccionamiento tanto individuales como colectivos. Este mejoramiento estaba teñido de un sentido filantrópico y caritativo referido a las condiciones materiales y no solo espirituales de la vida social.¹⁸ Fiel al espíritu de su época, Bacon anunció que su proyecto de la reforma del saber era la clave adecuada para alcanzar concretamente una parte de estos ideales, a saber, el conocimiento y dominio sobre la naturaleza para el bien de todos los hombres.

Frente a las condiciones objetivas (rebeldía de las criaturas) que limitan la efectividad de la acción del hombre y frente a las condiciones subjetivas (ídolos) que distorsionan la capacidad de conocer, la principal razón de la esperanza en la posibilidad de un real progreso científico se apoya en los designios de la providencia divina:

Debemos empezar por Dios, porque la empresa de que se trata, por la naturaleza excelente de su misma bondad, proviene manifestamente de Dios, quien es el autor del bien y el padre de las luces (NO,I,200).¹⁹

Este pasaje resume la indisoluble relación que conocimiento científico-

18. Sobre las ideas milenaristas del rosacruzismo y sus repercusiones en Inglaterra, cf. Frances Yates (1981) *El iluminismo rosacruz*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México: FCE. Sobre las modalidades puritanas del milenarismo inglés, cf. id. (1992) *La filosofía oculta en la época isabelina*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México: FCE, 279-80; 294-8; 307-8. Sobre la incidencia del puritanismo en la nueva ciencia existe un gran debate en torno a la tesis propuesta por Robert Merton en los años 60. Un buen resumen del debate se puede encontrar en Bernard I. Cohen (1990) *Puritanism and the Rise of Modern Science*, London - New Brunswick: Rutgers University Press.

19. Pág. 151.

co y providencia divina adquieren en el programa de renovación del saber. La esperanza ha de fundarse en Dios porque la obra de la interpretación de la naturaleza es sumamente buena y el bien proviene de Dios. En tanto la finalidad de la reforma del saber se inscribe en el proyecto divino, la esperanza de obtener éxito se encuentra totalmente avallada.²⁰ A pesar de la condena, desde siempre el hombre contó con la capacidad necesaria para dominar a la criaturas. El actual fracaso de la mayoría de las ciencias en su relación con la naturaleza es responsabilidad exclusiva de los hombres (DSV,VI,673).

El aval divino es también condición de posibilidad para una fraternidad entre las distintas comunidades científicas. Las posibilidades de intercomunicación científica parecen fundarse en la coincidencia de los fines que cada comunidad persigue, y los fines legítimos han de encuadrarse en una creencia religiosa. En NA, los fines, instrumentos y oficios de la Casa de Salomón, fueron comunicados a los náufragos una vez que éstos demostraron su hombría de bien. La pregunta que inició la interpelación a los desconocidos indica las condiciones para el acceso a los secretos que guardan los sabios de la isla: "¿Son cristianos?" (NA,III,131). Así, el progreso del conocimiento requiere una fraternidad científica, posible en la medida que toda ciencia verdadera, por cuanto su fin es bueno, proviene del mismo Dios que las hermanas (DAU,I,491). El proyecto de Bacon está destinado a un emprendimiento eminentemente cooperativo, ideal representado en la Casa de Salomón, que inspiró la fundación de la Royal Society.²¹

La reforma propuesta es un "parto del tiempo" antes que un "parto del ingenio". Los hombres no deben impacientarse ni pretender un conocimiento mayor que aquel que su propia época puede depararles. Se trata de una tarea que exige ciertas condiciones históricas, esto es, facto-

20. Los motivos de la esperanza en la nueva inducción se expresan sistemáticamente en NO 1, XCII-CXV.

21. Cf. NA especialmente en la sección final donde Bacon enumera los distintos oficios de los miembros de la Casa de Salomón (NA,III,164-6). Sobre la influencia del modelo baconiano en la actividad de la Royal Society y las sociedades científicas de la Europa del siglo XVII la literatura es abundante. Vd. por ejemplo Jones (1961) *passim*; Rossi (1970) 116-22; Antonio Pérez Ramos (1988) *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford: Oxford University Press (1988) 14-6.

res científicos, políticos y sociales concomitantes que la favorezcan.²² Por eso Bacon gustaba citar un pasaje de la Escritura en el que veía anunciado el progreso de la ciencia merced al paso del tiempo: "*Muchos pasarán y la ciencia se multiplicará* como si estuviera dispuesto que la apertura y transitabilidad del mundo, y el incremento del conocimiento acontecieran en las mismas épocas, según vemos que ya se ha verificado en gran parte, no siendo muy inferior al saber de estos últimos tiempos a los dos periodos o revoluciones anteriores del mismo, uno el de los griegos y otro el de los romanos" (ADV,III,340).²³

La perspectiva baconiana encuentra en la historia de la humanidad dos antecedentes de prosperidad científica. Las civilizaciones de Grecia y de Roma representan los periodos históricos de apogeo del conocimiento científico y son la infancia del mundo (Adv,III,291). Esto no significa que Bacon tenga una visión cíclica de la historia como ha sostenido erróneamente Eugenio De Mas.²⁴ El progreso de la ciencia se explica en función de las condiciones históricas de su tiempo y es concebido como un proceso lineal de evolución, comparable a las distintas edades de la vida humana. Es razonable esperar un mejor juicio de un hombre maduro que de un hombre joven, pues éste último tiene menos experiencias y vivencias. De la misma manera, ha de esperarse que la edad adulta del mundo produzca una mejor filosofía que la infancia representada por las culturas griega y romana.²⁵ El nuevo momento histórico para el florecimiento cultural de la humanidad, coincide con el próspero momento de la civilización, el "otoño del mundo", que ha extendido las fronteras del globo terrestre y revolucionado a la humani-

22. Rossi (1990) 317-321.

23. *Daniel*, XII,4. En realidad, Bacon modificó el texto de la Vulgata Clementina de donde extrajo el pasaje de la profecía. Cf. DAU,I,514 y J. C. Morrison (1977) "Philosophy and History in Francis Bacon", *Journal of the History of Ideas*, 4, 604-605.

24. Eugenio De Mas (1984) "Scienza e creazione. Studio sul tema trinitario e sulla terminologia biblica nel corpus baconiano" en Fattori (ed.), op. cit., 117-138, 79 n9.

25. Una imagen semejante es utilizada por Giordano Bruno en torno a la reflexión sobre "los antiguos y los modernos" ocurrida especialmente en el siglo XVI. Cf. Rossi (1970) 78-79.

dad con grandes inventos.²⁶ En el frontispicio de la primera edición del NO se ilustran las aspiraciones de la ciencia que intenta extender las fronteras del globo intelectual. En él se observa una nave que emprende un viaje dejando tras de sí las Columnas de Hércules, símbolo de los confines tanto geográficos como intelectuales del mundo antiguo.

En lo político las condiciones de su época también le parecían a Bacon favorables. En efecto, la paz imperante en el continente europeo brindaba una ocasión propicia para que los hombres de todas las naciones acometieran la tarea de restauración del saber (DAU,I,827-8).²⁷ La historia enseña que desde la antigüedad los periodos de mayor esplendor intelectual coincidieron con los más brillantes gobiernos civiles (Adv,III,269). No podemos dejar de advertir que, para Bacon, la situación de Europa en general resulta menos importante que la de su propia patria. Íntimamente sabía que su ambicioso proyecto de alcance mundial debía comenzar en una nación específica que sería el agente multiplicador para expandir la obra a todos los confines de la Tierra habitada. Desde su perspectiva, la situación política de Inglaterra brindaba las condiciones suficientes como para comenzar la tarea y, más tarde, mediante su expansión como Imperio, difundirla. Bacon creía firmemente que la monarquía era la mejor forma de gobierno y veía en el imperialismo una estrategia sumamente apta para consolidarla y legitimarla.²⁸ Su privilegiada y poderosa posición de Lord Canciller, le permitía solicitarle al rey mismo apoyo político y económico y, además, señalarle cuán ligado estaba el avance de la ciencia con la expansión política del imperio. En la propia historia de Gran Bretaña, Bacon descubría los oblicuos cursos de la providencia de Dios.²⁹

Los trabajos silenciosos y tenues de la mano divina a través de la historia suceden antes de que los hombres adviertan sus resultados. La providencia es una progresión de eventos que afirma lo que es cierto y permanente a través de efectos y agentes desconocidos hasta que son

26. VT,III,221.

27. Rossi (1970) 81-3.

28. Julian Martin (1992) *The State and the Reform of Natural Philosophy*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 129-140. Sobre el imperialismo en el pensamiento de Bacon vd. Klein (1986) 48-50.

29. John Briggs (1989) *Francis Bacon and the Rethoric of Nature* Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 39-40.

revelados.³⁰ A los hombres puede parecerles que la intención divina va hacia cierta dirección cuando en realidad es hacia otra donde realmente se dirigen sus designios. La misma oscuridad está presente en el ejercicio del poder de los buenos gobernantes. Estos logran la mayor felicidad para su pueblo pero no a través de caminos directos y explícitos, sino por medio de vías indirectas y ocultas que el pueblo no sabe advertir (DAU,I,527).

No debemos confundir la fuerte determinación que Bacon concede a la providencia divina en el curso de la ciencia, con una visión fatalista de la historia humana. Si bien el calvinismo fanático de su madre tuvo cierta influencia sobre él,³¹ Bacon trató de liberar a su filosofía de un espíritu determinista. De ahí que su proyecto de restauración del saber explota hasta el extremo los estrechos márgenes que el calvinismo de su época concedía a la libertad individual. Bacon fue un fuerte oponente a lo que él denominaba "la mala astrología"³² cuyos adeptos creían poder conocer el futuro de los individuos en forma absoluta. Si bien admitía que esta ciencia correctamente cultivada podía elaborar ciertas predicciones, ninguna de estas tendrían un valor definitivo ni necesario en cuanto pretendiera determinar sucesos particulares ni, menos aún, eventos de la vida de las personas. En contra del fatalismo transmitido por cierta clase de astrología de su época, Bacon daba un amplio margen a la libertad de los hombres para la elección de su futuro. El poder de la regencia astral por sobre el mundo terrenal alcanza sólo a las grandes masas, grandes extensiones del espacio y del tiempo. Ciertamente no sólo afecta a los animales y a los seres inanimados sino también a los hombres pero en tanto forman parte de una sociedad o de un grupo masivo. Así por ejemplo, son predictibles los fenómenos meteorológicos, los resultados de las cosechas, las hambrunas o los periodos de abundancia, las guerras civiles, y tanto las caídas como los establecimientos de los gobiernos (DAU,I,555).

30. Briggs (1989), ix.

31. Acerca de la influencia religiosa de Ann Bacon sobre su hijo vd. las indicaciones de Spedding en Let,VIII,3-4;109-17. La doctrina de la predestinación se puede ver en CF,VII,220.

32. Sobre las corrientes fatalistas en el campo de la astrología y la magia puede encontrarse en Yates (1964) caps. I-IX y en Daniel P. Walker (1958) *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*, London: The Warburg Institute, London University Press.

Una apología del conocimiento

Bacon defiende al conocimiento injustamente acusado por quienes consideran que "hay en el conocimiento algo de la serpiente, y por ello allí donde entra en el hombre le hace hincharse, *scientia inflat*" (ADV, III,264).³³ Bajo esta acusación se presume erradamente que los hombres muy ilustrados caen en el ateísmo y que el conocimiento de las causas segundas los separa de Dios, causa primera. La defensa baconiana sostiene que la ocasión de la caída no fue el "conocimiento puro de la naturaleza" en sus causas segundas, sino la soberbia intención de llegar a conocer los principios del bien y del mal. Dejándose llevar por esta tentación, el hombre procuró no depender más de Dios y darse a sí mismo sus propias leyes. Es verdad que la erudición lleva a la soberbia, envanece y encanta las mentes humanas sin proporcionar verdadero conocimiento, si el hombre no se ciñe al correcto uso de la facultad que Dios quiso darle (ADV,III,266). La figura de Moisés, en su función correctora y recuperadora del pueblo judío, es utilizada como ejemplo del buen uso del saber. La nueva ciencia producirá nuevos libros que superarán a los libros eruditos e inútiles, así como la serpiente de Moisés devora a las serpientes de los hechiceros (ADV,II,266).³⁴ Por otro lado, Bacon asegura que una filosofía superficial puede llevar al ateísmo, pero que la búsqueda filosófica profunda conduce a la sana religión.

Ya que mientras la mente del hombre busca las causas segundas aisladas, puede a veces reposar en ellas, y no ir más allá, pero cuando contempla su encadenamiento, confederado y unido, debe necesariamente precipitarse a la Providencia y la Deidad (E,VI,413).

En la figura bíblica de Salomón, Bacon encuentra representadas las virtudes del nuevo científico. La contemplación salomónica de la naturaleza es una humilde mirada contrapuesta a la soberbia en la que han incurrido las ciencias y las artes. Otra virtud de Salomón ha sido su método de transmisión del conocimiento. Por este medio las cosas son

33. 22. 1 *Corintios*, VIII, 1: "La ciencia hincha".

34. 80. Cf. *Exodo* VII, 12. Bacon confunde el episodio; la serpiente pertenecía a Aarón y no a Moisés. La imagen de la serpiente como ilustrativa de la soberbia es usual en Bacon cf. IM,I,208.

mostradas "desnudas y abiertas con el fin de que nuestros errores puedan ser identificados y eliminados antes de que corrompan más el cuerpo de la ciencia" (IM,I,131).³⁵ La afectación discursiva es una muestra de que se expone una doctrina falsa y superficial, por cuanto los frutos de una seria inquisición de la verdad sólo pueden ser transmitidos a través de un discurso llano. A su vez, sólo es posible acceder a un discurso austero y sin imposturas cuando existe un conocimiento sólido de lo que se intenta transmitir (ADV,III,17). Bacon adapta el método aforístico de la literatura sapiencial a los fines de la nueva ciencia. La información se ordena en sentencias accesibles, generales y de fácil comprensión. A través de su estructura austera y fragmentaria, este método provoca en el lector la sospecha de que hay algo más detrás de lo dicho, motivándolo a proseguir él mismo la inquisición.³⁶

Salomón conjuga la humilde y esforzada contemplación de la naturaleza con el placer obtenido a través de la lúdica relación con el creador. Bacon concibe una ciencia en la cual el placer y el deseo personal tienen un lugar, aunque limitado por los caritativos fines de la ciencia. Cuando se afirma que la humildad es una virtud necesaria tanto para ingresar al reino de Dios como para recuperar el reino del hombre (la nueva ciencia) la comparación no es un simple recurso retórico. Bacon lleva hasta las últimas consecuencias los alcances de la analogía. El ideal científico de la *charitas* culmina y limita las aspiraciones de la reforma del saber. Opera como principio regulador de la tarea científica por cuanto la ciencia, a través de ella, nunca incurrirá en excesos. A través del concepto de caridad Bacon fundamenta dos pilares de su concepción de la filosofía: por un lado, la correspondencia entre contemplación y acción; por otro lado, la dignidad y promoción del verdadero conocimiento.

En efecto, la caridad salomónica se ve manifestada en la perfecta correspondencia entre virtud activa y contemplativa. El bien privado que procura la mente deleitándose con los dones de la sabiduría no debe prevalecer sobre el bien común que beneficia con sus frutos a todos los hombres. Por medio de una metáfora, Bacon distingue las clases de conocimientos en comparación con las distintas clases de mujeres. El conocimiento no deber ser "como una cortesana, sólo para el placer y la

35. Págs. 57-58. Sobre la figura de Salomón vd. Briggs (1989) 15-16.

36. Lisa Jardine (1974) *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 176-8.

vanidad, ni como una esclava, para adquirir y ganar en provecho de su amo; sino como una esposa, para la generación, el fruto y el solaz" (ADV,III,295).³⁷ Esta ilustración se corresponde con otra imagen muy utilizada para censurar aquellas ciencias que constan de inútiles especulaciones y disputan vanamente sin producir obras. Éstas son como las vírgenes que por estar consagradas a Dios nada paren.³⁸ De esta manera, el nuevo conocimiento debe conjugar la contemplación y la acción, que pueden ser unidas mucho más fuerte y profundamente que lo que ha sucedido hasta el momento (ADV,III,264, 294). En efecto, el modelo de Salomón se destaca excelentemente por su contemplación de la naturaleza –testimoniada en su historia natural de los vegetales y de los animales– y por su acción, testimoniada en la prosperidad de su reino y en las enseñanzas de sus aforismos (ADV,III,298 –299).

Además de señalar el ideal de científico en el plano de lo humano, Bacon comparó la capacidad de conocer del hombre con la capacidad de conocer de Dios. El modo de conocer humano fue desde un principio no sólo cuantitativa sino cualitativamente distinto del de Dios. El hombre no tiene un conocimiento innato sino que debe adquirirlo, mientras que en Dios todo conocimiento es original. De ahí, Bacon denomina "sabiduría" al conocimiento propio de Dios para distinguirlo del saber humano (ADV,III,295).³⁹ Por otra parte, destaca que las características superiores del conocimiento divino no le fueron propuestas al hombre como un modelo gnoseológico pasible de ser imitado. En efecto, Dios sólo quiere que lo imiten en el perfecto amor, no en su sabiduría ni en su poder (CSH,III,185).

37. Pág. 50.

38. La misma metáfora es utilizada para condenar al incorrecto uso de las causas finales en la física de Aristóteles (DAU,I,571) y al error alquimista de subestimar los beneficios de Minerva.

39. En relación a esta distinción nominal de Bacon cabe hacer una indicación idiomática, que en la traducción al español no se puede reflejar con total fidelidad al texto inglés. En este pasaje, Bacon se refiere como categoría general al "knowledge"; a su vez, a la clase de "human acquired knowledge" la denomina "learning" y a la clase de "divine original knowledge" la denomina "wisdom". Estas distinciones no son seguidas con rigurosidad en el resto de su escrito. Generalmente Bacon se refiere al conocimiento divino con la expresión "wisdom", pero usa tanto "learning" como "knowledge" para referirse al conocimiento humano.

A esta distinción se suma una más original y relevante que tiene relación con el método inductivo baconiano. Bacon afirma que a Dios y quizá a los ángeles "les compete conocer las formas inmediatamente por afirmación y desde el inicio de la contemplación". Por el contrario, al hombre solo le está permitido "proceder primero por Negativas y en último lugar terminar en Afirmativas, después de una exclusión general".⁴⁰ Como es sabido Bacon propone un método de instancias afirmativas y negativas para conocer las formas de las naturalezas simples, y considera a las instancias negativas o exclusivas el fundamento de la verdadera inducción. Una vez construidas las tres tablas de comparación de instancias (Afirmativas, Exclusivas, Comparativas), comienza a tener lugar el largo proceso inductivo. Luego de una serie de rechazos de las instancias afirmativas que tienen su correlativa exclusiva, se obtendrá la conclusión afirmativa que expresa positivamente la definición de la forma. Para el conocimiento de las formas, entonces, al hombre le compete el laborioso y progresivo proceso inductivo. Debe abstenerse de precipitarse en concluir inmediatamente en afirmativas, puesto que de tal manera sólo obtendrá proposiciones falsas.

Bacon presenta la interpretación de la naturaleza como un instrumento que no sólo ayuda a controlar las desviaciones del entendimiento sino que también iguala las capacidades de todos los ingenios. Así como se puede trazar una línea recta mucho mejor y más fácilmente con la ayuda de una regla que con la sola mano, así también es más fácil conocer la naturaleza con la ayuda de la inducción. Los éxitos de la ciencia inductiva no dependerán de la capacidad de quienes la lleven a cabo porque el instrumento metodológico hace a todos sus agentes igualmente capaces de obtener los mismos resultados. Por otro lado, gracias a las ayudas y el control sobre el intelecto (mediante la inducción) y sobre los sentidos (mediante la experimentación y, en menor grado de importancia, mediante los instrumentos científicos) la búsqueda de la verdad se transforma en una actividad casi automática semejante al funcionamiento de una máquina:

Solamente queda una salida para la salvación y la salud: que toda la actividad de la mente comience de nuevo desde el principio y que ya desde ese mismo instante no sea dejada en modo alguno a sí misma, sino que sea go-

40. NO,I,256-257. Cf. PO,III,81.

bernada permanentemente, como si todo procediera a través de máquinas [per machinas] (NO,I,152).⁴¹

Muy frecuentemente Bacon condena la tendencia humana a la afirmación inmediata basada en unas escasas instancias particulares, que no busca casos contrarios o una base mayor que legitime con más firmeza la conclusión. Esta condena alcanza a la inducción "simple" –según Bacon el único antecedente aproximado a su método que se encuentra en las filosofías precedentes– y al proceder experimental de los mecánicos y alquimistas, concretamente al procedimiento de Gilbert. Por otra parte, la afirmación inadecuada es una variante del método de las anticipaciones, contrapuesto a la interpretación de la naturaleza. En las anticipaciones la mente, abandonada a sí misma sin la restricción de un método adecuado, pasa precipitadamente por la sensación y los casos empíricos particulares para luego inferir los axiomas generales y finalmente deducir a partir de ellos los intermedios e inferiores (NO, libro 1, XIX-XX). La vía de las anticipaciones es la base sobre la que se apoya la lógica silogística que llevó a las ciencias a la esterilidad. Al no tener una base empírica adecuada, los axiomas generales obtenidos por anticipaciones están desvinculados de la verdadera naturaleza de las cosas. Por ello, las conclusiones que se obtienen de ellos son completamente incapaces de producir las obras a las que debe aspirar la ciencia restaurada.

La afirmación anticipatoria es una consecuencia de la caída. Se opone como un obstáculo a la inducción, procedimiento que la mente sigue naturalmente cuando está expurgada:

[E]s verdad que la interpretación es el propósito, acción y progresión directos y muy naturales del entendimiento liberado de impedimentos. (...) toda Anticipación no es sino una caída o degradación accidental (VT,III,251).

Pues el que atentamente observe cómo la mente recoge ese excelente rocío del conocimiento, semejante a aquel del que habla el poeta, *Aërei mellis coelestia dona*, destilándolo y extrayéndolo de particulares naturales y artificiales,⁴² como las flores del campo y del jardín, verá que la mente misma de su-

41. 82-83. He modificado la traducción de Granada. Bacon también se refiere a los procedimientos del método matemático con la expresión *machina*. Cf. IM,I,143; NO,I,260-261. Sobre la comparación con la regla vd. NO,I,172, 217.

42. Sobre la diferencia entre lo natural y lo artificial vd. p. 252.

yo ejercita y practica una inducción mucho mejor que la que ellos [los dialécticos] proponen (ADV,III,647).⁴³

Esta tendencia natural a la inducción eleva aún más la importancia preparatoria de la historia natural en el método baconiano. En efecto, una vez que la historia natural de determinado objeto ya está bien confeccionada, el conocimiento de la forma está a punto de ser obtenido, ya que sólo es necesario que el entendimiento, siempre que esté debidamente expurgado, proceda a seguir su natural curso inductivo. Esta idea clausura el primer libro de NO, donde se destaca que la labor interpretativa se realiza espontáneamente en el entendimiento liberado de obstáculos. De ahí, que en los últimos años de su vida, consciente de que el tiempo apremiaba y que no le alcanzaría para culminar la composición de todas las partes de la Gran Restauración aún pendientes, Bacon optó por dedicarse predominantemente a la confección de las historias naturales.

Si los hombres dispusieran de una Historia de la Naturaleza y de la Experiencia justa, se aplicaran a ella cuidadosamente y pudieran imponerse a sí mismos dos cosas: en primer lugar prescindir de las opiniones y nociones recibidas, en segundo lugar impedir durante un cierto tiempo la tendencia de la mente a volar a los principios más generales y a los más próximos a estos, vendrían a dar –por la fuerza propia y genuina de la mente, sin ningún tipo de arte– en nuestra forma de Interpretar la Naturaleza. En efecto la interpretación es la obra verdadera y natural de la mente una vez liberada de los obstáculos. Sin embargo, con nuestros preceptos todo será más rápido y seguro (NO,I,223).⁴⁴

La restauración necesita de la inducción, que como hemos visto, es concebida como una maquinaria. Esta maquinaria controla los ídolos y acelera el proceso natural que sigue la mente liberada. En resumen, la

43. 133. Cf. DAU,I,620. La cita es de Virgilio, *Geórgicas*, I, 145: "La miel aérea, regalo del cielo."

44. 185-186. Sobre las tendencias espontáneas en el entendimiento vd. Didier Deleule (1985) "L'éthique baconienne et l'esprit de la science moderne", 68-71 y Michèle Le Doeuff (1985) "L'espérance dans la science", 47-48, ambos en Michel Malherbe y Jean-Marie Pousseur (eds.), *Francis Bacon Science et Méthode*, Paris: Vrin.

acción natural del entendimiento con respecto al conocimiento de la naturaleza es la inducción, y la acción accidental es la anticipación. Ahora bien ¿sería correcto en este contexto identificar lo natural con lo prelapsario y lo accidental con lo postlapsario? Dicho en otras palabras ¿sostiene Bacon que el conocimiento adánico fue inductivo y que la tendencia a la afirmación propia de las anticipaciones nace como consecuencia de la caída?

Todo parece indicar que la respuesta a estos interrogantes debe ser afirmativa. Sin embargo, esto no implica que la interpretación de la naturaleza antes de la caída sea completamente similar a la interpretación después de la caída. Hay características que diferencian a una de otra. Por un lado, el conocimiento adánico era absolutamente placentero y no implicaba ninguna clase de esfuerzos para el hombre. Por el contrario, una de las características de la inducción postlapsaria que Bacon insistentemente destaca es su extrema laboriosidad, consecuencia de la condena divina. Otro rasgo que distingue al conocimiento adánico de la inducción postlapsaria es su carácter exclusivamente contemplativo. Si bien es cierto que la relación entre acción y contemplación es un tema en torno al cual las opiniones de Bacon son fluctuantes, resulta claro que nunca vaciló en que el método inductivo de la Gran Restauración debe contar necesariamente con una parte activa y una contemplativa.⁴⁵

Las diferencias de la interpretación de la naturaleza pre- y post-lapsaria son consecuencias de los cambios de las condiciones históricas en las que cada interpretación tiene lugar. El mundo y el hombre fueron drásticamente modificados después de la caída y, por tanto, es imposible que la restauración de las ciencias logre recuperar las condiciones prelapsarias al ciento por ciento. No obstante, el antecedente adánico sirve como estímulo y como garantía de que el nuevo rumbo inductivo de la ciencia, contrapuesto a las anticipaciones, es el único seguro y verdadero. Por otra parte, como hemos visto, Bacon reconoce que, además de la inducción adánica, hubo otros intentos de practicar la inducción, menos perfectos y más cercanos en el tiempo. Sin embargo, esta clase de inducción a la que suele llamar inducción simple fue descalificada una y otra vez. Por eso, llega a decir que hasta ahora la filosofía "tea-

45. Sobre este tópico vd. Brian Vickers (1984) "Bacon's so called 'Utilitarianism'" en Fattori, op. cit., y Pérez Ramos (1988), 281-314.

tral" establecida sólo ha conocido a la inducción de nombre, pero que "su utilidad y su fuerza" le fueron totalmente desconocidas (CV,III, 607).⁴⁶

Cuando en 1620 Bacon presentó al público su obra capital tenía la imperiosa necesidad de convencer al mundo de las artes y las letras, y especialmente al rey Jacobo I, de que el éxito de su proyecto y su nuevo método estaban garantizados. El medio por excelencia de la recuperación de las ciencias sería la inducción. Pero, habida cuenta de que ya otros autores habían propuesto un método de igual nombre y no habían logrado el saber y el poder a los que la nueva ciencia aspira, Bacon se enfrentaba a un desafío: ¿cómo garantizar a sus lectores que la inducción verdadera, que nunca ha sido practicada, es el método legítimo para restaurar el estado de las ciencias y así asegurar que no se volverá a caer en el error?

Sin duda, la certeza de que alguna vez el hombre supo interpretar la naturaleza de una manera perfecta es una buena garantía y un motivo de esperanza en el método inductivo de la Gran Restauración. Sostener que la interpretación es la actividad natural del entendimiento, remitiéndonos al pasado adánico cuando el hombre estaba liberado de los impedimentos postlapsarios, otorga legitimidad a un instrumento clave que de otra manera se presenta como una máquina nueva y artificial. Bacon sostiene que la única diferencia entre lo natural y lo artificial reside en la causa eficiente. En el caso de lo natural la causa eficiente es la naturaleza, mientras que la causa eficiente de lo artificial es el hombre. Desde esta distinción podemos advertir que el método inductivo goza paradójicamente de una doble condición: es a la vez natural y artificial.

Antes de la caída la inducción era una actividad que el hombre efectuaba automáticamente, independientemente de su voluntad, siguiendo una tendencia que la naturaleza le había impuesto. Pero después de la caída en cierta manera la inducción se desnaturalizó y así se inauguró una nueva naturaleza humana que imponía al entendimiento la vía de las anticipaciones. Es por eso que Bacon nunca dice que la anticipa-

46. CV,III,607. Cf. NO,I,205. Un estudio histórico sobre la inducción en Aristóteles, la Edad Media y el Renacimiento junto con una comparación de la inducción baconiana puede encontrarse en Pérez Ramos (1988) 199-269. Bacon sólo concede, mediante una imprecisa y brevísima mención, que "tal vez" Platón haya practicado una inducción correcta (NO,I,205).

ción es natural sino que la califica como un procedimiento accidental de la mente. Es decir, es una nueva tendencia de la mente causada por la caída del hombre y no por la naturaleza, razón por la cual también podríamos calificarla como artificial. Ahora bien, en este nuevo contexto de la historia la inducción, al dejar de ser natural, pasa a convertirse en una maquinaria artificial que intenta controlar y rectificar la condición accidental de la mente que pretende conocer por vía de las anticipaciones. Es cierto que la inducción puede funcionar casi automáticamente como si fuera natural, pero esto es posible sólo después de haber sido deliberadamente diseñada e impuesta artificialmente por el hombre a sí mismo.

Es tal vez inevitable que en todo intento filosófico de presentar una cosmovisión o un método nuevos exista más o menos claramente una doble relación con el pasado que este emprendimiento intenta superar, mejorar o incluso negar. Al parecer ninguna propuesta intelectual que pretenda ser completamente nueva puede evitar un ambiguo planteo de ruptura y a la vez de continuidad con el pasado.⁴⁷ El caso del método inductivo baconiano no hace más que confirmar esta presunción. La inducción se enmarca en una visión de la historia en términos religiosos propia de la tradición pero a la vez se presenta como una vía de conocimiento que, si bien existió desde los comienzos del mundo, es nueva porque las circunstancias históricas en las que emerge también lo son. Así, la interpretación de la naturaleza construida para alcanzar la Gran Restauración es algo nuevo bajo el Sol de la historia.

47. Jean-Claude Margolin (1985) "L'idée de nouveauté et ses points d'application dans le *Novum Organum* de Bacon" en Malherbe et Pousseur (eds.), op. cit., 37-52. Cf. Charles Whitney (1986) *Francis Bacon and Modernity*, New Haven-London: Yale University Press.

ABSTRACT

Bacon's inductive method is a well-studied field. In this paper it is shown that by studying this field from a wider, but until now disregarded, point of view, new interesting features of Bacon's induction arise. As a point of departure, it is assumed that Bacon thinks science to be developed in an historical process, necessarily conditioned by the spiritual (or religious) history of man. Consequently, the core of the paper is concerned with Bacon's account of the successive periods of the history of scientific knowledge. It also pays special attention to their connections with the stages of the relationship between man and God. A comparison of the stages shows that the inductive method, though purposed as an historical novelty by Bacon himself, has indeed antecedents in the first mythical age of mankind. In conclusion, it is claimed that Bacon's inductive method can be understood to have an ambivalent meaning as being a new and old, a natural and artificial, way of knowledge.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVII N° 2 (Primavera 2001)

DE LA CRISIS ESCÉPTICA DE LAS CIENCIAS MODERNAS A LA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA VERDAD. HUSSERL Y ORTEGA*

Antonio Gutiérrez Pozo

Descripción de la crisis

Cansada de las demostraciones metafísicas que saltaban de *este* mundo al *otro* mundo, la ciencia moderna adoptó un nuevo y positivista –antimetafísico– concepto de saber, que negaba la distinción clásica entre la apariencia o fenómeno y la verdadera realidad de la esencia oculta. El nuevo saber científico abandonó las formas para descubrir tras ellas las fuerzas, estudiando la realidad tal como se presenta en la experiencia, y buscando relaciones causales. La pregunta por lo permanente e inmutable de la naturaleza se convirtió en la pretensión de descubrir las leyes naturales que dan razón de los fenómenos, renunciando a manifestar su esencia. El positivismo vació el mundo de *logos*, y lo redujo a hechos y a relaciones entre hechos. Dado que las ciencias se ocupan de los hechos, estableciendo la frecuencia y regularidad de las relaciones entre ellos, y fijándolas en leyes, verdaderos sustitutos positivistas del concepto de ser, las ciencias, tras un proceso de avance y especialización, acabaron absorbiendo todas las regiones del ente y dejaron sin objeto a la filosofía, la cual, a finales del s. XIX, dejó de ocuparse del ente para tratar lo único que le restaba: el conocimiento del ente, la ciencia.¹ No era necesaria la metafísica, que perdió su lugar central entre las ciencias, dejando de ser fundamento tanto de la explicación de lo real como del conocimiento y de la verdad. Para sostenerse tuvo que modificar su situación y naturaleza. Se convirtió en crítica del conocimiento científico, y síntesis de los resultados de las ciencias para elabo-

* Mención Concurso Ezequiel de Olaso 2000

1. Cfr. M. Heidegger, "Disputación de Davos", *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2ª ed., 1981, p. 211.

rar una visión general del mundo. El neokantismo fue un claro exponente de esta actitud antimetafísica. En la modernidad, las ciencias, al desarrollarse, independizarse y aplicar su nuevo método, renunciaban a fundamentarse sobre principios últimos y absolutos, desafiando el concepto occidental de ciencia acuñado por Platón e invirtiendo la relación que él mismo estableció entre la lógica y las ciencias. La lógica moderna quedaba convertida en una ciencia particular y abandonaba la misión que Platón le propuso: ser una fundamentación o teoría pura y universal de la verdad y la ciencia. El positivismo moderno desembocó en una crisis epistemológica, pues tampoco las ciencias fundamentaban la posibilidad de la verdad y del conocimiento científico, misión que desde Platón desempeñó la filosofía. Lo que estaba en cuestión era el ideal platónico y cartesiano de ciencia como saber absolutamente claro, legitimado mediante razones. La consecuencia fue una crisis doble: de la filosofía, perdida su radicalidad y subordinada a un papel auxiliar, y de las ciencias, que sufren una crisis de fundamentos y de sentido. Según Husserl, "las ciencias positivas se sienten muy entorpecidas debido a la falta de claridad en sus propios fundamentos"; más aún, "están en total oscuridad respecto de su propio sentido" (Cart, § 2, 45; 37. *Logik*, 21; 20).² La deficiencia de la ciencia moderna no se puede corregir, co-

2. Las citas de Husserl aparecerán en el texto referidas a *Husserliana* (=Hua) y a estas ediciones españolas, precedidas de estas siglas (indicaremos primero página en Hua y luego en ed. española):

Cart: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 1973. Ed. esp. de M.A. Prezas, Madrid, Paulinas, 1979.

Ideen: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1, 1976. Ed. esp. de J. Gaos, México, FCE, 1985.

Krisis: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, VI, 1962. Ed. esp. de S. Mas y J. Muñoz, Barcelona, Crítica, 1991.

Logik: *Formale und transzendente Logik*, XVII, 1974. Ed. esp. de L. Villoro, México, UNAM, 1962.

LU-1: *Logische Untersuchungen*, XVIII, 1975 (LU-2: XIX, 1984). Ed. esp. de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1985.

Nachwort: *Nachwort*, *Ideen* III, V, 1971. Ed. esp. cit. de J. Gaos, 'Epílogo' a *Ideas* ...

Phäno: *Die Idee der Phänomenologie*, III, 1973. Ed. esp. de M. García-Baró, Madrid, FCE, 1982.

Philosophie: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, XXV, 1987. Ed. esp. de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1981.

mo pretende Comte, integrando el saber total de las ciencias. Lo que les falta es fundamentación al modo cartesiano, "evidencia intelectual de la *ratio* de la obra efectuada" (*Logik*, 7; 7), que sólo puede provenir de la lógica filosófica estricta. La causa de la crisis de las ciencias reside en la falta de una lógica pura que, como indagación de la esencia del conocimiento científico, las justifique, les dé sentido. Difícilmente podrá la filosofía aportar semejante fundamentación si tenemos presente —con Husserl— que ni siquiera existe una filosofía, una investigación radicalmente fundamentada de las cosas con un sentido unitario. En su lugar, poseemos la "apariencia de un filosofar serio", una "literatura filosófica que crece hasta la desmesura, pero casi sin coherencia interna", de modo que "los filósofos se reúnen; pero, lamentablemente, no las filosofías" (Cart, § 2, 47; 38). A pesar del incremento de libros, congresos, revistas y departamentos, la filosofía ha abandonado su responsabilidad última de ejercer de ciencia estricta y radical, ciencia de fundamentación absoluta. No es casual que en la positivista segunda mitad del s. XIX, la reducción del saber a saber positivo y la desaparición de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta del conocimiento y de la verdad, provocaran la expansión del relativismo y del escepticismo. La respuesta a la crisis, al escepticismo, tiene que ser una filosofía estricta y radical.

El positivismo en la modernidad ha ido acompañado esencialmente de idealismo y/o culturalismo. Tanto el neokantismo como el neohegelianismo evitaban la tesis positivista que reducía el mundo a una suma de hechos sin ser ni sentido, pero —prisioneros del positivismo dominante— no lograban encontrarlos en las cosas mismas sino en el sujeto trascendental, en el espíritu, en la cultura en suma. El ser de las cosas no estaba en ellas, en su ser originario o precultural, sino en la cultura, y luego, desde ella, era proyectado sobre las cosas como la verdad invertida de su ser natural y primario. Esta es la tesis central del idealismo culturalista: la realidad de las cosas originarias —el mundo natural o vital husserliano—, se halla en las cosas de la cultura, construidas por el sujeto cultural/trascendental. La conversión de la realidad en cultura, la reducción de todas las cosas a construcción cultural-subjetiva, produjo un culturalismo de naturaleza anti-ontológica, *ontófoba*: el sujeto no encuentra por todas partes sino a sí mismo, a la cultura, y no las cosas mismas. El positivismo y culturalismo imperantes —y complementarios— son las causas de que la filosofía pierda su nivel ontológico, deje de contactar con la realidad y, recuperando el modelo kantiano, se con-

vierta en saber del saber más que del ser: en *filosofía de la cultura*, no del ser. Perdido el contacto con lo real, la filosofía deviene mera construcción en el aire, mero análisis racional de conceptos y palabras sin fundamento *in re*. Esta privación del nivel ontológico radical que caracteriza a la filosofía es lo que le impide establecerse sobre él como lo que realmente es: ciencia de fundamentación absoluta, fundamento del conocimiento y la verdad, quedando reducida a mero auxiliar de la ciencia. La crisis epistemológica de índole escéptica es inseparable de la crisis ontológica: no hay verdad sin ser, no hay posibilidad de fundamentar la verdad sin recuperar el nivel radical del ser. La radicalidad epistemológica del conocimiento, su fundamentación en absoluto, sólo puede obtenerse a partir de la radicalidad ontológica. Una filosofía sin nivel ontológico adecuado no puede ser una lógica en sentido estricto. De hecho, el instrumento con el que Husserl y Ortega van a recuperar la experiencia ontológica radical, la intuición, será también el principio epistemológico decisivo en la fundamentación de la verdad.

