

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

# *euphyía*

REVISTA DE FILOSOFÍA

---

## DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes  
*Rector*

Dr. Daniel Eudave Muñoz  
*Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades*

Lic. Patricia Patiño Bahena  
*Jefe del Departamento de Filosofía*

### EDITORES

Mario Gensollen  
Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO  
Juan José Láriz Durón

### CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*  
Diego Ribes, *Universitat de València*  
Dora Elvira García, *ITESM*  
Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*  
Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*  
José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*  
José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*  
Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*  
Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*  
Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*  
María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*  
Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*  
Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*  
Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*  
Tobias Grimaltos, *Universitat de València*  
Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*  
Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

*Euphyía* es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. *Euphyía* es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyía* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. *Euphyía* publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

# *euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

---

VOLUMEN VI

NÚMERO 6

ENERO-JUNIO 2010

Toda correspondencia y solicitud de suscripción deben dirigirse a:  
Juan José Lariz Durón  
Universidad Autónoma de Aguascalientes  
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades  
Departamento de Filosofía (edificio 6 Planta Alta)  
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131  
Aguascalientes, Ags. México  
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V  
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2011, Vol. 05, junio-diciembre 2011 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editores responsables: Mario Gensollen Mendoza y Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

# Índice

## VARIA

Unidad sintética y apercepción  
*María del Carmen Paredes Martín* 9

Las discrepancias entre *Met.* XII y *Fís.* VIII: a propósito del  
primer motor  
*Alberto Ross* 41

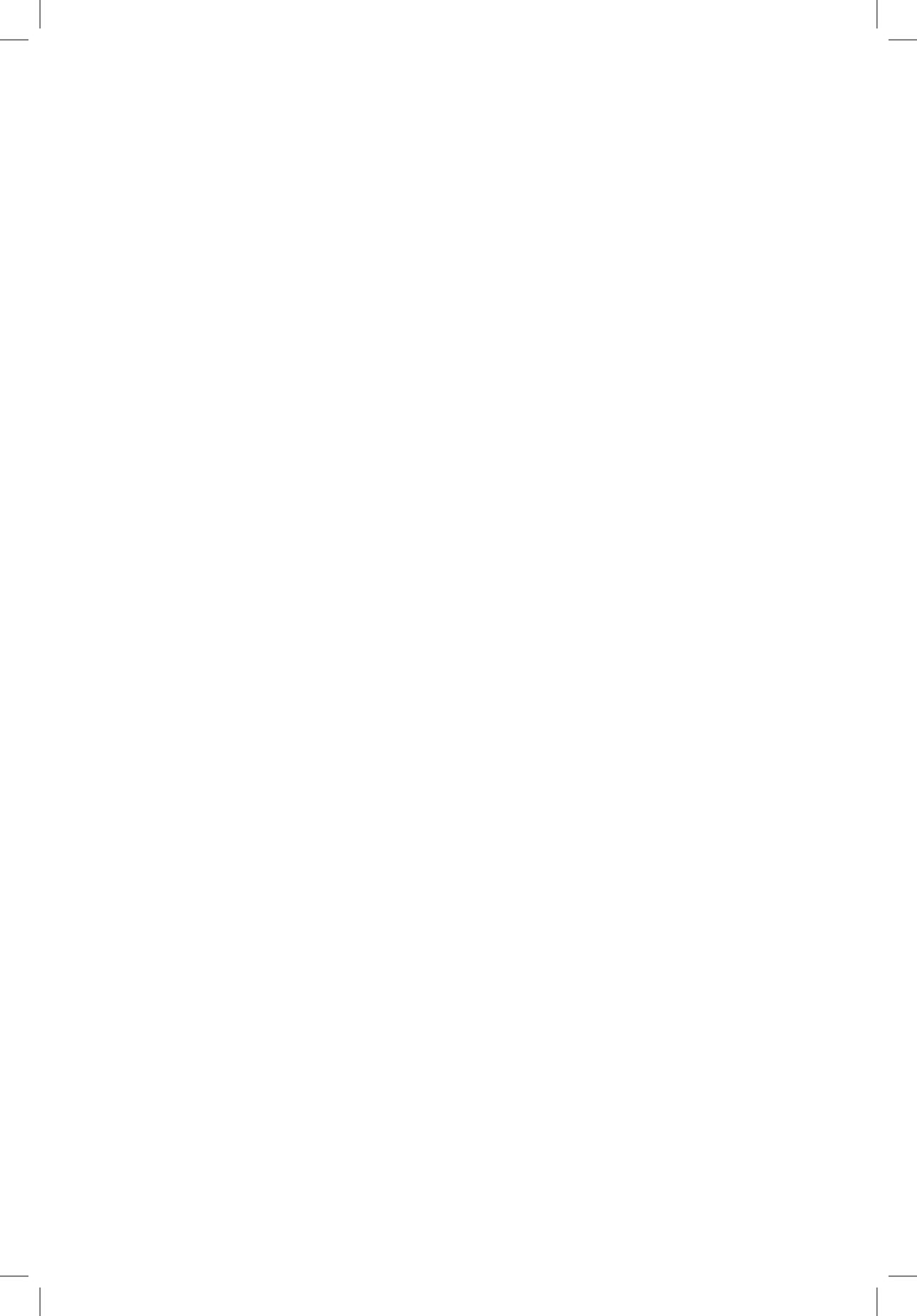
Pensar en español: ¿un pseudoproblema?  
Pero, ¿qué hay detrás?  
*Carlos Pereda* 53

## TRADUCCIÓN

Fiabilismo, inducción y escepticismo  
*David Papineau* 75

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Una ética para el pensamiento  
*Jorge Alfonso Chávez Gallo* 125



## Unidad sintética y apercepción

María del Carmen Paredes Martín  
Universidad de Salamanca  
paredes@usal.es

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant expone tres tipos de síntesis, examina la naturaleza de los actos que realizan actividad sintética y las implicaciones que se derivan para la unidad de la conciencia. Asimismo, introduce la noción de «apercepción trascendental» como capacidad de unificar una diversidad de objetos de la representación en una noción de objeto. Todo esto aparece también conectado con la conciencia de sí como sujeto de nuestras representaciones.

Una de las primeras cuestiones que plantea la «Deducción trascendental» de la primera edición es la escasa presencia del término autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), sobre todo en comparación con el de conciencia. Esto abre de inmediato dos posibilidades de interpretación de las que se siguen ciertas consecuencias: una, es la de atenerse literalmente a los términos kantianos; y otra, la de interpretar en determinados contextos que la conciencia incluye también la conciencia de sí o autoconciencia. A este respecto, se puede plantear concretamente si para Kant la conciencia de objeto requiere la conciencia de sí, y viceversa, si la conciencia de sí requiere tener conciencia de algún

objeto. Porque si entendemos por *bewusstsein* sólo conciencia, entonces tendremos por lo general una conexión entre la conciencia de objeto y la unidad de la conciencia, pero no con la autoconciencia. Esto vendría a significar que una representación requiere la unidad de la conciencia, pero no necesariamente la autoconciencia.

Sin embargo, es interpretación ampliamente admitida que cuando Kant habla de la conciencia como condición de la experiencia se está refiriendo a la conciencia de sí, si no como autoconciencia actual, al menos como autoconciencia potencial.

Respecto a si la conciencia de sí requiere tener conciencia de algún objeto, cabe decir que esto es posible, hasta cierto punto, en la primera edición de la *Crítica*, aunque no en la segunda. Estas diferencias que se acaban de señalar, por citar sólo algunas, indican que un estudio detallado de cualquier aspecto de la *Crítica de la razón pura* requeriría tener en cuenta los planteamientos de las dos versiones y sus relaciones internas, cosa que en este momento no resultaría completamente viable. En todo caso, la importancia de la reelaboración que Kant llevó a cabo tiene especial alcance para el tema de este trabajo, y por ello me voy a atener a la segunda edición, que Kant consideró como la expresión más completa de su pensamiento.

### Unidad sintética y deducción

Afirma Kant en la segunda sección de la «Deducción Trascendental» que «la unidad sintética de la conciencia es por tanto una condición objetiva de todo conocimiento, no de algo que yo mismo necesitara para conocer un objeto, sino algo bajo lo cual tiene que estar toda intuición *para convertirse en objeto para*

*mí*, puesto que de otro modo, y sin esta síntesis, lo diverso no se unificaría en una conciencia»<sup>1</sup> (B138). Parece, según esta afirmación del §17, que el aspecto subjetivo de la unidad —lo que necesita toda intuición para convertirse en objeto para mí— tiene que ser considerado desde o conjuntamente con el aspecto objetivo, el principio según el cual la unidad sintética de la conciencia es una condición objetiva de conocimiento. Y si esto es así, de ello se sigue alguna consecuencia en cuanto a la manera de entender la deducción trascendental, en concreto, en cuanto al tipo de relación que se establece entre la primera parte y la segunda.

En el conocido §13, Kant conecta el significado de la deducción con el de justificación y legitimación del uso de nuestros conceptos. Estos dos primeros significados sitúan a la deducción en el terreno de la demostración de la legitimidad que se refiere a la pretensión de validez de ciertos conceptos, cuyo contenido puede estar relacionado de más de una manera con la experiencia. Kant menciona el procedimiento de Locke como ejemplo de una indagación que trataría de justificar la adquisición de conceptos completamente a partir de la experiencia y que por lo tanto sería una investigación empírica, para aclarar el tipo de deducción que a él le interesa como «la explicación del modo en que los conceptos a priori pueden referirse a objetos»<sup>2</sup> (B117). Esta deducción ya no sería empírica, sino trascendental, contraposición que con ciertas oscilaciones se mantiene en todo el apartado. Tales oscilaciones se refieren al hecho de que en un primer momento Kant distingue en-

<sup>1</sup> Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde.

<sup>2</sup> [...] die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können [...].

tre deducción trascendental y deducción empírica en la forma que se acaba de indicar, aunque más tarde restringe el uso del término «deducción» para referirlo exclusivamente a la explicación y justificación del modo en que los conceptos priori pueden referirse a objetos. La deducción trascendental, por lo tanto, tiene en Kant un significado y un alcance mucho más restringidos que la interpretación posteriormente acuñada en el primer idealismo alemán, por ejemplo, la que expresa Fichte, cuando en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, de 1794, menciona la necesidad de que «todo lo demostrable ha de ser demostrado –todas las proposiciones han de ser deducidas excepto el primero y supremo principio fundamental»<sup>3</sup> (Fichte, 1971, Bd. I: 79).

Para Kant, la deducción se mantiene dentro de los límites de la justificación de los conceptos, por lo que respecta a su validez para el conocimiento objetivo, lo que indica que el significado jurídico del término «deducción» no es simplemente trasladado al terreno epistemológico —como se ha dado a entender (ver Henrich, 1988)—, sino que también tiene sus límites en cuanto recibe una interpretación filosófica y crítica. Por ello, se va a considerar en adelante, como orientadora sobre todo, la noción de «justificación», en cuanto distinta de la de uso, pues no se trata solamente de explicar cómo se usan esos conceptos, sino con qué derecho se consideran como conceptos de objeto. Con ello, también se amplía la perspectiva de la deducción hacia el terreno de la justificación del conocimiento —hoy tan importante—, en el cual, sin duda, Kant introdujo innegables avances.

<sup>3</sup> Es muss alles Erweisbare erweisen, —ausser jenem ersten und höchsten Grundsätze müssen alle Sätze abgeleitet werden.

Cuando Kant plantea a continuación la necesidad de la deducción trascendental, afirma, por una parte, que «pueden sernos dados fenómenos en la intuición sin que tengan que referirse forzosamente a las funciones del entendimiento»<sup>4</sup> (B122), pues éste no contiene las condiciones a priori para la aparición de los fenómenos. En cambio, lo que el entendimiento contiene son las «condiciones subjetivas del pensar» sin las cuales no sería posible el conocimiento de objetos. Por otra parte, Kant hace notar que la posibilidad del conocimiento de objetos exige que esas condiciones subjetivas del pensar tengan validez objetiva. En esto reside la dificultad de la deducción, o de la justificación, pues lo que es subjetivo ha de tener validez objetiva. Con esta formulación del problema queda planteada la «deducción metafísica» de las categorías y la necesidad de hallar «el hilo conductor (*Leitfaden*) para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento», tal como reza el encabezamiento del §10. Según una interpretación muy extendida, se trata de llevar a cabo una indagación que en lugar de remontarse hasta las condiciones de posibilidad de la experiencia de objetos consiste en un análisis conceptual que parte de las funciones lógicas de los juicios para llegar a las formas del pensar. En esta línea de interpretación se encuentran los trabajos clásicos de Wolff (1963), Strawson (1966), y Bennett (1966), si bien, como veremos, una visión tan «lógica» de la deducción metafísica es insuficiente, puesto que no pone en claro cuál es su objetivo.

En todo caso, la necesidad de que las condiciones subjetivas del pensar tengan validez objetiva depende, a nuestro

---

<sup>4</sup> [...] können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen.

entender, de dos formulaciones, incluidas en el §13, que no parecen completamente sinónimas: una es que las condiciones subjetivas del pensar «han de proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos» (B122)<sup>5</sup>. Otra es que los objetos de la intuición sensible se han de «conformar, además, a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad sintética del pensar» (B123)<sup>6</sup>. El pensar significa aquí el pensar de objetos, es decir, una actividad del entendimiento con respecto a una diversidad dada en la intuición. El conocimiento, en sentido amplio, viene a ser el resultado de esa actividad, toda vez que, según indica el §10, «únicamente la espontaneidad del pensar exige que esa diversidad sea primeramente recorrida, asumida y enlazada de una manera determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento»<sup>7</sup> (B102). Para llevar a cabo esa actividad —llamada síntesis— el entendimiento necesita conceptos «que dan *unidad* a esta síntesis pura y que consisten tan sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética»<sup>8</sup> (B104).

Se diría que Kant utiliza un argumento circular del que no se sale fácilmente, puesto que el requisito de la objetividad depende de la unidad sintética del pensar, sin la cual no es posible la actividad necesaria para el conocimiento, pero en la misma posibilidad del conocimiento esa unidad sintética ya está incluida —aunque quizá no necesariamente presupuesta en sentido estricto. La pregunta que se plantea es si efectiva-

<sup>5</sup> [...] subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben.

<sup>6</sup> Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung [...] den Bedingungen, deren er Verstand zur synthetische Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müsse.

<sup>7</sup> Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, dass dieses Manningfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen.

<sup>8</sup> Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen [...].

mente «el círculo de la experiencia» al que Kant se refiere en la Introducción a la primera edición de su *Crítica* (ver A4) exige esta argumentación circular, en la que se cuenta de antemano con que el pensar de objetos constituye una «unidad sintética». Al tema de la circularidad se volverá más adelante.

Por otro lado, la deducción trascendental muestra, en su parte objetiva, que es necesario aplicar a los objetos ciertos conceptos que contienen una síntesis necesaria. Por tanto, tiene que haber conceptos objetivos necesarios de la conformación de objetos, para que mediante ellos la percepción proporcione un objeto y llegue a ser fundamento del conocimiento. La deducción subjetiva muestra cómo «quizá pueda ser el entendimiento, a través de esos conceptos, el autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos»<sup>9</sup> (B127). En cierto modo, Kant está de acuerdo con Locke y con Hume, a los que menciona expresamente, en que las categorías se aplican, de hecho, a los conceptos de la experiencia. Pero esto es justamente para Kant lo que provoca la pregunta por el derecho de este uso, y lo que es más, por la justificación de su posibilidad. Tal justificación, entendida como deducción trascendental, evitaría caer en la exaltación (*Schwärmerei*) que según Kant propició Locke, o en el escepticismo al que se entregó Hume.

Seguidamente se nos brinda, al final del §14, una «explicación» de las categorías que ya aparece en la primera edición. Según esta explicación, las categorías «son conceptos de un objeto en general mediante el cual la intuición de éste es considerada como *determinada* en relación con una de las *funciones lógicas* del juzgar»<sup>10</sup> (B128). Es decir, que por sí mismas las

<sup>9</sup> [...] vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sein könne [...].

<sup>10</sup> Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird.

categorías no nos proporcionan ningún conocimiento de objetos, pues las funciones lógicas del juzgar son meras formas de pensar objetos con las que, sin embargo, no podemos sin más conocer un objeto de una manera determinada. Para ello, tiene que producirse una intuición, que es independiente de la actividad del entendimiento y que además es sensible. De modo que los objetos de las categorías son ante todo objetos de la intuición sensible, es decir, fenómenos.

El desarrollo coherente de esta composición de elementos es un objetivo principal de la *Crítica de la razón pura*, desarrollo que se lleva a cabo con la exposición de las categorías y donde se muestra cómo éstas tienen que aplicarse únicamente a objetos de una intuición sensible. Este desarrollo plantea como dificultad principal la de la posibilidad misma del uso objetivo de las categorías, puesto que la intuición es independiente del entendimiento y las formas puras de la intuición son tan sólo formas de la representación de la sensibilidad, por lo tanto independientes también de la espontaneidad del entendimiento. Dicho de otro modo, cómo es posible que haya correspondencia entre la intuición sensible de un objeto y los conceptos puros del entendimiento<sup>11</sup>. Si a esto se añade que los conceptos puros o categorías son también considera-

---

<sup>11</sup> También se aclara esta cuestión manejando una interpretación de la «deducción metafísica» distinta de la que se ha mencionado. Si tenemos en cuenta que en la 2ª edición de la *Crítica*, la «deducción metafísica» se refiere expresamente a la exposición de las formas de espacio y tiempo, se puede obtener una aclaración de su alcance recurriendo a la estética trascendental, por analogía con la distinción que allí hace Kant entre exposición metafísica y exposición trascendental. En consecuencia, cabe considerar a la deducción metafísica como un análisis de las condiciones que tienen que cumplirse si se quiere afirmar que conceptos a priori pueden referirse a objetos. Este análisis comprendería tres fases: 1) Aclarar bajo qué condiciones es posible esto, lo que implica explicar el significado de «categoría». 2) Mostrar que es a la función unificadora del entendimiento a la que se puede retrotraer la posibilidad de esa referencia de los conceptos a priori. 3) Señalar qué conceptos son los que cumplen las condiciones de 1) y que pueden ser considerados como instrumentos de la función unificadora del entendimiento. Sólo sobre la base de esta aclaración metafísica se puede pasar a la deducción trascendental, (ver Horstmann, 1984: 15-33).

dos como «acciones del pensar puro» (*Handlungen des reinen Denkens*, A57/B81), y como «funciones» (*Funktionen*, B122) cabe afirmar que del propio texto kantiano se pueden obtener interpretaciones claramente diferenciadas, según se acentúe la característica de las categorías como «formas», como «funciones» o «acciones» del pensar. Esta triple faceta se hace presente en la cuestión de la correspondencia antes mencionada, cuya posibilidad es lo que pone de manifiesto no ya la deducción trascendental, sino las condiciones que la hacen posible y que además dan cuenta de su necesidad.