Realmente el horizonte último de significado de la crisis epistemológica y ontológica es la propia existencia humana. Las crisis epistemológica y ontológica son en el fondo una crisis existencial, una crisis de humanidad del hombre europeo. El problema que plantea entonces el escepticismo no es sólo epistemológico; tiene alcance ontológico y, sobre todo, existencial; pertenece primariamente al orden de la razón práctica. Por esto urge responder al escepticismo fundamentando radicalmente la verdad; va en ello la posibilidad de recuperar una auténtica vida humana. Este es el trasfondo de la crisis de las ciencias europeas a que se refería Husserl. La fenomenología –e incluimos bajo este título también a la filosofía de la razón vital³ no es mera filosofía especulativa. El proyecto filosófico de la fenomenología como ciencia filosófica estricta con cociente ontológico radical y fundamentada en principios últimos, obedece a una intención más profunda. No hay que esperar a *Krisis*, para comprobar que la razón fenomenológica no es sólo razón teórica sino, al tiempo y principalmente, razón práctica, razón comprometida con el mundo histórico-vital. Cuando Husserl escribe en 1910 que “la necesidad espiritual de nuestra época de hecho ha llegado a ser insoportable”,

3. Sobre el carácter fenomenológico de la filosofía de Ortega, liberada de toda orientación trascendental y volcada en dirección mundana, cfr. P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, capítulo IV.

y que “lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica sobre el sentido de las ‘realidades’ estudiadas en las ciencias naturales y del espíritu [...] Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir” (*Philosophie*, 56; 102), manifiesta claramente, primero, su conciencia de que la crisis de la racionalidad moderna es esencialmente práctico/existencial, y segundo, que el fin último de su fenomenología no es establecer una filosofía como ciencia estricta. Ésta es, más bien, un medio para atender a su verdadera meta: responder con ese programa filosófico a la crisis existencial de nuestro tiempo, superando el *impasse* a que había llegado la cultura científica moderna de la razón geométrica, un instrumento admirable para el tratamiento de los problemas materiales pero incapaz de responder a las exigencias verdaderamente humanas. Husserl identifica Europa, desde los griegos, con una figura espiritual, una idea/*telos* filosófica: representa “la irrupción y el comienzo de la evolución de una nueva época de la humanidad, de la época de la humanidad que a partir de este momento no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas”; más que un espacio geográfico de relaciones comerciales, políticas o culturales, es el nombre del intento histórico de realización del hombre en tanto “ser que está llamado a una vida en la apodicticidad” (*Krisis*, 319; 328; § 73, 275; 283). La ciencia es la manifestación de este *telos* de la humanidad, el instrumento efectivo que tiene que servir a la configuración racional de la vida desde la verdad, a la humanización en base a ideas universales y racionales. Pero este ideal práctico/existencial que subyace al concepto moderno de ciencia, este ideal de vida humana que representa Europa, una vida con sentido, basada en razones, verdades y normas de validez absoluta, esto es lo que realmente está en crisis. Imposibilitada la legitimación de la verdad e impedido su acceso al ser, su contacto con las cosas, la existencia humana –cuyo destino es vivir sobre la verdad de las cosas– entra en crisis.

Las ciencias europeas están en crisis. Distan mucho de ser la verificación de aquel ideal. Las ciencias positivas sólo manejan datos, hechos, sin sentido fundado racionalmente; su dominio ha producido una ‘cultura de hechos’. La cultura científica europea es –práctico/instrumentalmente– precisa y triunfante. Pero “calcular la marcha del mundo no significa comprenderla”, afirma Husserl citando a Lotze (*Philosophie*, 56; 102). Ha dejado de cumplir su fin originario: realizar una vida auténticamente humana, cimentada sobre el sentido racional. La falta de

claridad respecto de sus propios fundamentos ha llegado a provocar que las ciencias no sean consideradas como objetivaciones de la razón y que comiencen a parecer absurdas, sin sentido. "El hombre moderno de hoy día, escribe Husserl, no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre 'moderno' de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica"; ha perdido la "gran fe" en la ciencia, "en que la ciencia conduce a la sabiduría –a un conocimiento efectivamente racional de sí mismo, del mundo y de Dios y, mediante aquél, a una vida de 'dicha', satisfacción y bienestar, verdaderamente digna de ser vivida"; una fe que nació en Grecia y que alcanzó su plenitud cuando se postuló como sustituta de la fe religiosa, estableciendo entonces la modernidad como un proyecto de vida racional (Logik, 9; 9). Por supuesto se ha mantenido la 'pequeña fe' en las ciencias, la fe en su progreso material y en su utilidad. Pero a pesar del incremento del conocimiento positivo y del éxito en el dominio de los hechos, las ciencias han perdido su significado humano, han fracasado existencialmente; nada le dicen al hombre, son incapaces de plantear un proyecto racional de vida humana que guíe su humanidad desde principios verdaderos, de manera que el hombre no ve –no puede ver– en ellas el instrumento de su autorrealización como ser racional, y ha dejado de creer con *gran fe* en la razón científica. De ahí el divorcio entre la razón y la vida, verdadero núcleo de la crisis de la modernidad.

Esto es lo peor que podía sucederle a un ser que está destinado a vivir sobre ideas de razón, acostumbrado a la orientación racional, a que la razón le diga lo que pasa, a él y al mundo. "Esto es precisamente lo que nos pasa, escribe Ortega (V, 93; IX, 555),⁴ no saber lo que nos pa-

4. Las citas de Ortega irán incluidas en el texto, referidas a sus *Obras Completas* (Madrid, Alianza/Rev. de Occidente, 1983), especificando el tomo –en romano–, página(s) correspondiente(s), y usando estas siglas para las obras más relevantes:

CS = *Sobre el concepto de sensación* (I)

IPS = *Investigaciones psicológicas* (XII)

NVR = *Ni vitalismo ni racionalismo* (III)

QF? = *¿Qué es filosofía?* (VII)

SCI = *Sensación, construcción, intuición* (XII)

sa".⁵ Lejos de sostener una humanidad sobre ideas de razón, las ciencias, despreocupadas de la tarea de fundamentar racionalmente la verdad, son artífices de la nueva cultura escéptica. Han cosificado al hombre, lo han reducido a hecho, a simple ser natural, mero resultado de la evolución biológica; es decir, un ser al que se le ha amputado la dimensión trascendente del sentido objetivo y absoluto, y que ya no necesita de razones incondicionales y verdades apodícticas para dirigir su existencia. "Meras ciencias de hechos, advirtió Husserl (Krisis, § 2, 4; 6), hacen meros hombres de hechos". Europa vivía sobre valores/normas que, mientras no eran discutidos ni amenazados por el escepticismo, fundamentaban la existencia, pero "¿qué hacer ahora –se pregunta–, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal?" (Philosophie, 56; 103). La ausencia de razón y de verdad, al tiempo que produce relativismo en el pensamiento, engendra desorientación y convierte la cultura en selva, lo que aumenta la sensación de pérdida. Una existencia no fundada racionalmente y que no necesita la verdad, el sentido, en suma, el escepticismo como forma de vida, este es el peligro que se cierne sobre Europa. Ahora, el escepticismo, más que una tesis filosófica, es el nuevo estilo de la vida europea, una vida para la que, sin la claridad de fundamentos racionales, el hombre, el mundo y la cultura misma se han vuelto incomprensibles, sin sentido ni finalidad. Este es el *pathos* en el que se forja la actividad intelectual de Husserl y Ortega. Sus proyectos filosóficos por tanto, bajo la forma de una restauración del nivel ontológico y epistemológico perdido por la filosofía y las ciencias modernas, es decir, como recuperación del ser y la verdad, se despliegan realmente con la exigencia de responder a la crisis escéptico/existencial del hombre moderno. Husserl está convencido de que la cultura europea, amenazada por los distintos tipos de relativismos (historicista, pragmatista, biólogo y psicólogo), necesita

5. Así describió Scheler (*El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 13ª ed., 1978, p. 24) la situación paradójica del hombre moderno: "Aunque en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso respecto al hombre como en la nuestra, realmente "en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es", "en ninguna época de la historia ha resultado tan problemático para sí mismo como en la actualidad", y ello debido a que "la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan".

fundamentos, certezas; y de que la fenomenología, como fundamentación absoluta del conocimiento, es el antídoto del escepticismo.⁶ Husserl y Ortega son conscientes de que en torno al problema ontológico/epistemológico de la fundamentación de la verdad se están jugando los problemas existenciales decisivos que afectan al hombre moderno. La legitimación de la verdad es el asunto principal de la crisis de la modernidad. La solución a la crisis epistemológica reclama una recuperación del nivel ontológico, y sólo desde ahí podrá abordarse la crisis existencial. Husserl sabe que la fenomenología sólo puede ser filosofía fundamental o conocimiento absoluto que legitime la cultura y la vida si, animada por una voluntad de realidad, retorna al ser, se instala en las cosas mismas y recupera su forma de ciencia estricta de esencias. La racionalidad científica moderna ha perdido el contacto con los problemas reales del hombre porque ha perdido el acceso al ser, negándose así toda posibilidad de fundamentar la verdad, sólo legitimable desde el plano ontológico. Para asegurarle a la filosofía su significado humano, se requiere una ampliación ontológica de la experiencia, verificada con la valoración de la experiencia antepredicativa de la conciencia, el ámbito ontológico idóneo donde satisfacer el instinto de realidad que reclama la filosofía, y la exigencia de justificación de la verdad.

La filosofía como ciencia de fundamentación absoluta. Verdad y escepticismo

Es necesario acometer una fundamentación radical del saber sobre principios racionales que haga de las ciencias una expresión de la razón, lo que significa volver al concepto de filosofía como "ciencia auténtica de fundamentación absoluta –la vieja idea platónica" (Logik, 11; 10). Husserl y Ortega creen que la única posibilidad de salvación de la filosofía –y, con ella, de las ciencias y de la vida europeas– radica en que vuelva a ser ciencia de fundamentación absoluta, de razones últimas. Husserl ha escrito que "la filosofía representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto (e inseparablemente unido a eso, hacia lo puro y absoluto en el dominio del valor y de la voluntad)" (Philosophie, 4; 44). Con la fenomenología, está convencido de restaurar esta "primitiva idea de la filosofía, que desde

6. Cfr. L. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1983, pp. 11-15.

su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea" (Nachwort, 139; 372). Platón había criticado la falta de cientificidad de los filósofos presocráticos que, en lugar de hacer ciencia, "nos cuentan mitos".⁷ La ciencia, según Platón, no es mera suma de proposiciones que ofrecen saber, sino conocimiento fundamentado, que da razón de sí mismo. No se limita a describir hechos que podrían suceder de otra forma; la ciencia consiste en 'dar razón' de que las cosas sean como son, es decir, en mostrar que tenían que ser así.⁸ Lo que sabemos científicamente no puede ser de otra forma que como es. Desde Platón, escribe Husserl, el radicalismo de la ciencia y de la filosofía consiste en la exigencia de "no conceder validez a ningún saber del que no podamos dar cuenta por medio de principios primeros" (Logik, 8; 7s). Lo que caracteriza al saber científico y lo distingue de la opinión infundada no es la posesión de la verdad; para evitar realmente el escepticismo, asegura Husserl, "para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es*", de modo que "hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber" (LU-1, § 6, 28s; 41s). Lo propio de la ciencia es no limitarse a la verdad y aspirar a la certeza, es decir, fundar la verdad sobre un plano superior en el que obtiene evidencia. También Ortega acude a Platón para distinguir entre el "mero conocer o tomar noticia de algo –δόξα–" y el "conocimiento teórico o ciencia –επιστήμη–": "La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite 'dar razón' de ese algo –λόγον διδόναι" (NVR, III, 273). Poseemos un saber científico/racional de un fenómeno cuando descubrimos su causa. Sólo podemos decir que razonamos cuando abandonamos el objeto en cuestión y nos dirigimos hacia su principio o fundamento. Husserl pretendía satisfacer el ideal platónico de filosofía cuando presentaba su fenomenología como una fundamentación de la posibilidad del conocimiento contra todo relativismo (Phäno, 20ss; 29ss); iba a ser el instrumento que legitimase el ideal de cultura y vida europeos basado en la razón y la verdad. También Ortega cree necesario eludir el escepticismo retornando a la filosofía como

7. *Sofista* 242 cd. En *Ideen* (§ 1, 11; 17 n) Husserl advierte que en ese texto "no se cuentan historias", se dan razones, puesto que es ciencia y ésta "no quiere simplemente juzgar, sino fundamentar sus juicios".

8. Platón, *Protágoras* 336 c, *El Político* 286 a.

ciencia fundamental. La filosofía se presenta como una legitimación de la posibilidad misma de la ciencia; como una fundamentación (lógica) de sus principios básicos: el conocimiento y la verdad. Se vuelve entonces lógica o teoría de la ciencia, sólo que esto último, en clave fenomenológica y a diferencia del neokantismo, no impide el alcance ontológico de la filosofía; al contrario, la fenomenología sólo podrá ser verdadera teoría de la ciencia sobre la base de la experimentación de las cosas mismas. Husserl además sostiene que la solución a la crisis nos obliga a volver a "las *Meditaciones* de Descartes como prototipo de la autorreflexión filosófica" (Cart, § 1, 43; 33), porque en ellas está retomada y orientada subjetivamente la idea platónica de convertir la filosofía en ciencia estricta y radical frente al escepticismo.⁹ Ortega considera que la filosofía como ciencia de fundamentación radical "adquiere la conciencia de sí misma en Descartes" (IPS, XII, 415), conciencia que equivale a la construcción de "una filosofía dirigida a la extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma" (Cart, 47; 39).

Husserl afirma que la perfección teórica de las ciencias particulares sólo podrá lograrse mediante una ciencia más fundamental que legitime la posibilidad misma del conocimiento científico, que investigue

9. A pesar de la mala interpretación que hizo Descartes del *ego cogito*, su giro trascendental al *ego* de las *cogitationes* puras tiene "un significado eterno" para Husserl, de manera que, una vez sustituida la subjetividad cartesiana por la trascendental, "una fundamentación absoluta del conocimiento sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental en cuanto ésta es el único ente absoluto" (Cart, § 2, 46; 37; Logik, § 103, 278; 281). Descartes –según Husserl– se equivocó al aplicar a su filosofía el ideal moderno matemático de ciencia, que, a pesar de su duda universal, consideró verdadero sin cuestionarlo; y al naturalizar el *ego* puro, convirtiéndolo en "una pequeña parcela del mundo", la única indudable, a la que se añadiría el resto del mundo mediante deducciones (Cart, § 10, 63; 64). Descartes no entendió que "su *yo desmundanizado por la epokhié*, y en cuyas cogitaciones funcionantes posee el mundo todo el sentido de ser que pueda en absoluto tener para él, no puede aparecer en el mundo como tema, porque *todo lo mundano* toma su sentido precisamente de esas funciones" (Krisis, § 19, 83s; 86). Para Husserl, el sujeto trascendental no es cosa sino algo previo, origen de todo sentido de la positividad ingenua: "La racionalidad del *factum* yace en el *a priori*" (Cart, § 64, 181; 232. Cfr. Nachwort, 139; 373).

"lo que hace que las ciencias sean ciencias en efecto" (LU-1, § 5, 26s; 40). Cada ciencia particular puede fundamentarse como tal ciencia, confirma Ortega, pero no se ocupa de su carácter general de conocimiento científico, es decir, "toma y supone las condiciones constitutivas de la teoría como teoría *in genere* [...] se supone a sí misma, se supone como ciencia"; y como ninguna ciencia concreta investiga lo que hace ciencia a la ciencia, "propone, pues, toda ciencia otra cuyo tema particular sea la 'teoría' misma": la 'teoría de la teoría' o 'ciencia de la teoría' (SCI, XII, 488). Si todas las ciencias "dan por supuestas las condiciones constitutivas de toda teoría", aquélla no puede hacerlo y por eso es la ciencia más fundamental, ya que "mientras la ciencia de la teoría va investigando en qué consiste ésta, tiene que ir fundamentándose a sí misma como ciencia" (Ídem). Esta pretensión de máxima fundamentación corresponde a la filosofía, a "la parte en que la filosofía es teoría de la teoría", y por esto cabe colocarla solitaria frente a las demás ciencias y calificarla de "ciencia sin supuestos" (Ídem). Esta es, según Husserl, la respuesta a la crisis de las ciencias: restaurar el "*sentido auténtico de una lógica como teoría de la ciencia*, cuya tarea debería ser poner en claro el sentido auténtico de la ciencia en general" (Logik, 14; 13). La filosofía, pues, es ciencia primera en el sentido de ciencia de fundamentación absoluta, cuya meta es poner a salvo la posibilidad del conocimiento contra el escepticismo. Sin fundar en absoluto el conocimiento, ella misma, como ciencia que es, carecería de justificación. Esta tarea será "el problema mismo inicial de la filosofía" (SCI, XII, 487), escribe Ortega, el problema de la fundamentación de la existencia de la verdad contra la duda escéptica; por eso merece el nombre de "ciencia de la verdad" (IPS, XII, 369s). La filosofía tiene que comenzar por dar razón de la ciencia. Pero la ciencia no sólo es "un sistema de verdades"; además, precisa Ortega, "da por supuesto, por fijado y fundamentado ese su carácter genérico de conocimiento verdadero" (SCI, 487). Esto significa, primero, que la verdad es la máxima condición de posibilidad de la ciencia –y también el fundamento de la cultura y la vida. No cabe discutir si existe o no el problema de la verdad, pues digamos lo que digamos, tanto que existe como que no, al hacerlo intentamos expresar una verdad. La mera existencia de la ciencia y su pretensión de verdad plantea el problema de la verdad. Es, por tanto, el problema primero y básico. Pero además la ciencia trabaja sin dudar de la existencia de la verdad, lo que de momento no está asegurado. Cabe la posibilidad de que la verdad sea una ilusión; si así fuese, afirma Ortega, la actividad científica sería "un

ejercicio sin sentido, ficticio y hueco" (IPS, 413). Por esto, "para que la ciencia tenga sentido es menester que la verdad sea asegurada, fundamentada" (Ídem). Husserl se plantea la cuestión "de las condiciones de la posibilidad de la teoría en general", y afirma que "una teoría, en cuanto tal, se compone de verdades", de modo que transforma aquella cuestión en "la cuestión más amplia acerca de las condiciones de la posibilidad de la verdad en general" (LU-1, § 65, 239; 197). Fundamentar la ciencia o la teoría viene a ser lo mismo que fundamentar la verdad y el conocimiento contra todo escepticismo, y esta es la operación que corresponde a una filosofía como ciencia estricta y radical: "La ciencia de la verdad tiene, como primera actuación, que asegurar la existencia de ésta contra la posibilidad de una duda absoluta" (IPS, XII, 374). Este trabajo filosófico de cimentación no se limita a la parte teórica de la cultura; se extiende también al ámbito moral y estético. Realmente, sostiene Ortega, al fundamentar la verdad, "estamos puliendo y asegurando el vértice sutil donde viene a descansar el orbe inmenso y sagrado de la cultura" (IPS, 431). Legitimar la verdad es fundamentar la cultura en general. Si la filosofía no logra probar la verdad o si no es posible esa ciencia primera, "todas las demás quedan en sospecha"; sólo fundamentando la verdad prueba la filosofía "el ser, en efecto, ciencias las demás" (IPS, 369). Por esto la filosofía tiene que realizar rigurosamente la legitimación de la verdad. Las ciencias dependen de la filosofía en tanto saber que fundamenta la verdad, condición de las ciencias. Ahora bien, si "todas las verdades, cualquiera que sea su contenido, dependen cuando menos de una verdad, a saber de aquella que nos determina las condiciones de toda verdad para ser verdad", se deduce que "sólo esta verdad de la verdad, sólo la teoría que fundamenta la posibilidad de toda teoría, sólo, en suma, la ciencia de la ciencia puede llamarse, en cierto modo, independiente" (IPS, 366). La filosofía, como ciencia de la verdad, es la única ciencia autónoma, libre de presuposiciones, que parte de cero: "El problema de la verdad y de la teoría en general no puede ser tratado por ningún procedimiento intelectual en el cual se den por supuestas otras verdades" (IPS, 369).¹⁰

Ahora bien, Husserl y Ortega, como hicieron Platón y Descartes, fun-

10. Así resume Ortega las notas esenciales propias de cumplir una ciencia primera: "1º. su tema es la verdad, 2º. su método ha de proceder sin supuestos, 3º. sus verdades han de ser verdades absolutas" (IPS, XII, 369).

damentan absolutamente el conocimiento y justifican la posibilidad de la verdad enfrentándose al escepticismo. La filosofía tiene que comenzar dudando en absoluto, poniendo en duda la posibilidad misma de la verdad, porque "sólo en combate con la duda absoluta puede fundarse la verdad absoluta" (IPS, XII, 370). El escepticismo niega la verdad y, dado que sin verdad no puede haber ciencia, niega también el conocimiento objetivo. Esto significa que "el escepticismo no es una filosofía sino una objeción a toda filosofía, es decir, el problema primario de toda filosofía" (IPS, 414). Hasta que la tesis escéptica no quede debidamente refutada y restablecida la posibilidad del conocimiento, la actividad filosófica y científica está en entredicho. Ortega presenta esta refutación como una disputa contra "los dos tropos de Agrippa, que son matrices inmortales de escepticismo: τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας y τὸν πρὸς τι" (IPS, 418). El primer argumento escéptico, basado en el hecho de la disonancia de opiniones, carece, según Ortega, de "vigor teórico", pero se impone "emocionalmente a nuestros corazones" (Ídem), lo que lo convierte en el que "mayor fuerza de influjo práctico tiene" (IPS, 415). Sostiene que la pluralidad y oposición de opiniones (diafonía) hace imposible la verdad "porque dos opiniones antitéticas no pueden ser ambas verdad: es así que existen opiniones antitéticas luego el error existe" (IPS, 417). Ortega replica que esta objeción a la verdad es una verdad que, primero, parece resistir la propia negación escéptica de la verdad; y segundo, que "para que el hecho de la diafonía sea principio de duda ha sido menester que no haya duda sobre qué es verdad. Porque la verdad es una, su muchedumbre es el error" (Ídem). La diversidad de opiniones sólo puede ser una objeción contra la verdad si ya poseemos una verdad: la propia noción de verdad, según la cual ésta es una. Si este razonamiento escéptico es débil, "perenne y esencial es, en cambio, la fuerza de objeción que yace en el tropo de la relatividad" (IPS, 419), en el argumento del τὸν πρὸς τι, el relativismo subjetivista, el mayor obstáculo contra la legitimidad de la verdad: "Siendo todo conocimiento una actuación de un sujeto, es toda verdad relativa a ese sujeto, es un parecer verdad, no un ser verdad" (IPS, 418). Esta objeción relativista escéptica aparece en Husserl bajo la forma de psicologismo (LU-1, § 32, 118; 109). La polémica con el psicologismo queda, pues, incluida dentro del enfrentamiento más general contra el subjetivismo, verdadero núcleo de la negación escéptica del conocimiento y la verdad.

La psicología se centra en el estudio del proceso intelectual subjetivo y sus condiciones de producción y existencia. La lógica, en cambio,

prescinde del proceso y se ocupa exclusivamente de los contenidos puros, la región del conocimiento absoluto. El psicologismo, afirma Husserl, no admite esta diferencia y sostiene que "los fundamentos teóricos esenciales de la lógica residen en la psicología", de manera que "la lógica no es una ciencia distinta de la psicología" (LU-1, § 17, 63; 67). Esta reducción niega que el pensamiento, además de proceso psicológico, sea una entidad lógica con sentido objetivo irreducible a lo psíquico. Frente a esta posición, Ortega escribe que "el conocimiento no es un proceso, sino un objeto ideal. El acto psicológico de percatarse de una proposición verdadera es cosa muy distinta del 'sentido' de esta proposición" (SCI, XII, 493 s). Contra el empirismo psicologista que reduce a proceso psíquico el conocimiento, lo psicológico es sólo la base instrumental del conocimiento, pero no el conocimiento mismo. El psicologismo, al identificar la objetividad de las intuiciones lógicas y los actos psicológicos donde se perciben, supone que la psicología, como ciencia de los hechos mentales, fundamenta las normas lógicas objetivas. No separa las leyes naturales del pensamiento, su regulación causal, de las leyes ideales del mismo, su regulación normativa (LU-1, § 22, 79s; 80). Para los psicologistas las causas psíquicas concretas que determinan la realización de una proposición son norma de la verdad, de modo que un pensamiento es verdadero no porque sea verdadero en sí, sino porque transcurre conforme a las leyes psicológicas del sujeto concreto que lo piensa. Reducen toda norma lógica y toda verdad objetiva a la constitución del sujeto psíquico. Ortega define el psicologismo como aquella tesis para la que "las leyes lógicas o leyes de la verdad son leyes constitutivas nativas del sujeto que piensa, leyes psicológicas" (IPS, 420). Por tanto, las leyes lógicas sólo son lógicas para una determinada subjetividad empírico-psicológica, lo que nos condena al relativismo, cuya tesis genuina, según Husserl, es: "Para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, debe tenerse por verdadero", de manera que "la relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie *homo*" (LU-1, § 38-36, 130-124; 118-113). El relativismo subjetivista, añade, afirma que "es verdadero para cada uno lo que le parece verdadero", así que "toda verdad y todo conocimiento son relativos; es decir, relativos al *sujeto* que juzga en cada caso" (LU-1, § 34, 122; 112). El carácter de verdad depende del sujeto cognoscente. Sólo hay *verdad para* los sujetos, según sea su constitución, *verdades relativas*. "La verdad, señala Ortega, es algo relativo al

sujeto que conoce" (IPS, 429), o sea, que "lo que es verdad para un sujeto pueda no serlo para otro, que, por ejemplo, lo que es verdad para el hombre no lo sea para el habitante de Sirio, para el ángel o para Dios" (IPS, 422). En suma, "ser verdad es parecerle a uno verdad" (IPS, 417). La conclusión del subjetivismo es la negación de la verdad, el escepticismo: "No hay, no poseemos verdad alguna" (IPS, 422). Es necesario y urgente defender la objetividad y la verdad, porque el subjetivismo escéptico se ha apoderado de la cultura y la vida europeas. Ortega expone la crítica usual del escepticismo al tiempo que afirma su insuficiencia. Este "eterno, vulgar argumento", sostiene –contra el escéptico– que "al decir que no hay verdad pretende usted que eso que dice sea una verdad, y si no lo pretende usted, entonces, claro es que usted mismo reconoce que no es verdad" (IPS, 423 s). Esta objeción se basa en la admisión del valor de la contradicción, pero "caer en contradicción es fatal para los que creen que la verdad existe porque, en efecto, de existir consistiría por lo menos en la exclusión de la contradicción. Pero el que no admite la existencia de la verdad, claro es que no admite la verdad del principio de contradicción" (Ídem). Los escépticos responderían "declarando que no pretendemos, en efecto, decir verdad sino que nosotros no sabemos si hay verdad, que nos parece no existir la verdad. No usamos del juicio, practicamos *epokhé*, contención o retención del juicio" (IPS, 424). No se puede superar la proposición escéptica intentando demostrar que no es verdadera. Es necesario apelar a un ámbito radical y superior al de la verdad, donde puedan establecerse conocimientos absolutos. Pero si la verdad es el fundamento de la cultura, "si todo tiene que retrotraerse a la cuestión de la verdad ¿a dónde recurriremos para resolver ésta?" (IPS, 414).

El sentido, fundamento de la verdad

Para poder asegurar la verdad y superar el escepticismo, verdadera piedra de toque de la renovación existencial de la modernidad, la fenomenología tiene que apelar a una región más radical que permita satisfacer, al tiempo, la exigencia ontológica de contacto con las cosas mismas, y la condición epistemológica de conocimiento radical absolutamente evidente. Luego necesitará adoptar un método para moverse adecuadamente en esa región. Ortega sostiene que "verdad, falsedad y duda no son lo primero: el mundo de lo verdadero, de lo falso y de lo dudoso son provincias de un imperio que los envuelve y lleva [...] la

verdad vive de una atmósfera, se construye con un material para el cual es indiferente la verdad o falsedad" (IPS, XII, 424). Esta atmósfera que envuelve al plano constructivo del ser y la verdad es el *sentido* de los actos noéticos como esfera de realidad absoluta: "Algo antes de ser verdadero, falso o dudoso, es preciso que no sea algo sin sentido, y además que no sea un contrasentido" (Ídem). Lo verdadero, antes de serlo, tiene que tener sentido (IPS, 427). Esto permite establecer en el sentido el fundamento del plano constructivo –conocimiento y verdad. El sentido es un "tejido ontológico más fundamental que el ser".¹¹ Ortega atribuye a Husserl el descubrimiento del reino del sentido, y lo considera "la primera gran conquista específica del siglo XX" (IPS, 424). El primer paso es localizar el sentido, o sea, manifestar la región radical propia de la filosofía. El plano del sentido es el plano último de fundamentación, el plano de las razones o principios últimos. Husserl y Ortega admiten la comprensión del conocimiento como acto de dar razón, como apelación al principio. Ahora bien, introducen una novedad esencial en este planteamiento: el método del *lógon didónai* se despliega ahora desde la superación del *cogito* idealista, de la autoconciencia absoluta. Ahora las razones, los principios –el sentido–, hay que encontrarlos en la vida, no en la conciencia reificada del idealismo. Este concepto de vida se relaciona indudablemente con el de conciencia; pero con la conciencia natural abierta al mundo. El término vida designa aquí el nivel de los fenómenos, el plano de la experiencia antepredicativa de la conciencia natural, el ámbito de las cosas tal como se nos dan originariamente, sin teorías –el *natürliche Welt* o *Lebenswelt* husserliano. Husserl expone que la filosofía sólo puede ser ciencia fundamental liberándose del naturalismo y convirtiéndose en ciencia de fenómenos, es decir, en descripción de las 'cosas mismas', de lo que estrictamente se nos muestra de las cosas, antes de interpretarlas como realidades o naturalezas. Es necesario advertir, subraya Ortega, que "hay dos planos de realidad, dicho técnicamente, de objetividad: el plano de las apariencias, de lo que se nos presenta con inmediatez y el plano en que están aquellas otras cosas que no se nos presentan inmediatamente, que son sólo supuestas o pensadas, pero que en virtud de razones que no son para ahora, solemos llamar realidad por antonomasia, realidad verdadera" (IPS, 353). El plano de las

apariencias corresponde al fenómeno, "el ser constituido por lo presente en cuanto tal", aquel ser que "no posee más notas que aquellas que se nos dan con presencia inmediata" (IPS, 354). Al contrario, "el ser real no es nunca inmediato" sino construido –pensado– a partir de lo dado en el fenómeno (Ídem).

Kant localizaba la posibilidad de la ciencia en las condiciones *a priori* con que la razón pura constituía la realidad; Husserl y Ortega la encuentran en el sentido que preconceptualmente tiene este mundo para nosotros antes de teorizar, en los fenómenos puros (estados ideales) de conciencia, sentido que la filosofía se empeña en explicitar reflexivamente y al que se accede mediante la reducción de la realidad natural. Las condiciones trascendentales kantianas constituyen la experiencia pero, señala Ortega, "la 'posibilidad de la experiencia' –la *mögliche Erfahrung* de Kant– trasciende toda experiencia. Es puro *lógos*" (MSF, 20). Para Kant las condiciones de la experiencia, su sentido, no están en la experiencia; desde el punto de vista fenomenológico cabe decir que el *logos* que da sentido a la experiencia yace en la propia experiencia, no en la experiencia categorial kantiana, constituida teóricamente, sino en la experiencia prerreflexiva, origen de las categorías. El sentido queda localizado en esta región más radical que la de la evidencia de la certeza absoluta de sí del *cogito*, irrebasable en términos idealistas; no en el nivel constructivo, sino en la experiencia originaria y prelógica, donde subyace implícito hasta que el trabajo de la reflexión se encarga de restablecerlo conceptualmente.¹² Esta experiencia antepredicativa consiste en *lo que* (esencia, sentido) son ante la conciencia los objetos primariamente, antes de filosofar; puede decirse entonces que *está hecha* de ese *tejido ontológico fundamental*; casi *es* sentido. La pregunta por la esencia que caracteriza a la filosofía consiste en la descripción del fenómeno o cosa misma, lo que se nos presenta de forma inmediata, antes de toda interpretación. La filosofía consiste pues en trascender la realidad fáctica hacia el sentido, hacia las esencias yacentes/latentes en el mundo natural. Esta noción de esencia es plenamente fenomenológica. Escuchamos la primera *Gymnopedie* de Satie. A través de un hecho: un pianista, unas cuerdas, una partitura, unas teclas, etc., se nos da ese objeto, que es irreducible a lo fáctico. Al tematizar 'lo que' hemos escuchado llega-

11. M. García-Baró, "De la soledad radical", *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 73.

12. Ortega llama 'empirismo' a esta posición antikantiana: "Lo categorial es 'empírico', es hecho" (VIII, 32), escribe.

mos a algo no contingente: la primera *Gymnopedie* en su *eidos*, independiente de lo fáctico, su esencia. Esta esencia es lo vivido *qua* tal, lo presente ante la conciencia como tal presencia, el fenómeno o vivencia pura de conciencia.¹³ La materia de que está hecha la esencia es el sentido. La esencia es sentido, no una realidad; posee una existencia ideal. Pero la esencia o *logos* que la filosofía tiene por objeto no es, en rigor, el fenómeno; más bien, el fenómeno, la presencia inmediata de las cosas, es el marco de experiencia o plano de realidad donde se da la esencia. La esencia es del fenómeno, pero no es fenoménica: está en él, pero latente, profunda, por desvelar. Por esto, la filosofía es fenómeno-logía, manifestación del *logos* del fenómeno. Es evidente que este plano de experiencia originaria, de *objetividad primaria*—donde se nos *dan* las cosas, independientemente de toda categorización— es el ámbito de las *cosas mismas*, el ámbito ontológico radical a que aspira la filosofía, a juicio de Husserl y Ortega, para responder a la crisis epistemológica y existencial de naturaleza escéptica que padece la Europa moderna. Por esto, según Husserl, la filosofía—fenomenología—consiste en “explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar” (Cart, § 62, 177; 226). Sobre esta región ontológica radical de la experiencia prerreflexiva actuará precisamente el principio metódico de la intuición. La filosofía es ciencia de los fenómenos y éstos se dan en la conciencia, pero, escribe Ortega, “la conciencia sólo puede presentárnos ante una visión *sui generis*, que no es de colores y formas. Acaso un día a este género de visión tengamos que llamar ‘intuición’” (IPS, 378). La intuición esencial es desde *Logische Untersuchungen* el principio fundamental del método de la filosofía, porque sólo en ella se da el fenó-

13. La vinculación de la filosofía con la conciencia, objeto también de la psicología, obliga a Husserl a distinguir entre “una *fenomenología de la conciencia*” (filosofía) y “una *ciencia natural de la conciencia*” (psicología): si “la psicología se ocupa de la conciencia empírica, de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza”, la filosofía “se ocupa de la conciencia pura, es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica” (Philosophie, 17; 59). La psicología da por supuesto el fenómeno o cosa misma ‘conciencia’, y se ocupa de lo psíquico como realidad ya existente, como un hecho, intentando *explicarlo*. La filosofía, en cambio, fundamenta la psicología en tanto se ocupa de lo psíquico o conciencia como fenómeno, lo que tendrá que *describir* puramente, sin añadirle ni restarle nada.

meno, lo que se escapa a las ciencias. La filosofía se basará, pues, en la intuición de los fenómenos; sólo describiendo lo dado en ella podrá cumplir su tarea: manifestar las esencias.

Esta localización del sentido, además de satisfacer el apetito ontológico de la filosofía, garantiza su pretensión epistemológica de conocimiento absoluto. En todo fenómeno noético de conciencia hay que distinguir “el objeto, el *acto* y el sentido” (IPS, 425). Como enseñaba Descartes, puede ocurrir que el objeto al que se refiere el acto no sea realidad sino alucinación, pero es manifiesto que permanece ante ella algo objetivo e indudable: el sentido, lo pensado en ese acto, el correlato básico e inextirpable de todo acto de conciencia, su objeto primordial—el *nóema* husserliano.¹⁴ Todo acto de conciencia tiene, al menos, sentido, un sentido objetivo, absoluto. El sentido es algo de la conciencia, pero no es reducible a lo psicológico, no es subjetivo. Como el sentido es lo pensado en todo pensar, el contenido ideal/intencional de toda ‘conciencia de’, consiste en materia inteligible: “El *sentido* se entiende” (IPS, 424), afirma Ortega. Su ser es indudable, absoluto: en una percepción, “lo visto se destruirá—yo pereceré—pero el sentido de mi visión es eviterno” (IPS, 424 s). Una percepción podrá ser una alucinación, pero no su *sentido* (Ídem). Sólo sobre el plano del sentido podemos fundar conocimientos absolutos y superar la tesis escéptica mostrando que carece de sentido; conocimientos que superen toda duda, incluida la del genio maligno cartesiano. Ortega asegura que ni siquiera éste “puede hacer que no crea estar viendo lo que estoy viendo”, que “lo que yo entiendo no lo entienda” (IPS, 425). Puede ocurrir “que las cosas no sean tal y como a nosotros nos parecen en verdad ser” y que “exista un ‘genio maligno’ el cual se complazca en mover nuestros pensamientos de manera que no hagamos sino engañarnos”, pero “lo que no puede ocurrir es que un sentido que entendemos no sea lo que entendemos” (IPS, 427). Podemos dudar, pero incluso “para dudar de algo ese algo tiene que ser tal algo, y no otro algo del cual no se duda” (Ídem); tiene que tener *un* sentido.

El principio metódico fundamental de la intuición

El idealismo o culturalismo y el positivismo, tras vaciar de sentido la realidad inmediata y alojarlo en la cultura, perdían todo contacto con el

14. Cfr. García-Baró, art. cit., p. 73.

ser, con la realidad previa a las construcciones subjetivas. La primacía durante el s. XIX de esta dirección extirpó la dimensión ontológica de la filosofía. Ortega respiró este ambiente *ontófobo* durante su adscripción al idealismo de la cultura neokantiano (IV, 25, 42 s). Luego procuró recuperar el nivel ontológico que permitiese satisfacer "el afán sempiterno de la filosofía –la aprehensión de las esencias" (IV, 510). Pretendió elaborar una filosofía fundada sobre la experiencia directa y originaria de la realidad, sobre las cosas libres de todo prejuicio cultural –'en persona', escribirá a veces usando una expresión husserliana (*leibhaftig*). Ortega encontró esta voluntad de trascender la cultura para volver a experimentar la realidad como tal en la fenomenología de Husserl, lo que le impulsó a considerarla inicio de una nueva época de la filosofía (SCI, XII, 499). La fenomenología –en clave anti-idealista– establece el *logos* en el mundo vital, y afirma la intuición como principio metódico fundamental de la filosofía, en tanto que es la función cognoscitiva que presenta las cosas mismas. Esto –y la reducción como método para extraer el sentido del *Lebenswelt* – es la base de la reapropiación fenomenológica del *status* ontológico de la filosofía. Además de satisfacer el afán de contacto con la realidad *qua* tal, la intuición fenomenológica es el método que sin necesidad de apelar a la autoconciencia del *cogito*, logra cumplimentar la pretensión epistemológica de la filosofía de constituirse en conocimiento absolutamente fundamentado. Ortega, con Husserl y contra Descartes, no apela al conocimiento evidente de la absoluta autocerteza del *ego cogito* para, desde ahí, derivar el resto del mundo, sino que busca "una función cognoscitiva que por su propio carácter, no en virtud de extrínsecas garantías, dé a sus contenidos inmediatamente el valor de verdades" (SCI, 489). Para ser fiel a la radicalidad que la obliga a no cimentar sus conocimientos sobre supuestos, la filosofía necesita un principio intelectual que proporcione conocimientos con conciencia inmediata de la verdad, conocimientos evidentes que garanticen el carácter absoluto de su verdad. La base del método es empirista, ya que "si hay una función puramente receptiva y nos referimos a lo en ella recibido tal y como en ella es recibido, tendríamos resuelto el problema", debido a que "donde el objeto mismo se halla no hay lugar para el error" (Ídem). Sólo así lograríamos conocimiento absoluto. La función primaria del conocimiento sólo puede ser por tanto aquella "en que el ser llegue a nosotros sin deformación subjetiva", aquella "en que el objeto sea *dado* al sujeto" (SCI, 491). Esta exigencia positivista de inmediatez entre función cognoscente y ser es intocable. El principio

metódico que necesita la filosofía debe respetar y ser fiel con pulcritud a lo puramente dado, a lo positivo, sin añadirle ni restarle un ápice. Cualquier acto cognoscitivo de construcción necesita la previa *dación*, presentación, de los elementos que relaciona. La intuición precisamente es la función de conocimiento presentativa, *dadora*, supuesta en todo conocer e interpretar. Husserl identifica el "darse originariamente algo real" y el *intuirlo* (Ideen, § 1, 11; 17). Según Ortega, la intuición no es nada mística ni mágica: "significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente" (QF?, VII, 352 s). Tal es su papel ontológico; sobre él se funda su valor epistemológico. La intuición satisface la condición epistemológica que venimos exigiendo porque lo que se nos da mediante ella *es* tal como se nos da, al margen de interpretaciones. No olvidemos que la fenomenología ha descubierto que "hay un plano más hondo y primario que el de la verdad o no verdad constructivas, que el del ser y el no ser" (SCI, 498), la región de la experiencia antepredicativa, prerreflexiva, el *natürliche Welt* husserliano o 'mundo vital', el ámbito del ser originario, de las cosas en su ser primario, esto es, antes de pensarlas. Pues bien, este es el plano en el que se mueve la intuición. Por eso es una función preconstructiva que mantiene una relación inmediata –sin deformaciones– con el ser, donde se nos manifiesta la experiencia natural de las cosas, es decir, donde éstas se nos dan en persona, antes de toda teoría. Las *cosas mismas*, las cosas en tanto presencias inmediatas ante la conciencia, antes de ser interpretadas mediante los significados de la cultura, no pueden darse –por definición– en una teoría, pensamiento o juicio (construcción); han de ser intuitas. Recordemos que la conciencia sólo puede presentarse ante una visión *sui generis*: la intuición. Por esto, la función intuitiva de conocimiento es inseparable del descubrimiento de ese ámbito primario de experiencia; retrocede desde el plano constructivo de los conceptos y teorías al plano preconstructivo de realidad originaria, donde recupera el nivel ontológico.

La intuición además, en tanto función que presenta la cosa misma, es el principio metódico que permitirá realizar una filosofía como conocimiento absoluto y ciencia fundamental. Ortega se pregunta por el fundamento de conocimiento que proporciona valor de ley a la proposición 'todo juicio es un acto de segundo grado que se funda en actos presentativos'. Tal afirmación no se ha obtenido mediante inducción: no se necesita analizar el hecho de un juicio para establecerla. Tampoco procede de una deducción: no se extrae del concepto 'juicio'. Se ha ob-

tenido del juicio mismo, de la cosa misma 'juicio' dada en la intuición (CS,I,250). Gracias a la intuición, cuya función cognoscitiva es dar la cosa inmediatamente, sin teorizar sobre ella, la filosofía vuelve a extraer de forma directa sus verdades de las cosas mismas, independientemente de subjetividades. El juicio 'no hay color sin extensión sobre que aquél se extienda', escribe Ortega, no es verdad porque "sea un hecho que *yo no puedo* separar el color de la extensión [...] la ley expresa que *es el color quien no puede* libertarse de la extensión" (Ídem). El método fenomenológico de la intuición pretende ser lo menos metódico posible, reduciendo al mínimo su intromisión: mediante el retroceso a la realidad primaria dada en la intuición esencial, es decir, a "aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles", "al reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico" (Ideen, § 20, 45; 52), presenta la cosa exenta de toda interpretación, y se quita para no interferir en lo que se muestra y dejarla hablar. Su meta es lograr la máxima fidelidad a la esencia intuida para que los conceptos se extraigan del resplandor de la cosa. "Si 'positivismo', aclara Husserl, quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo 'positivo', en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas" (Ídem); ya que el positivismo empirista confunde la vuelta a las cosas mismas con "la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*", como si ésta fuese "el único acto en que se dan las cosas mismas", olvidando que "*sólo a la realidad natural se refiere*" y que "*las cosas no son sin más cosas naturales*" (Ideen, § 19, 42; 49). Olvidó que no todo es existencia, olvidó nada menos la esencia fenomenológica, las cosas mismas en tanto que presencias inmediatas ante la conciencia; lógicamente tampoco pudo acceder al método que nos pone en contacto con ellas, la intuición de esencia.

Si las ciencias *positivas* abandonan las cosas mismas –*realidades dadas*– y se dedican a explicar objetos reales, productos de operaciones racionales constructivas –*realidades pensadas*–, la fenomenología se atiene a las cosas mismas, a lo que son las cosas reducidas a su *aparecerse* ante la conciencia libre de supuestos, sin añadir ni restar nada a su manifestación: los fenómenos. Ahora bien, mi acto de ver la mesa pasa, la mesa real y yo mismo cambiamos y desaparecemos, pero la mesa vista tal y como fue vista, la 'conciencia de' la mesa, la mesa fenoménica, es un objeto idéntico a sí mismo, invariable, absoluto: "Los fenómenos son lo absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como

aparece" (IPS,XII,391). Por tanto, los conocimientos que expresan (describen) conceptualmente las cosas tal como se muestran en la intuición, los fenómenos, son conocimientos absolutos, porque los propios fenómenos lo son. Las proposiciones que describen con fidelidad los fenómenos son verdades absolutas, independientes de teorías, experiencias y subjetividades (Philosophie, 34; 77). La sumisión al fenómeno implica superar el relativismo escéptico porque el fenómeno, la 'conciencia de' las cosas, es igual en todos los sujetos. En este sentido se pregunta Husserl si "podría un ser divino, un entendimiento infinito tener de la esencia del rojo más que, justo, el intuirlo genéricamente" (Phän., 57; 70). "Todo sujeto, divino o mundano, confirma Ortega, para quien el brillo metálico exista, lo percibirá de la misma manera esencial" (CS,I,255). Según Husserl, "las proposiciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan afligirse por lindos argumentos que se lancen contra ellas" (Ideen, § 78, 169; 180). Las verdades construidas, localizadas en el plano secundario de lo real, no pueden invalidar las verdades derivadas de la contemplación de fenómenos, nivel primario de realidad: "Ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas" (IPS, 392). La presencia de las cosas mismas en la intuición es lo que hace posible la filosofía como *strenge Wissenschaft*. Por tanto, sólo tienen validez los conceptos que traducen escrupulosamente la cosa misma *vista* en la intuición. Adoptar el método de la intuición implica afirmar que las maestras del conocimiento son las cosas que nos son inmediatamente presentes, los fenómenos. Husserl afirma que "juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las *cosas mismas*, [...] rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas" (Ideen, § 19, 41; 48). Esto significa que sólo podemos teorizar racionalmente de lo que tenemos intuición esencial, visión pura. Husserl considera que "la *visión directa*, no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general*, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales" (Ideen, § 19, 43; 50). El criterio de validez de una teoría es que sea evidente, que veamos lo que afirma: "Si vemos un objeto con toda claridad, si hemos llevado a cabo la explicación y la traducción en conceptos puramente sobre la base de la visión y dentro del marco de lo aprehendido realmente con la visión [...] entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa eso fielmente" (Ídem). También Ortega adopta este criterio antirracionalista de racionalidad y verdad: "Deducciones, teorías, sistemas son verdad

si *cuanto* en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los objetos mismos, de los fenómenos mismos" (IPS, 399). La verdad sólo puede fundarse en evidencia.¹⁵ Una proposición es evidente cuando lo que en ella afirmamos lo afirmamos porque lo hemos visto (QF?, 350), o sea, cuando se basa en la presencia de la cosa porque *donde está la cosa no cabe el error*. Por tanto, "no es un impulso subjetivo quien me mueve a declarar verdaderos mis pensamientos de las cosas, sino las cosas quienes dan la garantía a mi pensamiento" (Ídem). Una frase es "verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente" (Ídem.), una "evidencia intuitiva" (QF?, 356). Por todo esto Husserl cree que el único método adecuado a la radicalidad filosófica se despliega en la norma que exige no enunciar nada que no veamos, "*no tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma, en pura immanencia, podamos ver con evidencia esencial*" (Ideen, § 59, 127s; 136s). Este es el sentido de su principio de todos los principios: "*Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*" (Ideen, § 24, 51; 58). Ortega repite este principio: "De todo lo que nos sea presente con intuición adecuada podemos hablar con verdad rigurosa y no meramente aproximada —es decir, que tenemos de ello conocimiento estricto" (QF?, 356). Frente al racionalismo constructivista, este principio husserliano nos manda atenernos a lo dado en la intuición, "tomar los fenómenos tal como se dan", y "mantener alejadas todas las interpretaciones que trascienden de lo dado" (Philosophie, 31; 74. Ideen, § 90, 207; 218). Pretende —confiesa— "sólo mostrar, describir lo que veo" (Krisis, § 7, 15; 19). "Nos limitamos a describir lo que nos aparece tal y como nos aparece" (IPS, 401), declara Ortega. Kolakowski asegura que Husserl, en este principio metódico, presenta la intuición del fenómeno, donde se nos dan las cosas en persona, 'sin distorsión', como única base garantizadora del conocimiento absoluto.¹⁶ Para Husserl, "la

15. La evidencia es un ver, y lo que veo en ella es la "identidad entre lo pensado y las cosas en mi visión dadas" (IPS, XII, 438).

16. Kolakowski, *op. cit.*, p. 35.

verdadera ciencia y la verdadera exención de prejuicios propia de ella requiere como base de todas las pruebas juicios directamente válidos en cuanto tales o que saquen directamente su validez de *intuiciones en que se dé algo originariamente*" (Ideen, § 19, 42; 49).

El contrasentido escéptico

Empujados por la pretensión de buscar una instancia que la duda extrema no pudiese rehusar y que superase el escepticismo, Husserl y Ortega han desembocado en "un mundo más rico, más firme y más claro que el mundo del ser y el mundo de la verdad" (IPS, XII, 427), el mundo del sentido, una región que está a salvo de la dependencia (relatividad) en que se halla la verdad respecto de las constituciones subjetivas, y que, por eso, es fundamento de la crítica al relativismo escéptico. Contra el subjetivismo, Ortega y Husserl declaran que el conocimiento no es algo meramente subjetivo, sino que tiene entidad lógica y sentido objetivo, independiente del acto subjetivo en que es pensado, y de las imágenes psicológicas y expresiones lingüísticas que le acompañan. Un mismo sentido puede suscitar diferentes imágenes en varios sujetos, según sus características psicológicas; incluso en la misma persona puede ir asociado con distintas imágenes. La imagen es subjetiva, pero el sentido, que no es una parte de la mente psicológica, puede ser propiedad común de muchos sujetos. El psicologismo supone que lo que hace que la expresión esté provista de sentido son esas imágenes psicológicas y subjetivas, lo que haría imposible la existencia de un sentido objetivo. Las representaciones conceptuales de la verdad son actos subjetivos con determinado contenido psicológico, "pero el 'qué' de estas representaciones, según Husserl, el concepto, no puede considerarse en ningún sentido como un fragmento real del contenido psicológico, como algo aquí y ahora, algo que aparece y desaparece con el acto"; *lo que dice una proposición*, "no es un rasgo individual de nuestra vivencia mental", sino un sentido y "la significación es ideal y una" (LU-1, § 39, 148; 124; LU-2, § 31, 104; 287). Más que la verdad o falsedad de los juicios, nos interesa su sentido, pues "antes de admitir o remover una proposición tiene que ser entendida" (IPS, XII, 424). Por tanto, afirma Ortega, "analicemos ahora no si la proposición escéptica es verdadera o no —sino cuál sea su sentido", ya que "lo único a que el escéptico no puede renunciar es a que sus palabras tengan sentido" (IPS, 425 ss). El escepticismo que domina la cultura y vida europeas desde finales del s. XIX

propone como tesis fundamental la dependencia de la verdad respecto de la subjetividad. El relativismo pues habla de la verdad, "tanto que no pretende ser sino la teoría de la verdad, la verdad de la verdad" (IPS, 428). Pero mal podrá ser una teoría de la verdad si, en realidad, su afirmación central (la verdad es relativa al sujeto) consiste en "la negación del sentido de la verdad" (IPS, 429). Ortega pretende refutar el relativismo mostrando que la proposición escéptico/subjetivista sobre la verdad es un contrasentido, un absurdo (IPS, 422). Lo primero será lógicamente preguntar por el sentido de la verdad. Sólo entonces podrá verse que la proposición escéptica, en tanto tesis sobre la verdad, carece de sentido.

Ortega sostiene que lo realmente verdadero o falso no son las cosas, sino sólo la conciencia de las cosas, el pensarlas (IPS, 429). Husserl afirma que "toda verdad reside en el juicio" (LU-1, § 49, 183; 156). Puede decirse –con Kant– que ni la imaginación ni los sentidos se equivocan; no porque siempre juzguen correctamente sino porque nunca juzgan. Verdad y falsedad aparecen cuando dejamos de representar, imaginar o percibir, y pasamos a juzgar, a creer. Ahora bien, si "en la percepción se nos da un objeto como presente en persona", lo propio del juicio es que en él "lo intencionalmente consciente no es el objeto sensible existente, sino el hecho *de que existe*. En el juicio nos parece además que algo es de este o aquel modo; y, en general, este parecer [...] tiene lugar en contenidos de diversas formas; es un creer *que S existe o no existe, que S es p o no es p*, etc.", de modo que "la cualidad específica del juicio, [es] el carácter del *belief*" (LU-2, V, § 28-29, 461ss; 544s). Un juicio es la exposición de una creencia: "Juzgar que a es b, es creer que, en efecto, a es b" (IPS, 429); y el juicio como creencia es el *acto ponente* (*tético*) de ser (Ideen, § 103, 239; 249). Aquí se obtiene la sustancia de la objeción contra la tesis relativista. El argumento se basa en el hecho de que la creencia no es un modo más de la conciencia sino que posee un rango fundamental. Husserl ha afirmado que la creencia no es sólo el modo de la conciencia cuando cree o juzga; también lo es cuando duda, pregunta o niega, porque éstas son formas de juzgar, de creer (Ideen, § 103, 239; 250; § 104, 241; 252). Es un error considerar la duda, el creer probable, el parecerle a uno o sospechar, etc., como modos de conciencia entre los que puede situarse, como uno más, la creencia; verdaderamente son modos de la creencia (IPS, 434). Pero además, y esta es la médula del razonamiento antisubjetivista, la creencia y los modos de conciencia que sobre ella se levantan poseen formalmente un *sentimiento* de certeza, o sea, afirman

(*ponen*) el ser de lo creído: la creencia es constitutivamente *creencia cierta, estar cierto*. Cuando juzgamos, precisa Ortega, cuando acompañamos un pensamiento nuestro de creencia, éste "queda dotado de la pretensión de que a él corresponde exactamente algo transconsciente", de modo que "creer es creer que a mi conciencia corresponde un ser"; la creencia es la "conciencia de que algo es –es independiente de esta mi conciencia" (IPS, 430 s). Las opiniones y creencias individuales pueden ser opuestas, pero "en una cosa coincidimos, en que, a todos, no nos parece que nos parece sino nos parece que *es tal y como nos parece*" (IPS, 436). Cuando creemos algo, no creemos que creemos, sino que creemos que algo es: "Es el ser correlato del creer" (IPS, 431).

La propia tesis escéptico/subjetivista, como toda *tesis*, es una creencia (cierta) en que algo es: "Cuando se cree que la verdad es algo relativo, escribe Ortega, esto se cree absolutamente" (IPS, 434). La proposición escéptica: "Algo es verdad para mí", significa que "creo que a este mi pensamiento de algo le corresponde una realidad" (IPS, 435). Pero el contrasentido que forma parte esencialmente de toda teoría *relativa* de la verdad se debe a que parte de una distinción ilegítima entre *verdad en sí* y *verdad para mí*. El error escéptico consiste en no entender que "lo que se quiere significar por 'verdad para mí', es que *para mí* la proposición 'A es B' es verdad" (IPS, 435); en su lugar, considera que esa expresión indica una clase de verdad distinta de la verdad sin más o verdad en sí, y esto es absurdo, imposible. El contrasentido subjetivista reside en que supone, desafiando el carácter de creencia cierta constitutivo de todo acto tético de conciencia, que cuando creo, dudo o me parece algo, lo creo, dudo o me parece sólo para mí, no en absoluto, no en sí. A juicio de Ortega, el subjetivismo consiste en el absurdo de sostener que cuando yo pienso que 'las naranjas son azules', pienso que eso no significa que para mí el ser azules de las naranjas sea absolutamente verdadero; en suma, es el contrasentido de decir "las naranjas no son azules pero para mí lo son" (IPS, 435). La tesis relativista se debe a que pone el 'para' por encima de la verdad objetiva: "El subjetivista afirma incluso el hecho de su opinión individual como meramente verdadero para su propio yo, aclara Husserl, pero no como verdadero en sí" (LU-1, § 35, 123; 113). Ahora bien, "hablar de una verdad subjetiva, que sea para el uno ésta, para el otro la contraria, resulta necesariamente un contrasentido", porque "su sentido implica que un mismo contenido de un juicio (una misma proposición) puede ser verdadero para un sujeto de la especie *homo* y falso para un sujeto de otra especie distinta"; o sea, es un

absurdo porque choca con el *sentido* de la propia verdad, según el cual "lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero 'en sí'. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio" (LU-1, § 36, 124s; 114). No hay entendimientos especiales que posean verdades exclusivas para ellos; la *verdad divina* no es una verdad aparte sino la misma del hombre, y lo que es verdad para éste lo es también para los dioses. Otra cosa es que la finitud del entendimiento humano le impida captar la verdad. Ortega piensa que la tesis escéptico/relativista es superada con solo explicitar el sentido del concepto de verdad, al que el escéptico no puede renunciar: "Todo lo que no sea declarar que si hay verdad lo que sea verdadero es absolutamente verdadero, y que lo que para mí es verdad si, en efecto, lo es y no se trata de un error mío, lo será para todo otro sujeto cualquiera que sea su condición –lleva al puro absurdo" (IPS, 442).¹⁷ Puedo creer que (para mí) la proposición 'a es b' es verdadera (en sí), y descubrir luego que es falsa; pero entonces lo ocurrido es que "ha sido verdad para mí lo que, en rigor, no era verdad [...] he tomado por verdad en sí lo que no lo era en rigor, y ahora al dejar de ser verdad en sí deja de ser verdad para mí" (IPS, 435). Realmente, si creo que algo es verdadero (para mí), creo que eso es verdadero en absoluto (en sí), objetivamente y no sólo subjetivamente. Esto es lo que se desprende fenomenológicamente del *logos* verdad, y lo que condena al absurdo la tesis escéptico/relativista acerca de la verdad, porque enseña

17. La oposición de Ortega al subjetivismo escéptico no le impidió aceptar alguna influencia positiva suya. Por un lado, se movió en el *pathos* de la duda escéptica. Si la filosofía quiere ser ciencia de fundamentación absoluta, tiene que comenzar por el escepticismo, es decir, dudando (IPS, 414). Ortega abandonó el escepticismo dogmático, que plantea la duda como negación de la verdad, y el escepticismo pirrónico, para el que la duda es sustancia, negando toda posibilidad de establecer algún conocimiento cierto. Adoptó la actitud cartesiana: la duda es método, punto de partida de la reflexión filosófica. Ortega hizo suyas estas palabras de Herbart que expresan el escepticismo metódico que contiene la filosofía: "Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante" (III, 158; QF?, VII, 384). Por otro, Ortega condenó la tesis relativista que hacía del sujeto concreto criterio de verdad, pero, una vez salva-da la verdad, negó –contra Husserl– su fundamentación en el sujeto trascendental para radicarla –mediante la noción de perspectiva– en el *hombre de carne y hueso*, operación equivalente a la fundación de la razón sobre la vida.

que el escepticismo –aunque niegue la verdad– para proponer su tesis sobre la verdad tuvo que *pensar* necesariamente ese *logos*.

ABSTRACT

Modern european sciences have reached an ontological and epistemological crisis point, they do not arrive at the things themselves and they are unable to lay the foundations of the truth and the knowledge. For that reason, an existential crisis have been produced: scientific reason can not propound a rational project of human life based upon the truth; existentially, it has failed. Phenomenological legitimacy of the truth, carried out by Husserl and Ortega, against the sceptical relativism, that reduces the truth to a subjective component, is the key for the overcoming of the modernity crisis. This is the job of the philosophy, here understood as a science of absolute grounds, i.e., as a base of the science in genere. The truth, first principle of science, will be able to be founded on, first, the ambit of the sense, an own region of the philosophy that phenomenology locates in the prereflexive experience of the natural consciousness; and second, taking the intuition method in order to move along that region.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Bussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Searle with his replies*.

Articles by: Daniel Vanderveken, *Présentation* – John R. Searle, *Meaning, Mind and Reality* – Hubert L. Dreyfus, *Phenomenological Description versus Rational Reconstruction* – François Recanati, *Déstabiliser le sens* – Dietmar Zaefferer, *Deconstructing a Classical Classification: A Typological Look at Searle's Concept of Illocution Type* – Francis Jacques, *Remarques sur la promesse et le pardon. La Théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique* – Daniel Vanderveken, *Illocutionary Logic and Discourse Typology* – Analyses critiques: David Sosa, *Slouching Towards Dualism* – Barry Barnes, *On the Construction of Social Reality* – André Leclerc, *From the Mystery to the Problem of Consciousness* – Réponses de Searle.

Coming number: Bourdieu et la philosophie – L'Esthétique de Hegel – Sociologie des Sciences – Ryle – Le Corps – Putnam – Philosophy of Economics – Wittgenstein on Esthetics and Ethics – Dilthey

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVII N° 2 (Primavera 2001)

JUSTIFICACIÓN PARCIAL PERO SUFICIENTE* *

Manuel Pérez Otero

Mi abuelo solía decir:

– La vida es increíblemente breve. Ahora, al recordarla, me aparece tan condensada que, por ejemplo, casi no comprendo cómo un joven puede tomar la decisión de ir cabalgando hasta el pueblo más cercano, sin temer –y descontando por supuesto la mala suerte– que aún el lapso de una vida normal y feliz no alcance ni para comenzar semejante viaje.

Franz Kafka. “La aldea más cercana”.

Introducción

Un problema central de la epistemología, y de la filosofía en general, concierne a la justificación de nuestro conocimiento: se conoce como *el*

* Mención Concurso Ezequiel de Olaso 2000.

* Las sugerencias y las objeciones de Dan López de Sa y Daniel Quesada a una versión anterior de este trabajo han contribuido notablemente a mejorarlo. Estoy también en deuda con José Antonio Díez y Agustín Vicente, que anteriormente habían escuchado exposiciones orales de la tesis principal que aquí defiendo; sus comentarios tras la lectura del texto escrito, así como los de Gemma Celestino y Manuel García-Carpintero, me han resultado muy provechosos. Algunos de los contenidos del artículo fueron expuestos en el *III Taller de Investigación en Filosofía*, celebrado en Valencia (España) los días 8-9 de enero de 2001. Agradezco también a los participantes en ese encuentro sus comentarios y críticas, especialmente a Josep Corbí y Eduardo Ortiz. En la elaboración de este trabajo me he beneficiado de las subvenciones económicas procedentes de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España (a través del proyecto de investigación número BFF2000-1073-C04-04), y de la CIRIT de la Generalitat de Catalunya, en forma de financiación al Grupo de Investigación Consolidado al que pertenezco (número del proyecto: 1999SGR 00011).

problema del regreso epistémico infinito respecto a la cadena de justificaciones. Es una de las más antiguas cuestiones de que se han ocupado los filósofos (se remonta al menos a Aristóteles) y, aunque se han introducido refinamientos en su formulación y en su tratamiento, con respecto a su posible resolución no parece haber entre los epistemólogos actuales más consenso del que pudiera existir en otras épocas.

Las teorías o familias de teorías que abordan ese tema contemporáneamente son mayoritariamente de tres tipos: fundamentistas tradicionales, fiabilistas y coherentistas. Una posición diferente, y más minoritaria, es el escepticismo. Pero la opción escéptica encuentra quizá sus motivaciones más profundas en otros problemas epistemológicos, de naturaleza menos "formal" (me refiero a las diferentes versiones –algunas actuales– de hipótesis escépticas como la de Descartes); y merecería una atención específica que lo afrontara en el terreno en que encuentra más respaldo. Por ello no me ocuparé aquí del escepticismo.

En la sección 1 enumero y comento ciertos principios preteóricos sobre la justificación epistemológica. La sección 2 está destinada a presentar el problema del regreso epistémico; y en las tres secciones siguientes explico las virtudes y los inconvenientes de las soluciones a ese problema procedentes, respectivamente, del fundamentismo tradicional, el fiabilismo y el coherentismo. En las secciones 6 y 7 se describe una posible solución diferente a las anteriores, el gradualismo. Las limitaciones de esa otra propuesta se exponen en la sección 8, donde concluyo que las otras soluciones también tienen limitaciones análogas.

§1. La concepción usual sobre la justificación epistémica

El concepto de justificación del que nos vamos a ocupar es el que parece estar implicado característicamente en el concepto de conocimiento. Por eso se trata de una justificación de naturaleza epistémica. Con ello se quiere decir, en primer lugar, que lo que está justificado –en el sentido que aquí interesa– son típicamente estados doxásticos: creencias de un sujeto, a las que les corresponde un contenido proposicional. Por simplicidad, y en el convencimiento de que no se producirá ninguna ambigüedad perniciosa, hablaremos genérica e indistintamente de *creencias*, aunque a veces es más apropiado considerar que nos referimos a las proposiciones creídas (o a los enunciados que las expresan).

En segundo lugar, y más importante, las creencias epistémicamente justificadas están "dirigidas", por decirlo así, a la averiguación de ver-

dades. Su justificación es relativa a ese tipo de finalidad, en contraposición a otras posibles justificaciones de índole estrictamente práctico. Así, por ejemplo, los beneficios prácticos que en ciertos casos particulares pudiera reportarle a un enfermo grave el tener creencias erróneas sobre su salud no justifican *epistémicamente* por sí solos esas creencias, aunque quizá sea apropiado decir que confieren alguna justificación *práctica* a las mismas.

Ese carácter epistémico de la justificación es algo aceptado por las diferentes soluciones que se han propuesto al problema que vamos a estudiar. Por eso no lo he destacado explícitamente como uno más de entre los presuntos principios o tesis básicas sobre la justificación que se presentan (casi todos ellos en esta sección), y que por resultar algo más controvertidos no suscitan el mismo consenso. El objetivo de especificar esas tesis es doble. Se pretende que tales tesis o principios encarnan una cierta concepción muy arraigada sobre la justificación epistémica; pueden verse pues como presuntos axiomas acerca de dicha concepción. Además, al desglosar distintivamente esas tesis en la forma que se les va a dar podrán visualizarse más claramente los respectivos defectos y virtudes de las familias de teorías que consideraremos (fundamentismo tradicional, fiabilismo y coherentismo), facilitando la identificación de aquellas tesis que cada una de esas familias respeta o, por el contrario, se ve obligada a infringir.

Puesto que cada tesis es rechazada por una u otra teoría epistemológica, es mejor no presuponer que son constitutivas de nuestro concepto de justificación, ya que entonces todas esas teorías involucrarían cierta revisión de dicho concepto. Es prudente contentarse con algo más débil: las tesis revelan una *concepción* preteórica intuitiva sobre lo que es la justificación; en ese sentido, son creencias muy comunes y arraigadas, pero que pueden ser revisadas a la luz de una teoría científica sin vernos obligados a pensar que ello suponga un cambio del propio concepto de justificación. Por eso, aunque a algunas de esas tesis se las llamará 'principios', se postulan sólo a título hipotético y con carácter provisional.

Hechas las anteriores consideraciones metodológicas, pasemos a especificar algunos de esos principios. Una de las ideas centrales que habrá que tener en cuenta es la aseveración de existencia de justificación para (algunas) creencias, es decir, la tesis de que

- (I) Al menos algunas de nuestras creencias efectivamente están justificadas

En realidad (y a diferencia de los otros principios que veremos) esta tesis de existencia no puede derivarse de una investigación *metódica* general sobre una u otra concepción de la justificación; es más bien una especie de presupuesto *particularista* (o una tesis derivada de alguna tesis particularista), que podría basarse en la aplicación de conceptos y términos epistemológicos a ciertos casos paradigmáticos.¹

Otra tesis crucial revela una de las motivaciones principales (si no la principal) por la que estamos interesados en investigar la noción de creencia justificada: es parte esencial de la teoría del conocimiento, pues aparentemente conocer que p implica que la proposición p es verdad y que la creencia en p está justificada. Así, nuestro segundo principio establece lo siguiente:

- (II) Si la creencia B que posee un sujeto constituye conocimiento, entonces B está justificada

Los tres principios siguientes ponen de manifiesto que la justificación es, o puede verse como, una *relación*, y muestran que nuestra comprensión familiar de dicha relación sigue pautas que parecen inspirarse en símiles diversos de carácter cuasi-físico. La terminología usualmente empleada en contextos epistemológicos y otros relacionados ('apoyo', 'sostenerse', 'fundamento', 'carga de la prueba', 'sólido', etc.) sugiere que esos símiles son principalmente "arquitectónicos", o también "dinámicos" en general:

- (III) *Principio del Apoyo Condicional*: Si B está justificado, entonces hay algo que justifica a B , y que está también justificado a su vez
- (IV) *Principio de Fundamentación* (o de No Circularidad): En la cadena de justificaciones no puede haber "circularidad". Se entenderá que la hay si hay una sucesión $B, C_1, \dots, C_n$ de diferentes ele-

1. Sobre la distinción entre *particularismo* y *metodismo* como enfoques sobre el conocimiento, véase Sosa (1991), pp. 165-166.

mentos cada uno de los cuales justifica a su predecesor, tales que la justificación de algún C_i ($1 \leq i \leq n$) depende de B

- (V) *Irreflexividad*: La relación de justificación es irreflexiva. Es decir, nada se justifica a sí mismo

Conviene hacer algunos comentarios clarificatorios sobre esas tres tesis. Puede pensarse que quizá sería más elegante manejar una formulación similar al Principio (III) pero indicando expresamente que el elemento que justifica a B es también una creencia (como podemos suponer que lo es B en los casos en que estamos interesados), o un conjunto de creencias. Pero me ha parecido preferible la formulación más débil porque esa otra versión alternativa combinaría intuiciones que es conveniente separar. Ciertamente la idea de que las entidades que proporcionan justificación a una creencia son de su misma naturaleza (es decir, son también creencias o algo similar) es muy familiar, y debemos recogerla en nuestro escrutinio. Pero debe distinguirse el Principio (III) de esa otra idea, cuya motivación última quedará expresada en el Principio (VII), en la sección 3.

Además, parece más correcto suponer que lo que justifica no es simplemente *una* creencia, sino una pluralidad de ellas. Así es, en efecto. Las alusiones a la relación de justificación han de interpretarse en un sentido muy laxo, de forma que se incluyan también casos en que los elementos en el dominio de esa relación meramente *contribuyen* a justificar una determinada creencia. Por lo tanto, entenderemos que también "justifica" aquello que sólo es, en términos estrictos, una "parte" propia de la justificación.

Al examinar las motivaciones que hay tras esos tres principios se constatan las influencias de los símiles cuasi-físicos que usualmente asociamos con el concepto de justificación (a los que me he referido anteriormente). Consideremos el Principio del Apoyo Condicional, por ejemplo. Su segunda parte indica que lo que justifica a una creencia está también justificado. Esa idea resulta bastante razonable cuando la glossamos mediante la terminología metafórica: justificar es apoyar o sustentar, y no puede apoyar apropiadamente aquello que carece de apoyo; dicho de otro modo, no puede "transmitir" apoyo lo que no lo tiene.

Dada esa motivación, es posible que el calificativo de *condicional*, incluido en el nombre del Principio (III), parezca sobrante. La primera parte del principio impone que la justificación de una creencia procede

de algo (esto es lo que cabría calificar como *apoyo condicional*), pero se diría que la segunda parte, al requerir que ese algo esté también justificado, "afianza" de manera apropiada la justificación haciendo que el apoyo pase de ser condicional a ser real, efectivo.

Cuando abordemos la teoría coherentista de la justificación (en la sección 5) se comprobará que, en contra de esas apariencias, el Principio (III) no proporciona el "afianzamiento" deseado para el apoyo justificatorio, ya que (III) es compatible con el coherentismo, cuya noción de justificación es meramente condicional, interna (en el sentido que explicaremos).

Es precisamente el Principio de Fundamentación, (IV), el que establece una *base* o *fundamento* para las diferentes relaciones de justificación posibles, descartando de ese modo las relaciones meramente condicionales (se trata del principio característicamente violado por las teorías coherentistas). Las situaciones prohibidas por (IV), las cadenas de justificaciones que se cierran en círculo, ilustran claramente un tipo de relaciones de justificación que son condicionales o potenciales pero (conforme a (IV) y conforme a las intuiciones usuales) no son genuinas. Todas las creencias de uno de esos círculos, al sostenerse las unas a las otras, "penden" igualmente en el aire; carecen del *sostén* que necesariamente debe poseer, *prima facie*, el sistema integrado por nuestras creencias (si es que ese sistema ha de proporcionarnos conocimiento). Es quizá el principio que mejor refleja la estructura "piramidal-arquitectónica" que atribuimos a la justificación epistémica según la concepción familiar que de ella tenemos.

Una formulación más general del Principio de Fundamentación haría superfluo el Principio (V), pues éste prohíbe que haya creencias *autojustificadas*, y la autojustificación puede considerarse un caso particular de (presunta) justificación circular. (V) recoge la tesis plausible de que nada se "sostiene" a sí mismo.² Sin embargo, he optado por separar los principios (IV) y (V), nuevamente con el objetivo de delimitar mejor

los compromisos de las diferentes familias de teorías epistemológicas. Una de ellas, el fundamentismo tradicional, utiliza crucialmente el Principio de Fundamentación –Principio (IV)– para elaborar argumentativamente la paradoja que exponemos en la próxima sección (el problema del regreso epistémico). Pero ofrece una solución a esa paradoja que –en sus versiones más comunes– implica precisamente la violación del Principio (V).

Otros dos principios, no tan claramente motivados por analogías de carácter físico (aunque a uno de ellos también le encontraremos algún correlato en las metáforas físicas que venimos usando), se presentarán en las dos próximas secciones.

§2. El problema del regreso infinito

Cada una de las tesis anteriores (I)-(V) resulta inicialmente bastante razonable. Pero la reflexión conduce generalmente a considerar que no son compatibles entre sí. En particular, meramente a partir de (III) puede generarse una suerte de problema o rompecabezas cuyas posibles soluciones –asumiendo algún otro presupuesto también razonable que enseguida vamos a especificar– entran en conflicto, al parecer, con alguno de los principios (I), (IV) o (V). La situación por lo tanto puede calificarse como paradójica.

Nos referimos naturalmente al *problema del regreso infinito* respecto a la cadena de justificaciones, del que hay formulaciones tempranas ya en Aristóteles. Una versión del problema procedería como sigue. El Principio del Apoyo Condicional, (III), exige que para cada creencia justificada, B, haya algo, C₁, que proporciona a B su justificación y que está también justificado por algo, C₂; este tercer elemento tiene a su vez también algún elemento, C₃, que lo justifica, y así sucesivamente. Si cada uno de los elementos de esa sucesión (B, C₁, ..., C_n, ...) es diferente al que le precede –como dicta el Principio de Irreflexividad– entonces necesariamente sucede que hay un regreso infinito en esa cadena de elementos enlazados por relaciones de justificación, o bien la cadena se cierra en círculo de modo que algún C_i debe su justificación a B o a otro elemento que ya ha aparecido antes en la cadena.

Esta última posibilidad viola el Principio de Fundamentación. Pero la otra opción, el regreso infinito, también es problemática porque contradice otro principio que encontramos plausible:

2. Frecuentemente citado como paradigmático, pero imaginario, infractor de (el correlato físico de) ese principio es el barón de Münchhausen, que consigue sacarse de un pantano tirando de sus propios cabellos. Menos célebre pero también notable es el caso de Mortadelo, que por tener un único árbol del que colgar un extremo de la hamaca en la que reposa ha de sostener con su propio brazo el otro extremo.

(VI) *Principio de Finitud*: No hay ninguna sucesión formada por un número infinito de diferentes elementos cada uno de los cuales justifica a su predecesor

También este principio responde, en alguna medida, a los símiles cuasi-físicos que motivan los principios (III)-(V). Desde el punto de vista de esos símiles, especialmente si atendemos a sus aspectos *arquitectónicos*, resulta difícilmente aceptable la idea de un nivel o "piso" cuyo único sostén procede de una serie infinita de niveles o "pisos" inferiores, sustentándose unos a otros. Nuevamente parece que todo ese apoyo sería meramente potencial o condicional, pero no real.

La dicotomía más importante entre las diversas concepciones sobre la justificación puede caracterizarse por la respuesta que tales concepciones ofrecen a ese problema. Las teorías que se denominan "coheren-tistas" proponen soluciones que requieren rechazar el Principio de Fundamentación o de No Circularidad (en la sección 5 nos ocuparemos de ellas). Las diferentes variedades del *fundamentismo* optan por conservar los principios (IV) y (VI), y defienden que la cadena de justificaciones tiene un final: existe un nivel último de creencias básicas, de las cuales depende la justificación de todas las otras. Tales *creencias básicas* (cuya posesión constituye conocimiento) tienen alguna de estas tres propiedades:

- (a) Se justifican a sí mismas. (Lo que supone violar el Principio (V).)
- (b) Están justificadas por algún hecho no doxástico, el cual –al no ser una creencia– no requiere ni puede tener justificación. (Lo que supone violar el Principio (III), pues tales hechos no doxásticos no están justificados.)
- (c) No requieren ni pueden tener justificación. (Con lo que se produce alguno de estos dos resultados: violación también del Principio (III), pues las creencias inmediatamente justificadas por dichas creencias básicas "reciben" su justificación de algo que no está justificado; o bien violación de la tesis (I): renuncia a la afirmación de que hay creencias justificadas.)

El *fundamentismo tradicional* o clásico (que examinaremos en la sección siguiente) postula creencias básicas del tipo (a) o bien del tipo (b). Una variedad contemporánea del fundamentismo, el *fiabilismo* (que abordamos en la sección 4), descarta que las creencias básicas tengan la propiedad (a): en sus versiones usuales sólo es compatible con la atribución a tales creencias de las propiedades (b) o (c).

De los varios modos alternativos en que podría presentarse el problema del regreso, quizá piense el lector que algunos son claramente más adecuados. Por ejemplo, se ganaría en elegancia o en simplicidad imponiendo que la relación de justificación, además de ser irreflexiva, sea transitiva. La conjunción de ambos rasgos –irreflexividad y transitividad– haría entonces innecesario el Principio (IV).