### Enlace y unidad de la conciencia

La reelaboración de la deducción trascendental para la segunda edición abre la sección segunda, con el §15, sobre la «posibilidad de una combinación (*Verbindung*) en general»<sup>12</sup>. En realidad, esta reelaboración comienza ya al final de la sección primera (B127-129), con los párrafos añadidos sobre Locke y Hume a los que se acaba de hacer referencia. Bajo este supuesto, esas adiciones muy posiblemente no se limitan únicamente a ampliar el §14, sino que poseen también un significado sistemático en relación con los siguientes párrafos de la segunda edición, los cuales se pueden interpretar también como una respuesta a Locke y a Hume, esto es, a las dificultades del empirismo.

Todo el §15 está dedicado a exponer el concepto de *Verbindung* o *conjunctio*. Hay que señalar que esta exposición en

<sup>12</sup> El término alemán «*Verbindung*» ha sido traducido como «combinación» en I. Kant, 1978. También la traducción inglesa de W.S. Pluhar utiliza «*combination*» (ver I. Kant, 1996). Nosotros utilizaremos el término «*conjunctio*» y también «conjunción» y «enlace», según el contexto.

general va unida precisamente a las condiciones bajo las cuales tal «*conjunctio*» es posible, como indica el subtítulo de dicho párrafo. Pues bien, el enlace de algo diverso sólo puede llevarse a cabo mediante un acto del entendimiento, lo que de momento quiere decir que si yo tengo ante mí una diversidad unida, es que tengo esa «*conjunctio*», que está contenida en mi representación de lo diverso, y la tengo antes de que se produzca esa representación. Esto presupone que yo tengo representaciones diversas que representan objetos, las cuales son, ante todo, determinaciones subjetivas, es decir, de mi ánimo (*Gemüt*), de suerte que, para que representen un objeto tiene que llegarles algo por medio de lo cual se convierten en determinaciones de objetos. Kant subraya que la conjunción de una diversidad en general «nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos, y por tanto tampoco puede estar contenida a la vez en la forma pura de la intuición sensible; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad de la representación [...]» (B130)<sup>13</sup>. Esto es, la representación de una serie conjunta de representaciones diversas que son determinaciones de objetos tiene que provenir de la espontaneidad de la facultad de representar, pues tal conjunción no está contenida en las representaciones que de por sí son determinaciones subjetivas. Por lo tanto, el concepto de objeto consiste en una representación que relaciona diversas representaciones dadas con lo que se representa mediante ellas. La representación de la copertenencia de varias representaciones en una única representación es la representación de una unidad, que no está dada, sino que se efectúa activamente, y que es justamente la representación del

<sup>13</sup> Allein die Verbindung (*conjunctio*), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft [...].

vínculo de todas esas representaciones mediante un acto de la espontaneidad. Se trata de la representación de esa *conjunctio* o *Verbindung*, que es una condición para que nos representemos objetos por medio de lo diverso de las determinaciones subjetivas —a las que también hay que llamar representaciones—. Consiguientemente, la *conjunctio* es una representación solamente posible a través del entendimiento, ya sea que la diversidad de la intuición sensible venga dada a través de los sentidos, o que esté contenida en las formas a priori de la intuición.

Por otra parte, la acción intelectual de conjuntar o enlazar se aplica a conceptos cuya conjunción se representa en el juicio. Sobre esta identidad de la función del entendimiento en estos dos actos de enlazar se funda la deducción de las categorías, pero con esto no se aclara dónde se funda la concordancia entre el contenido de la intuición y la forma del juicio, puesto que según el §14 el fundamento de la conjunción de los conceptos en el juicio tiene que ser también el fundamento de su concordancia.

Por el momento, la conjunción en cuanto acto de enlace, es una acción del entendimiento que se aplica a intuiciones sensibles, o «no sensibles» (B130)<sup>14</sup>. Con esta indicación, Kant introduce un problema, ya que el entendimiento no tiene por sí mismo la diversidad de la intuición, esto es, no la produce, lo que significa que el hecho de tener una representación no implica la existencia del objeto de la misma. Por eso, el entendimiento es la facultad de enlazar y de separar la diversidad dada en la intuición. Y la intuición es sensible «porque —como se lee al final de la «Estética trascendental»— no es *originaria*,

<sup>14</sup> [...] so ist alle Verbindung [...], es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandshandlung [...].

es decir, porque no es de tal índole que se nos dé mediante ella la existencia misma del objeto de la intuición [...], sino que depende de la existencia del objeto, con lo cual sólo es posible en tanto que la facultad de representación del sujeto es afectada por dicho objeto» (B72)<sup>15</sup>. Así que no sabemos cómo, en estas condiciones, pudiera haber una intuición no sensible, ni tampoco sabemos si, en el caso de que la hubiera, haría falta un acto de enlace además del acto en que se nos daría el objeto con todo su contenido.

Lo que se establece taxativamente es que no conocemos nada a través de una intuición intelectual, pues no somos capaces de tenerla. Y también, que la acción de enlazar lo diverso, más que referirse a la intuición sensible en especial, se refiere propiamente a la intuición en general aunque, si bien se mira, la concepción kantiana de esta conjunción o enlace (*Verbindung*) está referida específicamente a una diversidad dada y, por lo tanto, faltando ésta, el acto de la *conjunctio* quedaría vacío. Es claro que podemos pensar en la posibilidad de un acto como éste, pero la conciencia de tal acto no sería una conciencia de objeto. Por lo tanto, cuando el pensar se refiere a algún objeto, es que hay alguna intuición, es decir, una representación inmediata de ese objeto en la cual se da. El hecho de que no podamos tener una intuición no sensible, pues toda posibilidad de representarnos un objeto está condicionada por las formas de la intuición, que son a priori, quiere decir que nuestra intuición está subjetivamente condicionada y, por ende, que es sensible. Parece entonces, más bien, que Kant deja abierta la capacidad del entendimiento en cuanto facultad de

<sup>15</sup> [...] weil sie ist nicht ursprünglich, d. i., eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird [...], sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.

enlazar lo diverso de la intuición y que la limitación viene del condicionamiento de la conciencia humana, precisamente en cuanto conciencia representativa.

Concretando más el significado de *Verbindung*, Kant añade que «es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) del sujeto, sólo puede ser realizada por éste» (B130)<sup>16</sup>. Por lo tanto, se trata de un acto que pone de relieve la capacidad activa del sujeto. De esto se desprende que un objeto no es de por sí una conjunción de partes, sino que la conjunción se sigue de mi acto de enlazar o, dicho de otro modo, que es un producto de mi entendimiento. Así, se pone de manifiesto una íntima conexión entre conocer y hacer, característica del planteamiento epistemológico kantiano (ver Baum, 1984). El entendimiento en su actividad de enlazar no está condicionado por el material, dado, sino que es pura espontaneidad y su actividad es por eso, literalmente, autoactividad. Ahora bien, si no hay material, esa actividad se queda vacía, con lo cual cabe decir que aunque no haya condicionamiento, la actividad de enlazar está referida a algo dado, sobre la cual recae la *conjunctio*. Pero cuando hay intuición sensible, intuición que es dependiente de la existencia de un objeto, la actividad del entendimiento se desarrolla sin condicionamientos extrínsecos a él, espontáneamente, y es por el contrario el objeto, o más exactamente lo que Kant llama objeto, el que depende de esa actividad.

Además, este acto de enlazar, al que Kant se refiere con la designación general de *síntesis*, «tiene que ser originariamente

<sup>16</sup> [...] unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.

uno, indistintamente válido para toda combinación»<sup>17</sup> (B130). Pero, como hemos visto, la conjunción se tiene que ejercer sobre un material sensible; por lo cual, a la hora de calificar a este tipo de síntesis, hay que señalar que no se trata de una síntesis «en general», sino más bien de una clase de síntesis muy particular: la que combina una diversidad dada en la intuición, para la cual no tenemos ningún concepto determinado. Y como toda intuición está condicionada espacial y temporalmente, se tratará de una síntesis concreta, «figurada” y no de una síntesis intelectual propiamente dicha. Por lo demás, el que sea un acto único y válido por igual para toda *conjunctio* puede indicar también que se trata únicamente de una función unificadora sin más.

El último párrafo del §15 se refiere en primer lugar a esa función, puesto que este enlace «es la representación de la unidad *synthetisch* de lo diverso»<sup>18</sup> (B131). Es decir, por una parte, la unidad no surge de la *conjunctio* sino que más bien la hace posible y, por otra parte, lo diverso tampoco es una simple pluralidad de elementos, o de cualidades. Por ello, la separación de la facultad de enlazar como tal frente a lo que enlaza necesita alguna explicación más, sobre todo teniendo en cuenta que esa unidad *synthetisch* no es una categoría, ya que la categoría también presupone la *conjunctio*.

Recordemos que según el método kantiano de exposición (*Darstellung*), la deducción debe probar la validez objetiva de las categorías respecto al conocimiento, y por eso Kant analiza la posibilidad de que el entendimiento sea una facultad cognoscitiva. Esta investigación que, por un lado avanza *synthetisch*

<sup>17</sup> Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gelichgelten sein müsse [...].

<sup>18</sup> Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen.

camente, es decir, de las condiciones a lo condicionado, tiene su introducción en el §15. Pero por otro lado, según el procedimiento analítico tiene que ir también de lo condicionado —la *conjunctio*— a sus condiciones, es decir, a la síntesis de su condición, que es la unidad sintética originaria. Kant realiza este doble itinerario, puesto que el procedimiento analítico requiere asimismo el sintético, como se puede apreciar en el §15, donde trata conjuntamente de la síntesis de los conceptos en el juicio y de la síntesis de lo diverso en la intuición, aspectos que luego separa en los párrafos siguientes hasta cerrar el desarrollo en el §26.

También hay que tener en cuenta las condiciones de posibilidad de los enlaces o de las acciones de enlazar, que Kant considera como actos que tienen que haber tenido lugar previamente, puesto que «no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto sin haberlo tenido enlazado antes»<sup>19</sup> (B130). La acción del análisis presupone en cada caso la del enlace o conjunción, «pues donde el entendimiento no ha enlazado nada antes, nada puede él tampoco disolver»<sup>20</sup> (B130). Esta progresión temporal está tomada de la conexión empírica de las representaciones, de la cual podemos ser conscientes en nuestra experiencia interna. Así que la síntesis figurada ha tenido lugar ya, seamos o no conscientes de ello; esa síntesis es una actividad que se ejerce sobre el material sensible dado.

Sobre el significado general de «síntesis», en el §10 se encuentran dos afirmaciones que nos parecen muy esclarecedoras. Por un lado, afirma Kant que «la síntesis de algo diverso... produce ante todo un conocimiento que, inicialmente, puede

<sup>19</sup> [...] wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben [...].

<sup>20</sup> [...] denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen [...].

ser todavía tosco y confuso y que, por ello mismo, necesita un análisis»<sup>21</sup> (B103). Por otro lado, señala que «la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función ciega, si bien indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual sin embargo rara vez somos conscientes»<sup>22</sup> (B103). Por lo tanto, el presupuesto trascendental de la *conjunctio* como acción inconsciente de síntesis está ya presente, toda vez que el método analítico presupone, de hecho, una *conjunctio* que puede ser realizada sobre el material empírico y que por tanto pertenece simplemente a la actividad del alma. Pero además, la síntesis de la imaginación tiene que llamarse también trascendental, pues de ella se sigue la posibilidad del conocimiento, es decir, de lo que resulta enlazado o conjuntado.

Con estas precisiones volvemos al §15, según el cual la representación de la *conjunctio* es posible porque la lleva a cabo el entendimiento. Como vimos también, una *conjunctio* o *Verbindung* se define como la representación de la unidad sintética de lo diverso (ver B131). Y puesto que la síntesis de lo diverso tiene en su base una unidad sintética, parece que esta unidad surge del acto de conjuntar, si bien el concepto de *conjunctio* contiene ya el concepto de unidad, como su condición lógica. Por lo demás, como este tipo de enlace sólo puede ocurrir mediante una acción de la espontaneidad de la facultad de representación, lo que posibilita tal enlace es la unidad a priori previamente representada de una diversidad no unida. De modo que la representación a priori de la unidad como

<sup>21</sup> Die Sintesis eines Mannigfaltigen aber [...] bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh oder verworren sein kann, und also der Analysis bedarf.

<sup>22</sup> Die Synthesis überhaupt ist [...] die blosser Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind.

principio de la síntesis hace posible la acción de conjuntar como tal y también el concepto mismo de *conjunctio*. De nuevo aparece una relación de circularidad entre *Verbindung* y unidad sintética, que da razón de un aspecto fundamental de la exposición kantiana.

Se mencionó anteriormente que la categoría presupone la *conjunctio*. En efecto, la unidad que se funda en la síntesis de representaciones es a su vez una representación que precede a todos los conceptos particulares de *conjunctio*, y por eso esta unidad no es propiamente un concepto, al modo como lo son las categorías correspondientes (unidad, pluralidad, totalidad). Pues por un lado el concepto de unidad no puede ser una representación, y por otro lado las categorías son de suyo formas de enlace de lo diverso y presuponen, en cuanto tales, la representación de la unidad, que es condición lógica de la posibilidad de las mismas. Dicho de otro modo, la unidad pensada en las categorías surge de la aplicación de las funciones del juicio a la intuición. Por consiguiente, si buscamos la condición de posibilidad de toda conjunción, tendremos que ir al fundamento de esa posibilidad, que debe estar en un nivel más alto que el de las formas del juicio. En resumen, tendremos que ir de los conceptos de enlace relacionados con las formas de la intuición a las funciones del juicio y de éstas al fundamento de su posibilidad. En él tiene que fundarse en última instancia la unidad sintética de las intuiciones que es pensada en una categoría. Él tiene que ser también el fundamento de la concordancia de la diversidad de la intuición con las funciones del juicio, pues lleva a cabo la conjunción de lo diverso que luego se completa en esas funciones.

Consiguientemente, habría que preguntar cuál es ese fundamento último de unidad, cómo fundamenta las funciones del juicio y cómo produce esa concordancia entre los en-

laces y dichas funciones. Por lo pronto, sabemos sólo que de alguna manera tiene que hacer posible la conjunción en cuanto unidad sintética, así que tiene que ser él mismo una unidad sintética, pero originaria, es decir, que sirva de fundamento a toda conjunción posible y que él mismo no sea algo unificado y puesto. También tendrá que ser fundamento de la unidad sintética de la conciencia de las diversas representaciones, ya sean intuiciones o conceptos, y tendrá que determinar esa síntesis de la conciencia. Y finalmente tendrá que hacer posible la unidad sintética de los conceptos pensados en el juicio. El final del §15 introduce de algún modo esta cuestión del fundamento, al menos como presupuesto del camino que permite regresar a la condición última de toda *conjunctio*.

En esas líneas finales, aparecen dos características de la unidad que se ha de buscar. Una es la que tiene que ver con su aspecto cualitativo, es decir, que la unidad suprema que sirve de fundamento a toda *conjunctio* posible es una *unidad cualitativa* y no puede ser de otra manera. Pues no se trata de una unidad resultante de reunir diversas partes en un todo, sino de una unidad que es ya en sí misma un todo, y un todo único en cuanto es el que funda toda unidad sintética posible. La síntesis que surge de la misma es única, como dicha unidad, y originaria, pues proporciona los diversos principios de las diversas síntesis kantianas. Pero esta unidad cualitativa que está presupuesta en toda *conjunctio* no se refiere a una cualidad determinada, sino que es una cualidad formal, en cuanto unidad suprema del fundamento común de todas las conjunciones de diversidades cualitativamente distintas. Otra característica se refiere a algo que Kant indica muy brevemente, cuando escribe que tenemos que buscar esa unidad incluso en aquello mismo que contiene «el fundamento de posibilidad del en-

tendimiento, incluso en su uso lógico»<sup>23</sup> (B131). Con este final del párrafo dedicado a la *conjunctio*, Kant nos quiere hacer recordar todo lo que ha expuesto en la presentación de la tabla de las categorías, y en concreto que los conceptos puros del entendimiento forman una tabla trascendental de categorías puesto que se refieren de modo a priori a objetos<sup>24</sup>. Pues bien, como las categorías presuponen el enlace que es pensado en los juicios y como la facultad de enlazar fundamenta también el conocimiento de los objetos de esos juicios —conocimiento cuya posibilidad se investiga de un modo trascendental—, por eso mismo la unidad sintética que buscamos es una unidad trascendental.

Hasta ahora esta unidad se ha considerado solamente de un modo analítico, sin considerar en qué consiste esta unidad sintética y de dónde viene el que sea necesariamente ella la que sirva de fundamento a la conjunción de todas las representaciones, que es lo que trata Kant seguidamente.

### El principio trascendental de la apercepción

Es sobradamente conocido el comienzo del §16: «El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones; pues si no sería representado en mí algo que en absoluto podría ser pensado, lo que viene a querer decir que la representación o

<sup>23</sup> Also müssen wir diese Einheit [...] noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.

<sup>24</sup> Para Röttges, la dialéctica entre significado y uso, que opera en toda la Analítica, es lo que permite distinguir entre «a priori» y «trascendental». Porque si significado y uso de las formas de conocimiento fueran idénticos, también serían indistinguibles «a priori» y «trascendental». Con otras palabras, si las formas de conocimiento tienen un significado para sí, sin uso, lo a priori no se puede determinar como trascendental, recurriendo a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Ver Röttges, 1981: 49.

bien sería imposible o al menos no sería nada para mí»<sup>25</sup> (B132). Por lo tanto, la conciencia de que yo tengo una representación cualquiera tiene que ser siempre posible, y esto es una proposición analítica o idéntica, además de necesaria. Esto no quiere decir que siempre soy consciente de todas mis representaciones, cosa que de hecho no ocurre, sino que yo tengo que poder ser consciente de todas aquellas representaciones a las que yo me refiero como «mis representaciones». Hay una conjunción originaria (*ursprüngliche Verbindung*, B133) entre estos dos términos, yo y representación, que consiste en la pertenencia de una representación a mi yo como facultad de representarme algo, de suerte que eso es justamente lo que quiere decir «mi representación», y el acto de que se me haga consciente la misma es la realización de lo que eso significa. Esto apunta, por lo pronto, al carácter interno de las representaciones, en el sentido de que sólo yo me percató de ellas, y en cambio otro, es decir, alguien que estuviera en una relación externa con respecto a la representación, no puede percatarse de ellas. Sin embargo, no es sólo ni principalmente esta conexión interna lo que caracteriza a la vinculación del *yo pienso* con mis representaciones, pues este tipo de análisis debe ser abandonado de inmediato para comprender la verdadera índole del *yo pienso*.