He evitado esa opción por dos razones. Para empezar, hay motivos para poner seriamente en duda la tesis de que la relación de justificación es siempre transitiva. Ciertos casos en que la relación es también –o se corresponde con– una de *explicación* quizá constituyan contraejemplos (cf. Lehrer 1970, pp. 112-3 y Post 1980, p. 40). Pero además, el enfoque *gradualista* que utilizaré –en la sección 6– para defender la compatibilidad de los principios (I)-(VI) aconseja (aunque no lo requiere estrictamente) no incluir entre tales principios uno de transitividad. El enfoque explota el fenómeno de la *vaguedad*, y es claro que la combinación de ese fenómeno con la presencia de relaciones transitivas (en el sentido técnico preciso en que éstas se entienden) es característicamente problemático.

§3. El fundamentismo tradicional y la doctrina de lo dado

Como se ha indicado, el fundamentismo (en su versión tradicional, a la que me restringiré en esta sección aunque no lo especifique explícitamente) se apoya sobre todo en el argumento del regreso epistémico. Partiendo de la tesis (I) –el supuesto de que efectivamente hay creencias justificadas– propone que el Principio de Fundamentación y el Principio de Finitud son también irrenunciables. Esa vía indirecta se ha convertido quizá en la mayor baza del fundamentismo en favor de su propuesta característica: hay cierto tipo de creencias básicas cuya justificación es peculiar porque (a) se justifican a sí mismas, o bien (b) son justificadas por algo que no es una creencia.

Puesto que la motivación usual por la que los fundamentalistas postulan ese tipo de creencias es común a ambas opciones –(a) y (b)–, es conveniente disponer de una denominación común. Utilizando terminología que no es nueva en la literatura, digamos que una creencia está *inmediatamente* justificada si tiene alguno de esos dos rasgos, (a) o (b).

En relación con las creencias básicas, cuya justificación es inmediata, el Principio (III) o bien el Principio (V), que parecían universalmente válidos, dejan de aplicarse. Esto constituye la más obvia objeción contra

el fundamentismo. Ahora bien, ya sabemos que la plausibilidad de cada uno de esos dos principios procede principalmente de ciertas intuiciones más o menos inspiradas por diversas metáforas que inspiran también a los demás principios. Una vez constatado que alguno ha de ser infringido, infringir (III) o (V) no es un inconveniente fatal, salvo que se muestre que es preferible conservarlos y sacrificar algún otro como contrapartida (pues llegados a este punto se descarta que todos queden intactos). Es necesario entonces preguntarse dónde falla la analogía, para sopesar qué sacrificio es preferible.

Los epistemólogos fundamentalistas no se han limitado a mantener que el sacrificio menor requiere aceptar la existencia de creencias inmediatamente justificadas. Tanto Descartes, su figura más representativa, como otros destacados fundamentalistas posteriores (C. I. Lewis, Ayer, Chisholm, Alston, Quinton), han intentando mostrar que efectivamente algunas de nuestras creencias reúnen los requisitos para ser calificadas como básicas desde un punto de vista epistémico.

Se ha propuesto usualmente que esa base epistémica está constituida o determinada por la aprehensión de los contenidos de la experiencia sensorial inmediata. Diferentes versiones de la teoría han utilizado terminología diversa para denominar a esas entidades que presuntamente se captan o aprehenden desde una posición de privilegio epistémico: datos sensoriales, *qualia*, ideas, apariencias, etc. Tales entidades estarían directamente presentes o *dadas* ante la conciencia del sujeto, de tal manera que éste puede conocerlas con certeza, incorregibilidad, infalibilidad y/o indubitabilidad.³ Esa concepción ha venido a ser conocida como la doctrina de *lo dado*.

Contemporáneamente está muy generalizada la opinión de que esa doctrina no ha logrado superar los graves inconvenientes que se le han presentado. Destaca especialmente un argumento crítico que procede de Wilfrid Sellars (si bien hay antecedentes de algunos de sus puntos centrales en Kant y en Wittgenstein), quien bautizó a la doctrina como el *mito de lo dado* (cf. Sellars 1956). Una versión de ese argumento podría resumirse en los siguientes términos.

Supongamos que B es una creencia del sujeto S que es básica en el sentido requerido: su justificación es inmediata. B versa acerca de algo presente, "dado" a la conciencia de S, por ejemplo, una sensación D. La presencia de la sensación D determina que la creencia B esté inmediatamente justificada, pero D no es idéntica a B. Pues bien, ¿qué conexión hay entre la sensación D y la creencia B, en virtud de la cual la justificación de B es inmediata? Normalmente los fundamentalistas asumen que hay un estado de aprehensión, captación o intuición de esa sensación, y que goza de aquellas características epistémicas que le hacen inmune al error.

Se plantean entonces dos posibilidades con respecto a esa intuición. (i) Si se trata de un estado cognitivo, entonces debe ser identificado con la creencia B (de otro modo ésta no sería básica, dependería de esa intuición). Estamos pues ante el caso en que la creencia B se justifica a sí misma: al ser infalible está garantizada su verdad, con lo cual el sujeto está justificado en tener B. El problema es que, al tratarse de una creencia, la aprehensión o intuición de lo "dado" involucra cierta tarea de conceptualización. Y esto implica inevitablemente la posibilidad de error, de clasificación conceptual incorrecta. No hay manera de garantizar absolutamente que un estado doxástico sea infalible. ¿Qué tipo de conexión entre lo "dado", D, y la aprehensión de lo "dado" podría hacer que esa aprehensión fuera –sin excepción– inmune al error?

(ii) La otra posibilidad es que la aprehensión no sea un estado cognitivo. Es una especie de hecho bruto indefectiblemente conectado con lo aprehendido, lo "dado". La creencia básica, B, es entonces del tipo (b): su justificación inmediata procede de un hecho no doxástico (el estado de intuición o aprehensión). El problema ahora es cómo entender que ese tipo de hechos pueda proporcionar justificación alguna. Si el hecho no requiere justificación tampoco puede darla (así lo indica el Principio (III), que es la tesis violada si existen creencias con la propiedad (b)). ¿Cómo la mera ocurrencia de un hecho no doxástico puede incidir en que una creencia esté o no justificada?

Las reticencias expresadas en las últimas palabras pueden ilustrarse con más claridad si hacemos explícito un principio presupuesto por el argumento contra la doctrina de lo dado. Se mencionó en la sección 1 la tesis de que lo que justifica a una creencia ha de ser algo de su misma naturaleza, es decir, otra creencia. Ésa es la idea a la que me refiero, aunque me parece más apropiado incorporarla en una tesis más general –que también suele hacerse explícita en algunas exposiciones del argu-

3. No es éste el lugar apropiado para precisar las diferencias entre los cuatro conceptos que acabamos de mencionar. Baste aquí recordar que los fundamentalistas suelen recurrir a alguno(s) de ellos –a veces de modo más o menos indiferenciado– para catalogar el conocimiento que se tiene de lo inmediatamente dado.

mento— conforme a la cual la justificación es de carácter *racional*, en el siguiente sentido:

(VII) *Principio de Racionalidad*: Si lo que justifica a la creencia B es C, entonces C proporciona una razón para tener la creencia B

Aparentemente, si C proporciona una razón para que un sujeto tenga la creencia B, el sujeto debe tener algún tipo de acceso cognitivo a C, bien porque C sea también una de sus creencias o bien porque alberga creencias sobre C. Siguiendo esas vías, y empleando algunos otros presupuestos, es como se derivaría del Principio de Racionalidad la tesis de que las creencias sólo son justificadas por creencias (o alguna tesis muy similar a ésta).

El argumento crítico utiliza el Principio (VII) para rechazar la posibilidad de que un estado no cognitivo justifique tener un estado cognitivo. La justificación ha de ser algo que opere esencialmente a través de la razón. Pero si la aprehensión de lo dado es un hecho no cognitivo, entonces no proporciona ninguna razón para poseer la creencia básica B (a la que presuntamente justifica de modo inmediato). En definitiva, parece que el único modo de garantizar infalibilidad de la creencia B respecto a su contenido, lo "dado" D, es catalogar la aprehensión de lo dado como un hecho no cognitivo. Pero eso impide que el sujeto pueda usar esa aprehensión como una razón para tener la creencia B.⁴

4. Podemos ver el Principio (VII), y especialmente la tesis relacionada de que las relaciones de justificación sólo se dan entre creencias, como consecuencias que se siguen del Principio (III). Éste, en su segunda parte, impone que el dominio de la relación de justificación esté constituido por entidades justificadas a su vez. Y parece que las únicas entidades susceptibles de estar justificadas (en el sentido epistémico) son las creencias, las cuales típicamente proporcionan razones para tener aquellas otras creencias que justifican.

Pero convenía separar ambos principios, porque (III) es una tesis más abstracta que ya resulta suficientemente plausible partiendo de las metáforas cuasi-físicas que asociamos con el término 'justificar', sin necesidad de entrar en más consideraciones sobre su significado. Sin embargo, la posible derivación de (VII) a partir de (III) depende de ulteriores reflexiones sustantivas sobre las conexiones entre los significados de 'creencia', 'justificación' y 'razón'. Por eso, además, el Principio (VII) proporciona una motivación o apoyo específico (rela-

Es tentador intentar evitar esos razonamientos proponiendo alguna explicación de por qué ciertos estados pueden proporcionar justificación sin estar justificados. En Bonjour (1978, pp. 113-115) se menciona y descarta una estrategia de ese tipo: postular estados *semi-cognitivos* o *cuasi-cognitivos*, que serían suficientemente doxásticos como para contribuir a justificar creencias, aunque no tanto como para necesitar justificación ellos mismos. Bonjour considera ad hoc esa estrategia, que critica mediante dos objeciones:

1) Sería necesario aclarar convenientemente la naturaleza de tales estados y mostrar que la posibilidad de que existan no es una mera especulación, antes de considerar que el problema del regreso epistémico puede solucionarse satisfactoriamente postulando que ese tipo de estados detienen la cadena de justificaciones. (Retomaremos esta objeción en nuestra última sección.)

2) Incluso si hubiera estados que por su naturaleza pudieran clasificarse como semi-cognitivos, su carácter heterogéneo no puede conferirles la característica deseada (justificar sin requerir justificación). Pues *en la misma medida en que* uno de esos estados sea capaz de proporcionar justificación también la requerirá.

Las últimas palabras constituyen una versión *cuantitativa* de la segunda parte del Principio (III). Conviene formularla con más precisión: si C justifica a B, entonces la justificación que posee C es tanta como la que confiere a B. Si combinamos esa tesis de Bonjour con el resto del Principio (III) lo que obtenemos es muy cercano a esta otra tesis:

(C. III) Si B está justificado, entonces hay algo que justifica a B, y que está *tan* justificado como B

Las analogías que motivaban las otras tesis, y en particular el Principio (III), también aconsejarían abrazar (C.III). Sin embargo, en la sección 6 presentaremos una posible solución teórica al problema del regreso que es compatible con los otros principios pero no con (C.III).

Uno de los puntos cruciales en que se basa el argumento contra la existencia de lo dado que hemos resumido es el de que no hay creencias

cionado con rasgos específicos de los conceptos en juego, no vinculados con las analogías físicas) al Principio (III) (en el sentido en que las consecuencias plausibles de una tesis apoyan dicha tesis).

infalibles. La doctrina de lo dado está asociada históricamente con la estrategia del fundamentismo tradicional para resolver el problema del regreso epistémico. Pero como han señalado diversos autores (cf., por ejemplo, Bonjour 1978, pp. 102, 110; Alston 1992, pp. 146-7; Goldman 1992, p. 160), la solución propiciada por los fundamentistas, es decir, la postulación de creencias básicas cuya justificación es inmediata, no implica estrictamente atribuir a tales creencias ninguna inmunidad epistémica. Por ejemplo, podría haber quizá creencias autojustificadas que fueran falibles, dubitables, etc.

Ahora bien, la tesis de que ciertas creencias son evidentes o infalibles contribuiría a explicar por qué se justifican a sí mismas. Recordemos que nuestro tema es la justificación epistémica, cuya meta es la obtención de verdad. Así pues, si determinada característica de una creencia garantizara que ésta es verdadera, esa característica conferiría a dicha creencia la justificación requerida. Si una creencia B es infalible, y es manifiestamente así para un sujeto, éste tiene garantía de que B es verdadera y tiene justificación para poseer B.

Por esa razón, si la doctrina de lo dado explicara convincentemente por qué cierto ámbito de nuestro conocimiento es infalible haría algo más que meramente aseverar la existencia de un nivel básico de creencias inmediatamente justificadas: proporcionaría datos independientes (independientes de la necesidad de resolver el problema del regreso) en favor de que ciertas creencias tienen efectivamente esepreciado rasgo. De otro modo, su pretensión de que, por ejemplo, algunas creencias se justifican a sí mismas parece *ad hoc*, y sólo se apoya en el hecho de que las otras alternativas al problema del regreso resulten menos deseables. Puesto que la doctrina de lo dado nunca ha logrado superar adecuadamente los obstáculos con que ha topado, el resultado —como se recordaba al inicio de esta sección— ha sido efectivamente ése: la baza mayor y quizá única del fundamentismo tradicional consiste en presentarse como la menos revisionista de las soluciones al enigma del regreso epistémico infinito.

En resumidas cuentas, el argumento clásico contra la doctrina de lo dado no refuta al fundamentismo tradicional (entendiendo esta concepción de la manera más general: la teoría que postula creencias inmediatamente justificadas, en el sentido que se ha definido anteriormente). Pero al mostrar los graves problemas con que se enfrenta quien intenta proponer una teoría en positivo sobre el conocimiento infalible de lo dado, impide que los fundamentistas aporten datos (que serían muy

valiosos) en favor de su tesis característica: la existencia de un nivel básico de creencias cuya justificación es inmediata.⁵

§4. *Fiabilismo*

La idea de que hay creencias básicas que, de alguna manera, sustentan el edificio de nuestro conocimiento tiene también partidarios que no se inscriben en la concepción fundamentista tradicional. Se trata de los teóricos del *fiabilismo*, un enfoque gnoseológico desarrollado en el marco del programa de naturalización de la epistemología, tan en boga en las últimas décadas. Sus defensores sostienen que el conocimiento es resultado de poseer creencias formadas por procesos que conducen de modo *fiabile* [reliable] a la verdad, es decir procesos que originan fiablemente (aunque no infaliblemente) creencias verdaderas.⁶

En la especificación más concreta de la naturaleza de tales procesos suele apelarse a relaciones nómicas, elucidadas en términos contrafácticos o explícitamente causales, que vinculan estados objetivos del entorno del sujeto con sus estados representacionales perceptivos, así como ciertos estados representacionales con otros. Este segundo tipo de vínculos dan cuenta de las relaciones inferenciales entre las creencias; mientras que aquellas creencias formadas por procesos fiables sin depender inferencialmente de otras creencias son precisamente las creencias básicas.

El fiabilismo es principalmente una concepción o teoría sobre el *conocimiento*. Pero la traemos aquí a colación por lo que puede ofrecer como salida al problema del regreso epistémico en la cadena de *justificaciones* (que es el tema del que nos venimos ocupando). También con respecto a la justificación (aunque menos claramente que con respecto al conocimiento), el fiabilismo puede considerarse como una versión del fundamentismo. Sostiene que hay creencias básicas, a las cuales atribuyen alguna de estas dos propiedades:

5. De todos modos, hay también epistemólogos que han postulado creencias autojustificadas de carácter falible; por ejemplo: Lehrer (1989), pp. 143-5, y Alan H. Goldman (1992), p. 161.

6. Entre las aportaciones a la epistemología fiabilista más representativas destacan los trabajos de Alvin I. Goldman (1967, 1979), así como Armstrong (1973), Dretske (1981) y Dretske y Enç (1984).

(b) Están justificadas por algún hecho no doxástico.⁷

(c) No requieren ni pueden tener justificación.

Ésas son dos de las tres posibilidades genéricamente abiertas a las teorías fundamentistas (enumeradas en la sección 2). A diferencia del fundamentismo tradicional, por lo general los fiabilistas no contemplan como alternativa plausible la primera de esas alternativas, (a), según la cual las creencias básicas se justifican a sí mismas. Debido a eso, y a que su compromiso con la opción (b) tiene una motivación distinta a la de los fundamentistas tradicionales, son poco proclives a posiciones teóricas como la doctrina de lo dado, cuyos problemas se señalaron en la sección anterior.

En el fiabilismo se asume que las creencias básicas que efectivamente sean verdaderas proporcionan conocimiento. Pero sus diferentes representantes discrepan respecto a si tales creencias están o no justificadas, tal y como queda reflejado en la dualidad de opciones: (b) o (c). Examinemos por orden ambas posibilidades.

Opción (b). Autores como Goldman consideran que las creencias básicas son del tipo (b), es decir, están justificadas. Hay una fuerte motivación para ver las cosas de ese modo: es la manera de salvaguardar el Principio (II) según el cual no hay conocimiento sin justificación. Se trata de una de las tesis más arraigadas de la teoría del conocimiento, inscrita en nuestras intuiciones habituales y también en la tradición filosófica.

La discusión de la sección anterior nos permite reconocer inmediatamente los problemas que conlleva esa posición. Los hechos naturales no doxásticos que justifican a las creencias básicas carecen de justificación; se infringe así el Principio (III). Además, se infringe también el Principio de Racionalidad, (VII), que ofrece una motivación más profunda de por qué el Principio (III) es verdadero: como sucedía con los estados no cognitivos de la doctrina de lo dado, los hechos no cognitivos acerca del carácter fiable del proceso de formación de una creencia no constituyen una *razón* para tener la creencia.⁸

7. Como es natural, el hecho no doxástico que justificaría a una creencia básica consiste, a grandes rasgos, en que ésta se ha formado mediante un proceso fiable y sin intervención inferencial de alguna otra creencia (si interviene otra creencia el hecho justificante no es puramente no doxástico).

8. Si el sujeto cree que su creencia se ha formado de manera fiable entonces

Opción (c). Movidos quizá por el Principio (III) y, en último término, por el Principio de Racionalidad, algunos fiabilistas piensan que no hay en realidad justificación para las creencias básicas.⁹ Ello supone una de las más importantes revisiones de nuestra concepción sobre el conocimiento, que incorpora el Principio (II). Esos fiabilistas permanecen dentro de la tradición al suponer que la justificación ha de ser racional, pero se apartan de ella al considerar que una parte de nuestro conocimiento (el que obtenemos mediante las creencias básicas) no está justificado.

Este punto de vista tiene una consecuencia negativa ulterior, de la que hay poco eco en la literatura. El fiabilista que sostiene que las creencias básicas no están justificadas tendrá que pronunciarse todavía sobre una cuestión diferente: ¿hay algunas otras creencias que estén justificadas?

Si su respuesta es positiva, entonces no ha propuesto ninguna solución al problema del regreso epistémico en la cadena de justificaciones, ya que el problema se reproducirá en relación con aquellas creencias que estén justificadas. Puede hacerle frente postulando también, *qua* fundamentista respecto a la justificación, un primer nivel de creencias justificadas en cuya justificación no interviene ninguna otra creencia. Pero estamos entonces en situación análoga a la anterior (cuando había postulado un primer nivel de creencias básicas que considera no justificadas). Y da la impresión de que el sacrificio del Principio (II) puede haber sido innecesario, porque la solución que ha de hallar ahora podría quizá haberse aplicado antes; por ejemplo, podría decir que aquellas primeras creencias básicas no sólo carecían de justificación, sino que tampoco proporcionaban conocimiento, amparándose en que –en conformidad con el Principio (II)– el conocimiento sólo surge cuando surge (de la manera que todavía ha de explicar) la justificación.¹⁰

dispone de una razón para tener la creencia, pero en tal caso la creencia no es básica (esa otra creencia la justifica).

9. Dretske parece inclinarse hacia esa postura, aunque en Dretske y Eng (1984), pp. 521 y 523, no es claro qué opción se prioriza.

10. Si no postula un primer nivel de creencias justificadas en cuya justificación no interviene ninguna otra creencia, entonces no está correctamente clasificado como un fundamentista *respecto a la justificación*. Quizá afronte el asunto con alguna solución de inspiración coherentista (combinando su fiabilismo fun-

Debido a esos problemas el fiabilista puede verse conducido a responder negativamente la pregunta anterior: ninguna creencia en absoluto está justificada. Pero eso significa no sólo oponerse al venerable Principio (II), sino adoptar también un punto de vista escéptico con respecto a la justificación, al negar la tesis (I), que establece la existencia de creencias justificadas. Es un coste muy considerable.

§5. Teorías coherentistas de la justificación

Tanto las concepciones fundamentalistas clásicas como las fiabilistas respetan el Principio de Fundamentación o No Circularidad, Principio (IV). Ése es el punto en que difieren más radicalmente de la otra gran alternativa que se ha propuesto al problema del regreso epistémico: el *coherentismo*. Las teorías que afrontan el problema del regreso rechazando el Principio (IV) son consideradas "coherentistas"; aunque enseguida introduciremos algunas dudas sobre la idoneidad de ese calificativo.

El coherentismo responde a las perplejidades que despierta el problema del regreso epistémico oponiéndose a las analogías físicas de carácter arquitectónico que parecían inspirar algunos de los presuntos principios sobre la justificación, especialmente el Principio (IV). Nuestro saber no debe verse como un edificio en el que los niveles o pisos inferiores sustentan a los superiores de modo correlativo a cómo ciertas creencias justifican o "sustentan" a ciertas otras. El tipo de apoyo que confiere la relación de justificación no es jerárquico en ese sentido. Lo que justifica a una creencia es que guarde coherencia con ciertas otras. No hay ningún impedimento a que las creencias que justifican a una dada, B, estén a su vez justificadas por (entre otras) esa misma creencia B. Es lo que cabe esperar cuando se contemplan las relaciones de justificación según el modelo de las relaciones de coherencia. Se trata entonces de relaciones *internas* a nuestro sistema de creencias, que no dependen de las conexiones que puedan existir entre ese sistema y el mundo externo no doxástico.

Se aducen diversos elementos de juicio en favor de esa perspectiva. Por ejemplo: una manera apropiada de analizar el concepto de justifica-

damentista respecto al conocimiento, con el coherentismo respecto a la justificación, tal y como propone, por ejemplo, Lehrer –según veremos en la próxima sección), que tendrá las virtudes y los inconvenientes de ese tipo de teorías.

ción es viéndolo en el contexto de lo que es *requerir una justificación*, que es un fenómeno principalmente pragmático. Es pragmático en el siguiente sentido: cuando alguien pide que sea justificada cierta proposición *p* lo hace normalmente en una situación en que se ha puesto en cuestión la verdad de *p*; y el requerimiento de justificación sólo se extiende a aquellas otras proposiciones (usadas para apoyar a *p*) sobre las que también se susciten dudas. Si se alcanza una *base* de común aceptación, pierde su sentido más pleno ese tipo de requerimiento. Pero que las proposiciones de común aceptación sean *básicas* significa meramente que pertenecen a la intersección de los sistemas de creencias de los diferentes sujetos, no que sean *fundamentales* desde algún punto de vista externo a esos sistemas. Al aducir estos datos en favor de su posición, el coherentista sugiere que estamos desencaminados si intentamos utilizar la noción de justificación abstrayéndola de sus aplicaciones más claras, que tienen lugar en esos contextos pragmáticos.

Mi evaluación última sobre el coherentismo será contraria a ese enfoque. Pero me parece que resulta más plausible de lo que usualmente se piensa, y en el resto de esta sección quisiera hacer algunas consideraciones que lo presentan bajo una luz relativamente favorable.

Es corriente afirmar que requerir de un sistema de creencias que éstas sean coherentes entre sí es algo notoriamente demasiado débil para la obtención de conocimiento. Pero, en primer lugar, cuando algunos coherentistas dicen que cierta proposición *p* es coherente con un sistema *X* no quieren decir meramente que la unión de *X* y *p* constituye un sistema lógicamente consistente. Hay versiones más específicas de esa relación tan genérica. Por ejemplo, la coherencia en cuestión puede consistir en que las proposiciones o creencias contenidas en *X* confieren cierto grado de apoyo inductivo a *p*, de tal manera que a la luz de *X* es más racional creer *p* que no hacerlo (en línea con la propuesta de Lehrer que examinamos más abajo). El término 'coherente' quizá no resulta el más apropiado para recoger esa interpretación.

Eso no evita la objeción. Tampoco el hecho de que *p* pueda ser inferido (ya sea inductiva o deductivamente) a partir de *X* es garantía de que la justificación que *X* confiere a *p* es real en lugar de ser meramente potencial o condicional; no parece que ese tipo de justificación –compatible con cadenas circulares– sea el apropiado para que haya conocimiento.

En las teorías coherentistas la justificación es interna; sin embargo, describirla como meramente condicional pero no real es prejuzgar la

cuestión en favor del Principio (IV) que el coherentismo rechaza. En ocasiones, para defender su posición antifundamentista algunos coherentistas afirman que es erróneo concebir las relaciones de justificación bajo el modelo de las relaciones inferenciales. Sin embargo, creo que ese modelo arroja cierta luz sobre la concepción coherentista de la justificación. Lo que no es correcto (para el coherentismo) es pensar que justificar es como *demostrar*. Pero inferir no es demostrar. El hecho de que una proposición *p* pueda seguirse lógicamente de un conjunto *X* aunque eso no baste para demostrar *p* a partir de *X* (porque alguna premisa de *X* sea falsa) no es indicativo de que la relación de consecuencia lógica sea meramente potencial o condicional. Describir así las cosas sería no comprender la naturaleza de la relación inferencial entre *X* y *p*. ¿Por qué no ver de manera similar la relación de justificación? Es perfectamente normal y no problemático que *p* sea consecuencia lógica de *X*, al mismo tiempo que alguna proposición del conjunto *X* es también consecuencia lógica de *p*. No hay por ello ninguna "circularidad" objetable. (Otra cosa sucede si nuestro propósito ulterior es demostrar.) Quizá hemos de contemplar de modo análogo la relación de justificación.

Persiste la fuerte intuición de que las relaciones de apoyo justificacional han de "conectar" apropiadamente con el mundo. Ahora bien, conviene constatar que esa intuición concierne sobre todo a la noción general de *conocimiento*. Conocer que *p* implica que *p* es verdad, y que la creencia en *p* está justificada. Eso no está garantizado por ningún conjunto de relaciones meramente internas entre las proposiciones. Pero quizá la conexión apropiada con el mundo externo no doxástico procede sólo del otro elemento con que se define el saber: del concepto de verdad. Muchas de nuestras reticencias ante el coherentismo son probablemente acertadas si se dirigen contra una teoría coherentista global del conocimiento que incluyera una teoría también coherentista de la verdad. Si separamos nítidamente justificación y verdad, y mantenemos sobre esta última noción una concepción no coherentista, nuestra evaluación sobre el coherentismo respecto a la justificación quizá no sea tan pesimista.

Una reciente definición del conocimiento combina precisamente el coherentismo sobre la justificación con una perspectiva explícitamente no coherentista acerca de la verdad. Me refiero a la teoría de Lehrer, que él mismo ha bautizado como *coherentismo fundamentista* (cf. Lehrer 1989 y Lehrer 1990). Resumo sus elementos centrales. Que una proposición *p* esté en coherencia con el sistema de creencias *X* de un sujeto *S*,

consiste en que, dado *X*, para *S* es más razonable creer *p* que creer la negación de *p* (según anticipábamos unos párrafos más arriba). Así pues, la justificación se reduce a razonabilidad. Ahora bien, para tener conocimiento no basta con tener creencias justificadas. Se requiere también cierto fundamento, que Lehrer concibe en sentido fiabilista. Pero para ello interviene la verdad, no la justificación. Según la caracterización de Lehrer, el conocimiento es *creencia verdadera justificada no revocada*, donde la justificación que confiere un sistema de creencias *X* a *p* es *no revocada* o *no frustrada* [undefeated] si cualquier subsistema de *X* formado eliminando de *X* algunas proposiciones que sean falsas también justifica a *p* (es decir, también hace más razonable creer en *p* que creer en la negación de *p*).¹¹

En definitiva, según Lehrer justificar una creencia es hacerla razonable. Los otros factores necesarios para el conocimiento (la apropiada conexión con el mundo) no proceden de un concepto externista-fundamentista de la justificación, sino de conjugar esa noción internista de justificación como mera razonabilidad con el uso del concepto (no coherentista) de verdad (la creencia que constituye conocimiento es razonable, es verdadera y sigue siendo razonable si prescindimos de creencias falsas en el sistema de fondo de creencias del sujeto). Dado que ese otro factor (la verdad) "afianza" el saber en el mundo, ya no resulta tan extraño pensar que la justificación se reduzca a razonabilidad.¹²

11. Con la apelación al concepto de *no revocación* se pretende recoger la idea de que para alcanzar conocimiento es necesario que la justificación no proceda de creencias erróneas; el propósito último es evitar los célebres contraejemplos del tipo Gettier a la posible definición del conocimiento simplemente como creencia verdadera justificada (cf. Lehrer 1989, pp. 146-8; Lehrer y Paxson 1969, pp. 148-9 y también Gettier 1963).

Así como la verdad de una creencia no basta para el conocimiento (pues podría ser un acierto "casual"), los casos Gettier, al mostrar que tampoco basta con que la creencia verdadera esté justificada, podrían inducir a pensar que lo necesario precisamente es fortalecer la justificación involucrada exigiendo que no sea meramente *interna*. Pero el procedimiento de Lehrer indicaría que lo requerido es combinar de otro modo justificación interna con verdad.

12. Lehrer recurre también a una tesis presuntamente autojustificada, su principio *T*, con la cual parece introducir elementos fiabilistas-fundamentistas también en la justificación meramente interna (cf. Lehrer 1989, pp. 143-5). Pero creo que no es esencial en su teoría el uso explícito de ese principio. Además, el

He intentado hacer plausible la concepción coherentista sobre la justificación en una de sus posibles versiones. Pero es muy natural que subsistan dudas. Yo mismo comparto la tesis de que una noción *internista* de la justificación, que viole el Principio de Fundamentación, no es correcta. Eso meramente interno no nos "conecta" apropiadamente al mundo. Lo que nos conectaría (para tener conocimiento) sería el carácter verídico de las creencias que justifican una creencia dada; pero sobre el carácter verídico de esas creencias, nuestra justificación –según el coherentismo– también es meramente interna. Persiste la intuición de que la noción misma de justificación (no sólo la de conocimiento) es por sí misma suficientemente objetiva o externista como para que se cumpla el Principio de Fundamentación, es decir, como para descartar las justificaciones circulares.

La propuesta que desarrollo en las dos próximas secciones podría aliviar nuestra perplejidad. Me propongo indicar otra alternativa existente en el espacio lógico de las posibles soluciones al problema del regreso epistémico. Una alternativa que no infringe ninguno de los principios (I)-(VII).

§6. Un enfoque gradualista sobre la justificación

La alternativa que quiero señalar es relativamente sencilla. Mostraré que los principios (I)-(VII) son compatibles cuando adoptamos una cierta interpretación de uno de ellos, el Principio del Apoyo Condicional, Principio (III), que no tiene como consecuencia su versión cuantitativa, (C.III). La idea explota el carácter gradual que atribuimos a la relación de justificación.

Para motivar esa propuesta, vamos a señalar un presunto *problema del regreso paterno-filial*, estructuralmente similar al problema del regreso epistémico. El "problema" (que ciertamente no es tal) reside en la aparente incompatibilidad de los siguientes principios, cada uno de los cuales parece verdadero:

argumento con que Lehrer intenta explicar por qué T se justifica a sí mismo (pp. 144-5) resulta oscuro: si el sistema de creencias desde el cual es razonable creer T ya contiene a T, entonces el argumento, de ser correcto, permitiría concluir que cualquier creencia se autojustifica; si dicho sistema no contiene a T, no parece que el argumento funcione.

- (I') Algunos individuos son seres humanos
- (III') Si B es un ser humano, entonces hay un individuo que es progenitor de B, y que es también un ser humano
- (IV') No hay ninguna sucesión $B, C_1, \dots, C_n$ de diferentes individuos cada uno de los cuales es progenitor de su predecesor en la sucesión, tales que B es progenitor de algún C_i ($1 \leq i \leq n$)
- (V') La relación de *ser progenitor* de que se da entre seres humanos es irreflexiva. Es decir, ningún ser humano es progenitor de sí mismo
- (VI') No hay sucesiones formadas por un número infinito de diferentes elementos cada uno de los cuales es un ser humano que es progenitor de su predecesor

Una parte importante de las razones por las que no tenemos aquí un problema que deba preocuparnos especialmente es que algunos de tales supuestos principios han de establecerse empíricamente, y el conflicto entre ellos, por tanto, no es conceptual. Esto es bien claro en relación a la tesis (III'): puede tratarse de una tesis falsa debido, por ejemplo, a que hubiera "saltos" en la evolución suficientemente pronunciados como para originarse seres humanos a partir de progenitores que no lo son; o bien –alejándonos del marco de la teoría de la evolución– porque hubiera un *Adán* (un ser humano primigenio) originado por algún procedimiento no estándar. No es la mera reflexión conceptual a priori lo que permite, en su caso, descartar tales hipótesis.

Pero la analogía que quiero resaltar no se ve esencialmente invalidada por esas razones. Podemos adoptar explícitamente el supuesto de que –al menos por lo que respecta a la progresiva aparición de individuos de nuestra especie– en la evolución no ha habido tales saltos, de tal manera que el proceso evolutivo haya sido muy gradual. Es decir, consideremos el "conflicto" que surge por la conjunción de los principios (I')-(VI') con la teoría de la evolución y la hipótesis específica de que no ha habido saltos evolutivos (en el sentido que se ha sugerido). Todavía tenemos un problema aparente, que aunque no sea muy profundo requiere alguna solución.

Creo que la manera más apropiada de afrontar esa situación sería

hacer precisiones sobre la tesis (III'), indicando en qué sentido es verdadera y en qué sentido –incluso bajo el supuesto de que la evolución ha sido muy gradual– es falsa. Hagamos una descripción muy escueta de lo que sucede. Remontándonos desde un individuo que ejemplifica paradigmáticamente la propiedad de ser humano (uno cualquiera de nosotros) hasta alguno de sus antepasados primates que claramente no posee dicha propiedad atravesamos una serie (finita) de individuos en los cuales (si los otros principios son ciertos, y si no ha habido saltos ni Adanes) la propiedad en cuestión tiene que haberse ejemplificado en diferentes grados, grados menores conforme nos alejamos del presente. Es cierto que desde un punto de vista léxico 'humano' difiere de otros predicados que expresan patentemente propiedades que pueden ser ejemplificadas en mayor o menor medida ('sabio', 'calvo', 'alto', 'caliente', 'liso'). Pero ese dato estrictamente lingüístico no debe impedirnos ver que, si queremos seguir utilizando el término 'humano' y sus derivados sin renunciar tampoco a ninguna de aquellas tesis aparentemente incompatibles, hemos de admitir que la humanidad es una propiedad susceptible de ser ejemplificada en diferentes grados.

Lo que debería entonces rechazarse es justamente una versión cuantitativa de (III') según la cual

(C.III') Si B es un ser humano, entonces hay un individuo que es progenitor de B, y que es un ser humano *tanto como* B

El sentido en que (III') es incompatible con las otras tesis es el que queda recogido mediante (C.III'). Pero no hay necesidad de interpretarlo así. Es perfectamente natural una lectura de (III') conforme a la cual puede ser verdadero aunque (C.III') sea falso. Es así, cuando la diferencia en humanidad entre un individuo B y su progenitor C es tan pequeña que no parece razonable considerar que B es humano pero C no lo es.¹³

13. Uno de los más destacados filósofos que han analizado el fenómeno de la vaguedad (que es el tema aquí relevante), Timothy Williamson, defiende que ni en el mundo ni en nuestros predicados existe ningún tipo de vaguedad genuina. Conforme a ese enfoque todos los enunciados con términos vagos tienen un valor de verdad perfectamente bien determinado, aunque en muchos casos pueda resultarnos imposible averiguarlo (cf. Williamson 1994). En esa teoría,

¿Qué elementos de esa estrategia podrían aplicarse análogamente al caso del regreso epistémico? La aplicación directa de ese modelo procedería conforme a lo siguiente. El Principio (III) es compatible con el resto de principios (I)-(VII), siempre que hagamos una lectura intuitiva del mismo que no implique su correspondiente versión cuantitativa, (C. III) (que mencionábamos al final de la sección 3 y reproducimos aquí):

(C.III) Si B está justificado, entonces hay algo que justifica a B, y que está *tan* justificado como B

¿Cómo puede decirse que (III) sea verdadero, si (C.III) es falso? Considerando la situación en abstracto, no ha de parecer más raro de lo que lo es en el caso de la humanidad y la relación de *ser progenitor de* (o con tantos otros que podríamos haber elegido como ilustración). Puede ocurrir que (III) sea admisible siendo (C.III) falso si, aunque las creencias pueden proporcionar más justificación de la que reciben, la diferencia es mínima.¹⁴

Quizá sea legítimo preguntarse: "¿de dónde procede la justificación *extra*?". Aunque la pregunta (correctamente interpretada) es perfectamente legítima, puede provocar una falsa impresión de que el gradualismo postula la generación de justificación en un sentido algo oscuro difícilmente explicable. Nuevamente, la analogía con el caso paterno-fi-

para evitar una paradoja del tipo *sorites*, se afirmaría que –por muy gradual que fuera la evolución– en algunos casos (III') es falso. Pero dicha teoría es una opción minoritaria, que arroja resultados análogamente antiintuitivos al aplicarla a predicados como 'alto' o 'calvo'.

14. Recordemos que el papel desempeñado por una creencia individual C, respecto a la justificación de otra creencia específica B, puede consistir meramente en *contribuir* a justificar B, cuya justificación depende también de otras creencias. Pues bien, la hipótesis gradualista requiere que (en algunos casos) la creencia B tenga más justificación que la que tienen todas las creencias que conjuntamente la justifican.

Conviene advertir también que el mero reconocimiento de que la relación de justificación se ejemplifica de manera gradual no nos compromete con la solución gradualista al problema del regreso epistémico. El enfoque gradualista va más allá: requiere necesariamente también que en la "transmisión" de justificación lo justificado pueda estarlo más que lo que justifica (es decir, más que lo que está en el dominio de la relación).

lial ayuda a comprender que no tiene por qué existir misterio alguno: "¿de dónde procede la humanidad *extra* (que necesariamente se genera si son ciertas (I')-(VI')) y las hipótesis sobre el carácter gradual de la evolución?". En la medida en que aceptamos que la pregunta tiene sentido, podemos responder que el proceso evolutivo entero (que va desde un primate prototípicamente no humano hasta Sócrates, por ejemplo) contribuye a que los elementos en un lado de esa cadena vayan adquiriendo progresivamente una propiedad que no tienen los elementos en el inicio de esa cadena. Quien postulara alguna especie de presunto principio de "conservación" de la humanidad –infringido según ese modelo– tendría que explicar por qué habría de ser cierto dicho principio.

En el caso de la justificación las metáforas cuasi-físicas quizá hacen más plausible la creencia en algún principio de "conservación" de la justificación incompatible con la negación de (C.III). Pero, la tesis gradualista propondría que, dado que no podemos salvaguardar todos los principios inspirados por esas metáforas, la opción menos revisionista exigiría prescindir de (C.III) –y por consiguiente prescindir también de ese presunto principio de conservación de la justificación– pero salvaguardando el resto de principios (incluyendo (III) en su lectura cualitativa más natural).