Con todo, este análisis sirve también para destacar, en comparación con la intuición sensible, otra característica del *yo pienso*. La intuición sensible es una diversidad que guarda una relación necesaria con la conciencia de mi pensar incluso antes de que ese pensar se ejercite sobre ella, es decir, antes de que la intuición sea unida a un concepto determinado. Am-

<sup>25</sup> Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.

bos, el pensar y lo diverso de la intuición, le son presentes a un sujeto, pero las representaciones de la intuición sensible le vienen de fuera, lo que quiere decir que se deben a una afección. En cambio, la representación del propio pensar que se expresa con el *yo pienso* se lleva a cabo mediante un acto espontáneo del sujeto pensante. Esto quiere decir que la representación del propio pensar es también un pensar, y no una intuición, por lo tanto que no es una afección que viene de algo ajeno. Con otras palabras, la conciencia de mí mismo que expreso con el «yo» del *yo pienso* es el acto del pensamiento de representarme a mí mismo como pensante. Esta falta de determinación del yo como sujeto del pensamiento con respecto a lo que son de suyo las representaciones concretas es una consecuencia que Kant caracteriza en los «Paralogismos de la razón pura» como «un yo que designa [...] un sujeto lógicamente simple»<sup>26</sup> (B407).

Acerca de esta singular representación, cabe decir que el *yo pienso* es la autoconciencia, la cual consiste en una apercepción o *apperceptio*, y no en una *perceptio*, como es cualquier representación consciente, aunque ya en el adjetivo «consciente» se encierra la referencia a mi yo autoconsciente. La necesaria distinción entre el yo de la percepción y el yo de la apercepción permite distinguir entre el plano empírico y el plano trascendental, así como entender mejor la noción de autoconciencia. Porque yo no tengo tan sólo la representación de que todas las representaciones son determinaciones mías, o de mi facultad de representación, sino que tengo la representación de aquello que caracteriza a la conciencia misma, a *toda* conciencia, es decir, la condición de toda representación posible. El yo que es sujeto del pensamiento no es un yo individual, y por

<sup>26</sup> [...] das Ich der Apperzeption [...] mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne [...].

lo mismo no puede transformarse en una pluralidad, pues es el yo singular en cuanto sujeto del pensar. Y podríamos decir también que la conciencia empírica, que es conciencia de alguna representación, depende de la autoconciencia pura, que es estrictamente apercepción. Por lo demás, el *yo pienso* como tal no es un yo aislado del pensar, sino que está unido al ejercicio de esta actividad. Lo que piensa este yo es el pensamiento *yo pienso* como sujeto de todas mis representaciones. El yo como sujeto del pensar que sirve de base a toda representación es por ello un pensamiento originario. Esta característica de originalidad la destacó Hegel tempranamente, en *Glauben und Wissen* (1802), viendo en la unidad sintética de la apercepción la verdadera idea de la filosofía (ver Hegel, 1968: GW 4, 327).

Por ello, el carácter originario de la apercepción se tiene que explicar no sólo porque el *yo pienso* no padece ninguna afección —eso sería una explicación insuficiente— sino porque las representaciones particulares de que yo pienso esto o lo otro, en las cuales está incluido el acompañamiento del *yo pienso*, sólo pueden ser pensadas gracias a un acto que no surge de una representación u otra, sino de mí mismo, que en cuanto sujeto del pensamiento es, por así decirlo, el acompañante. El *yo pienso* es el mismo en cualquier tipo de pensamiento, precisamente porque el poder acompañar depende sólo del sujeto pensante. Por consiguiente, la autoconciencia de este sujeto pensante no puede ser acompañada de algo que es sólo una representación, sino que es ella misma la acompañante.

A esta capacidad originaria del yo pienso para acompañar todas las representaciones de un sujeto está vinculada la identidad de la conciencia de sí. Porque, si afirmamos que la autoconciencia es una y la misma en toda conciencia, queremos decir, por un lado, que se trata de la identidad de la representación de mí mismo en cuanto sujeto o ser pensante, y también

queremos decir, por otro lado, que esta autoconciencia posee o es una unidad trascendental pues el principio de que «el *yo pienso* tiene que poder acompañar mis representaciones» es lo que funda a priori la posibilidad del conocimiento. Con otras palabras, la apercepción es «el entendimiento mismo» (B134n), como dice Kant en nota en el §16, ya que tal apercepción hace posible todo lo que el entendimiento puede hacer. Todos los conceptos comunes, afirma en esa nota, remiten a la unidad analítica de la conciencia. Por lo tanto, mi conciencia de esas representaciones está en relación necesaria con una autoconciencia y yo debo ser consciente de que soy yo quien piensa esas representaciones. Esta autoconciencia —común a todas ellas— es la condición bajo la cual se encuentran todas las representaciones que tengo, las cuales están unidas de un modo originario, y no mediante una unión de hecho, puesto que se trata de una unión determinante en cuanto soy el sujeto de todas ellas. Así, sigue diciendo Kant en esa nota que la unidad de la apercepción «es el punto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la Lógica entera»<sup>27</sup> (B134).

Siendo esto así, la identidad de la apercepción debe ser algo más que el acompañamiento y la pertenencia de las representaciones conscientes a una misma conciencia. En efecto, Kant escribe que «sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* la diversidad dada de las representaciones, es posible que yo me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones* mismas, es decir, la unidad *analítica* de la apercepción es posible sólo bajo el presupuesto de cierta unidad *sintética*»<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, [...] heften muss [...].

<sup>28</sup> Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen

(B133). Por consiguiente, la autoconciencia ha de ser la representación espontánea de un pensar que hace posible todos los conceptos; y la necesaria cohesión de lo diverso no puede venir dada, sino que tiene que provenir de una actividad de poner. Asimismo, la conexión de la conciencia de lo diverso en la autoconciencia es una conexión originaria. Así que en la conciencia de esta conexión se funda la conciencia que es necesariamente posible, es decir, la conciencia de la identidad numérica de todas las conciencias, por muchos actos de conciencia singulares que se lleven a cabo.

Por otra parte, que la unidad analítica de la apercepción sea posible sólo bajo el presupuesto de cierta unidad sintética supone que la representación de la conciencia idéntica en todas mis representaciones es la representación de algo que puede ser unido en cada ocasión, pero igualmente también que puede ser aislado del contenido de la conciencia mediante la abstracción y la reflexión del pensar sobre sí mismo. De modo que la representación de «yo pienso esto», que es una conciencia determinada, se convierte en la representación «yo pienso» por medio del análisis y esta conciencia de mí mismo es la unidad analítica de la autoconciencia que tiene que poder acompañar todas mis representaciones. Este análisis consiste en la disolución del vínculo entre el *yo pienso* y la representación y de él cabe decir también lo que Kant dice del análisis de la *conjunctio*, que aunque parece ser lo contrario de la síntesis, en realidad la presupone. Esto se puede afirmar siempre y cuando aceptemos que el análisis se dirige no tanto a la representación, cuanto a la conciencia de la identidad de la autoconciencia, de modo que yo puedo representarme el *yo*

---

selbst orstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.

*pienso* como idéntico sólo si a la vez considero la separación de la conciencia empírica y me hago consciente de la síntesis de esa o de cualquier otra conciencia posible. En este sentido, se puede ver que la unidad analítica de la apercepción sólo es posible bajo el presupuesto de la unidad sintética.

Esta relación entre unidad analítica y unidad sintética se encuentra también con respecto a la conciencia de las representaciones. La unidad analítica de la conciencia es inherente a todos los conceptos comunes en cuanto tales. Es decir, la representación de una propiedad o característica común de varias cosas se obtiene por análisis de la representación conjunta de la cosa, en la cual hay una *conjunctio* de representaciones, y esa representación conjunta a su vez la tenemos gracias a una síntesis que previamente nos ha proporcionado el contenido total. Ahora bien, la unidad sintética que hace posible tener una representación de un conjunto de características tiene que haber sido previamente pensada, para poder llegar luego a una unidad analítica. En otros términos, esto se puede interpretar en el sentido de que el pensamiento de la unidad requiere y supone, en este contexto al menos, el pensamiento de la diferencia. Este pensamiento de la diferencia es una síntesis que el sujeto efectúa, no es algo encontrado previamente, sino algo realizado por el sujeto pensante. La condición de esta síntesis es, una vez más, la unidad sintética originaria. Y como los conceptos comunes son unidades analíticas de la conciencia de una diversidad, estos conceptos, o dicho de otro modo, la conciencia de una parte idéntica de diversas conjunciones de representaciones, tiene que fundarse en la conciencia de la conjunción de esa diversidad, que es la que puede ser analizada. Así, señala Kant que «la síntesis es lo primero a lo que

tenemos que atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento»<sup>29</sup> (B103).

Por consiguiente, un determinado concepto es general sólo bajo el supuesto de una conciencia de la síntesis de representaciones dadas, que es una conciencia de mí mismo, o conciencia de mi idéntico *yo pienso*. Ahora bien, como pensar es unificar (*vereinigen*) representaciones en una conciencia, la conciencia de mi yo idéntico en toda conciencia concreta no es la conciencia de una cosa a la que están referidos contenidos representativos, sino la conciencia de un acto que tiene que llevarse a cabo cada vez que se me da un material representado.

El carácter no empírico de esta autoconciencia y de su actividad queda subrayado al considerar el *yo pienso* como el fundamento trascendental de la unidad de la conciencia. Esto representa un nivel superior de la relación entre el yo y sus representaciones, ya que es esta dimensión la que da lugar a la relación originaria del sujeto cognoscente con el objeto puesto ante él<sup>30</sup>. La distinción entre apercepción empírica y apercepción trascendental permite aclarar el significado de dicha relación, así como caracterizar de un modo más preciso a la subjetividad. Aunque, en realidad, como se ha venido mostrando, para Kant el *yo pienso* sólo cabe entenderlo en sentido trascendental, ya que «la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es en sí misma dispersa

<sup>29</sup> [...] sie [die Sintesis] ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.

<sup>30</sup> No obstante el énfasis de Kant en el carácter objetivo de la relación entre el «yo pienso» y mis representaciones —ya se articulen como conceptos o como juicios—, Hegel considera en el escrito anteriormente citado que el análisis kantiano transforma el idealismo trascendental en un idealismo formal, o más exactamente psicológico, al considerar la unidad del «yo pienso» como unidad de la autoconciencia de un sujeto que tiene experiencia y de la cual en todo caso depende. Ver *Glauben und Wissen*, en GW 4, 331.

y carece de relación con la identidad del sujeto»<sup>31</sup> (B133). Por ello, es necesario que toda conciencia empírica esté en relación con una conciencia trascendental, es decir, con la experiencia de mi yo como apercepción originaria. Esto entraña a la vez que el vínculo entre el *yo pienso* y sus representaciones es una relación objetivamente válida, además de necesaria, completamente distinta del vínculo subjetivo entre la conciencia empírica y el flujo de sus determinaciones internas (ver A 117; nota).

Por último, Kant llama *condición* trascendental de todo pensar a la unidad sintética de la apercepción, que es unidad objetiva de la autoconciencia (ver B139) y, en cuanto tal, la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento, de todos los juicios. Con ello se explicita la relación de los conceptos en el juicio con la apercepción originaria. Esta relación no depende del contenido de los conceptos, sino de la necesaria unidad de la apercepción, en virtud de la cual las representaciones que pueden constituir algún conocimiento quedan determinadas objetivamente. Así, cuando Kant afirma que un juicio es una relación objetivamente válida entre representaciones, a diferencia de la relación psicológica y por tanto subjetiva de las mismas en la conciencia empírica, está destacando el carácter trascendental del *yo pienso* y la imposibilidad de fijarlo en términos empíricos.

---

<sup>31</sup> [...] das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baum, M. (1984). Erkennen und Machen in der «Kritik der reinen Vernunft». En B. Tuschling (ed.), *Probleme der «Kritik der reinen Vernunft»*. Berlin: W. De Gruyter.
- Baumgartner, H. M. (1985). *Kants «Kritik der reinen Vernunft». Einleitung zur Lektüre*. Freiburg: Alber.
- Becker, W. (1984). *Selbstbewusstsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*. Freiburg: K. Alber.
- Bennett, J. (1966). *Kant's Analytic*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bossart, W. H. (1994). *Apperception, Knowledge, and Experience*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Cramer, C. (1985). *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg: C. Winter.
- Duque, F. (2002). *La fuerza de la razón: invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura»*. Madrid: Dykinson.
- Fichte, J. G. (1971). Über den Begriff der Wissenschaftslehre, §7. I. H. Fichte (ed.) *Sämtliche Werke, 1834-46, Band I*. Berlin: Walter de Gruyter, 79.
- Gerlach, H.-M., Moecke, S., (eds.) (1982). *Kants «Kritik der reinen Vernunft» imphilosophischen Meinungsstreit der Gegenwart*, Halle/Saale: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Gurwitsch, A. (1990). *Kants Theorie des Verstandes*. T.M. Seebohm (ed.). Dordrecht: Kluwer.
- Hegel, G.W.F. (1968). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständiger

- ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. *Gesammelte Werke* (GW) Bd. 4. Jenaer Kritische Schriften. H. Buchner & O. Pöggeler (eds.). Hamburg, GW, 4, 315-414.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5<sup>a</sup> ed., Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Phänomenologische Interpretation von Kants «Kritik der reinen Vernunft»*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Henrich, D. (1988). Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie. Homburg B. (ed.), *Forum für Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Homburg, B. (ed.) (1988). *Kants transzendente Deduktion und der Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Horstmann, R. P. (1984). Die metaphysische Deduktion in Kants «Kritik der reinen Vernunft». B. Tuschling (ed.), *Probleme der «Kritik der reinen Vernunft»*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. Pluhar, W.S. (trad.), Kitcher, P.W. (ed.). Indianapolis: Hackett.
- Kant, I., (1978). *Crítica de la razón pura*. Ribas, P. (trad.). Madrid: Alfaguara.
- Krausser, P. (1981). *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft. Eine rationale Rekonstruktion*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Kunkelm, E. (1989). *Das «Ich denke». Seine gnoselogische Relevanz in Kants «Kritik der reinen Vernunft» und sich hieraus eröffnende Perspektiven*. Frankfurt: P. Lang.
- Röttges, H. (1981). *Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neueinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik, Königstein*. Meisemheim am Glan: Hain.

- Glock, H-J. (ed.) (2003). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen.
- Theis, R. (1991). *Approches de la Critique de la raison pure. Études sur la philosophie théorique de Kant*. Hildesheim: Olms.
- Tuschling, B. (ed.) (1984). *Probleme der «Kritik der reinen Vernunft»*. Berlín: W. De Gruyter.
- Wolff, R. P. (1963). *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

## RESUMEN

En este artículo se pretende aclarar la relación que hay entre la conciencia de sí y la conciencia de objeto en la *Crítica de la razón pura* de Kant. El problema surge a raíz de la escasa presencia del término autoconciencia (*Selbsbewusstsein*) en la primera edición de la *Crítica*. Ello plantea dos posibilidades de interpretación: una que se atiene literalmente al uso kantiano de los términos, y otra que en determinados contextos entiende conciencia también como autoconciencia. Más concretamente, lo que se intenta determinar aquí es si la conciencia de sí requiere de la conciencia de objeto, o si sucede a la inversa. Para ello se realiza un análisis de los conceptos de «unidad sintética», «apercepción trascendental», «conciencia de sí» y «conciencia de objeto», a partir de la segunda edición de la *Crítica*.

Palabras clave: unidad sintética; apercepción trascendental; conciencia de sí; conciencia de objeto.

## ABSTRACT

This article seeks to clarify the relation between self-consciousness and object consciousness in the *Critique of Pure Reason* of Kant. The problem arises from the poor presence of the word self-consciousness (*Selbsbewusstsein*) in the first edition of the *Critique*. This presents two possible interpretations: one that literally adheres to the Kantian use of the terms, and other that in certain contexts understands consciousness as well as self-consciousness. More specifically, what we are trying to determine here is whether self-consciousness requires object consciousness, or if the reverse happens. This requires an analysis of the concepts of «synthetic unity», «transcendental apperception», «self-consciousness» and «object consciousness», starting from the second edition of the *Critique*.

tion», «*self-consciousness*» and «*object consciousness*» from the second edition of the *Critique*.

Key words: synthetic unity, transcendental apperception, self-consciousness, object consciousness.

## Las discrepancias entre *Met.* XII y *Fís.* VIII: a propósito del primer motor

Alberto Ross  
Universidad Panamericana  
jaross@up.edu.mx

### Introducción

El propósito de este trabajo es aportar algunos elementos que contribuyan a la aclaración de una disputa que ha estado presente entre los estudiosos de la filosofía especulativa de Aristóteles desde la antigüedad hasta nuestros días. La controversia gira en torno a las discrepancias —reales o aparentes—, entre la teoría del Primer Motor expuesta en *Fís.* VII-VIII y la que encontramos en *Met.* XII. Hay una tensión entre las dos obras que exige una aclaración con miras a la consistencia de la doctrina o bien hacia cierta evolución en el pensamiento del Estagirita. Por lo que respecta a este trabajo, el objetivo es mostrar la irreductibilidad en términos absolutos de las posiciones sostenidas en ambos libros y abonar a favor de una interpretación diacrónica de la teoría. Desde luego hay semejanzas notables entre ambas exposiciones y en ocasiones las diferencias son sólo cuestiones de énfasis. Sin embargo, hay algunos puntos en donde no es fácil encontrar una explicación de las discrepancias. Intentaré mostrar

que uno de ellos es, sin duda, el tipo de causalidad que se le atribuye al Primer Motor en un lugar y en otro.