§7. Estados parcialmente cognitivos

El gradualismo sólo funciona si se cumple esta condición: aunque (en algunos casos) cuando C justifica a B la justificación que B recibe es mayor que la que C tiene, C está suficientemente justificado (suficientemente para hacer verdadero el Principio del Apoyo Condicional, (III), en su versión débil no cuantitativa). Así pues, diferentes creencias necesitan grados de justificación diferentes: en general, diferentes eslabones en la cadena de justificaciones B, C, ..., C_i, ..., C_k, ..., C_n, pueden tener justificación cuantitativamente diferente (la de algún C_i supera a la de algún C_k posterior en la sucesión) pero en cada caso la justificación es suficiente.

Algunos comentarios de Bonjour mencionados en la sección 3 ayudan a ver por qué es problemático suponer que se cumple esa condición; pero al mismo tiempo facilitan el camino para la presentación de una hipótesis empírica gracias a la cual podríamos razonablemente esperar que la condición se cumpliera.

Recordemos sumariamente la crítica a la doctrina de lo dado, vincu-

lada usualmente con el fundamentismo tradicional. Los estados de aprehensión de lo dado (postulados por esa doctrina) (i) si son estados representacionales cognitivos del tipo de las creencias requieren también justificación (y nadie ha aclarado una noción de evidencia conforme a la cual esos estados se autojustifiquen por ser evidentes); (ii) si no son creencias no requieren justificación, pero tampoco pueden proporcionarla. (Es apropiado recordar también que el fiabilismo –en una de sus versiones– tenía el mismo problema: ¿cómo es que la justificación de hechos doxásticos –creencias– puede proceder exclusivamente de hechos no doxásticos?) Una hipotética salida del dilema propondría la existencia de estados semi-cognitivos, cuya peculiaridad reside en que son suficientemente doxásticos como para contribuir a justificar creencias, aunque no tanto como para necesitar justificación ellos mismos.

Bonjour presentaba dos objeciones a esa estrategia: 1) Habría que clarificar la naturaleza de tales estados semi-cognitivos y mostrar que es una hipótesis empírica plausible postular que existen. 2) Aunque hubiera estados clasificables como semi-cognitivos, no podrían infringir el principio de que la justificación que proporciona un estado no excede a la justificación que ese mismo estado requiere.

En la sección siguiente nos ocuparemos brevemente de la primera de esas objeciones. Respecto a la objeción 2), vimos que constituía una formulación cuantitativa de la segunda parte del Principio (III), que combinada con el resto de dicho principio daba lugar a (C. III), la tesis característicamente rechazada por el gradualismo. En resumidas cuentas, Bonjour acepta en su argumentación que un estado no doxástico no requiere justificación (Bonjour 1978, pp. 111-113). Ahora bien, según su posición (y la de otros autores que siguen razonamientos similares) un estado que por ser doxástico proporciona justificación también la requiere; y sucede análogamente si se trata de un estado semi-cognitivo, conforme a (C.III).

La reflexión que sobre este punto puede hacer el gradualismo es proponer que (C.III) nos parece verdadero cuando sólo contemplamos la posibilidad de que el atributo de ser doxástico se posea –o no se posea– de modo absoluto, o incluso la posibilidad de que se pueda poseer a medias (el caso de los estados semi-cognitivos). Ahora bien, permitiendo una gama considerablemente más amplia de grados en que puede un estado ser de naturaleza doxástica y postulando que son pequeñas las diferencias que puede haber en la justificación "transmitida" (es decir las diferencias entre la justificación que posee una creen-

cia C y la que recibe una creencia B justificada por C) no resulta tan contrario a nuestras intuiciones rechazar (C.III), que no permite ninguna diferencia.

Así pues, la hipótesis de que existiera una más numerosa variedad de tipos de estados según el grado en que pueden ser doxásticos hace más razonable albergar dudas acerca de (C.III), ya que hace más plausible suponer que la justificación emerja también gradualmente, conforme emerge gradualmente la naturaleza doxástica de los estados y emerge gradualmente, con ello, la necesidad de su justificación. Bajo esa hipótesis la solución gradualista al problema del regreso epistémico tiene cabida: conforme en ese espectro muy amplio (aunque finito) de casos ciertos estados son suficientemente doxásticos como para requerir justificación, ya va habiendo otros previos suficientemente doxásticos (aunque algo menos) para poder proporcionársela. En rigor se transmite (en algunos casos) más justificación de la que se recibe. Pero eso, que resulta antiintuitivo desde una perspectiva dicotómica o tricotómica sobre el carácter doxástico de los estados (y de la subsiguiente necesidad de su justificación), no resulta tan implausible al adoptar la hipótesis gradualista. Dicho con otras palabras: es raro pretender que hechos absolutamente no doxásticos justifiquen hechos absolutamente doxásticos (creencias); y es también raro pretender que hechos semi-doxásticos (que no requieren justificación) justifiquen hechos absolutamente doxásticos. Pero es mucho más admisible pretender que hechos no doxásticos justifican hechos que son doxásticos en un grado muy pequeño, los cuales justifican hechos que son doxásticos en un grado pequeño pero algo mayor, etc.

Conviene hacer algunas observaciones para clarificar las relaciones lógicas entre la tesis o propuesta gradualista (concebida como una posible solución al problema del regreso epistémico en la justificación) y la hipótesis de que hay diversos grados en que un estado puede ser doxástico. Esta hipótesis no es una consecuencia de aquella tesis. La tesis gradualista consiste estrictamente en suscribir cada uno de los principios (I)-(VII) y rechazar el Principio (C.III). Eso implica (o así me lo parece) que la justificación "recibida" por una creencia es —en algunos casos— mayor que la que poseen las creencias que la justifican; lo que implica, a su vez, que hay diversos grados en que pueden estar (suficientemente) justificadas las creencias. De todo ello no se sigue la hipótesis empírica de que hay una diversidad de grados en que un estado puede ser doxástico. Ahora bien, esta última hipótesis proporcio-

na cierto apoyo a la tesis gradualista, porque contribuiría a responder preguntas que el gradualismo deja pendientes, tales como '¿por qué ciertos estados doxásticos requieren más justificación que otros?' y '¿por qué ciertos estados proporcionan más justificación de la que reciben?'.

§8. *El estatuto empírico de las soluciones al problema del regreso*

Mi posición en relación con el gradualismo no ha sido defender positivamente esa solución al problema del regreso epistémico, sino meramente defender que (a) entre las posibles soluciones a dicho problema existe efectivamente la alternativa gradualista, la cual difiere esencialmente de cada una de las otras (así como las otras difieren también entre sí);¹⁵ y que (b) la tesis gradualista es menos revisionista que las otras

15. A lo largo de este artículo he clasificado como soluciones fiabilista, coherentista, etc. (soluciones al problema del regreso epistémico respecto a la justificación) a determinadas tesis específicas caracterizadas por su adhesión o renuncia a los diferentes principios (I)-(VII) y (C.III), así como, en el caso de las variedades del fundamentismo, por ulteriores tesis sobre el carácter de ciertas creencias consideradas básicas y la motivación para postularlas. Por consiguiente, conforme a esas caracterizaciones cada una de tales soluciones es incompatible con cualquiera de las demás. Eso no obsta a que para propósitos generales diferentes al que aquí estaba en juego (que era estudiar el problema mencionado) sea conveniente usar caracterizaciones más laxas de cada una de las principales concepciones sobre el conocimiento (fiabilismo, coherentismo, etc.) que permitan visualizar mejor las zonas de solapamiento entre ellas. Así, por ejemplo, cualquiera de las otras concepciones puede aceptar la idea coherentista de que parte de la justificación de una creencia pueda proceder de su coherencia con otras creencias; aunque seguramente habrán de rechazar la tesis más fuerte de que toda la justificación sea de ese tipo. (Hacer las discriminaciones necesarias para distinguir claramente esas posiciones habría requerido complicar considerablemente la formulación de los principios sobre la justificación que hemos manejado.)

En ese mismo sentido, el gradualismo es perfectamente integrable en la concepción naturalista fiabilista acerca del conocimiento (concepción que, en sus líneas generales, me parece correcta), aunque no es compatible con la solución fiabilista que propone un nivel básico de estados (definitivamente, de modo no gradual) doxásticos cuya posesión constituye (también de modo no gradual) conocimiento.

alternativas (es decir, renunciar sólo al Principio (C.III) es un sacrificio menor que el de renunciar a cualquiera de los otros principios).

Para finalizar, indicaré una importante limitación del gradualismo como hipótesis empíricamente real; es precisamente la que me impide abrazarla como hipótesis a defender abiertamente. Veremos, sin embargo, que la mera posibilidad de que el gradualismo sea verdadero hace que cada una de las otras propuestas de solución al problema del regreso tengan limitaciones análogas.

Ya hemos señalado (sección 7) que no existía un genuino *problema del regreso paterno-filial*, sobre todo porque el presunto conflicto sólo surgía si se incluían entre los presupuestos aceptados tesis claramente empíricas sobre el carácter gradual del proceso evolutivo. Así pues, la multiplicidad de grados en que los individuos pueden poseer la propiedad de pertenecer a la especie de los seres humanos no se deriva en ningún caso del análisis conceptual a priori. Si la evolución ha sido suficientemente gradual como para poder sostener que existen tales grados es algo que ha de revelarnos la investigación científica a posteriori. Y si dicha investigación ofrece un resultado adverso no hay por qué preocuparse, ya que la consecuencia de ese resultado será que habremos de renunciar al "Principio" (III'), en el cual no hemos depositado en ningún momento una confianza especial sabiendo que se trata de una tesis empírica, no de una tesis conceptual.

En el caso del regreso epistémico, sin embargo, nuestra adhesión (al menos preteórica) al Principio (III) análogo, o a cualquiera de los otros, sí parece motivada por la reflexión conceptual a priori. Tenemos la impresión de que renunciar a alguno de ellos supondría una reestructuración de nuestras creencias acerca del concepto de justificación. Por esas razones, se trata de un problema o una paradoja de carácter conceptual, y parecería deseable que la solución al problema no dependiera esencialmente de elementos empíricos.

La solución gradualista depende de que haya una cantidad y variedad suficiente de tipos de estados doxásticos –o de naturaleza parcialmente doxástica– que requieran ser justificados en diferentes grados (cantidad y variedad suficiente para completar la transición desde estados no justificados a estados doxásticos plenamente justificados). Éste es el gran inconveniente que presenta dicha solución, pues la hipótesis de que existen tales estados no puede ser defendida exclusivamente con razonamientos a priori. Es una hipótesis sobre la existencia de entidades con ciertas características concretas, que ha de ser apoyada –o refutada–

por resultados procedentes de, por ejemplo, las ciencias cognitivas.¹⁶ No parece que pueda argumentarse en favor de una hipótesis empírica como la requerida por el gradualismo meramente a partir de una reflexión conceptual –por compleja que sea– sobre qué sacrificios en nuestro sistema de principios (I)-(VII)-(C.III) conserva mejor nuestras intuiciones.

Una hipótesis que proporcionaría cierto apoyo al gradualismo, pero que tampoco puede defenderse en ausencia de datos científicamente contrastados, es la que se mencionaba en la sección anterior: la postulación de una multiplicidad de grados en que pueden ser doxásticos los estados. Se aludió también a la objeción 1) de Bonjour contra la idea de que la apelación a presuntos estados semi-cognitivos pudiera contribuir a solucionar el problema del regreso epistémico. Suscribo esa crítica de Bonjour, que es también aplicable al caso de la multiplicidad de grados doxásticos. Mis actuales consideraciones son, en buena medida, una traslación a la hipótesis gradualista de esa objeción. La tensión *conceptual* derivada del conflicto entre los principios (I)-(VII)-(C.III) no puede resolverse apelando a una hipótesis cuya valor de verdad desconocemos porque sólo podemos averiguarlo por vía de la experiencia. Aunque la verdad de la hipótesis gradualista pudiera descartar (C.III), seguramente eso no basta para (de antemano, sin datos empíricos que la respalden) proponer dicha hipótesis como solución al problema del regreso epistémico.

En definitiva, para que el gradualismo fuera algo más que otra alternativa en el espacio lógico de las posibles soluciones al problema del regreso epistémico –el problema de la inconsistencia entre las tesis (I)-(VII)-(C.III)– sería necesario que hubiera datos que lo sustentaran. Por ejemplo, datos en favor de esa multiplicidad de estados representacionales doxásticos o parcialmente doxásticos.

16. Uno de los (comparativamente pocos) terrenos en que, según el consenso general, el empirismo (epistemológico) ha vencido a su contrincante histórico (el racionalismo, concebido como una doctrina sobre el alcance del conocimiento a priori) concierne precisamente a este punto: las aseveraciones de existencia sobre objetos o propiedades de naturaleza concreta (no de naturaleza formal-abstracta) han de someterse inevitablemente al tribunal de la experiencia; la "evidencia" en favor o contra tales aseveraciones se obtiene fundamentalmente conforme a los cánones metodológicos más estrictamente empíricos de las ciencias naturales.

Esas limitaciones del gradualismo son compartidas por todas las otras supuestas soluciones al problema del regreso epistémico examinadas en este trabajo (fundamentismo tradicional, fiabilismo y coherentismo). Cada una de ellas se apoya fundamentalmente en la pretensión de que, contabilizando pros y contras, las infracciones a los principios preteóricos cometidas por las otras alternativas son más graves.¹⁷

Ahora bien, una vez puesta sobre la mesa esa otra alternativa –el gradualismo– la evaluación global de la situación varía. Las hipótesis empíricas (sobre multiplicidad de estados parcialmente doxásticos, por ejemplo) que apoyarían al gradualismo no son aseverables a priori, pero tampoco es descartable a priori que sean verdaderas. Si estoy en lo cierto respecto a lo que señalé en el punto (b), al inicio de esta sección (afirmando que renunciar sólo al Principio (C.III) sería un sacrificio menor que el de renunciar a cualquiera de los otros principios), entonces cada una de las otras soluciones –puesto que se apoyan en la idea de que el resto de alternativas son peores– depende de que el gradualismo, aunque sea lógicamente posible, resulte falsado por los hechos. Por consiguiente, dado que ningún razonamiento a priori permite descartar el gradualismo, ninguna de esas otras soluciones puede defenderse meramente a partir de la reflexión conceptual a priori.

BIBLIOGRAFÍA

- ALSTON, William P. (1992): "Foundationalism", en J. Dancy y E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992, pp. 144-147.
- ARMSTRONG, David M. (1973): *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- BONJOUR, Laurence (1978): "Can Empirical Knowledge Have a Foundation", *American Philosophical Quarterly* 15, 1978, pp. 1-12; reimpresso en P. K. Moser (ed.), *Empirical Knowledge*, Boston: Rowman y

17. Sería erróneo pensar, a este respecto, que el fiabilismo aporta además algunos datos empíricos en su favor o al menos señala programáticamente líneas de investigación empírica que permiten contrastarlo. Eso puede ser cierto de la concepción fiabilista del conocimiento, pero no de la solución fiabilista al problema que nos ocupa (cf. la nota 15).

- Littlefield, 2a. edición, 1996, pp. 97-120 (a cuya paginación remito).
- DRETSKE, Fred (1981): *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981.
- DRETSKE, Fred y ENC, Berent (1984): "Causal Theories of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* IX, 1984, pp. 517-528.
- GETTIER, Edmund (1963): "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, 1963, pp. 121-123.
- GOLDMAN, Alan H. (1992): "The given", en J. Dancy y E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992, pp. 159-162.
- GOLDMAN, Alvin I. (1967): "A Causal Theory of Knowledge", *The Journal of Philosophy* 64, 1967, pp. 355-372.
- GOLDMAN, Alvin I. (1979): "What is justified belief?", en G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht: Reidel, 1979, pp. 1-23.
- LEHRER, Keith (1970): "Justification, explanation, and induction", en M. Swain (ed.), *Induction, Acceptance, and Rational Belief*, Dordrecht: Reidel, 1970, pp. 100-133.
- LEHRER, Keith (1989): "Knowledge Reconsidered", en M. Clay y K. Lehrer (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Boulder: Westview Press, 1989, pp. 131-154.
- LEHRER, Keith (1990): *Theory of Knowledge*, Boulder and San Francisco: Westview Press, 1990.
- LEHRER, Keith y PAXSON, Thomas (1969): "Knowledge: Undefeated Justified True Belief", *The Journal of Philosophy* 66, 1969, pp. 225-237.
- POST, John F. (1980): "Infinite regresses of justification and of explanation", *Philosophical Studies* 38, 1980, pp. 31-52.
- SELLARS, Wilfrid (1956): "Empiricism and the Philosophy of Mind", en Herbert Feigl y Michael Scriven (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science I*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, pp. 253-329; reimpresso en W. Sellars *Science, Perception and Reality*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 127-196.
- SOSA, Ernest (1991): "The Raft and the Pyramid", en E. Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 165-191.
- WILLIAMSON, Timothy (1994): *Vagueness*, London: Routledge, 1994.

ABSTRACT

The infinite regress problem seemingly shows that several pretheoretically plausible thesis about justification of knowledge are incompatible. After describing the problem and presenting the virtues and the drawbacks of each of the main traditional solutions to it (classical foundationalism, reliabilism and coherentism), I advance a new proposal inspired by an analogy between the relation of justification, which relates states of belief, and the relation of paternity, which relates human beings. The proposal relies on the gradual character of justification, and depends on this idea: a belief can be more justified than the totality of beliefs that justify it. The gradualist thesis would show that it is possible to avoid infinite regress and circularity while sticking to the views that knowledge is always justified and the justification of a belief comes from other beliefs. The limitations of the gradualist approach are indicated in the last section.

LOS EFECTOS DE LA REVISIÓN TEÓRICA. ACERCA DE FIGURAL REALISM DE HAYDEN WHITE

Cecilia Macón

¿Cuáles son los límites de la reformulación de una teoría? ¿En qué medida la renuncia a un marco teórico en favor de otro menos conflictivo disuelve el sentido de las tesis centrales? Más allá de las hipótesis principales que discutiremos a continuación, estos son algunos de los primeros interrogantes que provoca la lectura de los textos agrupados en *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. A doce años de la publicación de su último libro,¹ Hayden White parece decidido a responder a sus críticos, modificando algunas de sus posturas, pero también haciendo a un lado hipótesis medulares que, sostenidas en el estructuralismo, habían definido los fundamentos de su teoría. No se trata aquí de cuestionar el papel de la revisión teórica, seguramente uno de los aspectos centrales del diálogo filosófico, sino de enfrentar esas mutaciones a algunos de sus efectos: allí donde varía una premisa, el reacomodamiento de sus consecuencias abre problemas nuevos que el texto de White evita enfrentar; todo ello en el marco de la provocativa fundación de un nuevo tipo de realismo invocado en el título mismo del volumen. Pero para evaluar esta cuestión es necesario, en primer lugar, colocar la teoría whiteana en su contexto de producción y en el marco de los debates generados desde hace más de treinta años.

Pocas veces en las últimas décadas se ha logrado revolucionar una disciplina como lo hizo Hayden White con su *Metahistoria* en 1973. No se trató sólo de la introducción de una teoría que, como el narrativismo, impuso debates nuevos al campo, sino también de la institución de una articulación inédita con la disciplina histórica misma. Si bien Danto y Mink ya habían definido las premisas fundamentales de esta tradición,

1. Nos referimos a *The Content of the Form*, publicado originalmente en 1987. La traducción castellana realizada por Jorge Vigil Rubio y publicada por Paidós es de 1992.

es a partir del análisis whiteano de la imaginación histórica en el siglo XIX, que la filosofía de la historia logró revisar sus discusiones epistemológicas, metafísicas y prácticas en el marco de un intercambio dinámico con el campo definido como objeto de su propia reflexión. Las críticas desarrolladas por Ginzburg hacia White o la polémica protagonizada por Stone y Hobsbawm² acerca del papel de la narración en la renuncia a una historiografía legaleiforme de corte marxista, son algunos de ejemplos de un impacto hasta entonces inédito. Es esta dimensión la que vuelve a quedar en evidencia en el nuevo trabajo de White. Si en los ensayos reunidos en *Tropics of Discourse* (1978) White dio cuenta del vínculo que une a la historia con la literatura, en *Metahistoria* (1973) utilizó ese marco conceptual para desarrollar un estudio sistemático del trabajo de historiadores y filósofos, y en *El contenido de forma* (1987) prefirió concentrarse en el implícito político de la ciencia histórica, con *Figural Realism* ...opta por profundizar sus premisas teóricas a partir de los debates generados por su propuesta y, a la vez, acercarse aún más a un área que, como la estética, resultaba hasta hoy meramente parasitaria a su discurso. Aunque lejos de poder ser considerado un texto exclusivamente defensivo, se trata de una compilación capaz de dar cuenta del modo en que las respuestas de White a sus detractores logran abrir su teoría hacia áreas que hasta entonces no habían conseguido un desarrollo autónomo. Resulta también una oportunidad para analizar los intentos de White por desprenderse de su pasado estructuralista, al tiempo que evita recurrir a la mirada postestructuralista, buscando a cambio su soporte teórico en tradiciones como las abiertas por Freud, Auerbach o Proust. Se constituye así también un marco inédito para dar cuenta de algunas debilidades de su planteo teórico a la luz, no sólo de sus contrincantes, sino también de ciertas tensiones donde

2. En 1979 se desarrolló una polémica que resultaría clave en el campo historiográfico: frente a la reivindicación de la narrativa por parte de Lawrence Stone como un signo del fracaso de la historiografía marxista y de la necesidad de apelar a modelos multicausales, Eric Hobsbawm defendió la dimensión legaleiforme sin por ello renegar de la perspectiva narrativa. El debate puede ser reconstruido a partir de los siguientes artículos: Stone, Lawrence: "The Revival of Narrative. Reflections on a New Old History", en: *Past and Present*, No. 85, 1979, 3-24; y Hobsbawm, Eric.: "The Revival of Narrative: Some Comments", en: *Past and Present*, No.86, 1980, 3-8.

White llega a advertir sobre dimensiones no tematizadas en sus propios textos. Allí es donde la reformulación de algunos ejes de su teoría se abre a cuestiones que parecen exigir un tratamiento cuya ausencia no deja de extrañar.

En la introducción a estos ocho ensayos escritos entre 1988 y 1999 White alude al vínculo que se establece entre la ciencia y la comunidad en términos de principios y prácticas morales, y al discurso histórico como una modalidad que permitió a Occidente unir imaginación con sentido común. La instancia discursiva se abre así de manera rotunda hacia una dimensión práctica. Tomando estas premisas el volumen abre un recorrido dominado por la cuestión de la representación en áreas tales como la historia, la literatura, el cine, la música y el psicoanálisis. Un primer análisis de los ensayos reunidos en *Figural Realism* permitirá dar cuenta de algunos de los ejes revisados por White en los últimos años, y con ellos referir a tres cuestiones que hasta hoy parecían secundarias en su teoría: la teoría de la ideología, el vínculo de la teoría histórica con la representación de las acciones y las tensiones surgidas de sus referencias al estructuralismo. Para lograrlo White se ocupa de reelaborar su teoría de los tropos iniciada en *Tropics of Discourse* y más tarde articulada con la estilística historiográfica desarrollada en *Metahistoria*. Cuatro tipos de metáfora –metonimia, sinécdoque, ironía y la metáfora propiamente dicha– dan cuenta de "operaciones por las cuales la conciencia puede prefigurar áreas de la experiencia que son cognoscitivamente problemáticas a fin de someterlas después a análisis y explicación".³ Es justamente esta dimensión cognitiva atravesada por un mecanismo de defensa de lo literal el eje retomado por White en el presente trabajo.

Es en "Literary Theory and Historical Writing" (1988) donde White justifica la polémica utilización de la teoría literaria para dar cuenta de su análisis del discurso histórico. El trabajo de los historiadores no supondría la presencia de un método diferenciado, señala, sino el ejercicio de un tipo especial de escritura capaz de introducir la interpretación en un modo narrativo. Se trataría de interpretar, nunca de explicar ni de describir. Ajeno a la deducción lógica, el discurso histórico opta así por articular tres tipos de abducciones tropológicas al volcar su mirada sobre el pasado: el orden establecido por la crónica, la transformación

3. White, Hayden: *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX*, F.C.E., Méjico, 1992, Trad.: S. Mastrangelo, pág. 45.

propia de la trama, y la imposición del significado a través de la introducción de argumentos formales. El argumento de un discurso histórico resulta así una ficción de segundo orden donde el sentido es instituido sobre una trama sostenida en la pura crónica. Pero es a lo largo de las definiciones desarrolladas en la segunda parte del artículo donde se encuentran algunos de los ejes clave del volumen. Tras señalar que la tropología es una teoría del discurso, pero no de la mente o de la conciencia, White asegura que sus desarrollos no niegan la existencia de entidades extradiscursivas⁴ ni pretenden definirse en términos de teoría de la verdad. No se trata, asegura, de colapsar la diferencia entre hecho y ficción, sino de redefinir la relación que media entre ellos. La narrativa no resulta ser así una distorsión –a la manera del “mito” barthesiano– ni una manifestación epifánica de un fundamento metafísico del ser – como las “estructuras de la temporalidad” de Ricoeur-, sino la aparición bajo la forma discursiva de una de las posibilidades tropológicas del uso del lenguaje.⁵ Así como la transformación de la literatura obligó a una mutación en el espacio de la crítica, la historia estaría obligada a incorporar estos nuevos elementos teóricos para dar cuenta de su propio discurso. Es a través de este camino que White ubica a la disciplina histórica dentro del marco de una hermenéutica propia que no pretende dar cuenta del modo en que el discurso se relaciona con los hechos del pasado. Aún cuando, ya en *Metahistoria*, White aclaró que su tarea era esencialmente formalista,⁶ la ambigüedad de algunos de sus escritos –especialmente los reunidos en *El contenido de la forma*– hicieron de White el blanco de muchas de las críticas que acusan al narrativismo de dar al referente histórico el mismo estatuto que el del discurso de ficción. Si bien algunos teóricos inspirados en las posiciones de White y atravesados por cierta lectura de la deconstrucción derrideana, tales como Berkhofer o Ankersmit, han abierto un camino que pone en duda el estatuto de realidad del pasado, White utiliza el primer artículo presentado en *Figural Realism* como un paso más en la estrategia para establecer su génesis teórica en la crítica literaria y a la vez rechazar cualquier posible vinculación con posiciones postmodernas. Parecería tratarse en-

4. White, Hayden (1999): *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999, p. 17.

5. White (1999): Op. cit., pp. 21 y 22.

6. White (1973): Op. cit., p. 14.

tonces de una suerte de redefinición programática a la luz de ciertos “efectos no queridos” de su teoría.

A lo largo de “Historical Emplotment and the Problem of Truth in Historical Representation” (1992) White se ocupa de intervenir en una de las áreas más conflictivas del debate impulsado por el narrativismo: la representación de los genocidios modernos. Publicado originalmente en *Probing the Limits of Representation* donde Saul Friedländer reunió los trabajos presentados en la conferencia “Nazism and the ‘Final Solution’: Probing the Limits of Representation” realizada en la UCLA en 1990, el texto en cuestión recoge el clima que asoció al narrativismo con posiciones como las adoptadas por Nolte y Hillgruber alrededor del Holocausto. Consecuencia de los problemas teóricos indagados en el artículo anterior, esta discusión ha dado lugar a un debate teórico específico. La asimilación de la historia al discurso literario ha generado objeciones alrededor de la supuesta consecuencia de una disolución del estatuto de realidad del pasado, muy especialmente de experiencias traumáticas cuya negación acarrearía importantes consecuencias morales y políticas. Es así como a la pregunta sobre la existencia de algún tipo de límite para la representación de la Solución Final, White, introduciendo excepciones a su planteo original, argumenta a favor de una respuesta afirmativa. Ciertos eventos como el Holocausto obligan, según su posición, a exigir que géneros como la sátira sólo sean admitidos como medios para su conceptualización en tanto el texto incorpore algún tipo de advertencia sobre el sentido no literal de la representación. Se trata entonces de admitir la utilización de todos los géneros posibles a cambio de evitar la presentación de la trama como inherente a los hechos mismos. Es en ese marco que White se ocupa de excluir la posibilidad de que los eventos de Auschwitz resulten “anti-representacionables”, optando por apelar a la noción griega de “voz media”, recuperada por Barthes, para dar cuenta de una escritura donde se supera la distinción entre las voces activa y pasiva, logrando así representar una subjetividad sostenida en el fluir de la conciencia. De este modo White adopta en el texto una posición que, creemos, lo acerca a algunos teóricos tales como van Alphen o Zelizer quienes, desde la teoría del arte, han buscado adentrarse en modos alternativos para la representación de los genocidios a partir de la propia experiencia artística. Sea la búsqueda de Boltanski sostenida en un *renactment* del pasado capaz de recuperar la imagen del archivo, o la apelación a un memoria fragmentaria atada a puras ruinas como intenta Kiefer, lo cierto es que el arte ha acompaña-

do este giro teórico de White buscando herramientas inéditas para dar cuenta de "lo irrepresentable".⁷ Frente a la moral contenida en el poder homogenizador de cada narración, y ante la negativa a replegarse sobre el silencio, sólo pareció caber para White la alternativa de esta reconstrucción pre-narrativa cercana a lo poético capaz de abolir toda reflexión crítica. Esta suerte de "presentación" –más que "representación"– del pasado recuperaría una inmediatez incompatible con la tarea misma de la historia.

En una entrevista realizada en 1993 al aclarar su disidencia con la tradición postmoderna, White señaló: "Soy un moderno. Mi concepción de la historia tiene mucho más que ver con el tipo de estética de lo sublime que se deriva del romanticismo que con el postmodernismo".⁸ Es en textos como el comentado donde White da cuenta del momento en que el vínculo entre la reflexión sobre la historia y la teoría literaria hace a un lado la tradición estructuralista para volcarse sobre la dimensión estrictamente estética. Los modos posibles de representación de lo sublime se acercan a esquemas antinarrativos de una especificidad ganada a fuerza de diluir el marco teórico que definió los principios de su teoría.

Continuando esta misma línea "The Modernist Event" (1996) revisa el estatuto del evento y la separación entre hecho y ficción a la luz del surgimiento de un género que, como el docudrama, introduce categorías nuevas para dar cuenta de "eventos modernistas". Lejos de poder ser explicados de un modo tradicional, se resisten a heredar cualquier modo convencional de asignación de sentido. En el docudrama modernista, señala White tomando como ejemplo *JFK* de Oliver Stone, todos los eventos son presentados como si tuvieran el mismo estatuto ontológico. De acuerdo a la reconstrucción que hace White, ha sido Jameson el encargado de señalar que el modernismo colabora en la desrealización del evento mismo vaciándolo de su función narrativa tradicional de "señalar la irrupción del destino, la gracia, la fortuna, la providencia y hacer surgir la cuerda de la novedad" (p.74). Las bases de la aprehensión modernista que White defiende consisten justamente en rechazar una narrativización capaz de instituir significado, forma o coherencia

7. Para un análisis de estas posiciones, véase: van Alphen, Ernst: *Caught by History*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

8. Domanska, Ewa: *Encounters*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1998, p. 27.

de los eventos, sean éstos reales o imaginarios, sin por ello vaciarlos de significado sino, por contrario, plenificándolos de una manera inédita. De acuerdo a White "eventos no naturales" como el Holocausto deben ser interpretados a la luz de "no-historias antinarrativas" capaces de evitar la "humanización" de los perpetradores y la estetización de los acontecimientos en cuestión. Las innovaciones estilísticas del modernismo –entendido como una operación de ruptura de la narración tradicional encabezada por Joyce, Pound, Proust, Woolf y su rechazo al programa de la modernización (p.189)– permiten así evitar el orden realista asociado al relato tradicional, incapaz de representar acontecimientos traumáticos. Sólo a través de la presentación de relatos alternativos, discontinuados y abiertos sería posible dar cuenta de tales hechos. Es de este modo que White se introduce en el debate sobre la representación cinematográfica de los genocidios. Tras las discusiones generadas por *Noche y niebla* o *Shoá* la llegada del docudrama sumerge a la teoría de la historia en un nuevo desafío: aquél donde la introducción de una dimensión de ficcionalidad aspira a colaborar con la pretensión de verdad del discurso en su conjunto.

Pero la apelación a la noción de "modernismo" presente en estos dos últimos textos omite una justificación sugerida por White en otro espacio, gracias a la cual el discurso resulta enlazado con un referente pensado en términos de acciones humanas: "Las personas viven en contradicciones. La vida está hecha de contradicciones. Por lo tanto se necesita una teoría de la representación de la vida sostenida en contradicciones. Todos los que intentaron construir una gramática de la narración fallaron."⁹ Así, podemos suponer, el modernismo resultaría una tradición adecuada para la representación gracias, no ya a la lógica impersonal de los hechos, sino a su compatibilidad con el modo en que estos se constituyen a través de acciones humanas. Pero este elemento actancial,¹⁰ aunque de alguna manera anticipado por los textos reunidos en *Figural Realism*, no logra ser explicitado. Se quiebra así la posibilidad de que los desarrollos de White se abran hacia una dimensión clave de

9. Domanska: Op. cit., p. 20.

10. La función actancial, de acuerdo a Greimas, da cuenta del papel de las acciones en el marco de los roles al nivel de una gramática narrativa. Cfr.: Greimas, Algirdas J.: *La semiótica del texto*, Barcelona, Paidós, 1983, Trad.: Irene Agoff.

la filosofía de la historia hasta ahora excluidos de su teoría: la discusión sobre el modo en que la reconstrucción histórica debe tener en cuenta que de lo que se trata es de representar acciones.

En "Formalist and Contextualist Strategies in Historical Explanation" (1989) White enfrenta dos estrategias alternativas para el conocimiento histórico: la formalista y la contextualista. Desde su punto de vista la historia es una disciplina dedicada a dar cuenta de dominios discretos, tiempos y espacios particulares,¹¹ pero no por ello sostenida meramente en un contextualismo capaz de redundar en cierto relativismo. Se trata más bien de abocarse a una instancia intermedia, más allá de los extremos representados por el Postestructuralismo y el Nuevo Historicismo como versiones recientes de estudios meramente textualistas y contextualistas respectivamente, y concentrarse en el aspecto poético en que las series están conectadas.¹² Ya en "Salir de la historia" –compilado en *El contenido de la forma*– White había dado cuenta del recurso de Jameson a Hjelmslev y su uso de un esquema cuatripartito donde tanto la forma como el contenido del signo engloban una expresión y una sustancia.¹³ Se trataba allí de esbozar los elementos clave encargados de disolver el binarismo implícito en la distinción entre texto y contexto; una dicotomía que White busca diluir definitivamente. Es en el texto que nos ocupa donde White ingresa de lleno en esta clásica discusión del ámbito de la teoría literaria que ha tenido efectos contundentes sobre la historiografía. Así, por ejemplo, la pretensión de la estrategia fundada por Quentin Skinner de ver en cada texto la posibilidad de reconstruir un contexto y denunciar la falacia teórica que supondría introducir categorías actuales para el estudio del pasado, no hace más que respetar, creemos, los mandatos de una sustancialización del contexto¹⁴ transformándolo en una suerte de contenido cristalizado sin diálogo alguno con el presente. Pero si en el caso de Skinner esta lectura anula la posibilidad de discutir a la historia desde el presente, la estrategia desplegada por White en su articulación del texto y el contexto se asienta

11. White (1999): Op. cit., p. 45.

12. White (1999): Op. cit., p. 63

13. White *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona, 1992, Trad.: J. Vigil Rubio, p. 165.

14. Para una síntesis de la posición de Skinner, ver el Capítulo 2 de su *Liberty before Liberalism*; Cambridge University Press; Cambridge; 1998.

sobre la necesidad de construir un aparato teórico ajeno a ese pasado para que resulte significativo. Si en Skinner el pasado habla por sí mismo, en White se trata de eventos que sólo pueden ser dichos desde el presente. Es en ese marco que White redefine una noción que, como la de "ideología", hasta hoy sólo había sido utilizada marginalmente en sus trabajos. Aunque no se trata de una noción central en la propuesta whiteana, lo cierto es que el largo debate teórico generado a su alrededor vuelve llamativo el nuevo espacio que decide otorgarle White en *Figural Realism*. Ya no se trata como en *Metahistoria* de asimilarla meramente a "un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él",¹⁵ sino –en un desarrollo mayor– de "un intento de afrontar y trascender las relaciones insoportables de la vida social". Si bien es posible identificar aquí una ampliación del desarrollo que White había esbozado en *El contenido de la forma*¹⁶ a partir de una matriz influida por el pensamiento de Jameson, lo cierto es que es en el texto que nos ocupa donde el concepto adquiere un papel central. Lejos de una "falsa conciencia" y aceptando la disolución de la tradicional dicotomía *ciencia/ideología*, hay en esta nueva definición un *plus* de sentido con respecto a la anterior capaz de dar cuenta, tanto de su relación con la *praxis*, como del papel que cabe a la dimensión ideológica para ir más allá de una vida social difícil de soportar en su desnudez. Es en "Form, Reference, and Ideology in Musical Discourse" (1992) donde White vuelve a indagar sobre la noción en cuestión para definir el efecto de la ideología a partir de su capacidad para "reconciliar el individuo con los sentimientos de alienación dándole ilusiones compensatorias de ennoblecimiento personal a través de permanencia heroica, de dolores efectivamente causados por condiciones de existencia sociales, más que ontológicas. Allí donde abstracciones como pureza y corrupción, bien y mal luchan por el alma individual".¹⁷ Hay en este fragmento una alusión a la noción de ideología en términos de "encubrimiento" que parecía ajena al pensamiento de White en las formula-

15. White (1973): Op. cit., p. 32.

16. "Para Jameson, la ideología no es un engaño, una mentira o una distorsión de una realidad perceptible, sino más bien un intento de afrontar y trascender las relaciones insoportables de la vida social", en White: "Salir de la historia", (1987): Op. cit., p. 165.

17. White (1999): Op. cit., p. 156.

ciones de *Metahistoria*. Pero la línea argumentativa seguida en el presente artículo para desplegar esta caracterización dista de ser la tradicional. White opta por identificar en los desarrollos de la musicología y su búsqueda de lo implícito en una obra a ejecutar, la necesidad de analizar el problema de la ideología a través del de la metáfora y el de la narración. El "conocimiento narracional" a la Mink, entendido como el preconocimiento de cómo narrativizar, y la asimilación de la *diegesis* histórica a un modo de sacar a la luz el inconsciente de un texto, constituyen dos de los ejes fundamentales desarrollados. Su punto de partida es el análisis desplegado por Steven Paul Scher en *Music and Text: Critical Inquiries* relativo al modo en que, contrariamente a lo que sucede en la literatura, en el ámbito musical, mientras la estructura resulta fácil de aprehender, el acceso al significado suele exigir un esfuerzo mucho mayor. Esto lleva a White a advertir sobre la falacia estructuralista: creer que al encontrar la estructura hemos dado con el significado.¹⁸ Resulta entonces necesario analizar cómo funciona la *diegesis* musical para acceder al contenido latente del inconsciente del texto". Es en definitiva la narración la encargada de establecer ese mecanismo mediador identificado con la ideología. Se trata por cierto de una línea de trabajo que White parece decidido a profundizar: en una intervención reciente¹⁹ ha definido tanto a la "historia" como a la "filosofía de la historia" como instancias ideológicas sostenidas en el mito de las "grandes narrativas".