El debate alrededor del tipo de principio que Aristóteles concibió al postular el Primer Motor se suele inclinar o bien por una causa de tipo eficiente, o bien por una causa final o, incluso, por una formal. La versión de la teoría que aparece en *Fís.* VII-VIII suele asociarse con la primera opción (*i.e.* a concebirlo como una causa eficiente), mientras que la de *Met.* XII parece hacerlo por la segunda (*i.e.* como causa final). No obstante, algunos aristotelistas han intentado acercar alguna de las dos versiones de la teoría a la alternativa que parece más lejana en un primer análisis<sup>1</sup>. Lo que es verdad es que el Primer Motor en sus dos versiones aparece como la causa última de la eternidad del cambio y a partir de ese rol explicativo se infieren, directa o indirectamente, cada uno de sus atributos. Desde luego, el simple hecho de que las dos versiones de la teoría aparezcan en tratados distintos explica, en parte, por qué una de ellas pone más énfasis en unos atributos que en otros, sin embargo, esta explicación no puede aplicarse indistintamente para todas las discrepancias como intentaré mostrar.

En el siguiente apartado de este trabajo, las dos versiones de la teoría serán expuestas en líneas generales y de acuerdo con la interpretación tradicional de ambas, según la cual el texto de la *Física* habla de un Primer Motor que mueve como causa eficiente, mientras que *Met.* XII se inclina por una causalidad teleológica. Si bien hay una amplia discusión acerca de si esta lectura es la correcta o no, ese no será el tema a discutir en el presente trabajo, aunque en otro lugar

---

<sup>1</sup> Ver Broadie 1993, 375-86; Berti 2000, 186-7; Judson 1994, 164-7; Kosman 1994, 139; y Bradshaw 2001, 7-18.

he intentado defender dicha interpretación. (Ver Ross 2007; 200-10). Lo que me interesa mostrar en este artículo es que si la exégesis tradicional de ambos textos es la correcta, no es posible adoptar una lectura que concilie ambas explicaciones por razones de tipo sistemático en la obra del Estagirita. A la discusión de este punto dedicaré el tercer apartado del presente estudio.

### Las dos versiones de la teoría

Hemos dicho ya que hay dos grandes versiones de la teoría aristotélica del Primer Motor, al margen de las referencias puntuales que se pueden encontrar en distintas obras. Una está en los libros VII y VIII de la *Física*, mientras que la otra se encuentra en el libro XII de la *Metafísica*. En lo que respecta a la primera versión, lo que encontramos en las obras de filosofía natural se podría resumir en las siguientes tesis principales:

1. Debe haber un Primer Motor que dé razón de la eternidad del cambio<sup>2</sup>.
2. El Primer Motor no está sujeto a movimiento (ni siquiera accidentalmente)<sup>3</sup>.
3. El Primer Motor es impassible y sin mezcla<sup>4</sup>.
4. El Primer Motor es uno, eterno y mueve con un movimiento único<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Ver *Fís.* 242a49ss, 253a23ss y 256a14ss.

<sup>3</sup> Ver *Fís.* 256b27-259a6.

<sup>4</sup> Ver *Fís.* 258b10ss.

<sup>5</sup> Ver *Fís.* 256b20-27.

5. El Primer Motor carece de magnitud<sup>6</sup>.
6. El Primer Motor está en el medio o en la circunferencia<sup>7</sup>.

De acuerdo con la teoría que se puede reconstruir a partir de estas tesis fundamentales, encontramos que el Primer Motor actúa sobre el mundo físico en virtud de cierta afinidad entre dicho principio explicativo y el primer movido: «si siempre hay algo de tal índole, a saber un Motor que es él mismo Inmóvil y eterno, también debe ser eterno aquello primero que es movido por él» (ver *Fís.* 259b32-260a1). Además, esto sería el caso sin que la causa se vea afectada por el efecto producido, pues el Primer Motor movería precisamente en virtud de su esencial inmutabilidad (ver *Fís.* 267b2-4). En VIII 10, se insiste en que el Primer Motor permanece siempre simple (*haplô̄s*), del mismo modo (*hōsaútōs*) y en el mismo estado (*en tō autō diaménon*). Ésta es la razón por la que el movimiento producido por él es único (*mía*) y simple (*haplô̄s*), mientras que el primer movido produce movimientos contrarios porque experimenta diferentes lugares o estados. Lo que mueve y es movido no puede mover en forma continua con un solo movimiento y, por tanto, el movimiento que produce es necesariamente consecutivo (ver *Fís.* 260a17-19, 267a21-24 y 267b9-15). Lo anterior apunta a lo que tradicionalmente se ha sostenido acerca del tipo de causalidad ejercido por este principio en la *Física*, *i.e.* que se trata de una causa eficiente (ver Ross (2007); 157-163).

Si escudriñamos en los argumentos de *Fís.* VIII, encontramos que hay buenas razones para pensar que Aristóteles concibió al Primer Motor como una causa eficiente en esos

<sup>6</sup> Ver *Fís.* 266a12-b20.

<sup>7</sup> Ver *Fís.* 267b5-9.

textos. Una de estas señales es la tesis sostenida por Aristóteles acerca localización al Primer Motor. (ver *Fís.* 266a12-b20). En ese pasaje es claro que la idea de Aristóteles es que para explicar la uniformidad del movimiento es necesario que lo movido tampoco sufra un cambio con respecto al Primer Motor. Éste se encontraría en el medio o en la circunferencia de la esfera y el criterio de localización sería la velocidad con la que se mueven los cuerpos en ese lugar. Si el Primer Motor moviera como causa final o formal, sería trivial el uso de ese criterio para localizarlo, pues el movimiento del cielo es circular y no lineal o dirigido hacia un punto específico fuera de él.

Además de lo anterior, otro signo inequívoco del tipo de causalidad que ejerce dicho principio en los libros VII y VIII de la *Física* es el hecho de que en la construcción de sus argumentos, Aristóteles siempre recurre a ejemplos de causalidad eficiente (el hombre, el viento, el fuego, etc.). Tanto en VII 1 como en VIII 5, donde se demuestra la existencia de un Primer Motor que impide el regreso *ad infinitum* en la serie de motores y movidos, el punto de partida siempre son casos de causalidad eficiente. Incluso, en VII 1, el argumento depende directamente de la tesis del contacto, es decir, de la idea de que no hay causalidad a distancia. Estos argumentos son dos de las razones principales a favor de que el Primer Motor introducido en la *Física* como causa primera de la eternidad del cambio es de tipo eficiente.

En la segunda versión de la teoría encontraremos, en cambio, algunas novedades. Si ensayamos una síntesis de la doctrina, encontraremos que las principales tesis de *Met.* XII acerca del Primer Motor son las siguientes:

1. Es necesaria la existencia de una substancia eterna<sup>8</sup>.
2. El principio del movimiento no puede ser un principio moviente y productivo que no actúa<sup>9</sup>.
3. La substancia de la causa que explica eternidad del movimiento debe ser actividad<sup>10</sup>.
4. La causa de la eternidad del movimiento es inmaterial<sup>11</sup>.
5. El Primer Motor es uno y mueve con un movimiento único sin ser movido<sup>12</sup>.
6. El Primer Motor mueve como lo deseable y lo inteligible<sup>13</sup>.
7. El Primer Motor se identifica con lo divino, el bien, es perfecto, impasible, inalterable y separado<sup>14</sup>.
8. La actividad del Primer Motor es pensamiento de sí mismo, *i.e.* *pensamiento de pensamiento*<sup>15</sup>.
9. El cielo y la naturaleza dependen del Primer Motor<sup>16</sup>.
10. El universo es análogo a un ejército y una casa<sup>17</sup>.

La reconstrucción tradicional o clásica de estas tesis consiste en presentar al Primer Motor como causa final del movimiento eterno del cielo. Esto sería el caso porque la única actividad del Primer Motor es pensarse a sí mismo y la traslación circular de la primera esfera celeste sería una imitación de dicha actividad, es decir, sería una imagen móvil del pensamiento divino. De esta forma, el cielo y la naturaleza dependerían del Primer Motor. Ni más ni menos. En otro

---

<sup>8</sup> Ver *Met.* 1071b3-11.

<sup>9</sup> Ver *Met.* 1071b12-17.

<sup>10</sup> Ver *Met.* 1071b17-20.

<sup>11</sup> Ver *Met.* 1071b20-22.

<sup>12</sup> Ver *Met.* 1072a25-26.

<sup>13</sup> Ver *Met.* 1072a26-27.

<sup>14</sup> Ver *Met.* 1072b4ss.

<sup>15</sup> Ver *Met.* 1072b14-30 y *Met.* 1074b29-35.

<sup>16</sup> Ver *Met.* 1072b13-14.

<sup>17</sup> Ver *Met.* 1075a11ss.

lugar, he dicho por qué esta interpretación de *Met. XII* me parece correcta, a pesar de que en los últimos años ha recibido diferentes críticas. No obstante dichas objeciones, no son pocos los comentaristas antiguos, medievales y contemporáneos que suscriben o suscribieron esta interpretación<sup>18</sup>.

Ahora bien, vistas en su conjunto, las dos versiones de la teoría comparten, sin lugar a dudas, las siguientes conclusiones:

1. Es necesaria la existencia de un Primer Motor.
2. El Primer Motor es absolutamente inmóvil (no experimenta siquiera movimiento accidental).
3. El Primer Motor es uno y eterno (y mueve con un movimiento único).
4. El Primer Motor es impassible, inalterable, separado e inmaterial, *i.e.* carece de magnitud.

Los atributos deducidos en ambas obras están relacionados directamente con la explicación de la eternidad del cambio. La inmaterialidad, así como las inmovilidad y separabilidad, son características introducidas en los textos revisados para dar razón de la eternidad del cambio. Al eliminar cualquier componente potencial se garantiza que el Primer Motor no deje de mover.

Además de las tesis anteriores que se comparten explícitamente en vistas de la explicación de la eternidad del movimiento, hay también una serie de señalamientos en cada versión de la teoría que no se comparten explícitamente, pero que podrían ser compatibles con su contraparte. Uno

<sup>18</sup> Ver Alejandro de Afrodisia: *Quaest.* XVIII, p.62, 16-34; y XIX, p. 63, 18-26; Temistio *In Met. XII*, 19-20 y 31-55; Aquino, Santo Tomás de; *In Met.* XII, l. 7, n. 2521-35; Ross (1924), cxxx; Reale (1968), 588; Elders (1972), 35-43; Menn (1992), 570-3; Natali (1997), 105-23; y Boeri (1999), 71-7.

podría ser el hecho de que en la *Metafísica* se diga que la substancia del Primer Motor es actividad y se le identifique como un principio divino. Si bien esto no aparece en la *Física* de manera explícita, no puede despreciarse en ese sentido el señalamiento que se hace en esa obra de que el Primer Motor debe carecer de potencia. Como puede verse, estas discrepancias entre las dos versiones de la teoría no serían un problema grave y sería posible construir algunos puentes que acerquen a las dos versiones.

La diferencia que, sin embargo, no es fácil de explicar entre ambos textos es precisamente el tipo de causalidad que se le atribuye al Motor Inmóvil en cada una de las obras citadas (en la *Física* como causa eficiente y en la *Metafísica* como causa final). De manera que esta discrepancia requiere una explicación más compleja. En vistas de ello hay, de entrada, dos alternativas: o bien mostrar que es perfectamente compatible afirmar que el Primer Motor es tanto causa final como eficiente, o bien mostrar que esto es en sí mismo imposible. A la discusión de ello dedicaré el siguiente apartado.

### ¿Consistencia, contradicción o evolución de la teoría?

En el presente apartado presentaré las principales estrategias empleadas a favor de que el Primer Motor puede ser tanto causa eficiente como causa final e intentaré mostrar por qué, a mi juicio, no son concluyentes. El denominador común de dichas estrategias es el recurso a distintas partes del *corpus* que, presumiblemente, abonarían a favor de una interpretación compatibilista en el tema. Una de las opciones más recurrentes es el señalamiento que hace Aristóteles en *Fís.* II 7, al momento de explicar su noción de causalidad. (Ver Bradshaw (2001); 18-9). En tal pasaje, se sostiene que la causa

final y la causa eficiente se identifican, de manera que el texto podría ofrecer una salida al problema de la discrepancia entre las dos versiones de la teoría del Primer Motor. El texto en cuestión afirma lo siguiente: «hay tres “formas de causalidad” que con frecuencia se reducen a una: el “qué es” y el fin son una única cosa y lo primero de donde procede el movimiento es idéntico en especie a ellos. En efecto, hombre engendra hombre y, de un modo general, esto aplica a todo aquello que mueve y es movido» (*Fís.* 198a24-27). La referencia a este pasaje, sin embargo, no está libre de problemas. La identificación señalada en el texto de la *Física* no se refiere a una asimilación en número, sino en especie. «El hombre genera al hombre» según las líneas citadas y ello implica, solamente, que la especie de la causa eficiente es de la misma especie que el individuo o de la forma hacia la cual apunta un proceso de generación. Usar esa tesis para sugerir que el Primer Motor puede ser tanto causa eficiente como causa final no parece ir muy lejos por esta razón.

Una segunda estrategia consiste en presentar el caso del alma con el fin de mostrar de qué manera un mismo principio en número, y no en especie, podría ser causa eficiente y causa final, pues Aristóteles define a la *psuché* en esos términos (ver *DA* 415b8-27). Si bien esta referencia puede oponer mayor resistencia que la anterior, me parece que su conexión con *Fís.* VII-VIII y *Met.* XII tampoco sería legítima para mostrar lo que se pretende, pues para ello lo explicado en cuanto causa eficiente o en cuanto causa final debería ser distinto. En efecto, el alma es presentada en *DA* II 4 como causa formal, eficiente y final pero no respecto de lo mismo. Es causa formal en la medida que «la *esencia* es la causa del ser para todas las cosas» (ver *DA* 415b12-13) y «el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio» (ver *DA*

415b13). A su vez, el alma es causa final en la medida en la que «todos los cuerpos naturales son órganos del alma» (ver *DA* 415b18-19) y, por último, el alma se dice que es causa eficiente porque «constituye también el principio primero del movimiento local» (ver *DA* 415b21-22). Si revisamos atentamente estas referencias, es claro que el alma puede ser tanto causa formal como eficiente y final, sin violentar la teoría de las cuatro causas desarrollada en *Fís.* II 3 y *Met.* V 2. Esto es posible en la medida en la que el *explanandum* es distinto en los tres casos. Lo explicado por el alma en cuanto causa formal es el ser del viviente, mientras que lo explicado en cuanto causa final es la funcionalidad de los órganos y lo explicado como causa eficiente son actos segundos que se siguen del vivir. Algo análogo a esto, sin embargo, no se puede encontrar en el caso del Primer Motor, pues lo explicado por él tanto en *Fís.* VIII como en *Met.* XII es solamente la eternidad del movimiento. De manera, que al haber únicamente un *explanandum* no es posible proyectar esa multiplicidad de causas en el Primer Motor como en el caso del alma. El costo que se pagaría por ello es trivializar la distinción aristotélica de las cuatro causas como cuatro principios explicativos que son, en sí mismos, distintos e irreductibles. *Aitía* se dice de muchas maneras, pero también hay un núcleo común de significado compartido por todas ellas. Aristóteles, al hablar de las nociones polisémicas en general, señala que siempre deben distinguirse dos cosas: (i) cuál es el *lógos* de «X» y (ii) qué cosas se dicen «X»<sup>19</sup>. La primera es la pregunta por la definición, mientras que la segunda interroga acerca de las instancias que pertenecerían a esa clase de realidades.

<sup>19</sup> *Met.* 1052b1-3: «Pero hay que tener en cuenta que no es lo mismo preguntar qué clase de cosas se dicen "uno" y qué es (*tí esti*) el ser de lo que es uno y cuál su *definición*».

En *Fís.* II 3 encontramos algunas indicaciones que nos permiten reconstruir ese núcleo común de significado. Aristóteles afirma en esos pasajes que lo común a todos los sentidos de causa es que responden a la pregunta «¿por qué?». De manera que como definición tentativa podríamos decir que una causa es un principio (pues toda causa es principio, pero no viceversa) (ver *Met.* 1013a17), que responde a la pregunta «¿por qué?», *i.e.* un principio explicativo<sup>20</sup>. Por lo tanto, el camino razonable hacia la aclaración de la noción aristotélica de causalidad en toda su extensión es examinar en qué sentido son explicativos los distintos principios que se agrupan bajo la denominación de *aitía* y, por tanto, si decimos que un mismo efecto es explicado por el mismo principio de dos maneras distintas, esto necesita una explicación en particular. En el caso del Primer Motor que aparece en *Fís.* VII-VIII y *Met.* XII no prevalece la misma explicación que en el caso de *DA* II 4.

Al parecer, la única forma de hacer compatibles del todo a las dos versiones de la teoría sería afirmando que el Primer Motor es el alma del mundo, pues entonces se encontraría en una situación análoga a la del alma descrita en *DA* II 4. En ese caso, el Primer Motor tendría que ser, en algún sentido, el beneficiario del mismo movimiento producido por él como causa eficiente, pero esta posición no parece llegar muy lejos, pues no es evidente en qué sentido el dios aristotélico se beneficia de dicho movimiento. Es claro que, el enfatizar la trascendencia del Primer Motor, se presenta la discrepancia irreconciliable entre los dos textos en ese punto de la teoría,

<sup>20</sup> En esa misma dirección, Simplicio dice que las causas son aquello por lo que «una entidad es lo que es o llega a ser lo que llega a ser y con lo que nosotros respondemos a la pregunta ¿por qué?» (*In Phys.* 316,31-33).

lo cual se puede ver como un avance en el desarrollo de la misma. De manera que si el Primer Motor es *primo et principaliter* causa de la eternidad del movimiento y sólo en virtud de ello se dice que el cielo y la naturaleza dependen de él, entonces el Primer Motor debe ser o causa eficiente o causa final, pero no ambas.

Si se toman en cuenta las dificultades que tiene la teoría de la *Física* para dar razón de la efectividad de la acción causal del Primer Motor y si se concede que la *Metafísica* es un texto posterior a ella, entonces es razonable sostener que la denominada segunda versión de la teoría es la explicación más acabada acerca del Primer Motor, aún en el caso de que su cabal comprensión suponga la consideración permanente de algunas reflexiones desarrolladas en la *Física*. De esta forma, la descripción del cosmos en términos metafóricos de XII 10 se vería iluminada con otra analogía que se encuentra en el libro *Acerca del Movimiento de los Animales*. En ese libro se dice que una ciudad bien gobernada es aquella en la que «una vez que el ordenamiento queda establecido, no hay en absoluto necesidad de un monarca diferente que deba estar presente en cada uno de los acontecimientos, sino que cada uno por sí mismo hace lo que le corresponde según está establecido» (ver MA 703a30-33). La idea de naturaleza, como principio intrínseco de movimiento, y un Primer Motor que mueve como causa final al primer cielo, serían las variables fundamentales del funcionamiento del mundo natural como un cosmos ordenado. Dicho esto, pasemos al recuento de las conclusiones de este trabajo.