Claro que es en "Auerbach's Literary History. Figural Causation and Modernist Historicism" (1996) donde se agrega un elemento clave a esta línea teórica aludiendo detalladamente al momento en que se cruzan ideología y narración. A partir de una exposición de las intervenciones de Auerbach en el marco de la discusión sobre la relación entre texto y contexto, y la detallada introducción de su noción de "modernismo" tal como fue desarrollada más arriba, White expone el modo en que Auerbach concentra en el concepto de "completitud" el eje de la naturaleza particular de la redención histórica a través de la tendencia a conectar genealógicamente ciertos acontecimientos del pasado con la experiencia presente. Para White esto da cuenta de una concepción de

la historia en términos de tal completitud a partir de una relación entre textos y no entre experiencias. La historia es así un modo de existencia textual en la que los eventos pueden ser a la vez la cristalización de eventos anteriores y figuras de otros posteriores. Esta operación define a uno de los rasgos distintivos del discurso histórico a partir de su particular combinación de continuidad y novedad (p. 95) y no de la reconstrucción de una mera estabilidad: "Consecuentemente el modernismo tiene que ser visto como la disolución de la tradicional distinción entre historia y ficción, no para colapsar una dentro de la otra, sino para imaginar una realidad histórica purgada de los mitos de las 'grandes narrativas' como destino, providencia, Geist, progreso, dialéctica y aún el mito de la realización final del realismo mismo" (p.100). Pero la narración premodernista exhibía una función clave rescatada en literaturas como las de Balzac o Flaubert: la su comunicabilidad. El proceso de traducción del "conocimiento en relato, el problema de configurar la experiencia humana en una forma asimilable a estructuras de significación humanas en general en vez de específicamente culturales", parecía resuelto a través de este metacódigo²⁰ donde los elementos se presentaban como parte de un todo integrado: una operación integrativa ideológica que el propio White ya había identificado como un gesto esencialmente metalingüístico.²¹ La narración modernista, en cambio, remite a elementos de caos como el desplazamiento de intriga en Joyce o el doble distanciamiento de Beckett. Es esta última tendencia la que debería ser rescatada por la historiografía para así dar cuenta de la tensión entre continuidad y novedad, propia del objeto de la disciplina. Siguiendo con la argumentación presentada en el artículo anterior, se podría afirmar que la narración moderna, con sus continuidades tranquilizadoras, no hace más que exhibir su función ideologizante. Como la ideología, la continuidad de la narración consolaría gracias a una comunicabilidad asentada sobre la presentación del mundo como un *continuum*. Algunos teóricos como James Young²² han debatido justamente sobre el modo en que la explicitación del Holocausto en términos de continuidad su-

18. White (1999); p. 147.

19. White, Hayden: "Historiography as Discourse", (2000), mimeo. Trabajo presentado en el I Congreso de Filosofía de la Historia, Buenos Aires, octubre de 2000.

20. White (1987): p.17.

21. White (1987): Op. cit., p. 201.

22. Young, James: *Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1988, p. 15.

pondría una pérdida inadmisible de su cualidad violenta. Los debates generados alrededor de la estrategia para la construcción de monumentos y museos del Holocausto sintetizan, creemos, la tensión de esta reconstrucción.²³ Más allá de la elección whiteana de un modo de representación modernista, lo cierto es que su concepción de la narración moderna es presentada en este artículo bajo la influencia de una noción que, como la de "ideología", da cuenta de ciertos efectos de ese discurso moderno sobre la realidad perdiendo sus atributos meramente textuales. Es aquí donde el reacomodamiento del edificio teórico de White encarado a lo largo de *Figural Realism*... se desnuda con todas sus consecuencias. Por su propia definición, la "ideología" es portadora de un mecanismo de institución de verdad encarnada sobre el curso histórico. Lejos de sostenerse en el pantextualismo, se trata de una noción donde la instancia discursiva y el estado de las cosas se enlazan a través de un vínculo complejo que hasta hoy White había ignorado. Es de este modo que parece abrirse un camino capaz de superar las limitaciones de una concepción de la narración meramente textualista. Como Althusser, White opta por una concepción de la ideología capaz de sumar a su falsedad una verdad sostenida en su eficacia sobre el mundo. Pero aún así la ausencia de mayores definiciones sobre la cuestión sugiere la elección por parte de White de evitar ir más allá de los límites establecidos por los fundamentos de su teoría ante el riesgo de poner en peligro el recorrido ya construido.

A lo largo de los últimos dos textos que nos ocuparemos de analizar a continuación White parece establecer nuevas estrategias para renunciar a su pasado estructuralista y evitar ser tentado por los desarrollos postestructuralistas. En los párrafos centrales de "Freud's Tropology of Dreaming" –escrito especialmente para este volumen– sale a la luz el modo en que, de acuerdo a la lectura de White, Freud "reinventó la teoría de los tropos convencionalmente usados por los retóricos en su cultura, para caracterizar el lenguaje figurativo en general y explicar la relación entre el sentido literal y el figurativo especialmente en el discurso poético" (p. 102). El hecho de que los sueños exijan ser decodificados estilísticamente antes de ser establecido su vínculo con el incons-

23. Para una síntesis reciente del problema, véase: Young, James: *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2000.

ciente señalaría la afinidad entre la creación poética y el sueño. Ya en *Tropics of Discourse* White se encargó de analizar el modo en que la teoría freudiana desarrolla una estrategia en términos tropológicos para dar cuenta de la constitución del inconsciente,²⁴ pero es en el texto que nos ocupa donde da cuenta del vínculo entre las categorías utilizadas por Freud –condensación, desplazamiento, representabilidad y elaboración secundaria– y la retórica del siglo XIX. Esta coincidencia sirve a White para legitimar su propia teoría de los tropos como una teoría general de la conciencia.²⁵ Pero la referencia a este esquema cuatripartito pasa por alto, creemos, una diferencia sustancial desarrollada por Freud. Y es en este error donde sale a la luz una de las tensiones no resueltas del pensamiento de White. En su camino para rechazar una lectura literal de los sueños Freud distingue dos dimensiones que White opta por superponer. La condensación y el desplazamiento dan cuenta de operaciones a través de las cuales es posible acceder al contenido latente del sueño. La elaboración secundaria, en cambio, es una primera interpretación narrativa realizada por el sujeto que sueña para dar coherencia a los elementos que son producto del propio trabajo del sueño. Todo resulta allí²⁶ reducido a lo ya conocido. Pero esta elaboración no es más que una traba que vela una *Deutung* que debe ser pensada, más que como "interpretación", como un "esclarecimiento" que excluye cualquier dimensión arbitraria, que se convierte en el modo de establecer la auténtica *Bedeutung*. Esta diferencia fundamental entre ambas dimensiones, no advertida por White, da cuenta de un atributo clave de su teoría: la tropología resulta una trama teórica sin sujeto inasimilable a un esquema freudiano atravesado por matices significativos que sólo devienen posibles en el marco de una análisis de la subjetividad. A través de esta operación la interpretación resulta reductible a la dilucida-

24. White, Hayden: *Tropics of Discourse*; The John Hopkins University Press; Baltimore, 1978; p. 13

25. Esta posición parece contradecir lo señalado por White en el primero de los artículos reseñados. Se podría sostener que de lo que se trata es de evitar legitimar una teoría que reproduzca el modo en que funciona la conciencia, sin hacer a un lado el papel que lo tropológico tiene en un discurso que pretende referir a esa misma conciencia.

26. Freud, S. *La interpretación de los sueños*, VI, I en: *Obras completas*, Amorrortu, 1993, Tomo V. Trad.: J. L. Etcheverry, pp. 485 y ss.

ción de pautas inmanentes al texto que no distinguen las múltiples dimensiones de la subjetividad. Se trata, tal vez, de una carga teórica estructuralista presente en un texto donde White busca revitalizar tradiciones que, como la freudiana le habrían permitido hacer a un lado este enfoque evitando evocar elementos postmodernos. Pero la ausencia de una tematización del problema de la subjetividad en el marco, no sólo de la reconstrucción histórica, sino de las ciencias sociales en general, deviene un nuevo índice de los límites de la reformulación en curso.

"Narrative, Description and Topology in Proust" (1988) hace del análisis de *Sodoma y Gomorra* de *En busca del tiempo perdido* el punto de partida para la reconstrucción de la función interpretativa en términos narrativos. El pensamiento contemporáneo sobre la naturaleza de la interpretación tiende a enfatizar el modo en que difiere, por un lado, de la descripción simple, y por el otro de la explicación.²⁷ White entiende que la prefiguración del referente constituye una operación propia de una interpretación, devenida así un modo topológico del discurso. Esta última característica acerca a la interpretación a la narración en su señalamiento de la inadecuación de las convenciones de lo literal. Así como las narraciones son también metanarraciones, las interpretaciones resultan ser metainterpretaciones: un nivel que, como el de la metanarración, requiere de elementos retóricos, y no, como la explicación o la descripción, una mera combinación de análisis gramatical y lógico. Esta asimilación que realiza White entre interpretación y narración puede servir para aclarar un equívoco: aquel que ha pretendido unir su propuesta al deconstruccionismo. No se trata meramente de dar cuenta de aquellas preferencias programáticas explícitamente asumidas por White, sino de identificar en su concepción de la "interpretación" la incompatibilidad de su pensamiento con el postestructuralismo. Recordemos que ya Barthes²⁸ había anticipado cómo, desde su punto de vista, la pluralidad propia de la interpretación resultaba irreductible a la rígida lógica de la narración. Pero es en la posición adoptada por Derrida sobre la cuestión donde el abismo se exhibe con claridad. Al distinguir entre una noción de "interpretación" que busca descifrar una verdad, y otra, de raíz nietzscheana, que reniega de una vuelta al origen y de

cualquier conjunto de categorías universalizables,²⁹ el francés expulsa del postestructuralismo la aplicación de cualquier tipo de tipología. La asimilación argumentada por White, en cambio, saca a la luz su insistencia en hacer de la topología un campo capaz de instituir sentido gracias a las virtudes de su estructura cuatritaria.

Los ensayos reunidos en *Figural Realism* constituyen así, no sólo un modo de acceder a las últimas intervenciones de White en el debate generado por el narrativismo, sino también una oportunidad para discutir las tensiones de la ampliación de su teoría hacia otras ciencias humanas. Alejado del estructuralismo que marcó *Metahistoria*, White debate con el postestructuralismo y el marxismo, mientras sugiere definiciones teóricas que hasta hoy estaban pendientes. En sus respuestas a la entrevista que le realizara Ewa Domanska en 1993, White señala que *Metahistoria* es un texto sin pretensiones prescriptivas, escrito contra el positivismo histórico y contra una disciplina esencialmente antiteórica.³⁰ Reconociendo que *Metahistoria* es un trabajo particularmente datado por el "aire de época" estructuralista y sus limitaciones, abre la posibilidad de una redefinición de su teoría a partir de premisas alternativas, pero alejadas del postmodernismo.

Creemos que en los textos reunidos en *Figural Realism*, esta empresa no sólo queda a mitad de camino, sino que además deja en evidencia algunos elementos clave de una teoría de la historia que White opta por evadir. Aunque aludidas, las tematizaciones de la acción y de la subjetividad no consiguen el desarrollo específico necesario para sustentar estas nuevas dimensiones de su teoría. Si en los años en que se decía inspirado por Jakobson la exclusión de la subjetividad resultaba compatible con las premisas estructuralistas, esta nueva etapa del pensamiento de White exige definiciones en torno a estas cuestiones ausentes en *Figural Realism*... Las referencias a lo sublime, la inestabilidad, el inconsciente, o la ideología, y el consiguiente intento de reformulación de las premisas que rodean a la teoría de los tropos y a la de los estilos historiográficos, abren la discusión de la filosofía de la historia hacia un espacio inédito. Es allí donde, paradójicamente, residen tanto las principales virtudes como las mayores flaquezas del texto. En su revisión, al

27. White (1999): Op. cit., p. 126.

28. Barthes, Roland: *S/Z*, Siglo XXI, Buenos Aires; 1980, Trad.: N. Rosa, pp. 2 y 3.

29. Ver: Derrida, Jacques: *La escritura y la diferencia*; Anthropos, Barcelona, 1989, Trad.: P. Peñalver, pp. 399 y ss.

30. Domanska: Op. cit., p. 15.

abrir el campo hacia nuevos problemas, White sugiere importantes futuras líneas de trabajo pero, simultáneamente, deja en evidencia el modo en que una eventual profundización de estas dimensiones atentaría contra sus propias premisas.

-Hayden White: *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1999, 205 pp.

ABSTRACT

Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect, the new book by Hayden White, includes eight papers written by the American historian between 1988 and 1999. This article argues that, in order to answer some critiques –such as his alleged theoretical support of relativism–, White opens up a new philosophical path that involves the theory of action and of the sublime. I demonstrate that these matters are not deeply enough discussed and that this fault expresses the problems White faces at trying to differ his work from the postmodern tradition.

LA RELACIÓN ENTRE DERECHO Y MORAL EN EL PENSAMIENTO DE KANT¹

Faviola Rivera Castro

Una de las consecuencias de la teoría política de I. Kant es la imposibilidad de los derechos morales, es decir, derechos que los seres humanos supuestamente tenemos sin necesidad de una autoridad política que los legisle y los haga valer. Esta consecuencia es, sin embargo, paradójica, ya que la teoría del derecho de Kant está basada en su filosofía moral: uno pensaría que el universalismo moral kantiano podría fundar la validez universal de los derechos individuales independientemente de contingencias históricas, tales como los actos legislativos de los Estados existentes. A pesar de su universalismo moral, Kant pensaba que los derechos individuales necesariamente presuponen una autoridad política. En su teoría, la justificación del poder político consiste, precisamente, en que es condición necesaria de los derechos individuales; la razón práctica exige que tengamos derechos, y como la autoridad política es la única condición bajo la cual podemos tenerlos, vivir bajo la autoridad del Estado es un imperativo moral. La consecuencia de este razonamiento es que los derechos individuales son posibles únicamente bajo la condición de que una autoridad política los legisle y los haga valer. Por tanto, los derechos morales, es decir, derechos que tenemos independientemente de los actos legislativos de la autoridad política, no son posibles.

El propósito de este artículo es proponer una interpretación de la normatividad de los derechos individuales que explique por qué Kant

1. Una versión más corta de este trabajo fue presentada en el XVIII simposio internacional de filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México en noviembre de 2000. Agradezco los valiosos comentarios que recibí por parte de otros participantes en el simposio. Quisiera también agradecer el apoyo financiero que el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología me brindó durante la preparación de este trabajo.

sostiene que la autoridad política es condición necesaria de los mismos. Voy a abordar este tema planteando el problema siguiente. Kant define los derechos como autorizaciones para usar coacción. Sin embargo, el uso de la coacción parece ser incompatible con la autonomía individual, la cual es una idea central en su teoría moral. El problema, entonces, es cómo hacer compatible el uso de la coacción con la autonomía individual, ya que otra manera los derechos no pueden ser posibles. La respuesta de Kant es que la coacción es compatible con la autonomía cuando es ejercida por la autoridad política; el propósito de este artículo es explicar por qué.

El artículo está dividido en tres partes. En la primera de ellas planteo en detalle el problema que acabo de mencionar, a saber, que los derechos individuales parecen ser incompatibles con la moralidad kantiana debido a que la coacción parece ser incompatible con la autonomía individual. Una manera de abordar este problema es disolviéndolo: uno puede sostener que la concepción kantiana del derecho es independiente de la moralidad, así que la pregunta por la compatibilidad entre la coacción (contenida en el concepto de derecho) y la autonomía individual no tiene por qué responderse. Algunos intérpretes han sostenido que, efectivamente, el derecho no forma parte de la moralidad kantiana. En la segunda sección menciono y rechazo algunas de las razones más importantes que se han ofrecido para apoyar esta tesis. En la tercera sección propongo una interpretación de la solución de Kant al problema planteado en la primera, esto es, de su argumento moral a favor de los derechos individuales y de por qué este argumento implica la imposibilidad de los derechos morales.

1. El problema

La teoría del derecho de Kant está contenida principalmente en *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, la cual es la primera parte de *La Metafísica de las Costumbres*.² La segunda parte de esta obra es *Princi-*

2. I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, 1989. En lo que sigue me referiré a esta obra en el texto principal como MC, a y *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho* como DD. En todas las referencias a las obras de Kant citaré primero el número de volumen y de página en *Kants gesammelte Schriften* (pu-

prios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud en la cual Kant ofrece su categorización de los deberes éticos. Esta división obedece a una distinción que Kant traza al interior de la moralidad, a saber, entre el derecho (o moral política) y la ética (o lo que podemos llamar "moral personal").³ Las normas jurídicas gobiernan el ejercicio de nuestra libertad de acción, a la que Kant llama "libertad externa", y prescriben derechos y deberes de justicia. Las normas éticas, por su parte, gobiernan el ejercicio de la libertad de la voluntad de determinar las razones para la acción, a la que Kant llama "libertad interna", y dan lugar a deberes éticos. Esta distinción entre la libertad externa e interna concierne, en realidad, no a dos tipos de libertad, sino a dos aspectos de la misma: al gobernar nuestra libertad interna, las normas éticas gobiernan también nuestra libertad de acción, es decir, al prescribir razones para la acción, las normas éticas nos dicen qué debemos hacer externamente. La diferencia entre la legislación jurídica y la ética reside en que los deberes de justicia exigen la realización u omisión de actos externos únicamente, mientras que los deberes éticos exigen que actuemos guiados por motivos morales.⁴

Kant concibe a la pregunta por la justicia como el problema de cómo hacer compatible la coexistencia de la libertad (externa) de acción de todos; ésta es la libertad de realizar nuestros propios fines sin ser obstaculizados por los demás. Los seres humanos no vivimos aislados los unos de los otros, y nos proponemos fines que pueden entrar en conflicto. El problema de la justicia es cómo lograr que el ejercicio de la libertad de

blicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín) seguidos por el número de página en la traducción castellana.

3. Con la expresión "moral personal" no quiero sugerir que la moralidad sea algo "subjetivo" o que varíe de una persona a otra, sino solamente referirme a la moralidad informal o de la vida cotidiana que no es impuesta mediante el poder coercitivo del estado.

4. Kant unifica estos dos aspectos en la exigencia ética de actuar conforme a máximas de fines morales. Si bien los deberes de justicia no nos exigen que adoptemos ningún fin en particular, Kant sostiene que estos deberes son indirectamente éticos debido a que la ética requiere que obedezcamos las normas jurídicas por motivos morales. Es decir, él incluye a la justicia entre las virtudes morales. Por tanto, las doctrinas del derecho y de la virtud no presentan dos sistemas de deberes paralelos, uno al lado del otro, sino que la ética incluye la totalidad de los deberes morales. MC 6:220-21/25-26.

uno de proponerse fines y realizarlos sea compatible con el ejercicio de la misma libertad por parte de los demás. La solución a este problema son las normas jurídicas, las cuales no nos exigen que adoptemos algún fin en particular ("se deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para su acción" –MC 6:382/232), pero sí establecen límites a nuestras acciones con el fin de garantizar la posibilidad del ejercicio de la libertad de acción de todos.

En la Introducción a la doctrina del derecho Kant escribe:

"Una acción es *conforme a derecho* (*Recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.

"Por tanto, si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me obstaculiza; porque ese obstáculo (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales.

"De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta en *máxima* de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique con mi *acción externa*. Tomar como máxima el obrar conforme a derecho es una exigencia que me hace la ética" (DD 6:230-1/39-40).

Al concebir el problema de la justicia como un problema acerca del ejercicio de nuestra libertad (externa) de acción, Kant se distancia del republicanismo de J. J. Rousseau y adopta una posición liberal: a la autoridad política no le corresponde promover, ni mucho menos exigir, la virtud de sus ciudadanos. La tarea del Estado es la protección de los derechos individuales, los cuales son concebidos de manera completamente externa, esto es, como obligaciones de realizar u omitir actos externos sin importar los motivos. Que los ciudadanos observen las normas jurídicas por motivos virtuosos es una exigencia que hace la ética, más no el derecho.

Sin embargo, este carácter puramente "externo" de las normas jurídicas es justamente lo que parece hacerlas incompatibles con la moralidad kantiana. Como mencioné más arriba, un derecho, de acuerdo con Kant, es una autorización para usar coacción (DD 6:231/40-1). El que yo tenga un deber jurídico hacia otra persona significa que esta persona tiene un derecho frente a mí, lo cual, a su vez, significa que existe una autorización a coaccionarme al cumplimiento de mi deber (o, lo que es

lo mismo, a coaccionarme a que no viole el derecho de esta persona). Cuando alguien me exige que no viole sus derechos, no me está simplemente pidiendo que no lo haga: su exigencia implica que yo puedo ser coaccionada a no violarlos. Sin embargo, parecería que las autorizaciones para usar coacción no pueden tener lugar dentro de una moralidad de la autonomía como la kantiana, puesto que, a primera vista, la coacción parece ser incompatible con el respeto a la autonomía de las personas.

En la filosofía moral kantiana, la autonomía consiste en actuar de acuerdo con los principios de la razón pura práctica, y es la realización más plena de la libertad humana. La libertad es nuestra capacidad para determinar nosotros mismos qué hacer y conforme a qué razones actuar independientemente de los impulsos e inclinaciones que tengamos. Entendida de manera negativa, la libertad es nuestra independencia de los impulsos e inclinaciones en el sentido de que no somos determinados o empujados por ellos a actuar. Entendida de manera positiva, la libertad es nuestra capacidad de determinar nuestros propios principios y de actuar conforme a ellos. De acuerdo con Kant, hay criterios objetivos para determinar los principios de la autonomía; éstos son los principios establecidos por la razón pura práctica, a saber, las leyes morales.⁵ Por tanto, una persona completamente autónoma no se rige de acuerdo con cualquier principio. La autonomía es un ideal, y los seres humanos podemos ser más o menos autónomos según nos alejemos o nos aproximemos a él.

Mi propósito aquí no es defender este ideal kantiano de la autonomía, sino únicamente destacar que la coacción parece ser incompatible

5. De acuerdo con Kant, hay principios que son necesarios para nosotros (en el sentido de que no son opcionales) porque son constitutivos de la voluntad misma; esto es, tales principios definen lo que es tener una voluntad o ser un sujeto de acción. El imperativo moral es un principio de este tipo y nos exige que actuemos según máximas que podamos querer como leyes universales. Nuestras máximas son reglas o principios conforme a los cuales actuamos; ellas contienen nuestras razones para la acción y se encuentran implícitas en nuestras acciones. En la medida en que el imperativo moral es necesario para nosotros opera como una meta-norma que gobierna la elección de principios más particulares, es decir, de nuestras máximas. La autolegislación es autónoma siempre y cuando esté gobernada por este principio, el cual es más auténticamente nuestro que cualquier otro en virtud de su carácter necesario.

él. Agentes autónomos actúan guiados por sus propios principios, y no queda nada claro con base en qué podría una persona legítimamente coaccionar a otra a hacer lo que esta última piensa que aquélla debería hacer. Del hecho de que existan principios morales objetivos que rigen la conducta completamente autónoma no se sigue que estemos autorizados a coaccionar a los demás a actuar conforme a ellos. La "prerrogativa", por así decirlo, de cometer errores es parte de nuestra libertad. La autonomía es un ideal para cada individuo, y nosotros tenemos la obligación de respetar la libertad de los demás de determinar qué hacer aunque pensemos que el ejercicio de esta libertad esté terriblemente mal encaminado. El respeto a la autonomía es compatible con intentar razonar con otra persona para convencerla de que adopte principios que nosotros pensamos debería tener, pero coaccionarla a que actúe de acuerdo con ellos es pasar por encima de su libertad. El problema que surge para la justificación moral de los derechos es justamente aclarar cómo podría la coacción ser compatible con la autonomía.

Para complicar más las cosas, Kant sostiene que los deberes jurídicos son legislados *externamente*; es decir, el agente no se los auto-impone sino que le son impuestos por los demás. La legislación jurídica es *externa* por dos razones: en primer lugar porque exige la realización u omisión de actos externos específicos (más no la adopción de máximas morales); y en segundo lugar porque los deberes de justicia son legislados externamente. La autonomía, sin embargo, significa que los deberes son auto-legislados, es decir, auto-impuestos. La respuesta de Kant a la pregunta por la posibilidad de deberes categóricos (esto es, morales) es que un deber es categórico únicamente en la medida en que sea auto-impuesto.⁶ Desde este punto de vista, ¿no sería heteronomía afirmar que tenemos deberes que nos son impuestos externamente, es decir, por los demás?

Estas dos características de los deberes jurídicos, a saber, que descansan en una autorización para ejercer coacción y que son legislados externamente, son dos aspectos de una misma relación. La autoridad para legislar es, al mismo tiempo, autoridad para coaccionar. Para entender este punto supongamos a dos sujetos que mantienen una rela-

6. I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, México. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Porrúa, 1985. 4:431-441/46-52 y 4:446-448/55-57.

ción de autoridad, digamos, un jefe de personal y uno de sus subordinados. El jefe de personal afirma su derecho frente a su subordinado de ser obedecido. Al afirmar su derecho, el jefe de personal está afirmando su autoridad para ejercer coacción sobre su subordinado (para castigarlo) y, al mismo tiempo, su autoridad para decirle a este último qué debe hacer. La coacción que el jefe de personal ejerce sobre su subordinado es legítima únicamente si el primero tiene sobre el segundo la autoridad de decirle qué debe hacer y asegurarse de que lo haga. De manera similar, la coacción que el Estado ejerce sobre nosotros es legítima en la medida en que tiene la autoridad de decirnos qué hacer, esto es, de legislar leyes que nos gobiernen; y el Estado tiene autoridad para decirnos cómo debemos actuar porque tiene autoridad para coaccionarnos. El punto aquí no es que la autoridad para legislar presuponga la *capacidad* de coaccionar, aunque esto también es verdad: si el Estado carece de la habilidad para coaccionar, las leyes que emita serán vanas. Thomas Hobbes enfatizó este punto en el *Leviatán* al sostener que el soberano puede ser tal solamente en la medida en que posea los medios necesarios para coaccionar a sus ciudadanos.⁷ De lo que aquí se trata, en cambio, es de que la *autoridad* para coaccionar y para legislar son dos aspectos de una misma autoridad.

De acuerdo con este punto sobre la autoridad para coaccionar y para legislar, la tesis de que los derechos son legislados de manera externa es la contraparte de la tesis según la cual los derechos son autorizaciones para usar coacción; por tanto, el argumento que establece la posibilidad de la legislación externa establece, al mismo tiempo, la legitimidad de la coacción. Preguntar por la posibilidad de los derechos es lo mismo que preguntar por la legitimidad de la coacción, lo cual equivale a preguntar por la posibilidad de la legislación externa. Como hemos visto, la coacción será legítima en la medida en que sea compatible con la autonomía de quienes estarán sujetos a ella. La tarea de *La Doctrina del Derecho* es precisamente justificar la coacción desde el punto de vista de agentes autónomos. Si resulta que cualquier tipo de coacción es incompatible con la autonomía, tendremos que concluir que es imposible justificar el ejercicio del poder político, el cual es siempre poder de coacción.

7. Thomas Hobbes, *El Leviatán*, Madrid. Traducción de Carlos Mellizo. Alianza Universidad, 1989.

Algunos intérpretes han sostenido que la filosofía del derecho de Kant no forma parte de su filosofía moral.⁸ Desde este punto de vista, la pregunta acerca de la compatibilidad entre la coacción y la autonomía es, en realidad, irrelevante. En la sección siguiente comentaré brevemente y rechazaré este tipo de interpretación.

2. Legislación externa y moralidad

Los argumentos a favor de la independencia del derecho respecto de la moralidad en la filosofía de Kant son variados. De acuerdo con un argumento de Otfried Höffe, el derecho no puede ser parte de la moralidad porque la moralidad kantiana exige que actuemos según motivos morales, mientras que el derecho exige la realización u omisión de acciones externas únicamente.⁹ Según otra versión de este mismo argumento, si la filosofía del derecho kantiana es parte integral de su filosofía moral, entonces el principio universal del derecho debe derivarse del imperativo categórico (el cual es el principio supremo de la moralidad); sin embargo, el argumento prosigue, ello no es posible ya que el imperativo categórico gobierna la adopción de máximas (las cuales contienen nuestras razones o motivos para la acción), mientras que el principio universal del derecho gobierna nuestros actos externos únicamente sin exigirnos ciertos motivos o razones para la acción.¹⁰ Relacionado con este último punto, Höffe ha sostenido que la legislación externa no puede ser parte de la filosofía moral kantiana porque ésta descansa en

8. Otfried Höffe, "Kant's Principle of Justice as a Categorical Imperative of Law," en *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht. Editado por Yirmiyahu Yovel. Kluwer Academic, 1989; "Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß," en *Neue Hefte für Philosophie* 17 (1979): 1-36; Allen Wood, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy," en *Kant's Metaphysics of Morals*, suplemento. *The Southern Journal of Philosophy* XXXVI, (1997): 1-20, editado por Nelson Potter, et al. Paul Guyer rechaza esta posición en su réplica a Wood en "Comments: Justice and Morality," en Potter et al., (1997): 21-28. Robert Pippin ha argumentado a favor de la subordinación del principio universal del derecho al imperativo categórico en "On the Moral Foundations of Kant's Rechtslehre" en *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

9. Höffe (1989).

10. Höffe (1979 y 1989).

la auto-legislación o legislación interna.¹¹ Allen Wood ha ofrecido un argumento más técnico de acuerdo con el cual el principio universal del derecho no puede derivarse del imperativo categórico ya que Kant afirma que el primero es una proposición analítica y que el segundo es una proposición sintética, y no queda claro como podríamos derivar la primera de la segunda.¹²

Como mencioné más arriba, mi posición es que las normas jurídicas caen dentro de la esfera de la moralidad. La razón es que Kant concibe a las leyes morales como leyes que gobiernan el ejercicio de la libertad; las normas jurídicas, en la medida en que gobiernan nuestra libertad de acción (o libertad externa), son, por tanto, morales. Desde este punto de vista, la esfera de la moralidad comprende dos tipos de deberes morales: los éticos y los jurídicos. En mi interpretación, el principio universal del derecho es una versión del imperativo categórico restringida a un aspecto de nuestra libertad (la libertad externa o de acción).¹³ El imperativo categórico, en tanto que ley suprema de la moralidad, gobierna los dos aspectos de nuestra libertad: tanto nuestros actos externos como nuestras razones para la acción. Kant formula el principio universal del derecho tras plantearse la pregunta acerca de cómo hacer posible la coexistencia de la libertad de acción de una pluralidad de agentes. En lo que sigue me voy a centrar en la tesis de Höffe según la cual la legislación externa no puede ser parte de la moralidad kantiana porque ésta descansa en la legislación interna.¹⁴

11. Höffe (1989)

12. Wood (1997)

13. Sobre este punto véase Christine Korsgaard, "Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution" en *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Editado por Andrews Reath, Barbara Herman y Christine Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

14. He decidido dejar de lado los argumentos de Wood porque en *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 322-323) él matiza su posición. Según Wood, para establecer que el Derecho se deriva de la moral es necesario probar que el principio universal del derecho se deriva del imperativo categórico —lo cual él considera imposible, pero no niega que los valores que fundamentan la ética se encuentran también presentes en el Derecho. En todo caso, mi interés no es mostrar que tal derivación es posible, sino que el principio universal del derecho no es más que el imperativo categórico limitado al gobierno de los actos externos.

El argumento de Höffe puede reconstruirse como sigue: la auto-legislación o la legislación interna da lugar a deberes hacia nosotros mismos únicamente, mientras que la legislación externa da lugar a deberes que tenemos hacia los demás; el imperativo categórico es el principio supremo de la moralidad, el cual guía la autolegislación; debido a que los deberes de justicia son deberes que tenemos hacia los demás, la legislación de estos últimos no puede provenir del imperativo categórico; por tanto, los deberes de justicia no son parte de la moralidad. En un artículo sobre la filosofía del derecho de Kant, Höffe nos dice que:

En la esfera de las obligaciones hacia los demás es necesario distinguir entre las obligaciones que cumplimos por motivos de virtud o integridad y las obligaciones cuyo cumplimiento se lo debemos a los demás. En la medida en que conductas y actitudes como la benevolencia y la simpatía, el amor por el prójimo o, en una forma secularizada, la solidaridad, son obligaciones morales en el sentido de deberes meritorios, no le debemos su realización a los demás; no se trata de obligaciones legales cuyo cumplimiento quepa asegurar mediante la coacción.¹⁵

De acuerdo con este pasaje, no les debemos a los demás el cumplimiento de obligaciones éticas, tales como la benevolencia y la simpatía, aunque las observemos por motivos de virtud o de integridad; en cambio, sí les debemos a los demás el cumplimiento de las obligaciones jurídicas. Según Höffe, la ética se ocupa de obligaciones que tenemos hacia nosotros mismos, mientras que la justicia "se define por la competencia (autoridad) de imponerles obligaciones a las personas."¹⁶ Entonces, en realidad, la obligación ética de la benevolencia es una obligación que tenemos hacia nosotros mismos, es decir, hacia el cultivo de nuestra propia virtud o hacia el mantenimiento de nuestra propia integridad. De acuerdo con Kant, la ética y el derecho se distinguen por el tipo de legislación: la legislación ética es interna (los deberes son autoimpuestos), mientras que la legislación jurídica es externa (los deberes jurídicos le son impuestos al agente por otros). Por tanto, de acuerdo con Höffe, la autolegislación da lugar únicamente a obligaciones hacia nosotros mismos, mientras que la legislación externa es la única que da lugar a obligaciones cuyo cumplimiento se lo debemos a los demás. Co-

15. Höffe (1989), p. 157. La traducción de las citas de Höffe es mía.

16. Höffe (1989), p. 151.

mo Kant también sostiene que el imperativo categórico es el principio supremo de la autolegislación, resulta que las obligaciones jurídicas no pueden derivarse de este imperativo y, por tanto, el derecho cae fuera de la esfera de la moralidad.

La dificultad que Höffe percibe es cómo hacer compatible la autolegislación con la legislación externa, es decir, cómo hacer compatible la autonomía individual con la autoridad de las personas de decirse unas a otras qué deben hacer y de coaccionarse entre sí a hacerlo. Esta es justamente la dificultad que planteé en la primera sección. La conclusión de Höffe, de cara a esta dificultad, parece ser, muy a pesar suyo, que la legislación externa es incompatible con la autonomía.¹⁷ Sin embargo, esta conclusión se basa en una serie de confusiones estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, Höffe piensa que la autolegislación da lugar únicamente a obligaciones hacia uno mismo porque confunde la fuente normativa del deber (la autoridad que lo legisla) con el sujeto a quien la obligación se debe. Esto es, él piensa que el cumplimiento de las obligaciones autolegisladas se le debe únicamente al sujeto legislador: si yo legislo para mí misma el deber de ayudar a los demás, me debo a mí misma el cumplimiento de este deber por razones de virtud o integridad, pero no se lo debo a los demás. Sin embargo, del hecho de que la fuente de las obligaciones éticas sea la autolegislación no se sigue que el sujeto a quien estas obligaciones se deben sea el mismo agente que las legisla. En efecto, Kant sostiene que tenemos obligaciones éticas hacia los demás cuyo cumplimiento se lo debemos a ellos; por ejemplo, la benevolencia y el respeto.

Estrechamente relacionada con este punto, la segunda confusión de Höffe es suponer que le debemos el cumplimiento de una obligación a los demás únicamente cuando cabe asegurar tal cumplimiento mediante la coacción. Kant sostiene, efectivamente, que no cabe asegurar el cumplimiento de las obligaciones éticas por medios coactivos, pero de aquí no se sigue, que, por tanto, tal cumplimiento únicamente nos lo debamos a nosotros mismos.¹⁸ Siguiendo con el ejemplo anterior, Höffe

17. Digo "muy a pesar suyo" porque a Höffe le interesa defender la posición kantiana según la cual el derecho y la autoridad política tienen una base moral. Esto es claro en Höffe (1979 y 1989).

18. Kant ofrece dos razones para excluir la coacción del terreno de la ética. La primera es que la ética nos exige la adopción de fines morales, a saber, la fe-

supone que yo no lo debo a los demás el cumplimiento del deber de ayudarlos porque no es posible justificar el uso de la coacción para garantizar tal cumplimiento. Contrario a lo que él supone, la tesis kantiana según la cual la autolegislación da lugar a deberes cuyo cumplimiento se le debe a los demás indica que la pertinencia de la coacción no es lo que establece que un deber se le deba a los demás; esto es, decir que una obligación se le debe a los demás no equivale a decir que cabe asegurar su cumplimiento por medios coactivos. Nuevamente, los ejemplos relevantes aquí son las obligaciones de la benevolencia y el respeto, cuyo cumplimiento se lo debemos a los demás, aunque no cabe asegurarlo mediante la coacción. De acuerdo con Kant, le debemos a los demás el cumplimiento de algunas obligaciones éticas debido a que la humanidad tiene valor incondicionado. Esto nos lleva a la tercera confusión de Höffe.

La tercera confusión es suponer que el motivo adecuado en la realización de los deberes éticos es la consideración de la propia virtud o integridad. Esta confusión presupone la primera, mencionada más arriba, según la cual la autolegislación da lugar únicamente a deberes hacia uno mismo. Si la legislación ética da lugar únicamente a deberes hacia uno mismo, entonces el motivo adecuado para cumplirlos es la consideración de la propia virtud o integridad. Pero si, como Kant sostiene, tenemos deberes éticos hacia los demás, la pregunta es qué tipo de motivación es adecuada para su cumplimiento. La posición de Kant es que tenemos deberes éticos hacia los demás porque la humanidad tiene un tipo especial de valor, al que él llama "incondicionado." Por ello es un imperativo categórico para nosotros, según él, valorar a la humanidad como un fin en sí mismo. Tenemos deberes éticos cuyo cumplimiento se lo debemos a los demás porque *ellos* tienen valor moral. Ahora bien,

licidad de los demás y la perfección de uno mismo, y él sostiene que es imposible lograr que alguien adopte un fin mediante la coacción: "*Fin* es un objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por la que se produce aquel objeto). Toda acción tiene, por tanto, un fin y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse a *sí mismo* como el fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la *naturaleza*" (MC 6:385/235-6). La segunda razón es que tal coacción, de ser posible, sería incompatible con la autonomía individual.

si esta es la razón por la que tenemos deberes éticos hacia los demás, resulta extraño decir que el motivo adecuado en su cumplimiento es la consideración de la propia virtud o integridad. El motivo adecuado parece ser, más bien, el reconocimiento del valor incondicionado de la humanidad en los demás. Más aún, si cumplimos nuestros deberes éticos hacia los demás movidos únicamente por la consideración de nuestra propia virtud o integridad habremos fallado en ser virtuosos justamente porque habremos fallado en reconocer el valor moral de la humanidad en los demás, lo cual es precisamente lo que este tipo de deberes exige.¹⁹

La diferencia entre la legislación interna y la externa, entonces, no es que la primera dé lugar a deberes hacia nosotros mismos únicamente, mientras que la segunda dé lugar a deberes cuyo cumplimiento se lo debemos hacia los demás. Ambos tipos de legislación establecen deberes cuyo cumplimiento se lo debemos hacia los demás (además de que la legislación interna da lugar también a deberes hacia nosotros mismos). Por tanto, el argumento de Höffe en contra de la inclusión de los derechos individuales y los deberes jurídicos dentro del terreno de la moralidad no se sostiene. Como hemos visto, este argumento afirma que el derecho no puede ser parte de la moralidad puesto que la legislación jurídica (o externa) contiene deberes cuyo cumplimiento se lo debemos a los demás, mientras que el principio supremo de la moralidad (el imperativo categórico), por ser un principio de autolegislación, establece únicamente deberes hacia nosotros mismos. En contra de lo que Höffe supone, la diferencia entre la legislación ética y la jurídica no reside en el sujeto a quien se debe el cumplimiento de los deberes (uno mismo o los demás). La diferencia entre los dos tipos de legislaciones

19. La manera en que Höffe entiende los deberes éticos hacia los demás guarda una analogía muy estrecha con la concepción de Kant de los deberes que tenemos con respecto a los animales y al resto de la naturaleza. Debido a que, en su teoría, ni los animales ni el resto de la naturaleza tienen valor moral o incondicionado, no podemos tener deberes morales *hacia* ellos. Sin embargo, Kant sostiene que tenemos un deber *hacia nosotros mismos con respecto a* los animales y al resto de la naturaleza de tratarlos con consideración. Actuar de esta manera revela una disposición virtuosa, y el motivo adecuado en el cumplimiento de este tipo de deberes es, justamente, consideración de la propia virtud o integridad. Sobre este punto véase MC 6:442-3/308-10.

reside en que únicamente en el caso de la segunda cabe asegurar el cumplimiento de los deberes hacia los demás por medios coactivos. La pregunta que queda por responder es cómo hacer compatible la coacción con la autonomía de los individuos.