## Corolario

El presente trabajo tenía como objetivo aportar algunos elementos a la discusión acerca de la causalidad del Primer Motor en *Fís.* VII-VIII y *Met.* XII. En vistas de esa discrepancia, fueron examinadas distintas alternativas que se reducen a dirimir si es posible atribuir al Primer Motor una causalidad tanto eficiente como final o bien si sólo es posible adscribirle una de ellas en detrimento de la otra.

En favor de la primera alternativa (*i.e.* la compatibilidad de la causalidad eficiente con la causalidad final en el contexto de la explicación de la eternidad del cambio), se examinaron los textos que suelen presentarse para argumentar en esa dirección. Por un lado, la referencia a II 7 en donde Aristóteles refiere una identificación en especie de la causa final y la causa eficiente, que no procedería para nuestros fines, pues lo que se requeriría es una identificación en número. Un segundo texto al que se suele hacer referencia es *DA* II 4, donde se atribuye al alma un triple modo de causalidad (formal, final y eficiente). Esta referencia, sin embargo, tampoco se aceptó como válida, pues lo que legitima ese modo de proceder en la psicología aristotélica es la diversidad de fenómenos que se explican a partir del alma. Ella es causa formal, eficiente y final, pero no respecto de lo mismo. El Primer Motor, en cambio, solamente es causa de la eternidad del cambio en sentido estricto, de manera que no sería legítimo multiplicar el tipo de causalidad ejercido por tal principio. Esto mismo, nos ayuda a comprender qué fue lo que permitió a autores como Averroes y Santo Tomás la introducción de más de un tipo de causalidad a su versión del Primer Motor, pues en estos casos el fenómeno a explicar no sólo era la eternidad del cambio.

En lo que respecta a Aristóteles, parece que hay buenas razones para pensar que Aristóteles reformuló su posición entre las dos versiones de la teoría. El hecho de que la *Metafísica* dé por supuestos algunos argumentos de la *Física* y, además, responda a las dificultades que dejaba esa obra sin resolver, nos refuerza la idea de que la versión de *Met. XII* es la versión más madura de la teoría. Al no ser posible armonizar por completo las dos versiones, ésta parece ser la respuesta más razonable. Nada extraño hay en esto, pues no son pocos los temas en los que Aristóteles modifica su punto de vista, como cualquier otro filósofo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Afrodisia, Alejandro de (1892). *Scripta minora. Quaestiones, De Fato, De Mixtione*. Berlín: Reimer.
- Aquino, Santo Tomás de (1964). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Spiazzi, R.M. (ed.). Turín/Roma: Marietti.
- Aristóteles (2003). *Física VII-VIII*. Marcelo Boeri (trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Aristóteles (2000). *Acercas del Movimiento de los Animales*. Jiménez, E. y Alonso A. (trads.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Acercas del Alma*. Tomás Calvo (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1990). *Metafísica*. García Yebra, V. (trad.). Madrid: Gredos.
- Berti, E. (2000). *Metaphysics  $\Lambda$  6*. Frede y Charles (2000), 181–206.
- Boeri, M. (1999). Una aproximación a la noción aristotélica de Dios. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fé*, no. 6, 63–89.

- Bradshaw, D. (2001). A New Look at the Prime Mover. *Journal of History of Philosophy*, v 39 (1), 1–22.
- Broadie, S. (1993). Que fait le premier moteur d'Aristote? *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 183, 375–411.
- Elders, L. (1972). *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics*. Assen: Van Gorcum.
- Frede, M. & Charles D. (comps.) (2000). *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, M.L. & Lennox, J.G. (eds.) (1994). *Self motion: from Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press.
- Judson, L. (1994). Heavenly Motion and the Unmoved Mover. Gill & Lennox (1994), 155–71.
- Kosman, A. (1994). Aristotle's Prime Mover. Gill & Lennox (1994), 135–53.
- Menn, S. (1992). Aristotle and Plato on God. *Review of Metaphysics*, 45 (3), 543–73.
- Natali, C. (1999). Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica de Aristotele. *Méthexis*, 10, 105–23.
- Reale, G. (1968). *La metafísica de Aristotele*. Nápoles: Luigi Loffredo.
- Ross, A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Ross, D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Simplicio (1882). *In Aristotelis Physicorum Libros Comentaria*. Berlín: Reimer.
- Temistio (1903). *In Aristotelis Metaphysicorum librum XII paraphrasis hebraice et latine*. Berlín: Reimer.

## RESUMEN

Este artículo busca aportar argumentos para intentar resolver la discusión en torno a las dos tesis expuestas por Aristóteles sobre el primer motor: la que expone en *Física* VII-VII, y la que expone en *Metafísica* XII. La discusión parte de la idea de que ambas tesis son excluyentes la una de la otra, ya que la primera postula el primer motor como una causa eficiente, mientras que la segunda lo postula como una causa final. El objetivo es mostrar la irreductibilidad en términos absolutos de las posiciones sostenidas en ambos libros y abonar a favor de una interpretación diacrónica de la teoría. Así, siguiendo las ideas sobre el alma de Aristóteles, el texto pretende desmentir la opción que intenta postular el primer motor tanto como una causa eficiente como una causa final.

Palabras clave: primer motor; metafísica; física; causa eficiente; causa final; Aristóteles.

## ABSTRACT

This paper aims to provide arguments to try to resolve the discussion about the two arguments put forward by Aristotle on the first mover: the one disclosed in *Physics* VII-VII, and the other one in *Metaphysics* XII. The discussion assumes the idea that both theses are exclusive of each other, since the first mover is in one of them postulated as an efficient cause, while in the other is posited as a final cause. The aim is to show the absolute irreducibility of positions held in both books and contribute for a diachronic interpretation of the theory. Thus, following the ideas of Aristotle

on the soul, the text seeks to deny the option that attempts to apply the first mover as well as an efficient cause as a final cause.

Key words: first mover; metaphysics; physics; efficient cause; final cause; Aristotle.



## Pensar en español: ¿un pseudoproblema? Pero, ¿qué hay detrás?

Carlos Pereda

Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
jcarlos@filosoficas.unam.mx

El uso del verbo «pensar» es muy abarcador. Tal vez sea incluso demasiado abarcador: a gran parte de lo que mentalmente hacemos, desde que nos despertamos hasta que nos dormimos, se le suele hacer referencia con tal verbo. De ahí que en varios sentidos la expresión «pensar en español» no indica una dificultad especial, además de las muchas —las innumerables— que ya rondan en torno a la palabra «pensar» (como tampoco la indican expresiones como «pensar en finlandés» o «pensar en catalán»). En efecto, quienes habitan en los países o regiones en donde casi en exclusiva se habla una lengua, tienden a acompañar sus vigiliadas, y hasta sus sueños, no haciendo más que esa cosa vulgar e inevitable: pensar en gran medida con las palabras de esa lengua.

Los enredos comienzan más tarde, mucho más tarde, y sólo para algunas personas o, más bien, para pequeños grupos de personas. Sin duda, en los países en los que en

general se habla una lengua, por ejemplo, español, para la gran mayoría de la gente (de los carpinteros y las verduleras a los mecánicos de autos, de las abogadas laborales a las cirujanas del corazón y, por supuesto, desde los poetas y las novelistas hasta los políticos y las periodistas), hablar en español con sus clientes o entre sí, o escribir en español sus proyectos, sus discursos, sus correos electrónicos, sus cartas de amor, sus canciones, sus rabinetas, no constituye un problema en el que importe demorarse. Las perplejidades recién se hacen presente respecto de quienes forman parte de algún tipo de comunidad de investigación.

Pues nadie lo ignora: una gran cantidad de las investigaciones, además de costar caras, muy caras, son empresas colectivas cada vez más internacionales que a menudo necesitan mucha infraestructura y políticas y economías que las apoyen. Por otra parte, se le critique o se le aplauda, a la fecha (como siempre en la historia, no sabemos qué pasará mañana) el inglés tiende a ser cada día más la lengua de esos complejos y diversos haceres. Previsiblemente, unas pocas universidades de dos o tres países tienden a guiar (concentrar, imponer, sugerir) los programas mejor calificados de investigación y hasta eso que se pueden llamar, no sin saña pero también no sin precisión, las «modas intelectuales» (tan cambiantes, por lo demás, como las otras).

Así, no cabe la menor duda: como para otro tipo de investigaciones, también en relación con el investigar en humanidades, en ciencias sociales y, en el caso que aquí ante todo nos ocupa, en filosofía, el inglés es crecientemente la lengua de congresos y revistas prestigiosas, de libros de amplia circulación y de proyectos de largo plazo. ¿Qué podemos hacer, entonces, quienes nos dedicamos a tales tareas y

hemos nacido, nos hemos educado y trabajamos en culturas cuya lengua es, por ejemplo, el español?

Por lo pronto, conviene ya dejar constancia: en los comienzos del siglo XXI, este problema es sólo un caso del problema general de pensar, y de escribir y, más precisamente, de investigar y publicar las investigaciones en cualquier otra lengua que no sea el inglés. Pero antes de seguir explorando este irritante camino, y sus muchas encrucijadas, creo que conviene dar varios pasos atrás. ¿Para qué?

Por ejemplo, en particular hay que preguntarse qué sucede entre nosotros, al menos, qué malestares son frecuentes con la filosofía en América Latina y, tal vez, más abarcadoramente, qué vicios públicos suelen no sólo impregnar sino constituir incluso la base de nuestras instituciones y, así también, de algunos fragmentos de nuestro pensar teórico, incluyendo el teorizar de las humanidades y de las ciencias sociales. Después y, brevemente, busco atender cómo podemos afrontar esos vicios recurrentes, y tan nocivos, personal e institucionalmente.

## I

Más que un diagnóstico minuciosamente razonado daré algo así como la caricatura de un diagnóstico: un panfleto civil. Las caricaturas y los panfletos simplifican en exceso. Sin embargo, si son efectivos, no falsean aquello a que se refieren y, además, provocan. Por eso, no pocas veces, caricaturas y panfletos conforman buenos materiales para reflexionar.

Por lo pronto, un vicio es un mal hábito y, a menudo, produce y consolida alguna adicción de la que es difícil curarse. A su vez, un vicio colectivo es una serie de malos hábitos colectivos que producen y consolidan no pocas adiccio-

nes y otras perturbaciones contagiosas en uno o varios de los quehaceres de la vida pública. Por desgracia, las adicciones colectivas son todavía más difíciles de curar que las individuales. Pero, ¿de qué hablo?

Al primer mal hábito, al primer vicio público de las humanidades y las ciencias sociales y, en particular, de la filosofía en América Latina me gusta llamarlo «fervor sucursalero». No cabe la menor duda que la tradición de pensamiento teórico en español ha sido pobre. De ahí la necesidad de visitar otras tradiciones para formarse y continuar creciendo. En los tiempos modernos sobre todo se ha acudido a aquellas tradiciones que usan las lenguas inglesa, francesa o alemana y, en los últimos veinte años más o menos, predominantemente a aquellas que se escriben en lengua inglesa. De esta manera, para quien piensa en español, una corriente de pensamiento de algún lugar lejano suele deslumbrar en la juventud y, pasado cierto tiempo, ya no se investiga más: se continúa el resto de la vida paralizado en la repetición de fórmulas que, poco a poco, van perdiendo su contenido. Pero la resignación obliga y tiene efectos pavorosos. Como se considera que las casas matrices del pensamiento están en otra parte, se reduce la reflexión a administrar el establecimiento —sucursal de la casa matriz— en el poblado marginal y, a menudo, considerado miserable, lúgubre, que nos tocó vivir. Pensar se reduce, por lo tanto, a un asunto de administración de franquicias. Por ejemplo, en la filosofía se trata de administrar las franquicias «los presocráticos», «Leibniz», «la ética kantiana», «el utilitarismo», «la lógica modal», «el posposestructuralismo», «la teoría de los mundos posibles», «el deconstruccionismo», o cualquier cosa. Por consiguiente, a partir de cierta edad ya no se intenta proseguir con las aventuras del pensamiento, ni en español ni en ninguna otra lengua, sino que, no sin arro-

gancia, se sustituye esa tarea vivificadora, pensar por cuenta propia, por la aburrida adicción a una franquicia que sólo se rige por la «lógica de las adhesiones».

Uno instala su tiendita mental, pues, y se es para toda la vida disciplinadamente —servilmente— fenomenólogo, hermeneuta, lógico-positivista, posanalítico, posmoderno, neo-marxista, neobarroco, neofuncionalista, científico cognitivo, o lo que sea. De esta manera, se escriben resúmenes más o menos correctos de artículos o libros no escritos en español y, en el mejor de los casos, se introduce alguna ligerísima objeción a alguna premisa de algún razonamiento de algún prestigioso maestro extranjero: una crítica, pues, interna o, más bien, muy, muy interna. (Las diversas modalidades de la crítica interna son, por supuesto, herramientas teóricas imprescindibles. Pero son herramientas que ayudan a consolidar el discurso que critican, no lo ubican en relación con otros discursos, no plantean alternativas, no le abren paso a algo disruptivamente nuevo: a situaciones del tipo «estar en el umbral»).

Con razón, de antemano sabemos que nadie va a leer esos ejercicios de consumidores coloniales, pero qué importa, porque de todos modos respaldarán un *curriculum*. Los títulos de tales ejercicios son previsibles: «La genealogía de la razón práctica en A», «El concepto de teoría y práctica en B», «el fin de la metafísica después del Holocausto en C», «La teoría disyuntivista de la percepción en D», «la teoría de los conceptos en E». Después de todo, consolidar un *curriculum* que asegure una jubilación no es poca cosa.

El segundo mal hábito, el segundo vicio público, es el «afán de novedades», y reacciona en contra del primero. En lugar de amurallarse en un autor o en una temática, la persona que piensa en español está abierta, muy abierta, pero «a

lo que venga». Por supuesto, la apertura de mente y el deseo de investigar nuevos asuntos son virtudes preciosas. No hay investigación, no hay procesos de conocimiento más o menos complejos, sin ellas. Los tropiezos comienzan cuando la apertura de mente es una excusa para andar a la deriva sin el menor proyecto más o menos a largo plazo, y la curiosidad degenera en la adicción sin tregua del consumidor constantemente insatisfecho, entre otras razones, porque tal adicción devoradora es imposible de satisfacer: previsiblemente, en las casas matrices del pensamiento siempre se estarán pensando otros problemas con otras técnicas que forman parte de otras discusiones. En cualquier caso, para el esclavo del afán de novedades lo que preocupa no es conocer, comprender y explicar el mundo, o siquiera algún fragmento por mínimo que sea del mundo, y nuestras responsabilidades en él, sino que agobia y enceguece una creciente adicción que llama, eufemísticamente, la «lógica del estar al día» a la que no se atreve a oponer más que dosis mínimas de crítica interna.

En contra de esas dos adicciones de consumidores insaciables de mercancías ajenas —adicciones perversamente coloniales—, en América Latina se nos suele llamar a liberarnos y a recobrar nuestra peculiar diferencia: a dejar de mirar tanto hacia afuera para apreciar un poco lo que hemos sido y somos, y lo que ha sido y es la circunstancia que nos rodea. Hay que descolonizarse. Hay que recobrar la memoria histórica de tanta catástrofe para poder actuar con justicia. Lástima que estas razonables razones pronto cultiven un nuevo vicio público: la arrogancia de las identidades colectivas que conforman los «entusiasmos nacionalistas» y sus consecuencias a veces terribles (aunque en la Academia, éstas son más ridículas que perniciosas). De esa manera, cualquier esbozo de crítica no interna, no cooperadora, se esfuma. Pero todo

el alboroto sirve para solicitar becas y proyectos de investigación, incluso internacionales, que con suerte despiertan la culpa y hasta la compasión de los colonizadores: las «filosofías nacionales», esos esperpentos a que hacen referencia expresiones como «filosofía mexicana», «filosofía boliviana», «filosofía ecuatoriana», «filosofía argentina», «filosofía venezolana». Como consecuencia, se promueven populares adiciones que no pocas veces, como las artesanías, los dulces de acitrón y los ponchos tejidos a mano, se venden más o menos bien al amparo de esos títulos de nobleza, las «lógicas del color local», las «lógicas del color auténtico».

Entonces, así como se usa la expresión «círculo vicioso», propongo usar la expresión «triángulo vicioso» para estos tres vicios sin crítica genuina: cada vicio reacciona en contra de los otros vicios conformando una tradición colonial, subalterna, en la que a cada momento un vicio refuerza al otro vicio y, así, los tres lados del triángulo se convierten en las murallas de una prisión de la que es muy difícil escapar. Recuerdo: los tres vértices del triángulo vicioso son el fervor sucursalero, el afán de novedades y el entusiasmo nacionalista. Preguntas: ¿cómo se pueden combatir estos malos hábitos públicos tan difundidos del investigar en español? ¿Acaso es posible librarse de estos tres vicios fuertemente encadenados, tan presentes en algunos fragmentos de nuestra cultura teórica? Por lo pronto, tales vicios no sólo distorsionan parte del trabajo en las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, sino que lo vuelven estéril y, como si esto fuera poco, aburrido<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Se objetará: ¿no sería necesario respaldar esta alarmante enumeración de vicios con investigaciones empíricas, digamos, con estadísticas acerca de su presencia en los diversos países de América Latina y en las varias ramas de la investigación en las humanidades, las ciencias sociales y la filosofía? Por supuesto, sin embargo, con algo hay que empezar. Además, una sociología del pensamiento teórico

## II

He aquí algunas reglas que, en principio, son de la mayor utilidad para hacerle frente a cualquier adversidad. Si no me equivoco, son, creo, también reglas utilísimas para hacerle frente a esa adversidad —pequeñísima adversidad, no exageremos— que son los vicios propios de nuestra filosofía y, en general, de nuestros quehaceres en las humanidades y en las ciencias sociales. Formulo tales reglas como sigue:

- I. Respecto de las perplejidades, conflictos y problemas de creencias —y la mayoría de las perplejidades, conflictos y problemas directa o indirectamente tienen que ver con creencias— considera que tratarlos con prácticas de argumentar debe ser el plan normativamente primero para tratar esas dificultades.
- II. Ten cuidado con las palabras.
- III. Evita los malos argumentos.
- IV. Procura que tus argumentos no sucumban a la tentación de la certeza o a la tentación de la ignorancia, pero tampoco a la tentación del poder o a la tentación de la impotencia.