3. La justificación kantiana de la coacción

Kant sostiene que en el estado de naturaleza los derechos son "provisionales"; los derechos que los individuos afirman no son definitivos, pues les falta la sanción de la autoridad política. A diferencia de Hobbes, Kant concibe al estado de naturaleza como una condición en la que no necesariamente hay violencia. Sin embargo, nos dice, es un estado en el que no hay justicia:

"es en verdad un estado *sin derecho* (*status iustitiae vacuus*), en el cual, cuando el derecho es *controvertido* (*ius controversum*), no se encuentra juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal, por la que cada uno pudiera incitar a otro por la violencia a entrar en un estado jurídico; en efecto, aunque según los *conceptos jurídicos* de cada uno se puede adquirir algo exterior por ocupación o por contrato, esta adquisición, sin embargo, es sólo *provisional* mientras no cuente con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia (distributiva) pública ni asegurada por ningún poder que ejerza ese derecho." (DD 6:312/141).

El problema aquí no es únicamente que en el estado de naturaleza resulte difícil hacer valer los derechos dada la falta de un poder común, sino que, debido a la ausencia de una autoridad política, los derechos mismos son, por así decirlo, incompletos, hasta que una autoridad política los sancione. Para ilustrar este punto consideremos el ejemplo siguiente. Un equipo de natación se reúne para prepararse para una competencia, pero el entrenador no ha llegado. Mientras esperan, los miembros del equipo se organizan e inician el entrenamiento ellos mismos: se distribuyen entre sí los diferentes estilos de natación y deciden en qué orden saldrán en la competencia de relevos. Cuando el entrenador llega, los miembros del equipo le proponen que acepte las decisiones que han tomado. Puede ser que el entrenador piense que las decisiones son malas y que no debe aceptarlas; o bien puede ser que le parezcan buenas y que las acepte; o bien, puede ser que el entrenador se niegue a aceptar las decisiones, aunque las considere buenas, simplemente porque piensa que quien las debe tomar es él. Cualquiera que

sea la decisión final del entrenador, los miembros del equipo tienen la obligación de acatarla. El hecho de que las decisiones sean buenas no obliga al entrenador a aceptarlas porque quien tiene la autoridad para tomarlas es él. Aunque él piense que las decisiones del equipo son buenas y decida, por tanto, aceptarlas, éstas habrán sido *provisionales* porque, para valer de manera definitiva, necesitan la sanción del entrenador, quien es el único con la autoridad para tomarlas. Las decisiones de los miembros del equipo son provisionales porque no proceden de la autoridad correspondiente. Este punto queda claro en el último escenario cuando el entrenador rechaza las decisiones a pesar de considerar que son buenas. Este es un caso familiar de justicia procedimental: una decisión o un resultado es legítimo no porque sea una buena idea, sino porque procede de la autoridad correspondiente. Aunque las decisiones que el entrenador tome sean inferiores a las sugeridas por su equipo, las primeras tendrán una autoridad de la cual carecen las segundas.²⁰

Desde este punto de vista, las decisiones de las personas en el estado de naturaleza acerca de cuáles son sus derechos y qué medios utilizar para hacerlos valer son provisionales porque los individuos carecen de

20. La concepción de la justicia es procedimental cuando un resultado o decisión es justo porque se llegó a él mediante el procedimiento correcto. Por ejemplo, el presidente de la república es quien obtiene el mayor número de votos, en donde la votación es el procedimiento para determinar quién será presidente. En cambio, la concepción de la justicia es sustantiva cuando un resultado o decisión es justo porque se adecua a algún principio que nos dice qué es lo justo. Por ejemplo, abrogar la libertad de expresión de los ciudadanos es injusto (en condiciones normales) cuando la Constitución contiene un principio que garantiza esta libertad. Estas dos nociones de justicia mantienen relaciones entre sí; por ejemplo, el principio en la Constitución puede ser él mismo justo debido al procedimiento por medio del cual fue establecido. Sin embargo, estas nociones pueden entrar en tensión; por ejemplo, aunque sabemos que el presidente debe ser quien obtenga el mayor número de votos, podemos tener ideas sustantivas acerca de quién debe ser presidente, digamos, alguien con integridad moral y habilidad para negociar; por ello, si quien obtiene el mayor número de votos carece de estas dos características, tal vez nos veremos tentados a decir que no debería ser presidente. Esto sugiere que los resultados legítimos de los procedimientos adecuados pueden diferir de nuestros juicios basados en criterios sustantivos de justicia, aunque ello no le resta legitimidad a tales resultados.

la autoridad para establecer y aplicar sus propios derechos. El problema en la condición de naturaleza no es únicamente que resulte difícil determinar los derechos y aplicarlos, sino que no existe un poder con la autoridad para establecerlos. Es importante notar que Kant pudo haber afirmado que, debido a la ausencia de la autoridad correspondiente, los derechos son *imposibles* en el estado de naturaleza, y que las pretensiones de derechos que los individuos hacen en esta condición carecen de fundamento. En lugar de ello, Kant afirma que los derechos son provisionales porque los seres humanos *necesariamente* nos relacionamos entre nosotros en términos de lo que consideramos son nuestros derechos. Más adelante regresaré a este punto.

Veamos ahora por qué los derechos son provisionales en la condición de naturaleza. De acuerdo con Kant, la autoridad cuya tarea es la legislación y aplicación de los derechos individuales es el Estado, cuya legitimidad, según él, descansa en un contrato originario. Este contrato no es un hecho histórico, sino una idea, la única en términos de la cual podemos pensar la legitimidad del Estado (DD 6:315-6/145-6). Esto sugiere que la posibilidad de los derechos y, por tanto, de la coacción y de la legislación externa, depende de un contrato originario. Entonces, la coacción será compatible con la autonomía individual en la medida en que se base en un contrato. En lo que sigue me propongo explicar la relación que existe entre la posibilidad de los derechos y la idea de un contrato.

Consideremos primero, mediante un ejemplo simple, de qué manera un acuerdo modifica las relaciones entre las personas. Supongamos que yo quiero comprar el auto de una amiga; siempre me ha gustado y yo sé que ella quisiera venderlo para comprar un auto nuevo; entonces un día le digo que me gustaría comprar su auto y ella me contesta que le parece una buena idea. Supongamos que ese mismo día por la noche voy a casa de mi amiga, cheque en mano, y le exijo que me venda su auto. Como es de esperarse, mi amiga se sorprende sobremedida pues nunca acordamos llevar a cabo la transacción; ella expresó que sería una buena idea venderme su auto, pero nunca acordamos hacerlo.

Supongamos ahora que mi amiga y yo acordamos que ella me venderá su auto por una cierta cantidad y quedamos también de acuerdo en llevar a cabo la transacción al día siguiente. Ese día voy a su casa y mi amiga me dice que ha decidido venderle su auto a alguien más. En este nuevo escenario, la sorprendida seré yo; seguramente pensaré que mi amiga tiene la obligación de ofrecerme alguna razón que justifique

o, por lo menos, explique el cambio; si mi amiga se niega a ofrecer razón alguna, tal vez pensaré que ella tiene la obligación de cumplir nuestro acuerdo y de que yo tengo el derecho de exigir su auto a cambio de mi dinero.

El punto que me interesa destacar es que el acuerdo da lugar a obligaciones y expectativas legítimas que no existían antes del mismo. Antes del acuerdo, mi amiga no tiene la obligación de venderme su auto, ni yo el derecho de esperar que lo haga; después del acuerdo ella tiene esta obligación y yo este derecho; o bien, si una de nosotros decide romper el acuerdo, quien lo haga tiene la obligación de ofrecer una explicación. Según Kant, un acuerdo cambia la relación entre las personas de esta manera porque al realizarlo establecemos una *voluntad común*;²¹ nuestras voluntades ya no están aisladas cada una por su cuenta tomando decisiones acerca de cómo actuar, sino que ahora compartimos una misma voluntad, cuyo contenido, en este caso, es llevar a cabo la transacción de compra-venta del auto. Debido a que compartimos una misma voluntad, ninguna de nosotras puede legítimamente cambiar su

21. Kant sostiene que la única manera moralmente aceptable de mantener relaciones sexuales con otra persona es dentro del matrimonio, y se refiere a éste como un contrato entre dos personas mediante el cual se establece una voluntad unificada (Kant, *Lecciones de Ética*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 1988. Sección "Acerca de los deberes para con el cuerpo relativos a la inclinación sexual", pp. 203-209). Las relaciones sexuales fuera del matrimonio son contrarias a la moralidad, según Kant, porque no están mediadas por un acuerdo en el que se garantice la igualdad y la reciprocidad en la relación entre las personas. Usar los órganos sexuales de una persona para la propia satisfacción es tanto como usar a la persona como medio; esto deja de ser el caso si ambas personas se comprometen mediante un contrato a hacer uso recíproco de sus personas, con lo cual se colocan en posición de igualdad. El punto que me interesa enfatizar es que el establecimiento de un acuerdo o contrato cambia la relación entre las personas porque las vincula sometiéndolas al contenido de su voluntad común (en el caso del matrimonio, al compromiso de otorgarse idénticos derechos en el uso recíproco de sus personas).

En la *Doctrina del Derecho* Kant explica un contrato como el establecimiento de una voluntad unificada, y sostiene que aquello que transmite lo que le pertenece a una persona a la otra (como en un contrato de compra-venta) es la voluntad unificada y no la voluntad particular de alguno de ellos (DR 6:274/94).

contenido de manera unilateral; para deshacer el acuerdo o para cambiar sus términos de manera legítima es necesario que participemos los dos. En el escenario en que mi amiga decide romper el acuerdo y venderle el auto a alguien más, el papel de las razones que yo exijo es justamente hacerme partícipe de su decisión: si yo acepto sus razones, entonces habremos deshecho el acuerdo de manera conjunta.

Supongamos ahora que mi amiga insiste en venderle el auto a otra persona y que se niega a ofrecer razones que justifiquen su nueva decisión. En esta situación, tal vez yo piense que tengo el derecho de forzar a mi amiga a cumplir nuestro acuerdo; como ella no puede, legítimamente, deshacer el acuerdo de manera unilateral, tal vez yo piense que tengo la autoridad para coaccionarla a cumplirlo. Sin embargo, esta decisión puede parecer extrema pues pensamos que nadie tiene derecho a hacer justicia por su propia mano. El problema aquí es que la decisión de llevar a cabo la transacción de compra-venta del auto descansa en una voluntad común, y si yo trato de hacer valer el acuerdo mediante la coacción estaré actuando de manera *unilateral*. La coacción que yo contemplo ejercer sobre mi amiga será tan ilegítima como su decisión de romper el acuerdo sin mediar razón alguna. Únicamente la voluntad común que hemos establecido tiene la autoridad para ejercer coacción con el fin de hacer cumplir los términos del acuerdo; ninguna de nosotras tiene esta autoridad de manera individual. La dificultad, desde luego, es cómo podría la voluntad común ejercer coacción, ya que tal voluntad es únicamente la relación que nosotros hemos establecido mediante nuestro acuerdo; la voluntad común no es más que una idea en términos de la cual concebimos nuestra relación. La respuesta de Kant, como veremos, es que la voluntad común puede actuar, es decir, decirnos qué debemos hacer y coaccionarnos a hacerlo, en la medida en que designemos a un representante de la misma quien tendrá la autoridad para determinar su contenido en casos de ambigüedades y para coaccionarnos a cumplir con sus términos. Esto es lo que mi amiga y yo hubiéramos hecho de haber realizado el contrato frente a un notario. De esta manera nos habríamos sujetado a un poder con la autoridad de coaccionarnos a cumplir los términos del contrato. Tal poder tiene autoridad sobre nosotros en la medida en que lo concibamos como el representante legítimo de nuestra voluntad común; se trata, en realidad, de nuestra propia autoridad delegada en un representante. Mi amiga y yo, en cambio, carecemos individualmente de la autoridad para hacer valer el contrato porque ninguna de las dos tiene la autoridad de hablar en

nombre de nuestra voluntad común: o bien lo hacemos las dos juntas, o bien lo hacemos mediante un representante.

El punto que quiero destacar es que la coacción que el representante de la voluntad común ejerce es compatible con la autonomía de las personas. La coacción se vuelve compatible con la autonomía en la medida en que proviene de la voluntad de las personas mismas, y esto es justamente lo que sucede cuando proviene de una voluntad común establecida en un acuerdo.

En la primera sección expliqué que la autoridad para coaccionar y la autoridad para legislar son dos aspectos de una misma relación y que, por tanto, el argumento que establece la legitimidad de la coacción establece también la posibilidad de la legislación externa, y viceversa. La legislación es externa cuando los deberes nos son impuestos por una voluntad que no es la nuestra. La dificultad, como ya lo mencioné, es que los deberes morales kantianos son autolegisados. Por esta razón, a Höffe le parece imposible sostener que la legislación externa caiga dentro de la esfera de la moralidad. No obstante, la tesis del contrato originario sugiere que la legislación externa es posible, esto es, compatible con la autonomía o autolegislación, en la medida en que proviene de una voluntad común. Esta voluntad no es completamente ajena puesto que la compartimos con otros. Sin embargo, se trata de una voluntad cuyo contenido puede diferir de las determinaciones de cada voluntad individual y, en este sentido, es externa. Cuando mi amiga decide venderle su auto a alguien más, su voluntad individual difiere de nuestra voluntad común. El punto central es que esta voluntad común tiene la autoridad para decirnos qué debemos hacer, es decir, para legislar deberes y, por tanto, para coaccionarnos con el fin de asegurar su cumplimiento. Así como nosotros tenemos autoridad sobre nosotros mismos para obligarnos a hacer lo que debemos hacer cuando tenemos la tentación de no hacerlo, la voluntad común tiene la autoridad para obligarnos a hacer lo que debemos hacer cuando nuestra voluntad individual se inclina a no hacerlo.

Ahora podemos ver por qué la legitimidad del Estado se basa en un contrato originario. El Estado tiene la autoridad para decirnos qué debemos hacer en la medida en que lo concibamos como el representante de la voluntad común de todos los ciudadanos. Su tarea es legislar y hacer valer los derechos individuales, es decir, el Estado es un poder coactivo. De acuerdo con la tesis del contrato originario, su poder para coaccionar es compatible con la autonomía de los ciudadanos sujetos a él en

la medida en que éstos lo reconozcan como el representante legítimo de su voluntad común, es decir, como un poder que descansa en un contrato entre los ciudadanos. La coacción que el Estado ejerce sobre los ciudadanos es legítima, es decir, compatible con la autonomía, en la medida en que proviene de las voluntades de los ciudadanos mismos, y esto es lo que pasa si concebimos al Estado como el representante legítimo de la voluntad común de los ciudadanos establecida en un contrato.

La tesis de que un contrato originario es la base de la legitimidad del Estado es una idea familiar en las teorías del contrato social. En estas teorías, el contrato entre los individuos marca la transición del estado de naturaleza a la condición civil; al realizarlo, los miembros del estado de naturaleza unen sus voluntades en una voluntad común y designan a un representante de la misma. Hasta aquí Kant parece no haber aportado nada nuevo, sino sólo haber repetido, en un lenguaje más complicado, algo que Hobbes ya había dicho, a saber, que la autoridad política descansa en un contrato entre los individuos. Sin embargo, a diferencia de los demás teóricos del contrato social, Kant no concibe al contrato como un contrato real, sino como un contrato hipotético, el cual es una idea de la razón, esto es, una idea moral.²²

De acuerdo con Kant, como mencioné más arriba, los seres humanos necesariamente nos relacionamos entre nosotros en términos de derechos. Esta es la razón por la que él afirma que los derechos en el estado de naturaleza son provisionales, en lugar de decir que son imposibles. Las agrupaciones humanas necesitan maneras de individuar los recur-

22. Es común pensar que el contrato en la teoría de Hobbes es hipotético porque no se trata de un hecho histórico. Sin embargo, el contrato puede concebirse como real aunque no se trate de un hecho histórico, es decir, sin que los individuos se hayan reunido para llevar a cabo el contrato en un momento determinado. En su noción de la "soberanía por adquisición" Hobbes supone que el hecho de la fuerza superior del conquistador sobre los conquistados establece su autoridad. La razón es que en su teoría el consentimiento obtenido por la fuerza es voluntario. Para Hobbes, la voluntad no es más que "el último apetito en el proceso deliberador" (*Leviatán*, capítulo 6, p.57). Si los conquistados se someten, han aceptado el dominio del conquistador y, de esta manera, la autoridad de este último ha quedado establecida. El contrato es real en la medida en que el consentimiento a la subordinación al conquistador ha sido otorgado. Sobre este punto véase el *Leviatán*, capítulo 20. Le agradezco a Ambrosio Velasco el haberme urgido a aclarar este punto.

sos con que cuentan para poder utilizarlos: no todos pueden usar los mismos instrumentos de trabajo al mismo tiempo, ni beneficiarse de los productos obtenidos de un pedazo de tierra, ni todos pueden consumir los mismos alimentos. Al utilizar los recursos con que contamos o al consumirlos, afirmamos la exclusión de otros individuos o de otros grupos de individuos del uso o del disfrute de un determinado objeto (ya sea de manera absoluta o por un determinado período de tiempo). Y al hacer esto, afirmamos relaciones de propiedad de algún tipo, lo cual es afirmar el derecho a ciertos objetos y la prerrogativa de usar coacción contra quienes se resistan a ser excluidos.²³ Sin embargo, antes del establecimiento de una voluntad común, tal coacción será unilateral y, por tanto, ilegítima.²⁴ Pero como los seres humanos tenemos que relacionarnos entre nosotros en términos de derechos, es un imperativo para nosotros establecer tal voluntad común y someternos a una autoridad política para que la coacción que ejercemos entre nosotros sea recí-

23. Escribí "relaciones de propiedad del algún tipo" con el fin de neutralizar la objeción de que estoy suponiendo que la propiedad privada es necesaria a los seres humanos.

24. En la *Doctrina del Derecho* Kant escribe: "Si yo declaro (de palabra o de hecho): quiero que algo exterior sea mío, declaro que cualquier otro está obligado a abstenerse del objeto de mi arbitrio; obligación que nadie tendría sin este acto jurídico mío. Pero en esta pretensión radica a la vez el reconocimiento de estar obligado recíprocamente con cualquier otro a una abstención pareja, en lo que respecta a lo suyo exterior; porque la obligación procede aquí de una regla universal de la relación jurídica exterior. Por tanto, no estoy obligado a respetar lo suyo exterior de otro, si no me garantiza también cualquier otro por su parte que se comportará con respecto a lo mío según el mismo principio; tal garantía no precisa un acto jurídico especial, sino que está contenida ya en el concepto de una obligación jurídica exterior en virtud de la universalidad, por consiguiente, también de la reciprocidad de la obligación a partir de una regla universal. Ahora bien, la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría a la libertad según leyes universales. Así pues, sólo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. Pero el estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder, es el estado civil. Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior." *DD* 6:255-6/69-70.

proca y, por tanto, legítima. Si hemos de tener derechos, tenemos entonces que vivir sujetos a una autoridad política. De acuerdo con Kant, los ciudadanos no tenemos otra opción que reconocer la autoridad del Estado porque aparte del mismo carecemos de una voluntad común y, por tanto, no podemos tener derechos. Esto es, no tenemos más opción que concebir al Estado como el representante legítimo de nuestra voluntad común porque, de no hacerlo, no tenemos derechos, y no es opción para nosotros no relacionarnos entre nosotros en términos de derechos. Kant afirma que la legitimidad del Estado descansa en la idea de un contrato originario, no en un contrato real, porque la posibilidad de los derechos supone que nos concibamos como sujetos a una autoridad común, es decir, presupone que reconozcamos la legitimidad del Estado. Evidentemente, este argumento a favor de la posibilidad de los derechos resulta ser demasiado fuerte: de acuerdo con él, debemos considerar a la autoridad política bajo la cual vivimos como legítima, de otra manera, carecemos de derechos.²⁵

25. Uno podría objetar que lo que se sigue del argumento es que debemos vivir bajo la autoridad del representante de la voluntad común, pero no se sigue que tal representante sea la autoridad política existente. Para responder a esta objeción es importante aclarar dos puntos. En primer lugar, si los ciudadanos decidimos que el representante de la voluntad común está todavía por ser establecido, nos habremos declarado en estado de naturaleza, y esto es justamente lo que el argumento de Kant a favor de la posibilidad de los derechos nos prohíbe: en la condición de mera naturaleza el ejercicio de la libertad de acción no puede ser compatible con la autonomía porque la coacción que ejercemos sobre los demás es unilateral. El argumento de Kant establece que es un imperativo para nosotros vivir bajo la autoridad del representante de nuestra voluntad común. Sin embargo, y este es el segundo punto, los conceptos morales son ideas de la razón, lo cual significa que no existe un objeto empírico al cual correspondan exactamente y, por tanto, a veces resulta difícil decidir a qué objetos aplicar nuestros conceptos morales. Kant evidentemente piensa que el objeto empírico al cual debemos aplicar el concepto moral de la voluntad común es la autoridad política bajo la cual vivimos. Agradezco a Isabel Lifante y a Raymundo Morado el haberme cuestionado sobre las implicaciones del argumento de Kant a favor de la posibilidad de los derechos.

El argumento de Hobbes a favor de la legitimidad de la autoridad política es igualmente fuerte, pues, de acuerdo con él, todos los regímenes políticos son legítimos en la medida en que cuenten con la fuerza para mantenerse.

Una de las consecuencias más notorias de este argumento es la imposibilidad del derecho a la revolución. Como es bien sabido, Kant sostiene que no existe circunstancia alguna bajo la cual podamos legítimamente rebelarnos contra un régimen político. La razón es que debemos vivir bajo la condición que nos permite tener derechos; quien se rebelante tiene que hacerlo como representante de la voluntad común, pero el representante, Kant nos dice, es el Estado:²⁶

dato que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe del Estado (DD 6:318/149).

No puede existir un derecho a la revolución porque tal derecho tendría que estar contenido en la legislación, lo cual implicaría, de acuerdo con él una contradicción: al legislar tal derecho la autoridad política negaría que su autoridad es suprema, pero su carácter de autoridad suprema es una presuposición necesaria en la legislación de derechos.²⁷

26. Más arriba le atribuí a Kant la tesis de que la voluntad común puede actuar en la medida en que designemos un representante de la misma. En la medida en que la voluntad común no es más que una idea en términos de la cual concebimos nuestra relación con quienes hemos establecido un contrato o acuerdo, tal voluntad no puede actuar. Kant sostiene que, en el caso de la sociedad política, debemos considerar a la autoridad política como el representante de la voluntad común; si no lo hacemos, regresaremos al estado de naturaleza pues no habrá un juez competente para resolver los conflictos de manera legítima. El establecimiento de una voluntad común es, por así decirlo, una farsa, si no determinamos quién hablará en su nombre.

27. Los argumentos de Kant en contra del derecho a la revolución se encuentran en DD 6:318-323/149-155, y en la segunda parte de "Teoría y Práctica", Madrid. Traducción de Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Editorial Tecnos, 1993. En la *Doctrina del Derecho* Kant escribe: "Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de *sedición* (*sedition*), aún menos de *rebelión* (*rebellion*)..." (DD 6: 320/151). Y después agrega: "La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resis-

La alternativa, claramente, es que el derecho a la revolución sea un derecho moral, pero como intenté mostrar en este artículo, Kant niega la coherencia de esta categoría moral.²⁸

Observaciones Finales

El argumento de Kant a favor de la posibilidad de los derechos establece la imposibilidad de los derechos morales, esto es, derechos que los seres humanos tendríamos independientemente de que una autoridad política los reconozca y los haga valer. El argumento depende de la definición de un derecho como una autorización para usar coacción. Cabe notar, sin embargo, que esta definición captura algo importante, a saber, que al afirmar un derecho frente a los demás, afirmamos la autoridad para limitar sus acciones de alguna manera y, a menos que prespongamos la autoridad para utilizar coacción en caso de ser ello necesario, esta afirmación no se distinguiría de una exigencia ética. Quienes defienden los derechos morales evidentemente quieren encontrar un

tencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio. Esta contradicción se evidencia al preguntar: ¿quién entonces debería ser juez en este conflicto entre el pueblo y el soberano?" (DD 320/152).

28. Como mencioné al principio de este artículo, la conclusión del argumento de Kant parece ser paradójica ya que uno pensaría que el universalismo moral kantiano debería poder establecer nuestros derechos independientemente de los actos legislativos de las autoridades políticas existentes. Este aspecto paradójico de la conclusión del argumento de Kant a favor de la posibilidad de los derechos se manifiesta en sus propias actitudes frente al derecho a la revolución. Por un lado, su argumento lo lleva a negar el derecho a la revolución; por otro lado, Kant mismo era uno de los defensores más notorios de la revolución francesa. Desde mi punto de vista, lo paradójico e incómodo de la conclusión de su argumento, a saber, que debemos considerar como legítima a la autoridad política bajo la cual vivimos sin importar qué tan justa o injusta nos parezca, manifiesta lo difícil que resulta justificar la coacción en una ética de la autonomía.

espacio en la esfera moral para un tipo de exigencia moral que es más fuerte (en algún sentido) que una exigencia ética (como el deber de ayudar a los demás), pero que no es tan fuerte como un derecho en sentido estricto (legal). La tesis de Kant es que tal espacio es imposible. Por un lado, no tiene sentido afirmar un derecho que no puede hacerse valer frente a los demás; uno puede afirmar que un tipo de exigencia debería ser reconocida como derecho, pero antes de que su cumplimiento sea sancionado y garantizado por una autoridad correspondiente, no puede decirse que sea un derecho. Más importante aún, la dificultad no es únicamente que, a menos que algún poder la haga valer, tal exigencia resulta ser vana; como intenté mostrar en este artículo, la dificultad es, ante todo, que las exigencias de derechos, para ser compatibles con la autonomía, deben ser reconocidas como tales por aquellos frente a quienes se afirman; en la teoría de Kant, tal reconocimiento queda asegurado en la medida en que los derechos proceden de una voluntad común, cuyo representante legítimo resulta ser el Estado.

ABSTRACT

Rights appear to be impossible in Kant's moral philosophy since he defines them as authorizations to use coercion, and coercion seems incompatible with individual autonomy. Kant claims that rights must necessarily be legislated by a political authority, and that for this authority to be legitimate, we must regard it as resting on an original contract. This suggests that a contract or agreement makes rights compatible with autonomy, which compatibility, in turn, renders rights possible. In this article I offer an account of why this is so. I argue that to make a contract or an agreement is to establish a common will, and explain why this will has the authority to legislate laws for us and to enforce them. Rights must issue from the political authority, according to Kant, because we must regard it as the representative of our common will. This argument, I explain, makes "moral" rights—those rights which we would have apart from the political authority—impossible.

Desarrollo Económico

Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 41

Julio - setiembre de 2001

Nº 162

ROBERTO BOUZAS: El Mercosur diez años después. ¿Proceso de aprendizaje o *déjà vu*?

MAURIZIO COTTA: Sobre la relación entre partido y gobierno.

ARIEL FISZBEIN: Instituciones, provisión de servicios y exclusión social. Estudio de caso del sector educativo en Buenos Aires.

GASTÓN GORDILLO: «Un río tan salvaje e indómito como el indio toba»: una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo.

FERNANDO J. DEVOTO: El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949).

NORMA GIARRACCA, SUSANA APARICIO Y CARLA GRAS: Multiocupación y pluriactividad en el agro argentino: el caso de los cañeros tucumanos.

CRÍTICA DE LIBROS

ROBERTO GARGARELLA: Seis cuestiones sobre *Democracia*.

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (SSCI, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (AEA); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO). También en varias otras ediciones periódicas y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en diversos índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONOMICO – *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información disponible en la WEB SITE: www.clacso.edu.ar/~ides. Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ♦ C1425DGT Buenos Aires ♦ Argentina
Teléfono: 4804-4949 ♦ Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: ides@clacso.edu.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVII Nº 2 (Primavera 2001)

ESTUDIO CRÍTICO

INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS DE LA TEORÍA DE LA PROBABILIDAD

Alejandro Cassini

Donald Gillies ha publicado un muy interesante libro acerca de las interpretaciones filosóficas de la teoría de la probabilidad (*Philosophical Theories of Probability*, London-New York, Routledge, 2000, xiv + 223 pp. Todas las citas y referencias que aparecen en el texto, excepto cuando se indica otra cosa, remiten a este libro). Dado que es un libro único en su género, creo que merece una discusión más detallada que la que es posible dentro de los límites de una simple reseña. Trataré de presentar y discutir de una manera no técnica todos los temas principales de esta obra, tan rica en contenidos.

La teoría matemática de la probabilidad es una teoría formal axiomatizada. Ya sea en la formulación canónica de Kolmogorov (1933), o en otras formulaciones equivalentes, es una teoría bien asentada sobre la cual no existen mayores desacuerdos desde el punto de vista formal (véase el Apéndice al final, para mayores detalles sobre este punto). La interpretación de este formalismo, en cambio, ha dado lugar a extensos debates todavía no resueltos. Hay muchas interpretaciones de esta teoría formal, algunas de las cuales se presentan como rivales excluyentes de las demás. El concepto de probabilidad es un término primitivo de la teoría, cuyos posibles significados aún no conocemos con claridad. Históricamente se han presentado al menos cinco interpretaciones claramente definidas: clásica, frecuencial, lógica, subjetiva y propensivista. Casi siempre, las diferentes interpretaciones de la probabilidad se fundan en consideraciones filosóficas acerca del significado y el dominio de aplicación de este concepto. Curiosamente, hasta la aparición de este reciente libro de Gillies no existía, hasta donde llega mi conocimiento, una monografía dedicada a analizar las diferentes interpretaciones de la teoría de la probabilidad desde un punto de vista exclusivamente filosófico. Un libro anterior del propio Gillies (1973) exploraba la cues-

tión de manera menos sistemática y completa que el que ahora comentamos. Sólo conozco otros dos trabajos precedentes que pueden considerarse monografías más o menos completas sobre el tema. Uno es el libro de Terrence Fine (1973), cuyo enfoque es mucho más matemático que el de Gillies, pero que también estudia los aspectos filosóficos de todas las interpretaciones de la teoría de la probabilidad (con excepción de la interpretación propensivista, que el autor no menciona siquiera). El otro es el libro más reciente de Jan Von Plato (1994) que contiene estudios históricos detallados sobre la axiomatización de Kolmogorov y las interpretaciones frecuencial y subjetivista de la probabilidad. Resulta extraño que Gillies no cite ninguno de estos dos libros, que son los únicos predecesores de su propio trabajo.

Lo primero que debe decirse acerca de la obra de Gillies es que consigue concentrar, en un espacio relativamente breve, una gran cantidad de información, presentándola de una manera sumamente clara y accesible. Por cierto, el tema es difícil y la exposición densa, lo cual resulta en un libro de lectura exigente. El autor se ha preocupado por escribirlo de manera tal que resulte transitable para un lector que no tenga conocimientos previos del cálculo de probabilidades. Algunas secciones, sin embargo, no cumplen con este requisito y presuponen elementos de matemática que no se explican dentro del texto. Estas secciones están marcadas con un asterisco y, como señala el autor, se pueden obviar sin pérdida de continuidad en la lectura. No obstante, el lector que las pase por alto se perderá, en mi opinión, algunos de los aspectos más interesantes del libro, como, por ejemplo, el análisis de las relaciones entre diferentes sistemas de axiomas para la teoría de la probabilidad.

El libro se articula en nueve capítulos. El primero contiene un esbozo muy somero y selectivo de la historia de la teoría matemática de la probabilidad, junto con algunas consideraciones filosóficas acerca del significado del concepto mismo de probabilidad. Clasifica a las diferentes interpretaciones de la teoría, como es usual desde Carnap (1950), en dos grandes clases: i) interpretaciones *epistémicas*, para las cuales la probabilidad se refiere al conocimiento o las creencias de los seres humanos; y ii) interpretaciones *objetivas*, para las cuales la probabilidad es una característica del mundo material y es, por tanto, independiente de nuestros conocimientos y creencias (pp. 2 y 18-20). Según Gillies, las interpretaciones clásica, lógica y subjetiva son epistémicas, mientras que las interpretaciones frecuencial y propensivista son objetivas. Frente a esta multiplicidad de interpretaciones hay, según el autor, dos actitu-

des: una *monista*, ejemplificada por Von Mises y De Finetti, que considera que sólo existe una única interpretación aceptable del cálculo matemático de probabilidades; y otra *pluralista*, como la de Ramsey, Carnap y el propio Gillies, que admite más de una interpretación válida. Tanto monistas como pluralistas discrepan entre sí acerca de cuáles son las interpretaciones correctas.

Gillies no presenta la teoría formal de la probabilidad antes de comenzar el análisis de las diferentes interpretaciones. En ese punto sigue el orden histórico, donde la axiomatización de la teoría se produce tardíamente. Sin embargo, esta manera de proceder crea algunos desajustes expositivos. Por ejemplo, en la página 36 del capítulo segundo se usa el teorema de Bayes y se lo deduce de uno de los axiomas de la teoría de la probabilidad. Sin embargo, la presentación de los axiomas de la teoría, en la versión de De Finetti, sólo se hace en la página 59 del capítulo siguiente, mientras que los axiomas de Kolmogorov recién se introducen en la página 65. Hubiera sido deseable dedicar un capítulo o parágrafo previo a la formulación abstracta de la teoría en la versión de Kolmogorov, que es la que el propio Gillies usa como piedra de toque para comparar los diferentes sistemas de axiomas.

En el segundo capítulo se analiza la interpretación clásica, según la cual la probabilidad de un evento E es igual al cociente entre el número de casos favorables m y el número de casos posibles n ($P(E) = m / n$). Según Gillies, esta interpretación no es aceptable debido a su limitado dominio de aplicación. Como se sabe, esta definición de probabilidad sólo resulta aplicable cuando todos los n son casos igualmente posibles o equiprobables. Otra limitación, que Gillies no menciona, es que n debe ser un número finito, ya que el cociente m / n no está definido si el número de casos posibles es infinito (¿Cuál es la probabilidad de ganar comprando un número de una lotería infinita?). Sin embargo, parece tener pleno sentido adjudicar probabilidades a eventos cuando los casos posibles no son equiprobables, como, por ejemplo, la probabilidad de obtener un as con un dado cargado o asimétrico (que será diferente de $1/6$); o incluso cuando el número de casos posibles no está bien definido, como por ejemplo, la probabilidad de que un individuo que fuma dos paquetes de cigarrillos diarios contraiga cáncer de pulmón. Tanto en la vida diaria como en la ciencia se asignan probabilidades en situaciones que caen fuera del alcance de la interpretación clásica.

Si bien no es una interpretación aceptable, la teoría clásica tiene interés histórico porque, de acuerdo con Gillies, plantea la pregunta funda-

mental acerca de si las probabilidades son objetivas o epistémicas. El autor argumenta que en la concepción clásica, cuyo paradigma es Laplace (1814), las probabilidades deben concebirse como epistémicas (p. 21). La razón de ello se encuentra en la adhesión de los clásicos de la modernidad a la doctrina del determinismo universal. Que un evento E ocurra o no en un instante t es algo que está completamente determinado por el estado del mundo físico antes del momento t . Si asignamos una determinada probabilidad a los eventos futuros, ello se debe exclusivamente al hecho de que no conocemos con certeza todas las condiciones antecedentes de tales eventos. La probabilidad es una medida de nuestra incertidumbre, pero no se refiere a ninguna propiedad objetiva de los eventos físicos ni de su entorno.

El segundo capítulo se dedica a la interpretación lógica de la probabilidad, originada en la obra de Keynes (1921) (la única que Gillies toma en cuenta) y desarrollada luego por Carnap (1950). La idea de Keynes es que la probabilidad es una relación de implicación parcial entre proposiciones. Como consecuencia de ello, toda probabilidad es condicional (p. 30). La oración $P(p|q) = \alpha$ debe entenderse como la afirmación de que la proposición q implica a la proposición p en un grado α . Keynes también interpreta α como el grado de creencia racional en la proposición p , dado el conocimiento de la proposición q . Me parece que en este punto Gillies no acierta a caracterizar claramente esta noción de grado de creencia racional, ni a diferenciarla bien de la idea de grados de creencia de la interpretación subjetiva (sobre este punto volveré más adelante). Creo que un análisis de la concepción de Carnap, según la cual las oraciones como $P(p|q) = \alpha$ son puramente analíticas, hubiera sido útil para esclarecer este punto.

La interpretación lógica de la probabilidad, según Gillies, depende crucialmente del principio de indiferencia, ya que sólo puede asignar valores numéricos a la probabilidad de una proposición cuando los casos posibles a los que se refiere esa proposición se pueden reducir a un conjunto finito de n alternativas equiprobables. El principio de indiferencia afirma que si no tenemos información relevante que nos indique que algunos casos posibles son más probables que otros, debemos asignar una probabilidad de $1/n$ a cada uno de los n casos posibles. Desde el siglo XVIII se sabe que este principio (que en realidad es una regla para la asignación de valores de probabilidad) conduce a paradojas, esto es, a la asignación de dos o más valores diferentes a un mismo evento posible o a una misma proposición. Esto contradice la idea misma de

que la probabilidad es, desde el punto de vista matemático, una función que asigna un único número real a cada evento o proposición. Gillies analiza con detalle algunas de estas paradojas (pp. 37-49) y concluye que todas las soluciones propuestas son insatisfactorias. Por esa razón, descarta a la interpretación lógica como una de las interpretaciones admisibles de la teoría matemática de la probabilidad.

El cuarto capítulo analiza la interpretación subjetiva, que propusieron de manera independiente Ramsey en 1926 y De Finetti en 1930, aunque este último fue el primero en publicarla. Gillies, siguiendo a De Finetti (1937), presenta la teoría subjetiva de la probabilidad en términos de eventos, que son conjuntos de resultados posibles, aunque actualmente es más usual hacerlo en términos de proposiciones, como lo haré en este comentario (desde el punto de vista formal, ambas formulaciones de la teoría son equivalentes). En esta interpretación, las probabilidades representan el grado de creencia racional de un individuo particular en la verdad de una proposición considerada respecto del cuerpo total de sus conocimientos o creencias. Aquí también ocurre que todas las probabilidades son condicionales: una oración como $P(p|K) = \alpha$ debe entenderse como la afirmación de que α es la probabilidad que un individuo determinado asigna a la proposición p respecto del conjunto de proposiciones K , que contiene a todas sus creencias en un momento determinado. Dos individuos que comparten exactamente el mismo cuerpo de conocimientos o creencias K pueden, sin embargo, asignar diferentes probabilidades a la misma proposición. En eso consiste precisamente el carácter subjetivista de esta interpretación que, de otro modo, no se diferenciaría de la interpretación lógica. Las probabilidades son subjetivas porque pueden ser diferentes para dos o más individuos que las estimen relativamente al mismo conjunto de creencias. Gillies no discute este punto fundamental en su presentación de la teoría, aunque lo menciona, en otro contexto, en la parte final del libro (p. 175).