Para no irme en exceso por las ramas, en este brevísimo panfleto civil desatiendo las reglas II y III porque son ante todo complementos y determinaciones de la regla I. Sólo buscaré, entonces, discutir un poco las reglas I y IV en relación con el anotado triángulo vicioso respecto de quienes hablamos español y trabajamos en humanidades o ciencias sociales y, en particular, en filosofía.

---

en América Latina, como cualquier investigación, también tendría que partir de algunas hipótesis. Si no me equivoco, por ejemplo, comprobar o refutar la existencia de este triángulo vicioso y de sus consecuencias podría ser alguna de esas hipótesis. Sin embargo, y aunque no quiero adelantarme a tales investigaciones, quien repase un poco nuestras revistas teóricas —incluso las más prestigiosas— o las actas de nuestros congresos, se sentirá de inmediato inclinado —o, más bien, resignado— a dar por comprobada tal hipótesis.

Sin embargo, cuidado. Ante todo, la enumeración de los tres vicios públicos anteriores tiende a despertar protestas iracundas que se niegan a aceptar tales miserias. No obstante, esas protestas en su mayoría no importan demasiado, porque con ellas no se hace otra cosa que enojarse y reiterar enérgicamente «que no», «que no», o quejarse con expresiones de resignación como: «Así es la vida en los suburbios respecto de las Grandes Capitales de la Cultura. En las márgenes qué otra cosa nos queda que seguir citando copiosamente este o aquel autor famoso o, al menos, famosillo por un rato. Qué otra cosa podemos hacer que informar sobre herencias culturales, problemas y discusiones de gente que vive muy lejos de nosotros y a quienes, de hecho, no les importamos nada».

Frente a tales actitudes de consumidor, no por comunes menos peligrosas, conviene olvidarnos de la protesta y de la queja, y seguir la regla I. Así, se trata de plantear algunos problemas lo más claramente posible, luego dar y exigir argumentos, luego todavía juzgar esos argumentos según su comprensión, su verdad y su valor. ¿Y qué más? Por lo pronto, quiero poner en claro algunas de las muchas consecuencias de lo que podemos llamar esta «actitud de recomenzar» que es dar y darse argumentos. Tal actitud es menos inocente, más difícil de ejercer y está más sobrecargada de compromisos de lo que su mera enunciación da a entender. ¿Cómo es esto?

En primer lugar, plantear algunos problemas lo más claramente posible y dar y darse argumentos convierte en una tarea secundaria averiguar la genealogía de tales problemas y argumentos. Por supuesto, esta posición ante todo nos hace olvidarnos del argumento de autoridad y del acudir a nombres y nombres —o membretes— prestigiosos o, al menos,

prestigiosos en nuestro pequeño circulito. Así, este problema y este argumento no son buenos porque Hume, Kant, Hegel, o quien esté de moda, lo hayan propuesto. Su bondad epistémica o moral tiene que residir en sí misma. En este sentido, de seguro es un error —que a veces se defiende en la tradición analítica—, la distinción radical entre historia de la filosofía y filosofía, como dos disciplinas que poco o nada tienen que ver entre sí. Sin embargo, es un error mucho menos nocivo que su error opuesto: las actitudes tradicionalistas, la identificación de la filosofía con la historia de la filosofía. Indudablemente, las actitudes de recomenzar, el hacer de pronto borrón y cuenta nueva y ponerse a argumentar en situaciones del tipo «estar en el umbral» es, repito, un error aunque suele tener magníficos resultados. Por ejemplo, de Descartes a Wittgenstein, todas las actitudes de recomenzar han partido de ese error y se alimentan de él<sup>2</sup>. Por el contrario, el segundo error y las actitudes tradicionalistas que genera multiplican las escolásticas y sus ruinas: artículos y libros parasitarios de otros artículos y libros, parasitarios de otros artículos y libros, y así, hasta el infinito. Por otra parte, tales escolásticas en el mejor de los casos tienden a producir eruditos subalternos que no cultivan, en el fondo, más que gestos coloniales o, más precisamente, hábitos de consumidores colonizados.

En segundo lugar, el borrón y cuenta nueva, las actitudes del tipo «estar en el umbral», no sólo son las más fecundas, sino que también son las únicas que permiten crear una co-

---

<sup>2</sup> Tal vez más que en un error, en las actitudes de recomenzar encontramos una muy provechosa fantasía: sabemos cuánto depende Descartes del pensamiento medieval anterior a él, no obstante, sabemos también que hacer borrón y cuenta nueva le permitió a Descartes ver los problemas de manera productivamente diferente. Sabemos cuánto Wittgenstein debe, no sólo en general a la cultura vienesa de su época, sino de modo directo a algunas teorías de Russell y de los positivistas lógicos, pero su actitud de recomenzar abre caminos e impregna sus pensamientos de una revitalizadora frescura, tal vez imposible sin esa ilusión.

munidad teórica, por ejemplo, una genuina comunidad filosófica en español o en la lengua que sea, o entre las varias lenguas que se quiera. Si uno atiende cualquiera de nuestros numerosos congresos de filosofía, y también de otras ciencias sociales, en clave de antropólogo de una tribu rarísima, la primera observación que se anotará en el protocolo, de seguro será: estamos ante una ininterrumpida sucesión de diálogos de sordos. Todos parecen hablar la misma lengua. Pero una persona habla de las sensaciones, la otra de Hannah Arendt, la otra de Berkeley, la otra de las víctimas, la otra de la lógica de primer grado, la otra de Rawls, la otra de San Pablo, la otra de la lectura, la otra de Derrida, la otra de la secularización, la otra de la modularidad y Fodor y, así, según las rápidamente cambiantes modas intelectuales del momento. Quizá nuestro juicioso antropólogo agregue: en cualquier caso, los problemas reales y los argumentos genuinos y, por supuesto, la verdadera crítica, la crítica externa, quedaron en otra parte y, en general, el investigar quedó en otra parte. Sobre todo la posibilidad real de un diálogo real con gente real quedó en otra parte.

De seguro, en esta conducta hay algo más que un error epistémico: se comete también una falta moral. Porque con tales conductas ignoramos a quienes para bien o para mal tenemos que convivir todos los días y, no pocas veces, con razón arrogante, los despreciamos. De ahí que nuestras investigaciones a menudo se parezcan sospechosamente a secciones de espiritismo: se invocan muertos o gente que vive muy lejos de nosotros, y se procura, a la distancia y con reverencia, escudriñar sus opiniones. No estoy informando nada nuevo. Ya se sabe: entre subalternos, no hay colegas, no hay genuino cara a cara, no hay colegialidad, ni siquiera hay competencia. Entre subalternos, el uso de la palabra «comu-

nidad» no es más que retórica de domingo para encubrir el desprecio mutuo.

La falta de actitudes de recomenzar (que nada tienen que ver con el afán de novedades) y la incómoda cercanía con el espiritismo (que es una forma de ejercer a tope el fervor sucursalero) conducen a desencadenar procesos de despersonalización en las humanidades, en las ciencias sociales y en la filosofía cuando quienes las practican lo hacen en español: porque no hay interlocutores presentes, sólo ausentes. Previsiblemente, tarde o temprano, este pseudoconversar perpetuamente con fantasmas multiplica el desánimo y el tedio.

Por el contrario, argumentar con quien se tiene enfrente nos provoca, nos revitaliza, nos reanima y, también, nos hace más genuinamente responsables. Después de todo, ahí, al lado nuestro, nos confrontan una o varias personas reales que piden cuentas: que otorgan y quitan la carga de la prueba, que articulan presunciones a favor y en contra, que me dicen que tengo razón y, con frecuencia, también que se indignan porque estoy imperdonablemente descarriado. Nada sustituye, entonces, a las prácticas de argumentar de cercanía: a las prácticas de argumentar con quienes efectivamente, como resultado de la buena o mala suerte, tenemos que convivir todos los días.

De esta manera, los procesos de despersonalización y sus secuelas, directamente nos conducen a las advertencias de la regla iv y a los dos pares de peligros contra los cuales advierte esa regla. Pero ya que estoy elaborando un panfleto civil en contra de los vicios que en América Latina suelen acompañar a quienes practican las humanidades, las ciencias sociales y, en particular la filosofía, como en todo panfleto, conviene resumir por lo que he estado abogando en torno a la regla i con una exhortación fácil, con un eslogan. Propongo el siguiente:

¡Menos historias de las ideas, menos nombres propios, menos citas o incluso exámenes de las opiniones de nombres famosos o famosillos, y más argumentos arriesgadamente nuevos de quien ha tomado la palabra, sobre todo más argumentos que se formulen a partir del punto de vista de un plebeyo y anónimo «cualquiera» dirigido a otro plebeyo y anónimo «cualquiera»!

Pero vayamos todavía un momento a la regla iv. Si no me equivoco, la regla iv quiere prevenirnos del mecanismo del «demasiado»: de demasiadas fantasías de poder y de impotencia y sus efectos, no por comunes menos terribles: efectos respecto del conocimiento y efectos en relación con la práctica y la circulación social y, más precisamente, internacional, del poder, en este caso del poder intelectual.

Notoriamente, las tradiciones que incorporan el triángulo vicioso anotado suelen hacernos sucumbir a la tentación de abrazar diversas y ramificadas certezas. El fervor sucursalero se instala en certezas pretendidamente eternas a partir de las cuales se ha abierto alguna acariciada franquicia. Plotino, los designadores rígidos, Heidegger, la gramática generativo-transformacional, las lógicas paraconsistentes, Levinas... son la verdad y nada más que la verdad y toda la verdad. Así, no necesitamos tomar en serio o siquiera oír a esos pobres diablos que al lado nuestro se han propuesto poner en duda productos tan preclaros de las casas matrices del pensamiento. Para quien es presa del fervor sucursalero, no es necesario prestar atención a las prácticas de argumentar de cercanía. Más precisamente, lo mejor es alejarse lo más posible de esos revoltosos bandoleros que pretenden pensar por sí mismos.

Casi diría, paradójicamente, el vicio del afán de novedades nos lleva a parecidas proclamas. Señalo «paradójicamen-

te» porque en este caso se trata de certezas con índices temporales que muy pronto caducan: de certezas fugaces. Pero cualquiera que sea esclavo de alguna moda —en el vestir, en la comida, en el deporte, en la política, en las discotecas— conoce que las certezas fugaces pueden ser tan aterradoramente impositivas como las certezas que se quieren eternas. Contra ambos tipos de certezas, por así decirlo, internacionales, recurrir a certezas locales no mejora en nada nuestra lamentable situación. Por el contrario, en no pocas ocasiones esas certezas locales nos encierran aún más en nosotros mismos y, no pocas veces, se quiere hacer pasar por «antiguos saberes», productos de «grandiosas tradiciones», lo que no son más que supersticiones y temibles prejuicios de todo tipo, cuando no gastados disfraces de alguna moda europea. (¡Así, de pronto, se nos proponen indígenas que cantinfléan la jerga del idealismo alemán y suspiran contra la universalidad de los Derechos Humanos!).

Claramente, para recobrase de los mareos en que suele sumirnos este revoltijo de certezas, conviene ejercitarse en el arte de interrumpirse: de dudar, de matizar, incluso de poner entre paréntesis, aunque no sea más que provisoriamente, nuestras muy arraigadas presunciones de comprensión, de verdad y de valor. Sí, conviene tomar alguna distancia respecto de tanta certeza positiva, internacional o local, que se nos quiere pegar *para siempre* en la mente y hasta en la piel.

Lástima que cueste demasiado esfuerzo esquivar ese otro peligroso hábito tan común: corregir un error con otro. Pues combatir el tráfico de certezas positivas, a menudo conduce a sucumbir a la tentación de la ignorancia: al desamparo de quien habita el páramo no menos exigente y devorador de las certezas negativas: las certezas del «nada se sabe y, además, nada se puede saber».

La conclusión es dura pero inevitable: en contra del incesante tráfico de certezas, no hay otra opción que formular continuos de preguntas críticas, preguntas de comprensión, de verdad y de valor, y estar dispuestos a responderlas con razones, o con esas articulaciones más o menos complejas de razones que son los argumentos. De esta manera, podremos desprendernos de los usos teóricos de la razón arrogante y aprender que sabemos muchas cosas, a pesar de no hablar inglés (o, próximamente, acaso... ¿chino?), y ni siquiera meramente lenguas prestigiosas del pasado como el francés o el alemán o el griego antiguo.

Sin embargo, cualquiera de esos saberes es incompleto y, además, falible y, en consecuencia, hay que atreverse a investigar para tal vez cambiar de perspectiva o, incluso, para descubrir que nuestros saberes mejor respaldados son falsos. Por eso, esos ejercicios no pocas veces irritantes y difíciles, ejercer el arte de interrumpirse y, así, no reaccionar de inmediato, no embadurnar al interlocutor con nuestros prejuicios sino escucharlo y, luego, dar y darnos argumentos, son las únicas herramientas para despedirnos tanto de las certezas positivas, internacionales o locales, como de las certezas negativas y abandonar de esa manera el uso arrogante de la razón.

Algo análogo con lo que sucede en el espacio del saber, paralelamente sucede de modo más grave en el espacio de las prácticas y, como una consecuencia de peso aún mayor, en la incesante circulación del poder en una sociedad. Se conoce: tal circulación pone en movimiento las diversas prácticas, pero también las sabotea, las articula, las golpea, las refuerza, las hace pedazos. Quien se ha envidiado con la administración o mero consumo en alguna franquicia en las ciencias sociales o en las humanidades, por ejemplo, de algu-

na franquicia en la filosofía, con facilidad se embriagará con la ilusión de que, en algunos ámbitos, puede mandar y hasta —fantasía repetida— dispone de la última palabra. Pero nadie, en ninguna parte y sobre ningún asunto, dispone de la última palabra ni, claro, de la última decisión, por poderoso que momentáneamente sea. Más todavía, ni en los lugares protegidos por las murallas más altas y las bombas más poderosas, se puede evitar que, inesperadamente, irrumpa esa pareja de no invitados, a menudo sin modales y, en ocasiones hasta horriblemente agresivos: la historia y el futuro. Las características más notorias de este par —no pocas veces insoportable— consisten en que ignoramos a dónde se dirigen, y qué alegría o catástrofe van a improvisar de un momento a otro, y esto no sólo a largo plazo, a veces a plazos muy cortos.

Considerar en nuestro reflexionar algunas de estas observaciones tendría que prevenirnos de no desesperar demasiado: debería contribuir a no abrazarnos a la tentación de la impotencia. Pero no sólo un error suele empujar a su contrario, también los vicios tienden a contraer como mal añadido ese movimiento pendular. Por consiguiente, al perder las ilusiones de poder es fácil enredarse en esa tortura sin descanso, cuando la primera persona hace un oficio del repetirse a sí misma: «Tu lengua es el español y, así, tú naciste perdedor. Tú habitas en los suburbios del mundo cuyos pensamientos, angustias y proyectos, en el fondo, nada importan. Tenlo claro: tú no cuentas. Por eso, nadie se demorará en escuchar lo que afirmas, niegas, deseas, exhortas, criticas, resistes, propones, por valioso que sea. Porque tú eres nadie: nadie. Ahí, en los lugares subalternos en dónde tú pretendes levantar la voz, no hay más que la muchedumbre del nadie: de nadies que constantemente se dan codazos entre sí, cuando no se matan».

Una vez más hay que recurrir al fatigoso pero imprescindible arte de interrumpirse. Frente a la tentación de la impotencia (esas fantasías y ese patetismo que no cesan en querer destruirnos), hay que volver a insistir, más todavía, no hay que dejar de volver a insistir: para un animal humano no existe el grado cero de poder. Porque todo animal humano, lo quiera o no, es un agente. Y, previsiblemente, un agente se define por tener algunas capacidades y, por lo tanto, algunos grados de poder, mucho poder o casi ninguno, pero algún grado de poder desear, crear, emocionarse, hacer planes, improvisar, dar y exigir argumentos, actuar de una forma u otra. Por supuesto, un agente puede usar los pocos grados de poder de que disponga para acentuar su capacidad de consumidor —en este caso, de consumidor teórico— y, por lo tanto, para consolidar su servilismo, y dejarse aplastar todavía más de lo que ya está, y así martillar con desgracia la desgracia. No obstante, un agente también puede tomar distancia de su fuerte tentación de darse por vencido, y afirmar lo que cree que es verdad y lo que cree que es justo, y atreverse a defenderlo con razones.

Entonces, ese valiente que se atreve a introducir su voz en el ir y venir de los argumentos, aunque lo haga muy tenue y balbuceante, aunque lo improvise a tropezones y en español, no tendrá que considerarse ni por debajo ni por encima de nadie. Al comienzo de un debate, inevitablemente se partirá de la presunción de que se tiene razón, de lo contrario, no se defendería lo que se está defendiendo. Sin embargo, también se sabe que tal vez se esté equivocado, ¡tantas veces se lo ha estado! Por eso, nuestro valiente ha aprendido el arte de interrumpirse: de interrumpir sus saberes y sus propuestas, y darle la voz a los otros y a las otras, y de escucharlos, a la vez, con minucia crítica y con simpatía colaboradora. No

obstante, parte de la valentía también consiste en saber interrumpirse a tiempo de ese considerar a las otras personas para darse la voz a sí mismo: para recordarse que también uno, como cualquier primera persona, es un agente.

Una vez más, sin embargo, seamos razonables y precavidos, y no apostemos todo a la virtud epistémica y práctica de la valentía solitaria, y hasta al heroísmo individual. También esos valientes son animales humanos frágiles que habitan en ciertas sociedades y a quienes, tarde o temprano, visita ese desamparo atroz que acaba amargando la vida: la tentación de la impotencia. De ahí que para combatir con eficacia el triángulo vicioso que suele echar a perder el pensar teórico en América Latina, hay que convertir en hábitos colectivos a las intervenciones argumentativas del valiente, y construir las instituciones que los respaldan y hasta sus economías.

Sí, no hay otra opción para que tales valientes no escaseen demasiado, e incluso se nos convierta en ideales vacíos, que la de promover instituciones y hábitos colectivos de trabajo en los que constantemente se consolide una cultura de la argumentación que sea una cultura del uso no arrogante de la razón. Tal cultura hace de las reglas I, II, III y IV algo así como sus principios-guías: procura consolidar como una costumbre disponer como el plan normativamente primero para tratar perplejidades, conflictos y problemas que tengan que ver con creencias, la introducción de prácticas de argumentar, y todo lo que implican.

Así, se trata de cuidar y cuidarse de las palabras y de los argumentos, para que palabras y argumentos no nos lleven por el mal camino. (Por ejemplo, hay que evitar que nuestro razonar no nos enrede en falacias y en vértigos argumentales o, peor todavía, que ciertas palabras momentáneamente prestigiosas no se nos pegoteen a la lengua y confundamos

pensar con repetir sin ton ni son esas palabras pegoteadas). Además, una cultura de la argumentación no puede prescindir de la constante práctica de la argumentación de cercanía y hasta de la argumentación con cercanía con quienes habitan la casa de enfrente.

Por eso, una cultura del uso no arrogante de la razón también exige ejercitarse en el arte de interrumpirse: de saber interrumpir los propios deseos, las propias creencias, las propias emociones, los propios intereses, para poder atender las interpelaciones de los otros y de las otras. (Forma parte, pues, del arte de interrumpirse varios aprendizajes como la educación sentimental, y la educación para la tolerancia: para la escucha del otro en una democracia). No obstante, tal arte enseña también que se debe, a la vez, igualmente aprender a interrumpirse en la atención a los deseos, las creencias, las emociones, los intereses de las otras personas, para atenderse a sí mismo: para no sucumbir en la impotencia.

Por lo demás, nadie se reafirma, no sólo como valiente sino antes, en cuanto persona, sin este triple juego: sin participar a menudo en prácticas de argumentar consigo mismo —con su propia alma, diría Platón— y, a la vez, no sólo en prácticas de argumentaciones de lejanía, sino también en frecuentes prácticas de argumentaciones de cercanía con quienes nos pasamos tropezando porque viven —porque se alegran, padecen, se indignan, se enojan, celebran— al lado nuestro o, al menos, en los barrios de al lado. Sin embargo, ¿cómo se aprende a cultivar tales hábitos, por ejemplo, los de constantemente tomar parte en esos tres tipos de prácticas de argumentar, sin que el cansancio nos haga resignar a uno solo de ellos?

Por lo pronto, poco a poco hemos regresado al camino que abruptamente se interrumpió al comienzo de esta

reflexión para dar dos o tres pasos atrás. Espero que estos pasos atrás o, más bien, que estos confusos rodeos, hayan respaldado ya suficientemente que la expresión «pensar en español» directamente no hace referencia al problema que se cree que es importante, sino a un pseudoproblema. Pero, ¿qué es eso, un «pseudoproblema»?

Los pseudoproblemas insinúan, sugieren que estamos frente a un problema cuando sólo estamos frente a problemas-fachada. En consecuencia, una dificultad con los pseudoproblemas radica en que no sólo encubren varias inquietudes y dificultades, a veces incluso graves, que no tienen nada que ver con la *fachada*, sino que nos hacen creer que lo que nos ocupa *no* es sólo una fachada, sino por decirlo así, el edificio mismo, ¡el problema mismo!, o al menos algo sobre lo cual vale la pena ocuparse. Por eso, un pseudoproblema desvía radicalmente la atención de lo que debe importar y, en consecuencia, corrompe los debates: los vuelve fantasiosos e inútiles y, así, en el mejor de los casos, sólo nos hace perder tiempo.

Si no me equivoco, cierto grupo de inquietudes y dificultades que se quieren aludir con la expresión «pensar en español», si se intenta hacer de esa expresión el título de algún problema, y no meramente de una fachada engañosa, podrían con un poco de pasión, y sobre todo de resistencia al uso arrogante de la razón, reconstruirse con la siguiente pregunta política: a quienes viven en las márgenes o, si se prefiere, en los suburbios poscoloniales, alejados y hasta ruinosos de eso que se denomina el «mundo cultural», el «mundo de las prácticas teóricas», ¿de qué manera les es posible participar de ese club altanero y exclusivo que, de modo muy mentiroso, se hace llamar «la conversación de la humanidad»?

Por lo pronto, participar de cualquier conversación se dice de muchas, maneras, y a cada persona le será posible

hacerlo según su competencia, su temperamento, sus intenciones, pero también su circunstancia. Además, no existe eso, «la conversación de la humanidad», sobre casi cualquier tema hay *varias* conversaciones importantes que se renuevan, se interrumpen, se acaban, recomienzan asumiendo otro punto de vista. Sin embargo, acabo ya, regresando a la regla iv, que acaso indica el comienzo de una respuesta a esas enredadas dificultades políticas o, en general, sociales.

Si intenté resumir las observaciones y los debates alrededor de la regla i con una exhortación, con un eslogan, también procuraré hacerlo con estas esquemáticas observaciones y debates en torno a la compleja y ramificada regla iv, a la que apenas nos hemos acercado. Apresuradamente, demasiado apresuradamente, esa exhortación política, pero también moral (que es también una crítica política, y moral), sería la siguiente:

Ni te humilles ni desesperes, por ejemplo, porque por hablar en español habitas en las márgenes, o incluso muy lejos de las márgenes de donde se llevan a cabo muchas de las conversaciones teóricas más prestigiosas de la humanidad: haz el esfuerzo de intentar plantear por ti mismo los problemas que genuinamente te importan, grandes y pequeños, urgentes y no urgentes, y de tratarlos con frescura y con las mejores razones que se te ocurran y, si es necesario, con rigurosos argumentos, sin olvidarte de la crítica radical, de la crítica externa. Y para no corromper tus argumentos con el uso arrogante de la razón, procura situarte una y otra vez en alguno de los muchos lugares a medio camino entre el conocimiento y la ignorancia, entre el poder y la impotencia.

## RESUMEN

En este artículo se abordan algunos de los malestares que frecuentemente acompañan al pensamiento filosófico en América Latina, y se intenta determinar una manera adecuada de afrontarlos. En particular se tratan tres vicios que forman un «triángulo vicioso», a saber: el fervor sucursalero, el afán de novedades y el entusiasmo nacionalista. Para evitar caer en dichos vicios es necesario acatar ciertas normas que eviten el uso arrogante de la razón y que promuevan una argumentación interna y externa, lo que finalmente llevará a las investigaciones a un terreno de discusión serio sin importar el idioma.

Palabras clave: filosofía; América Latina; fervor sucursalero; afán de novedades; entusiasmo nacionalista; argumentación.

## ABSTRACT

This article addresses some of the diseases that often accompany the philosophical thought in Latin America, and attempts to identify an appropriate way to deal with them. In particular three vices, which form a «vicious triangle», are discussed, namely the «subaltern fervor», the «craving for novelty» and the «nationalist enthusiasm». To avoid falling into such vices one must abide by certain rules that prevent the arrogant use of reason, and promote an argumentation internal and external, which will eventually lead investigation to a field of serious debate, regardless of language.

Key words: philosophy; Latin America; subaltern fervor; craving for novelty; nationalist enthusiasm; argumentation.

## Fiabilismo, inducción y escepticismo

David Papineau  
King's College, London  
david.papineau@kcl.ac.uk

*El ensayo que se presenta a continuación constituye el capítulo 5 del libro de David Paipineau (1993) Philosophical Naturalism, Blackwell Ltd. Una versión previa de este texto —a la que aquí se añaden modificaciones sustantivas en lo que concierne a la reconstrucción filosófica de los métodos inductivos— apareció en enero de 1992, en The Philosophical Quarterly 42 (166), 1-20. Agradecemos la gentileza del profesor David Papineau al ceder los derechos para la presente traducción. En este ensayo expone y defiende los lineamientos de una epistemología basada en la fiabilidad como alternativa a la caracterización clásica, cartesiana, del conocimiento (basada en la certeza y en garantías subjetivas). A partir del esbozo de esta epistemología se propone, adoptando una metodología naturalista, una estrategia para responder a las objeciones escépticas en contra de las formas de inferencia no deductivas, en especial la inducción. A diferencia de otros partidarios de esta línea argumentativa, Papineau enfrenta de manera directa la frecuente acusación, por parte de sus antagonistas, de que la epistemología naturalista no responde al reto escéptico sino que sólo cambia de tema. La traducción fue realizada por Marc Jiménez Rolland.*

## Introducción

Al final del capítulo 3<sup>1</sup>, indiqué que la teoría teleológica de la representación tiene consecuencias radicalmente antiverificacionistas. Los contenidos de la creencia son fijados por sus consecuencias para la acción, no por las circunstancias que llevaron a los que la creen a adoptarla. De modo que es perfectamente posible que un juicio deba tener una condición de verdad específica y aun así los seres humanos sean sistemáticamente propensos a formarse esta creencia cuando es falsa.

Podría pensarse que tal explicación realista<sup>2</sup> de la representación abre la puerta al escepticismo: si las condiciones de verdad trascienden la evidencia, entonces ¿qué seguridad tenemos de que nuestras creencias están libres de error? En este capítulo quiero mostrar cómo esta amenaza escéptica al conocimiento puede afrontarse al interior de una perspectiva realista. Por consiguiente, en lo que sigue partiré de las implicaciones del capítulo 3 y asumiré, sin argumento adicional, que los juicios sobre el mundo natural responden a condiciones de verdad no verificacionistas. Me centraré aquí más bien en la noción de conocimiento y en cómo una comprensión adecuada de esta noción nos permite dar una respuesta adecuada al escepticismo, incluso dentro del marco conceptual de una teoría realista de la representación. Al inicio del siguiente capítulo, no obstante, volveré al debate general entre realismo y

<sup>1</sup> Se refiere al capítulo 3 «La teoría teleológica de la representación» de *Philosophical Naturalism*. Pese a que se hacen varias alusiones al resto del libro a lo largo de este capítulo, la línea argumentativa que se presenta en él es autocontenida y no presupone la previa lectura del resto del volumen para su cabal comprensión [Nota del traductor].

<sup>2</sup> Esta terminología se deriva de Dummett, quien introdujo el término «antirrealista» para las teorías del significado, de acuerdo a las cuales, la verdad no es trascendente a la evidencia (ver Dummett, 1978: 146ss).

antirrealismo, y compararé mi actitud realista global hacia la representación y el conocimiento con la alternativa antirrealista.

En mayor detalle, el plan de este capítulo es el siguiente. Las secciones 2 a 8 defenderán una explicación fiabilista del conocimiento. Tales teorías fiabilistas son en la actualidad aceptadas con amplitud, pero un rasgo distintivo de mi defensa será su apelación al punto del concepto de conocimiento, más que a las intuiciones sobre casos. En las secciones 9 a 13 mostraré cómo esta explicación fiabilista del conocimiento proporciona una respuesta al problema escéptico tradicional de la inducción. Las secciones 14 a 17 generalizarán esta respuesta y evaluarán algunos otros argumentos a favor del escepticismo.

### Conocimiento y el proyecto de la investigación

Comenzaré con una pregunta planteada en el capítulo 2 del libro de Bernard Williams, *Descartes* (1978). Williams pregunta: ¿por qué quieren conocimiento los seres humanos? Da por sentado, como lo haré yo, que los humanos quieren creencias verdaderas. Pero, como todos sabemos, una creencia puede ser verdadera y aun así no ser conocimiento, como cuando se trata de una corazonada o algún otro golpe de suerte. Así que el punto en cuestión es: ¿por qué queremos que nuestras creencias sean conocimiento, además de que sean verdaderas?

La respuesta de Williams es la siguiente. Los seres humanos son propensos a tener creencias falsas. Así que, si nuestro deseo de creencias verdaderas no ha de ser frívolo, requeriremos ejercitarnos para alcanzarlo. No es adecuado, no obstante, comenzar a comprobar cada una de las creencias con la intención de descartar las falsas. Tener una creencia es

considerar a esa creencia verdadera. De modo que una vez que se han formado las creencias, la inspección interna no servirá para distinguir las verdaderas de las falsas. En la medida en que se es propenso al error, el daño ya habrá sido hecho.

La única manera efectiva para asegurarnos de que nuestras creencias son verdaderas es bloquear el error desde su fuente, al hacer que los procesos por los que adquirimos creencias en primer lugar sean unos que generalmente produzcan creencias verdaderas. De modo que Williams argumenta que el deseo mismo de creencias verdaderas genera el deseo de que nuestras creencias hayan de proceder de procesos que generalmente producen verdad. Y así, al encontrar independientemente plausible que las creencias producidas por tales procesos hayan de contar como conocimiento, Williams tiene una respuesta a su pregunta original sobre por qué hemos de querer conocimiento: nuestro deseo de conocimiento se deriva de nuestro deseo de evitar el error, y tener conocimiento es la única forma efectiva por la que los humanos pueden evitar el error.

Quisiera extraer algo más ambicioso de este análisis. Creo que, además de explicar por qué hemos de querer conocimiento, el relato de Williams también nos muestra lo que es el conocimiento. Williams da por hecho, desde fuera de su análisis, que las creencias generadas por procesos que producen verdad contarán como conocimiento. Pero creo que su relato también explica por qué tenemos este concepto de conocimiento, por qué seleccionamos creencias generadas por un proceso que produce verdad como conocimiento, como una clase especialmente buena de creencias. Mi idea aquí es que nuestra preocupación por evitar el error nos vuelve especialmente interesados en el estado al que requerimos llegar como medio para evitar el error, y que esta es la razón por la

que llamamos a ese estado «conocimiento» —el estado, repito, de haber adquirido una creencia verdadera a partir de un proceso que generalmente produce creencias verdaderas<sup>3</sup>.

### Certeza y fiabilidad

Las observaciones anteriores hacen surgir una pregunta de inmediato: ¿cómo ha de ser un proceso de formación de creencias que produzca verdades para ser una forma efectiva de evitar el error, y por ende para calificar como una fuente de conocimiento? En particular, ¿es suficiente que sea meramente fiable, en el sentido de que generalmente da lugar a creencias verdaderas como cuestión de hecho contingente en este mundo? ¿O acaso requiere además conllevar certeza, en el sentido de que debería ser imposible que una creencia resultado de ese proceso sea falsa? Gran parte del pensar filosófico tradicional asume que el conocimiento requiere certeza. Pero, desde el punto de vista de mis observaciones en la última sección, no está claro por qué la certeza ha de ser necesaria. El conocimiento, he sugerido, es el estado al que requerimos llegar si hemos de tener éxito en evitar el error. Pero habremos logrado este objetivo en tanto tengamos procesos formadores de creencias que sean fiables en este mundo. Que tales procesos nos

---

<sup>3</sup> Los casos Gettier muestran que necesitamos un requisito adicional. No sólo se debe adquirir una creencia verdadera a partir de un proceso que generalmente produce creencias verdaderas, sino que la verdad de la creencia no debe ser un accidente en relación con su ser producida por ese proceso. Este requisito adicional es el resultado natural de la hipótesis de que el conocimiento es un estado que es un medio para evitar el error, pues si la verdad de la creencia es un resultado de un accidente al estilo Gettier, entonces la evasión del error no será resultado de incorporar un proceso que conduzca a la verdad, en el sentido de que no será debido a que el proceso generalmente produce verdades que se habrá evitado el error. Más bien, será debido a una coincidencia afortunada (ver Williams, 1978: 43-4). Se requiere mayor análisis, por supuesto, para hacer precisa la noción relevante de accidente.

llevarían por mal camino si las cosas fuesen diferentes no significa que nos llevarán por mal camino tal como son las cosas. Esta línea de pensamiento sugiere que la exigencia tradicional de certeza puede ser un error, quizá promovido por una concepción demasiado optimista de lo que el pensamiento humano puede lograr, pero no esencial al conocimiento mismo.

Más adelante, en la sección 5, volveré a la idea de que la exigencia de certeza puede ser un error. Pero primero, en el resto de esta sección y en la siguiente, diré un poco más acerca del contraste que he trazado entre fiabilidad y certeza. Nótese que he definido la certeza objetivamente, más que psicológicamente: la cuestión es si en efecto es imposible que un proceso formador de creencias específico produzca creencias falsas, no si el sujeto es consciente de ello, ni si implica alguna sensación de seguridad absoluta. Es esta noción objetiva la que importa para los argumentos de este capítulo. No obstante, hay conexiones obvias entre ella y los requisitos subjetivos del conocimiento, puesto que, como argumentó enérgicamente Descartes, la única fuente plausible de certeza en el sentido objetivo se deriva de varias operaciones de la mente consciente —en particular, de la introspección y la intuición. Y de este modo, si podemos obtener conocimiento con certeza objetiva, tendremos también, como de hecho ocurre, «garantías subjetivas» disponibles, en tanto que seremos siempre capaces de decir por introspección que nuestro conocimiento ha surgido de estas fuentes conscientes supuestamente infalibles.

En contraste, desde el punto de vista del fiabilismo (de aquí en adelante usaré «fiabilismo» para referirme a la concepción de que sólo la fiabilidad es requerida para el conocimiento), cualesquiera requisitos subjetivos son gratuitos,

puesto que, para que un proceso de formación de creencias sea fiable, no es necesario que su fiabilidad, o incluso su existencia, sea accesible a la conciencia. De acuerdo al fiabilismo, sabremos, digamos, que hay una mesa frente a nosotros, sólo en caso de que los procesos visuales inconscientes que dan lugar a tales creencias perceptuales generalmente produzcan creencias verdaderas, sea o no el caso que estemos conscientes de ello. No hay, por tanto, presión, dado el fiabilismo, para reconstruir tal conocimiento perceptual como involucrando primero cierta introspección infalible de alguna idea sensorial y luego cierta inferencia intuitivamente convincente a partir de esta idea de la presencia de una mesa. Si la exigencia de certeza en el conocimiento carece de motivación, entonces también carece de ella esta reconstrucción del conocimiento perceptual como involucrando inferencias infalibles a partir de introspecciones infalibles.

### Conocimiento y normatividad

En ocasiones, se ha considerado que la epistemología fiabilista cambia de tema. Como he señalado atrás, el fiabilismo implica que sea o no el caso que tengamos conocimiento esto dependerá a menudo de cuestiones, tales como la fiabilidad de algunos procesos visuales, que residen fuera de nuestra conciencia. Pero esto parece implicar que estamos a merced de la naturaleza, que no podemos hacer nada para afectar el que tengamos o no conocimiento. Y esto hace entonces a la epistemología fiabilista un asunto distinto de la versión tradicional (de aquí en adelante usaré «tradicional» para referirme a las concepciones de acuerdo a las cuales el

conocimiento requiere certeza o garantías subjetivas)<sup>4</sup>, ya que, seguramente, una preocupación central de la epistemología tradicional fue la pregunta normativa de qué deberíamos hacer para asegurar que nuestras creencias son conocimiento.