Los partidarios de la interpretación subjetiva también afirman que las probabilidades constituyen grados de creencia *racional* de un individuo en una proposición respecto de otras proposiciones previamente aceptadas. Pero aquí la noción de racionalidad debe entenderse en un sentido muy amplio, es decir, sujeta a requisitos mínimos. La única restricción que se impone sobre los individuos es que sus grados de creencia sean *coherentes*, es decir, que satisfagan todos los axiomas (y consiguientemente todos los teoremas) de la teoría matemática de la

probabilidad. Por ejemplo, es un teorema que $P(p|K) + P(\neg p|K) = 1$; de modo que un individuo que asigne los valores 0.8 a p y 0.9 a $\neg p$ será incoherente. Pero la simple coherencia deja lugar a infinitas posibilidades. Un individuo podría asignar a este par de proposiciones los valores 0.4 y 0.6, pero otro individuo podría asignarles 0.7 y 0.3, respectivamente. Según la interpretación subjetiva, no hay ningún sentido en el que se pueda decir que una de estas dos asignaciones es la verdadera o la correcta, o bien que es superior a la otra en algún respecto. Esto vale en general para cualquier conjunto de grados de creencia que sea coherente. No existen probabilidades que sean objetivamente verdaderas por el simple hecho de que todas las probabilidades son subjetivas.

Ramsey (1926) tuvo la idea de operacionalizar el concepto de grados de creencia mediante los llamados cocientes de apuesta. Sostuvo que es posible medir los grados de creencia de un individuo en la ocurrencia de un evento o la verdad de una proposición considerando las apuestas que ese individuo estaría dispuesto a aceptar acerca de la ocurrencia de ese evento o la verdad de esa proposición. De Finetti (1937), por su parte, demostró el teorema fundamental según el cual un conjunto de cocientes de apuestas es coherente si y sólo si satisface los axiomas del cálculo de probabilidades. La coherencia de un sistema de apuestas se entiende aquí como la imposibilidad de hacer un *Dutch Book* contra el apostador, esto es, un sistema de apuestas en el cual el apostador pierde siempre, cualquiera sea el resultado del juego en cuestión. Gillies ofrece una prueba detallada del llamado teorema de Ramsey-De Finetti (pp. 59-64) y concluye que este teorema muestra que la interpretación subjetiva es una interpretación válida de la teoría de la probabilidad. En efecto, si aceptamos que los cocientes de apuesta son una manera adecuada de representar los grados de creencia de un individuo, este teorema prueba que el grado de creencia (C) es una función de probabilidad, es decir, que $C(p|K) = P(p|K)$. El punto discutible de esta prueba, sobre el cual Gillies nada dice, es que la coherencia de un sistema de apuestas se interprete como la imposibilidad de encontrar un *Dutch Book* contra el apostador. Hay muchos filósofos que rechazan completamente los argumentos basados en la idea del *Dutch Book*, y todavía no está claro que esta clase de prueba sea concluyente.

Los individuos, por cierto, no tienen un grado de creencia fijo en cada proposición que creen, sino que actualizan sus grados de creencia según cambie el sistema total de sus creencias K . En particular, el grado de creencia en p se modifica cuando se incorpora nueva información a

K . Si llamamos e a una proposición que constituye una evidencia para p , la probabilidad de p se modifica de acuerdo con la siguiente fórmula: $P(p|K \& e) = P(p|K) \times P(e|p \& K) / P(e|K)$. Esta es la forma más simple del bien conocido teorema de Bayes. De acuerdo con los partidarios de la interpretación subjetiva, los grados de creencia se actualizan por medio de la condicionalización bayesiana, donde la probabilidad posterior de una proposición se obtiene condicionalizando la nueva evidencia a la probabilidad anterior de dicha proposición ($P_{\text{post.}}(p|K) = P_{\text{ant.}}(p|K \& e)$). En principio, la aplicación reiterada del teorema de Bayes nos permite, según el subjetivista, cambiar nuestros grados de creencia y, de este modo, aprender de la experiencia, es decir, incrementar nuestro grado de creencia en una proposición a la luz de las nuevas evidencias relevantes. Esta idea es la base del bayesianismo en filosofía de la ciencia, donde el grado de creencia en una hipótesis científica se identifica con su grado de confirmación respecto de la evidencia disponible en un momento dado (para mayores detalles véase Horwich 1982; Earman 1992; Howson y Urbach 1993).

Gillies, que no es bayesiano, dirige diversas críticas a esta posición (pp. 69-84), a la que considera excesivamente conservadora, tratando de mostrar que existen situaciones en las cuales la regla de condicionalización bayesiana no produce resultados satisfactorios o no nos permite aprender de la experiencia. Según Gillies, la condicionalización bayesiana produce resultados aceptables cuando la función de probabilidad anterior P se basa en supuestos adecuados acerca de una situación objetiva. Pero si tales supuestos son erróneos en algún aspecto, en vez de condicionalizar sobre P será necesario introducir una nueva función de probabilidad P^* , lo cual implica un cambio mucho más drástico (p. 74). Gillies también critica detalladamente el principio de intercambiabilidad de De Finetti y el uso de la llamada regla de sucesión. Considera que De Finetti no consigue mostrar que las probabilidades aparentemente objetivas (como la probabilidad de que salgan dos ceros seguidos en una ruleta) son también probabilidades subjetivas. Afirma que el principio de intercambiabilidad sólo puede aplicarse en aquellos casos en los que sabemos que los eventos en cuestión son independientes. Por consiguiente, es un principio redundante o parásito del de independencia entre eventos (p. 77). Por cierto, De Finetti y sus seguidores no aceptarían esta crítica, pues, insistirían en que el concepto mismo de eventos objetivamente independientes no tiene sentido en el contexto de la teoría de la probabilidad. En suma, las críticas de Gillies a la inter-

pretación subjetiva y al uso de la regla bayesiana me parecen importantes, pero difícilmente serán decisivas. Se trata de problemas que no están resueltos y que todavía son objeto de viva discusión y causa de agudos disensos entre los especialistas. De hecho, la interpretación subjetiva de las probabilidades es actualmente la más debatida por los filósofos de la ciencia, dada sus aplicaciones al problema de la confirmación de hipótesis científicas. Esta es, indudablemente, una prueba de su vigencia, aunque nada permite predecir que dicha vigencia se mantendrá en el futuro. Por ejemplo, es bien sabido que en el campo de la filosofía de la ciencia el programa bayesiano basado en la interpretación subjetiva de la probabilidad tiene serias anomalías no resueltas (para un análisis detallado véase Earman 1992).

El capítulo quinto trata acerca de la interpretación frecuencial, donde se define a la probabilidad de un evento como el límite de la frecuencia relativa con la cual ese evento ocurre dentro de una secuencia de eventos similares. Esta es una interpretación objetiva, basada en un enfoque claramente empirista de las probabilidades. Al menos es así en la versión de Von Mises (1957), que es la única que Gillies toma en cuenta. De acuerdo con Von Mises, la teoría de la probabilidad es una ciencia fáctica, tal como la mecánica, y se funda en el conocimiento de ciertas regularidades empíricas conocidas por observación directa. Una de estas regularidades básicas es el hecho de que las frecuencias estadísticas de la ocurrencia de un evento tienden a estabilizarse a medida que aumenta el número de casos considerados. Para dar sentido a este hecho es necesario limitar el dominio de las probabilidades al estudio de los fenómenos colectivos o de masa, o sea, a aquellos formados por eventos repetitivos. Se sigue de ello que toda probabilidad de un evento es condicional respecto de un determinado *colectivo* o clase de eventos, por lo cual, la probabilidad de un mismo evento puede ser diferente respecto de colectivos diferentes. Por otra parte, es una consecuencia de la interpretación frecuencial que el concepto de probabilidad no puede aplicarse a casos singulares (para los cuales no existe o no se ha definido un colectivo), tales como eventos políticos, militares o deportivos, ni tampoco a proposiciones tales como hipótesis científicas. Von Mises no veía en ello ningún defecto, como señala Gillies (p. 97), sino, de acuerdo con su posición monista, una limitación necesaria del dominio de aplicación de la única interpretación aceptable de la probabilidad.

Un colectivo matemático es una secuencia infinita y ordenada de

eventos, pero todo colectivo empírico (es decir, toda secuencia de eventos efectivamente observada) es necesariamente una secuencia finita. Gillies dedica un extenso análisis al problema de la relación entre colectivos matemáticos y empíricos, concluyendo que se trata de una relación operacional. Las frecuencias relativas observadas en secuencias finitas de eventos constituyen la manera de operacionalizar conceptos puramente teóricos como los de probabilidad y colectivo matemático. Según Gillies, el operacionalismo es la filosofía subyacente a la interpretación frecuencial de la probabilidad (p. 100), lo cual es coherente con el declarado positivismo empirista de Von Mises. En capítulos posteriores Gillies ha de criticar al operacionalismo, al que considera inadecuado para la física o las ciencias naturales en general, cuyos conceptos teóricos no se introducen mediante definiciones operacionales. Este capítulo termina con discusiones técnicas, que no pueden exponerse aquí, acerca del problema de la aleatoriedad (pp. 105-109) y acerca de la relación de los axiomas de Von Mises con los de Kolmogorov (pp. 109-112).

Los capítulos sexto y séptimo están dedicados a la interpretación propensivista que, en general, mantiene que la probabilidad de un evento consiste en su propensión a ocurrir dado un conjunto repetible de condiciones. Aquí también las probabilidades se conciben como condicionales, pero ahora relativas a un conjunto de condiciones o situaciones que se debe especificar. Popper, que comenzó sosteniendo la teoría frecuencial, introdujo en 1957 la interpretación propensivista con el propósito explícito de obtener probabilidades objetivas para los casos singulares (Popper 1957 y 1959). Consideró que ello era necesario para evitar el subjetivismo en la interpretación de la física cuántica. Gillies señala que no hay una única versión de la interpretación propensivista, sino toda una familia de versiones bastante diferentes entre sí. Propone llamar propensivista, en general, a toda interpretación objetiva pero no frecuencial de las probabilidades (p. 114). Esta definición puramente negativa no es demasiado esclarecedora, ya que deja en la oscuridad el concepto de propensión, que, supuestamente, es lo que tienen en común todas las interpretaciones propensivistas. Luego clasifica a las diferentes versiones en dos grupos: a) teorías de largo plazo (*long run*), que consideran que las propensiones producen, dada la repetición de un conjunto de condiciones, frecuencias aproximadamente iguales a las probabilidades; y b) teorías del caso singular, que afirman que las propensiones producen eventos particulares en ocasiones determinadas (p. 126). A su vez, las teorías del caso singular se dividen en aquellas en las

cuales las propensiones dependen del estado completo del universo, o bien, lo que parece más razonable, de un conjunto limitado de condiciones relevantes (p. 129).

Toda interpretación propensivista debe enfrentar el desafío de esclarecer el concepto mismo de propensión. Popper lo entendió en términos causales, e incluso pensó que era una generalización del concepto ordinario de causa, que quedaba comprendido como caso límite cuando la propensión es igual a 1. Una dificultad fundamental de esta idea es que las relaciones causales son asimétricas, mientras que las probabilidades son simétricas. Esto es, si un evento A es la causa de otro evento B, entonces, B no es nunca la causa de A. Algunos filósofos y científicos teóricos defendieron la idea de causas retroactivas, pero, en general existe un amplio consenso acerca de que las relaciones causales entre eventos físicos son asimétricas. En cambio, las probabilidades condicionales entre eventos son simétricas: si $P(E|F)$ está bien definida para dos eventos diferentes E y F, también está bien definida $P(F|E)$. Si expresamos este hecho en términos causales, parece tener sentido hablar de la propensión de un evento de tipo E a producir otro evento de tipo F, como si fuera una suerte de causalidad probabilista; pero es difícil dar sentido a la idea de que un evento de tipo F tiene una cierta propensión a ser producido por un evento de tipo E. Paul Humphreys descubrió este problema, aunque Wesley Salmon fue el primero en publicar la idea (Salmon 1979 y Humphreys 1985). Gillies dedica una extensa discusión a la llamada paradoja de Humphreys (pp. 129-136), en la cual analiza la forma en que las diferentes versiones de la interpretación propensivista intentan resolverla. El resultado de la discusión es que, a menos que uno quiera modificar la propia teoría de la probabilidad, es necesario renunciar a la idea de que la probabilidad condicional entre dos eventos implica alguna forma de conexión causal entre ellos. Esto no prueba que la interpretación propensivista sea inviable, pero sí muestra que no es posible concebir a las propensiones en términos causales, como siempre sostuvo Popper.

Gillies ofrece en el capítulo séptimo su propia versión de la interpretación propensivista, que pertenece al grupo de las de largo plazo basadas en un conjunto de condiciones repetibles. Aquí la probabilidad de un evento es siempre condicional, relativa a un conjunto de condiciones S cuyas repeticiones son *independientes*. La independencia entre eventos asegura el carácter objetivo de esta interpretación de la probabilidad. De hecho, Gillies axiomatiza su versión de la interpretación propensi-

vista agregando a los axiomas de Kolmogorov (KL) un nuevo axioma, llamado precisamente el axioma de las repeticiones independientes (ARI), el cual garantiza que cada evento de una secuencia es independiente de todos los eventos que lo preceden en esa secuencia. Según Gillies, el sistema KL & ARI no admite una interpretación subjetiva, sino sólo una objetiva. La interpretación subjetiva de De Finetti no satisface el axioma ARI, de modo que este axioma diferencia a las interpretaciones subjetivas de las objetivas (p. 167). Por cierto, lo mismo podría decirse del principio de intercambiabilidad de De Finetti (PI). Si se lo agrega como axioma, el sistema KL & PI, no admite interpretaciones objetivas, sino sólo subjetivas.

Gillies no ha hecho otra cosa que obtener una *extensión* de la teoría de la probabilidad, la cual, suponiendo que el axioma ARI sea independiente, resulta una extensión conservativa del sistema de Kolmogorov. El propio Gillies se refiere a su sistema como una extensión (p. 186). Resulta algo extraño, entonces, que llame a esto una interpretación de la teoría de la probabilidad. Otra extensión podría obtenerse al agregar a los axiomas de Kolmogorov el principio de intercambiabilidad de De Finetti, suponiendo otra vez que sea un axioma independiente. Tanto (KL & ARI) como (KL & PI) son dos teorías diferentes entre sí, que son ambas extensiones conservativas del sistema de Kolmogorov. Las dos extensiones admiten interpretaciones que satisfacen los axiomas de Kolmogorov, obviamente, ya que todo modelo de cada una de ellas está incluido propiamente en el conjunto de los modelos del sistema de Kolmogorov. Si consideramos a este último sistema como una caracterización suficiente de la teoría de la probabilidad, la conclusión ineludible es que la teoría de la probabilidad admite tanto interpretaciones objetivas como subjetivas o epistémicas.

Gillies acepta esta conclusión y se adhiere al pluralismo (pp. 168 y 183-186). No obstante, las interpretaciones válidas que acepta son solamente tres: la subjetiva, la intersubjetiva y la propensivista en su propia versión. Gillies ya había descartado a las interpretaciones clásica y lógica como candidatos aceptables. Respecto de la interpretación subjetiva, considera que es válida, pero que no consigue reducir todas las probabilidades, mediante el principio de intercambiabilidad de De Finetti, a probabilidades subjetivas (p. 184). La interpretación intersubjetiva, por su parte, es una extensión que hace Gillies de la teoría subjetiva, considerando a K no como el cuerpo de conocimiento de un individuo determinado, sino como el conocimiento compartido por un grupo de indivi-

duos (pp. 169-175). Finalmente, Gillies considera que la interpretación propensivista supera a la frecuencial en tanto interpretación objetiva de la probabilidad (p. 184), fundamentalmente, porque no está basada en una filosofía operacionalista como la de Von Mises.

En el último capítulo de la obra Gillies se propone ilustrar su posición pluralista mostrando que las probabilidades que aparecen en las teorías económicas deben interpretarse de manera subjetiva. La razón de ello, según el autor, es que en economía no existen eventos independientes que sean repetitivos, lo cual es una condición necesaria para interpretar las probabilidades de manera objetiva (pp. 188-194). No puedo ocuparme con detalle de la manera, original por cierto, pero no menos discutible, en que Gillies justifica esta afirmación. La conclusión del capítulo es de carácter más general, pues afirma que el operacionalismo es una concepción adecuada para las ciencias sociales, pero no para las ciencias naturales (pp. 200-205). De esta manera, Gillies añade algunos argumentos más a favor del viejo dualismo metodológico entre ciencias naturales y sociales, sobre el cual no es pertinente pronunciarse ahora.

Una posición genuinamente pluralista acerca de las interpretaciones de la teoría de la probabilidad debería sostener, según creo, que ninguna interpretación válida es superior a las demás en algún respecto. Simplemente son interpretaciones que satisfacen a los axiomas de la teoría abstracta de la probabilidad en algún dominio determinado de objetos. Los dominios de cada interpretación bien pueden ser diferentes, de modo tal que cada una de ellas tenga campos de aplicación distintos. Sin embargo, Gillies afirma explícitamente que "la interpretación objetiva propensivista debería tomarse como fundamental" (p. 185). Por su parte, la interpretación subjetiva queda relegada a un mero complemento de la anterior, a una extensión del dominio de aplicación que permite asignar probabilidades a los casos singulares o eventos particulares, a los que no puede aplicarse la interpretación propensivista del propio Gillies (p. 185). Creo que aquí se expresa una tensión no del todo resuelta entre una posición monista y un auténtico pluralismo. Los antecedentes del autor parecen justificar esta afirmación. En un libro anterior (Gillies 1973), elaboró la interpretación propensivista y la presentó como la única interpretación aceptable de la teoría de la probabilidad. Ahora admite una pluralidad de interpretaciones, pero mantiene a su propia interpretación propensivista en una posición privilegiada respecto de las otras.

Gillies no expone con la claridad que uno desearía cuáles son las razones que lo llevan a sostener que la interpretación propensivista tiene un carácter fundamental. No obstante, creo que la razón principal es que considera a la teoría de la probabilidad como una teoría empírica y no como una teoría matemática formal. Dice que está de acuerdo con Von Mises en que la teoría de la probabilidad es "una ciencia matemática como la mecánica o la teoría electromagnética... cuyos axiomas están empíricamente confirmados" (p. 136). Este pasaje es curioso porque los ejemplos que ofrece no son teorías matemáticas, sino físicas (aunque puedan estar axiomatizadas e incluso formalizadas). Hay una larga tradición que considera a la teoría de la probabilidad como una teoría empírica. Von Mises, por ejemplo, afirmó que la teoría de la probabilidad era "una ciencia inductiva" (Von Mises 1957, p. vii), que es una denominación antigua de las ciencias empíricas. Mucho antes, Hilbert en el enunciado del sexto problema de su famosa lista de problemas matemáticos no resueltos, había expresado la necesidad de dar un "tratamiento matemático de los axiomas de la física", en primer lugar, "de la teoría de la probabilidad y de la mecánica" (Hilbert 1900, p. 306). Gillies, siguiendo esta tradición, parece pensar que la teoría de la probabilidad es una teoría física y que la interpretación propensivista está mejor confirmada por la experiencia que la interpretación frecuencial. Pero esto sólo tiene sentido si la teoría de la probabilidad es una teoría empírica y no de una teoría matemática abstracta.

Si la teoría de la probabilidad se concibe, en cambio, como una teoría matemática formal axiomatizada, tal como, por ejemplo, la teoría de grupos, no parece haber problema alguno en admitir que tenga múltiples modelos. Los conceptos de evento y probabilidad son términos primitivos de la teoría y, por consiguiente, carecen de significado. Toda interpretación de la teoría formal de la probabilidad respecto de la cual los axiomas resulten verdaderos constituye un modelo de la teoría. Estos modelos pueden tener como dominio diferentes conjuntos de objetos, tanto abstractos como concretos. Parece razonable pensar que, por ejemplo, las interpretaciones frecuencial y subjetivista son modelos que tienen dominios diferentes, respectivamente, conjuntos de eventos físicos y de creencias de los sujetos humanos individuales. Muchos otros modelos son concebibles, tengan o no dominios diferentes. Algunos de tales modelos podrán resultar, desde nuestro punto de vista, más interesantes o útiles en sus aplicaciones prácticas, pero no puede decirse que alguno de ellos sea más fundamental que los demás en algún res-

pecto. Por ejemplo, si la interpretación frecuencial de Von Mises es un modelo de los axiomas de Kolmogorov (al menos con aditividad finita), como el propio Gillies reconoce (p. 184), no veo razones para decir que la interpretación propensivista de Gillies la ha superado o es mejor en algún sentido. Es cierto que esta última satisface los axiomas de Kolmogorov con aditividad contable, a diferencia de la interpretación frecuencial. Pero en los dominios en los que sólo se requiera aditividad finita, ambas interpretaciones resultan modelos igualmente aceptables.

Creo que Gillies piensa que su teoría (es decir, KL & ARI) es fundamental porque está empíricamente mejor confirmada que sus rivales, como la de Von Mises. Sin embargo, esta idea carece de sentido si la teoría de la probabilidad es sólo una teoría formal abstracta. La comparación con la teoría de grupos es aquí pertinente. No tiene sentido decir que la teoría matemática de grupos, en tanto teoría formal axiomatizada, está bien o mal confirmada por la experiencia, ya que tal teoría no hace afirmación empírica alguna. Simplemente carece de todo contenido empírico. Por otra parte, tampoco tiene sentido decir que un modelo de la teoría de grupos está mejor o peor confirmado por la experiencia que otros modelos de la misma teoría. Por definición, todas las proposiciones de la teoría de grupos son verdaderas en todos sus modelos, de modo que el concepto de confirmación empírica no parece tener aquí aplicación alguna. Lo mismo debe decirse de cualquier otra teoría formal.

La única manera razonable de ser pluralista acerca de la teoría de la probabilidad, según creo, consiste en aceptar que se trata de una teoría formal abstracta que tiene diversos modelos. Por otra parte, en una posición genuinamente pluralista, los diferentes modelos no pueden ser rivales en ningún sentido, sino, en todo caso, complementarios. Significativamente, Gillies nunca emplea el concepto de modelo y habla solamente de interpretaciones válidas.

En conclusión, la obra de Gillies es un muy valioso aporte a la filosofía de la probabilidad. Sin embargo, sus argumentos para considerar a la teoría de la probabilidad como una teoría empírica y a la interpretación propensivista como fundamental o privilegiada, aunque sólidos, no parecen ser suficientemente convincentes y más bien invitan a la discusión.

Apéndice: Los axiomas de la teoría de la probabilidad

Los axiomas de Kolmogorov se pueden formular de la siguiente manera (donde el espacio de muestra Ω es el conjunto de todos los resultados posibles, los eventos $E_1 \dots E_n$, son conjuntos de resultados posibles que son subconjuntos de Ω , y P es la función probabilidad):

Axioma 1: Para todo evento E ,
 $0 \leq P(E) \leq 1$

Axioma 2: Para todo espacio de muestra Ω ,
 $P(\Omega) = 1$.

Axioma 3: Para toda secuencia de eventos disyuntos $E_1 \dots E_n$,
 $P(E_1 \cup \dots \cup E_n) = P(E_1) + \dots + P(E_n)$.

Este último es el axioma de aditividad, el único de los axiomas de Kolmogorov que ha suscitado algunos desacuerdos. Hay dos versiones de este axioma. Si $E_1 \dots E_n$ es una secuencia finita de eventos, obtenemos el axioma de aditividad finita. Si $E_1 \dots E_n \dots$ es una secuencia infinita enumerable de eventos, el axioma es el de aditividad contable o enumerable.

En la teoría de la probabilidad con aditividad finita la función probabilidad asigna un número real comprendido entre 0 y 1 a todo subconjunto del espacio de muestra Ω . La probabilidad es, por consiguiente, una aplicación del conjunto potencia de Ω en el intervalo real $[0, 1]$ ($P: \wp\Omega \rightarrow [0, 1]$). En la teoría de la probabilidad con aditividad contable, que es la formulación de Kolmogorov, la probabilidad es una aplicación de un subconjunto propio de $\wp\Omega$, el cuerpo de Borel $\mathcal{S}$, en el intervalo real $[0, 1]$ ($P: \mathcal{S} \rightarrow [0, 1]$). Un cuerpo de Borel es una familia de subconjuntos de Ω que cumple las dos condiciones siguientes: i) Para todo conjunto A , si $A \in \mathcal{S}$, entonces, $\neg A \in \mathcal{S}$. ii) Para todo conjunto A y B , si $A \in \mathcal{S}$ y $B \in \mathcal{S}$, entonces, $(A \cup B) \in \mathcal{S}$. De estas condiciones se deduce que $\mathcal{S} \subset \wp\Omega$. Un espacio de probabilidad contable es una estructura $X = \langle \Omega, \mathcal{S}, P \rangle$ que satisface los tres axiomas de Kolmogorov.

La mayoría de las formulaciones usuales de la teoría de la probabilidad emplea el axioma de aditividad contable, siguiendo la formulación

original de Kolmogorov. Von Mises y De Finetti, por razones filosóficas diferentes, rechazan la aditividad contable y sólo aceptan el axioma de aditividad finita. Existen también diversas teorías no ortodoxas de la probabilidad que son no aditivas, es decir, que reemplazan el axioma de aditividad, en cualquiera de sus formulaciones, por otros axiomas (véase Howson 1995).

Kolmogorov introduce por definición el concepto de probabilidad condicional de la siguiente manera: $P(E|F) =_{\text{def}} P(E \cap F) / P(F)$. Esta definición es indispensable para obtener los teoremas sobre probabilidades condicionales. Dado que se la usa como premisa de las pruebas, muchos autores prefieren introducir a la probabilidad condicional mediante un nuevo axioma, generalmente bajo la siguiente forma:

Axioma 4: $P(E \cap F) = P(E|F) \times P(F)$.

Ambas axiomatizaciones de la teoría de la probabilidad son lógicamente equivalentes. La única diferencia entre ellas es que el concepto de probabilidad condicional, que es un término definido en la versión de Kolmogorov, pasa a ser un término primitivo del sistema que incluye el axioma 4.

Conicet-Universidad de Buenos Aires

REFERENCIAS

- CARNAP, R. (1950), *Logical Foundations of Probability*, Chicago, University of Chicago Press.
- DE FINETTI, B. (1937), "La prévision: ses lois logiques, ses sources subjectives", en: *Annales de l'Institut Henri Poincaré*, 7, pp. 1-68. (Trad. Inglesa: "Foresight: Its Logical Laws, Its Subjective Sources", en: Kyburg, H. y H. Smokler (eds), *Studies in Subjective Probability*, New York, Krieger, 1980, pp. 53-118.
- EARMAN, J. (1992), *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*, Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- FINE, T. (1973), *Theories of Probability*, New York, Academic Press.
- GILLIES, D. (1973), *An Objective Theory of Probability*, London, Methuen.
- GILLIES, D. (2000), *Philosophical Theories of Probability*, London-New York, Routledge.
- HILBERT, D. (1900), "Mathematische Probleme", reimpresso en: *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, Springer, 1935. Vol. III, pp. 290-329.
- HORWICH, P. (1982), *Probability and Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOWSON, C. (1995), "Theories of Probability", en: *British Journal for the Philosophy of Science*, 46, pp. 1-32.
- HOWSON, C. y URBACH, P. (1993), *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*, 2a ed. La Salle (Ill.), Open Court.
- HUMPHREYS, P. (1985), "Why Propensities cannot be Probabilities", en: *The Philosophical Review*, 95, pp. 557-570.
- KEYNES (1921), *A Treatise on Probability*, London, Macmillan.
- KOLMOGOROV, A. N. (1933), *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Berlin, Springer. (Trad. Inglesa: *Foundations of the Theory of Probability*, 2a ed., New York, Chelsea, 1956).
- LAPLACE, P. (1814), *Essai philosophique sur les probabilités*. (Trad. Inglesa: *Philosophical Essay on Probabilities*, New York, Dover, 1951).
- POPPER, K. R. (1957), "The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory", en: Körner, S. (ed.), *Observation and Interpretation*, pp. 65-70 y 88-89.
- POPPER, K. R. (1959), "The Propensity Interpretation of Probability", en: *British Journal for the Philosophy of Science*, 10, pp. 25-42.
- RAMSEY, F. P. (1926), "Truth and Probability", en: *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, ed. R. B. Braithwaite, London, Routledge and Kegan Paul, 1931, pp. 156-198.

- SALMON, W. (1979), "Propensities: A Discussion Review of D.H. Mellor *The Matter of Chance*", en: *Erkenntnis*, 14, pp. 183-216.
- VON MISES, R. (1957), *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 3a ed. Berlin, Springer, 1951 (1a ed. 1928). (Trad. Inglesa: *Probability, Statistics and Truth*, London, Allen & Unwin).
- VON PLATO, J. (1994), *Creating Modern Probability*, Cambridge, Cambridge University Press.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Biblioteca del Presente, Paidós, Barcelona, 1999, 140 págs.

Manuel Cruz inscribe este texto dentro de su preocupación, palpable en algunas de sus obras anteriores,¹ por engarzar la acción con la reaparición de la subjetividad en la escena filosófica de las dos últimas décadas. La subjetividad, la acción, el mundo y la historia son de esta manera en el texto de Cruz los materiales que dan densidad filosófica a una reflexión sobre la responsabilidad que de hecho tiende pasarelas entre los enfoques analíticos de H. L. Hart – cuya reconstrucción de la responsabilidad está orientada por los temas de la adscripción individual en el ámbito del derecho, Hannah Arendt, sensible a los temas de responsabilidad histórica en el marco de la fragilidad de la acción y del carácter refractario de sus resultados, o de Hans Jonas, cuyo *principio de responsabilidad* (*Prinzip Verantwortung*) ensancha de manera clave esta noción, al acoger el cuidado por el futuro humano y las generaciones venideras como uno de sus pivotes centrales. El autor comienza por reconocer (cap. 1) que hay un retorno de la idea de responsabilidad no sólo en la filosofía práctica, donde ésta nunca desapareció del todo, sino en la reflexión sobre la política, la historia, la ecología y otras esferas de conocimiento e interacción social, en las que la percepción de los condicionamientos estructurales y funcionales de nivel macroscópico parecían haber rezagado definitivamente todo vestigio de responsabilidad y de agencia. Sin embargo, y este es el desafío mayor del texto de referencia, la responsabilidad no reaparece para ser retomada en el viejo marco de agencia y de acción, en el que, a la manera de un Weber, la responsabilidad estaba centrada enteramente alrededor de la relación del agente con lo que éste hace o hizo efectivamente, es decir, con los resultados y efectos correspondientes de la acción propia (el principio weberiano de la ética de la responsabilidad o *Verantwortungsethik*), sino que se despliega a través de una estructura conceptual más

1. Véase Manuel Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Taurus, Madrid, 1995; y asimismo, del mismo autor, "La historia (interminable) y la acción (posible)", en Manuel Cruz (comp.) *Acción Humana*, Ariel, Barcelona, 1997 y "Ese extraño problema que nos constituye" en Manuel Cruz (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996.

compleja, que intenta correlacionar un escenario empírico más denso de la interacción, con un espesor hermenéutico y pragmático de la agencia.

En este sentido, las preguntas que debe correlacionar la idea de responsabilidad son para Manuel Cruz (cap. 2): a) ¿Quién es responsable? b) ¿De qué es responsable? c) ¿Ante quién es responsable? d) ¿En nombre de qué es responsable? Si en la ética de la responsabilidad weberiana el marco intersubjetivo que las dos últimas preguntas ponen de manifiesto se encuentra elidido, dado que el agente no parece responder allí ante otra instancia que el tribunal de su conciencia, ni desde valores o principios que no sean los propios, hay en cambio en el tratamiento de Cruz (coincidente en algunos aspectos con el análisis de Ricoeur²), una reformulación de la noción en un plano que recorta una intersubjetividad esclarecida por la pragmática y una dimensión prospectiva a tono con la sociedad de riesgo que caracteriza nuestra vida contemporánea. De esta manera, podemos ser responsables ante seres o criaturas que aún no conocemos, y no únicamente por acciones realizadas sino también por omisiones fundamentales, que no sólo se refieren a la casuística jurídica o moral clásica, centrada en la acción individual, sino que incorporan el entramado denso de nuestra sociedad contemporánea de riesgo, como el actuar colectivo, de no menor relevancia para la cuestión de la responsabilidad. Por otra parte, la noción de «hacerse cargo», con la que el autor complementa su análisis de la responsabilidad, desborda las acciones decididas y propias del agente para abarcar hechos pasados y futuros que debemos asumir, so pena de desdibujar artificialmente el horizonte de la vida práctica y social. Nos hacemos cargo de hechos que conforman un legado histórico, pero también del cuidado por seres y bienes que nos rodean, y esto no remite ya solamente al par responsabilidad-culpa que dominaba el análisis clásico. Las nociones de responsabilidad y de «hacerse cargo» están por consiguiente revestidas en Cruz de una capa previsor y de cuidado, a la vez por la comprensión del pasado y la llegada del futuro, que las hacen desbordar los límites de una visión efectista o consecuencialista. De esta manera el texto intenta engarzar la dimensión ético-política de la responsabilidad con la dimensión hermenéutica o comprensiva que es inherente a una de las acepciones del «hacerse cargo» en cuanto comprensión de... A través de este nexo original el autor incorpora a su tratamiento de la responsabilidad la reflexión sobre el conocimiento histórico y «el retorno del pasado (caps. 3 y 4). La dimensión por así decir *retrospectiva* de la responsabilidad (asunción de lo hecho) y su dimensión prospectiva (precaución por lo que se hará), estrechamente articuladas desde un punto de vista semántico y pragmático, quedan reforzadas en el texto de Cruz con una mirada hermenéutica que intenta ampliar –a través de la idea de

2. Véase Paul Ricoeur, "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique", en Paul Ricoeur, *Le juste*, Esprit, París, 1995.

«hacerse cargo»– el ámbito de inherencia del agente más allá de la esfera inmediata de las acciones propias y de su casuística correspondiente. En este sentido no sólo nos hacemos cargo de realidades sino también– como señaló Freud– de nuestros sueños, y esto es lo que Cruz plasma en su epílogo o "meditación del insomne", con la que da acogida a la noción de utopía al interior de un discurso de la responsabilidad. Este texto abre sin lugar a duda una serie de direcciones prometedoras sobre la agencia, la acción y la responsabilidad que enriquecen su panorama teórico y que son susceptibles de ser desarrollados en otros contextos epistemológicos y filosóficos. Entiendo que los elementos inherentes a la decisión o a la agencia colectiva, se encuentran entre estos últimos.

Francisco Naishtat
Universidad de Buenos Aires

SEXTO COLOQUIO INTERNACIONAL BARILOCHE DE FILOSOFÍA 2002

BARILOCHE, ARGENTINA

Continuando con la serie Coloquios Internacionales Bariloche de Filosofía iniciada en 1992, el Programa de Filosofía de la Fundación Bariloche anuncia la realización del Sexto Coloquio Bariloche de Filosofía que se llevará a cabo en Bariloche, Argentina, del 15 al 17 de junio del año 2002. Como en ocasiones anteriores, se cuenta con el auspicio de departamentos, sociedades y centros de filosofía del país y del exterior. Asimismo, han comprometido su participación destacados filósofos del país, América Latina, Estados Unidos y Europa especialistas en los temas que serán debatidos.

El foco temático del Coloquio girará en torno de la *ontología*, en particular de los siguientes aspectos:

- * Estructura categorial, dominios y niveles de la realidad. Objetos, propiedades, relaciones, universales, individuos, etc. Existencia, subsistencia, dependencia ontológica, etc.
- * Relaciones entre la ontología y otras áreas de la filosofía: metafísica, epistemología, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente, filosofía de las ciencias formales y naturales, filosofía de las ciencias sociales, filosofía política, etc.
- * Ontología e historia de la filosofía. Ontologías clásicas y modernas.
- * Aspectos ontológicos de la ética y la estética.

Serán consideradas también propuestas de ponencias, comunicaciones y mesas redondas en otras áreas relacionadas.

Contribuciones: Los resúmenes de las contribuciones propuestas deberán ser de 200 palabras y se recibirán hasta el 31 de marzo de 2002. En el caso de mesas redondas se requieren resúmenes de cada intervención, así como una descripción del tema de la mesa.

Idiomas: español, inglés, francés, italiano y portugués.

Aranceles: General \$ 80, estudiantes \$ 50.-

Alojamiento: La Secretaría del Coloquio estará a disposición de los participantes inscriptos para efectuar reservas en hoteles a precios reducidos.

Inscripción e Informes:

Dr. Oscar Nudler / Prof Susana Romaniuk
Coloquios Bariloche de Filosofía
Casilla de Correo 138
(8400) San Carlos de Bariloche, Argentina
Teléfono y Fax: (02944) 420700
e-mail: colbar@bariloche.com.ar
<http://www.bariloche.com.ar/filosofia>

En Buenos Aires:
Fundación Bariloche
Piedras 482 -2° "H"
Tel.: (011) 4331-1649

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN XXVII

AÑO 2001

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTÍCULOS

E. Adamovsky, Presencias intermedias.....	31
I. Avila Cañameres, Indeterminación de la traducción, subdeterminación empírica de las teorías y <i>facts of the matter</i>	7
M. Luna Alcoba, Sujeto, tiempo e intuición según Descartes	81
D. E. Machuca, La temporalidad del pensamiento en Descartes.....	99
C. Macón, Los efectos de la <i>revisión teórica</i> . Acerca del <i>Figural Realism</i> de Hayden White	319
J. R Maia Neto, Descartes e os céticos de seu tempo	59
F. Rivera Castro, La relación entre derecho y Moral en el pensamiento de Kant	335

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO 2000

L. Alves Eva, Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno	199
S. Manzo, Algo nuevo bajo el sol: el método inductivo y la historia del conocimiento en la Gran Restauración de Francis Bacon.....	227
A. Gutiérrez Pozo, De la crisis escéptica de las ciencias modernas a la fundamentación fenomenológica de la verdad. Husserl y Ortega	255
M. Pérez Otero, Justificación parcial pero suficiente	285

DISCUSIÓN

M. V. Costa, Pluralismo, concepciones de la buena vida y educación	127
M. Garreta Leclercq, Neutralidad liberal y educación ciudadana	141
E. Rivera López, Deberes negativos y positivos: ¿Hace el resultado la diferencia?	161
O. Guariglia, Deberes negativos y positivos: Respuesta a E. Rivera López	171

ESTUDIO CRÍTICO

A. Cassini, Interpretaciones filosóficas de la teoría de la probabilidad.....	361
---	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

J. J. Acero, <i>Filosofía del lenguaje I. Semántica</i> (E. A. Barrio)	189
M. Boeri, <i>Epicuro. Sobre el placer y la felicidad</i> (S. L. Tonti)	187
M. Cruz, <i>Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal</i> (F. Naishtat).	379
J. Grondin, <i>Hans-Georg Gadamer</i> (L. Carugatti)	186
E. Panofsky, <i>Sobre el estilo</i> (M. E. Oliveras)	179
M. Pascher, <i>Einführung in den Neukantianismus</i> (E. Zerbudis)	177
C. Thiebaut, <i>Vindicación del ciudadano</i> (G. Vidiella)	181
M. Veggeri e M. Abbate (eds.) <i>La Repubblica di Platone nella tradizione antica</i> (G. Livov).....	183

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, por E-mail o en un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Adjuntar dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las 150 palabras y un curriculum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos e incluirlo, con el curriculum, en el DK.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.