No obstante, esta reacción hacia el fiabilismo involucra una falacia. Es verdad que las concepciones tradicionales del conocimiento ofrecen consejos sobre cómo obtener conocimiento, de manera tosca: que deberían monitorearse conscientemente los procesos de pensamiento y evitar cualesquiera que no sean necesariamente infalibles. Y es verdad que el fiabilismo no coincide con este consejo. Pero esto no se debe a que el fiabilismo haya dejado de ofrecer consejos sobre cómo conocer, sino simplemente a que el fiabilismo ofrece consejos distintos.

Mientras los tradicionalistas aconsejan a los aspirantes al conocimiento que monitoreen lo que ocurre en sus mentes conscientes, los fiabilistas simplemente les recomendarán que lleven a cabo cualesquiera pasos sean requeridos para lograr que sus creencias provengan de procesos confiables. Tales pasos pueden requerir que influyamos en procesos que residen fuera de nuestra conciencia, pero ésa no es una razón para concluir que no podemos tener éxito. Después de todo, la mayoría de las cosas que influimos residen fuera de nuestra conciencia, como nuestros entornos, nuestra salud física, y así sucesivamente. De manera similar, no hay razón por la que no podamos influir en aspectos no conscientes de nues-

---

<sup>4</sup> ¿Qué hay de las diversas concepciones filosóficas, especialmente concepciones contemporáneas, que favorecen las garantías subjetivas, pero no la certeza? Tengo dos excusas para tratar a los dos requisitos en conjunto. Primero, no puedo pensar en una buena razón, en tanto opuesta a las intuiciones, a favor de la exigencia de garantías subjetivas, excepto como corolario del deseo de certeza. Segundo, la mayoría de mis argumentos se aplicarán tanto a la primera exigencia tomada por separado como a la segunda.

tros procesos de formación de creencias, por medios tales como la memorización por repetición, ajustando el funcionamiento de instrumentos en los que confiamos, y así sucesivamente<sup>5</sup>. (Los fiabilistas permitirán que el monitoreo consciente sea una forma de mejorar la fiabilidad de nuestros procesos de formación de creencias, pero no es la única forma).

Para evitar un posible malentendido, enfatizaré que no estoy sugiriendo que sea un requisito del conocimiento que los que conocen deban tomar pasos activos para producir que sus creencias sean conocimiento. Estoy consciente de que comencé este capítulo identificando el concepto de conocimiento como el estado al que alguien que, preocupado por evitar el error (un «investigador preocupado» [*concerned*] de aquí en adelante), quiere llegar como medio para evitar el error. Pero no se sigue de esto que la única manera de conocer sea tomar pasos activos para llegar a ese estado, puesto que se puede estar en el estado requerido, no debido a que se haya hecho algo para volver a los procesos de formación de creencias fiables, sino simplemente porque eran fiables desde el inicio. Tales conocedores pasivos estarán ya en el estado al que aspiran los investigadores preocupados, incluso si no comparten la preocupación por llegar a ese estado<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Para más sobre la medida en que podemos alterar nuestros procesos de formación de creencias no conscientes, ver mi *Reality and Representation* (1987; caps. 7.4, 7.6).

<sup>6</sup> Quizá los conocedores pasivos tengan al menos esto en común con los investigadores preocupados: sus procesos de formación de creencias no sólo sucede que son fiables, sino que deben estar presentes debido a que son fiables. Esta sugerencia descartará fiabilidad meramente fortuita, pero permitirá fiabilidad debida a la evolución, el aprendizaje y la educación, junto con el caso en el que los investigadores preocupados adoptan procesos debido a que conscientemente reconocen la fiabilidad de esos procesos. Esta sugerencia también indica una posible respuesta a la delicada cuestión acerca de cómo individuar procesos de formación de creencias con el fin de evaluar su fiabilidad: a saber, como una primera aproximación, hemos de individuarlos por las mismas características en tanto son requeridas para explicar su adopción (ver Papineau, 1987: 136-8).

## Razones contra intuiciones

Acabo de argumentar que el fiabilismo no abandona la cuestión normativa tradicional de cómo es mejor adquirir conocimiento. En esta sección quiero considerar un argumento más bien distinto para pensar que el fiabilismo cambia el tema. Este no apela a consideraciones de normatividad, sino directamente a intuiciones acerca del conocimiento. Muchos filósofos consideran que es intuitivamente obvio que las garantías subjetivas son parte del concepto de conocimiento. De modo que concluyen que el fiabilismo, que prescinde de tales requisitos, debe estar equivocado.

Mi respuesta a esto es que las intuiciones no son la única manera de evaluar una teoría del conocimiento. Hay una vasta literatura contemporánea que intenta decidir entre el fiabilismo y las teorías tradicionales únicamente apelando a intuiciones sobre ingeniosos casos (ver Shope, 1983). Sin embargo y desafortunadamente, estas intuiciones apuntan en ambas direcciones y la literatura basada en ellas es notoriamente indecisa. En contraste, mi aproximación en este ensayo no ha apelado a intuiciones, pero ha intentado identificar un concepto subyacente de conocimiento, al localizar el papel que desempeña en nuestro pensamiento, al intentar comprender por qué el conocimiento es una cuestión de interés para los seres humanos.

Mi sugerencia ha sido que el conocimiento está ligado a nuestro deseo de evitar creencias falsas: es el estado al que un investigador preocupado debe llegar con el fin de alcanzar su deseo. Dada esta identificación del concepto de conocimiento, por así decirlo, podemos entonces investigar concepciones más detalladas, o llamémoslas teorías, de lo que ese estado es, teorías más detalladas acerca de cuál sea

exactamente el estado al que un investigador activo requiere llegar con el fin de evitar el error. La teoría que defiende es que el estado que se requiere consiste en haber adquirido una creencia a partir de procesos confiables. La teoría de que la certeza y, por ende, las garantías subjetivas son requeridas es una teoría distinta, pero aún así es una teoría (en la terminología que empleo) sobre el mismo concepto de conocimiento.

Es por eso que pienso que, cualesquiera que sean las intuiciones que favorezcan a la teoría tradicional por encima de la alternativa fiabilista, no son decisivas. Si he mostrado que la teoría fiabilista es la teoría correcta, en tanto que adquirir una creencia a partir de un proceso fiable es en efecto lo que se requiere con el fin de evitar el error, entonces he mostrado con ello que la teoría tradicional y las intuiciones que la apoyan están equivocadas.

Quizá aún quede un hueco aquí. Supóngase que se concede que he identificado el concepto subyacente de conocimiento exitosamente y que he mostrado que el fiabilismo es la teoría del conocimiento que mejor se ajusta a él. Una pregunta obvia que surge entonces es por qué alguien habría tenido ideas contrarias acerca de la certeza y las garantías subjetivas en primer lugar. Ya que, tal como lo he relatado, el fiabilismo, en tanto opuesto a la teoría tradicional, se sigue muy rápidamente del concepto de conocimiento, volviendo misteriosa la razón por la que alguien habría pensado que alguna cosa más era necesaria. No podemos simplemente quedarnos con la sugerencia, ofrecida brevemente y de paso con anterioridad, de que las ideas tradicionales acerca del conocimiento pueden haber sido promovidas por un excesivo optimismo acerca de lo que puede obtenerse, puesto que la posibilidad de obtener algo no explica por qué deberíamos quererlo, si no es de antemano deseable.

Volveré a este asunto en la sección 8, pero primero permítaseme comentar brevemente las similitudes entre la estrategia esbozada en esta sección y la defendida por Edward Craig en *The Practical Explication of Knowledge* (1986). En un nivel detallado, la concepción de Craig difiere de la mía: él ofrece una explicación de tercera persona del concepto de conocimiento en contraste con mi explicación de primera persona, argumentando que el conocimiento es el estado en el que requieren estar nuestros informantes para que nosotros evitemos el error, no el estado en el que nosotros requerimos estar. Pero en el nivel de la estrategia general, Craig y yo estamos de acuerdo, puesto que él busca ofrecer una explicación sobre el concepto de conocimiento y usar esta explicación para dar cuenta de la naturaleza del concepto, más que sólo tratar de identificar el concepto a partir únicamente de intuiciones.

En cuanto a nuestras diferencias, mi objeción a la línea de Craig sería que él, en efecto, se centra en el caso especial en el que tenemos éxito al evitar el error adquiriendo creencias de informantes que tienen éxito al evitar el error. Acepto que este caso especial podría ser de importancia primordial en el desarrollo histórico del concepto cotidiano de conocimiento, en tanto que preocuparse acerca de la fiabilidad de nuestros informantes exige menos sofisticación que preocuparse acerca de la propia fiabilidad (Craig, 1986: 215). Pero, aun así, el enfoque de Craig en la tercera persona me parece que tiene la desventaja de cortar el vínculo con la cuestión normativa tradicional de qué deberíamos hacer para evitar el error. Esto es, incluso si es injusto con la historia del concepto de conocimiento ver el deseo de buenos informantes como un caso especial de un deseo general de tener buenos procesos de formación de creencias, yo argumentaría que la perspectiva más general que he adoptado tiene, sin embar-

go, la ventaja de mostrar cómo el concepto de conocimiento se relaciona con preocupaciones filosóficas familiares acerca del conocimiento.

## Conocimiento y porcentajes

¿Qué tanta fiabilidad debería exigir del conocimiento un fiabilista? Consideraré dos dimensiones de esta pregunta. Primero, consideraré si necesitamos cien por ciento de fiabilidad, o si algún porcentaje menor, como noventa y cinco por ciento, digamos, es suficiente. En segundo lugar, indagaré sobre qué rango de posibilidades ha de ser evaluado el porcentaje relevante.

En torno a la cuestión del porcentaje, sería un error pensar que el rechazo de la certeza ha decidido esta cuestión a favor de alguno menor a cien por ciento. Puesto que «certeza», como la he estado usando, implica que un proceso de formación de creencias no puede errar, entregará cien por ciento de creencias verdaderas en todos los mundos posibles. Éste es un requisito mucho mayor que cien por ciento de fiabilidad en este mundo. Así que podemos rechazar la certeza y aún así sostener un requisito de cien por ciento de fiabilidad contingente. Por otro lado, incluso esto último parece un requisito bastante fuerte. De modo que quizá hemos de considerar argumentos a favor de algún porcentaje menor.

Acerca de la segunda cuestión, sobre el rango de posibilidades, el argumento hasta el momento ha mostrado que sería un error requerir que este grado de fiabilidad se mantenga a través de todos los mundos posibles. Pero, como veremos, hay aún razones para querer que se mantenga a través de al menos algunas situaciones contrafácticas.

Me ocuparé primero de la cuestión de los porcentajes. Volveré a la cuestión sobre el rango de posibilidades en la siguiente sección. Hasta cierto punto, es posible eludir la cuestión de los porcentajes. Supóngase que un proceso específico de formación de creencias produce creencias que son verdaderas en noventa y cinco por ciento de las ocasiones. Luego, el resultado apropiado de ese proceso no sería una creencia completa en todo caso, sino un 0.95 de grado de creencia. Después de todo, si crees que lloverá mañana sobre la base de un método de pronóstico noventa y cinco por ciento fiable, sería poco recomendable apostar un millón de libras en contra de un centavo, o jugarse más de diecinueve a uno a que lloverá mañana. De modo que si el conocimiento sin calificativos requiere creencia, como he asumido implícitamente desde el inicio, entonces esto parece apelar a procesos de formación de creencias que den lugar a verdades con el cien por ciento de fiabilidad.

Aun así, quizá es un poco pronto para asumir que el conocimiento requiere estrictamente una creencia completa. Después de todo, en el discurso cotidiano ciertamente nos referimos a creencias con alto grado de fiabilidad, aunque menor cien por ciento, como «creencias» *simpliciter*, y en esa medida hemos de esperar que la noción de conocimiento también se aplique a creencias suficientemente bien fundadas con un alto grado, mas no completa. Pero, dicho esto, hay entonces una respuesta obvia a la pregunta de cuán bien fundada requiere estar tal creencia con un alto grado, mas no completo, para ser calificada como conocimiento, puesto que, bajo la sugerencia presente, el discurso cotidiano tiene ciertos estándares (que quizá varían de contexto a contexto) de cuán firmemente se ha de sostener una creencia para ser calificada como una creencia *simpliciter*. De modo que,

¿por qué no incorporar esos estándares en nuestro análisis del conocimiento, y decir que para que una creencia sea conocimiento debe provenir de un proceso cuya fiabilidad es al menos suficiente para garantizar el grado de confianza requerido para que una creencia califique como una creencia *simpliciter* en primer lugar, y no sólo como lo que incluso en el discurso cotidiano se consideraría una creencia parcial?

Sería útil para lo que sigue, observar que aunque es ciertamente verdadero que a menudo permitimos que creencias con menos que un grado estrictamente completo se califiquen como conocimiento, hay también un sentido práctico en el que es siempre mejor obtener una creencia de procesos cien por ciento fiables. Para ponerlo de manera simple, la razón es que tales creencias serán entonces verdaderas y las decisiones informadas por ellas tendrán éxito con probabilidad uno, mientras que si aquellas creencias provienen de procesos con fiabilidad menor a cien por ciento, las acciones que informan tendrán menor probabilidad de tener éxito.

De hecho, esto plantea el asunto de manera demasiado simple, puesto que incluso si las creencias son pruebas en contra del error, pueden aun así no ser lo suficientemente informativas, puede no realizarse la inferencia correctamente. Pero estas dos advertencias se aplicarían de igual manera incluso si el mismo conjunto de creencias proviene de procesos menos fiables que cien por ciento, y por ende ello no afecta al hecho de que es siempre preferible, con vistas a la realización de nuestros deseos, obtener creencias completas de un proceso a cien por ciento, en vez de algo menor que una creencia estrictamente completa de un proceso menos fiable.

Debería también admitirse que en muchos casos los costos adicionales de obtener fiabilidad a cien por ciento no serían compensados por la probabilidad adicional de éxito, en cuyo

caso haríamos mejor en contentarnos con una creencia parcial. Esta es, sin duda, la razón por la que el discurso cotidiano no hace de una creencia estrictamente completa una precondition para el conocimiento en general. Pero esto requiere meramente una calificación adicional y aun así no afecta al hecho subyacente de que, cuando los costos son iguales, la creencia que se deriva de procesos cien por ciento fiables es siempre mejor<sup>7</sup>.

### Mundos posibles cercanos

Pasaré ahora al segundo problema que surgió al inicio de esta sección: ¿qué rango de posibilidades es relevante para la fiabilidad de procesos de formación de creencias? A primera vista parecería seguirse de la totalidad de mi argumento que la fiabilidad en el mundo actual es todo lo que importa. Después de todo, como observé antes, la fiabilidad en este mundo es todo lo que requerimos para evitar el error. No obstante, hay buenas razones por las que el conocimiento exige más que meramente esta fiabilidad de-este-mundo.

Volvamos a la idea de que el conocimiento es el estado al que los investigadores preocupados deben llegar para evitar el error. Es verdad que los investigadores preocupados no tienen interés en la fiabilidad en mundos no-actualizados como tales. Sin embargo, al adquirir procesos que son fiables en este mundo, los investigadores preocupados inevitable-

---

<sup>7</sup> Asumo aquí creencias acerca de asuntos en los que no interviene el azar. Donde azares genuinos no unitarios están involucrados, el mejor grado de creencias acerca de cualquier resultado será, por supuesto, distinto de uno. Pero incluso aquí será siempre mejor tener creencias verdaderas de grado completo acerca del azar, costos de la formación de creencias aparte, pues tales creencias asegurarán entonces que, en general, las decisiones maximizan las posibilidades objetivas de éxito.

mente adquirirán procesos que son fiables también en un rango de situaciones no-actualizadas.

La razón es que, si eres un investigador preocupado, no serás capaz de anticipar el futuro con suficiente detalle para ser capaz de decir exactamente qué verdades requiere producir ese proceso para ser fiable en el mundo actual. En vez de eso, inevitablemente tendrás sólo un conocimiento limitado acerca de la naturaleza general del mundo y tu situación particular en él<sup>8</sup>, información que estrechará el rango de circunstancias en las que puedes encontrarte en el futuro, pero ciertamente no te dirá con exactitud cuáles serán. De modo que, al buscar procesos de formación de creencias fiables, inevitablemente te verás obligado a buscar procesos de formación de creencias que produzcan fiablemente creencias verdaderas a través del rango entero de posibles circunstancias en las que podrás encontrarte de acuerdo a la información disponible. Puesto que no todas las posibilidades en ese rango serán actuales, inevitablemente buscarás llegar al estado que produzca creencias verdaderas en varios mundos posibles cercanos, así como en el mundo actual.

De modo que mi aproximación completa al conocimiento se ajusta al requisito de que el conocimiento debería tener cier-

---

<sup>8</sup> Algunos lectores estarán descontentos con estas suposiciones acerca del conocimiento disponible para los investigadores preocupados. Hay dos posibles inquietudes aquí, una acerca de una posible circularidad por mi parte, la otra acerca de una posible circularidad por parte de los investigadores preocupados. Si se está inquieto sobre una circularidad por mi parte, observaré que mi preocupación actual no es tanto definir el conocimiento, como identificar el papel que el concepto desempeña en nuestro pensamiento: creo que es útil en esta tarea considerar el predicamento de un investigador preocupado que ya tiene algún conocimiento; sería una tarea adicional, que no intentaré aquí, y que en efecto descartaría la mención al conocimiento de los investigadores preocupados, especificar condiciones necesarias y suficientes, en términos no epistemológicos, para que alguien tenga conocimiento. Si, por otra parte, se tienen inquietudes acerca de alguna clase de circularidad por parte del investigador preocupado, sobre la base, quizá, de que cualquier investigador seriamente preocupado debería empezar por no suponer nada, entonces la inquietud debería saciarse por los puntos señalados más abajo, en las secciones 11 a 13.

to grado de fiabilidad contrafáctica. Nótese, no obstante, que esto sigue siendo un requisito mucho menor que el de fiabilidad en todos los mundos posibles, puesto que la información de la que disponen los investigadores preocupados será, en general, suficiente para desechar la posibilidad de que estén en la mayoría de los mundos posibles (tales como el mundo donde uno es manipulado por el genio maligno de Descartes) o incluso en la mayoría de los mundos causalmente posibles (como el mundo en el que uno es un cerebro en una cubeta)<sup>9</sup>.

### Los atractivos de la certeza

Prometí volver a la cuestión de por qué la certeza debería ser un requisito intuitivamente plausible como requisito para el conocimiento. Una respuesta seria a esta cuestión incluiría una dimensión histórica, examinar el desarrollo de las nociones epistemológicas occidentales con particular referencia a la distinción medieval entre demostración y opinión, las luchas en los siglos xvii y xviii por encontrar un lugar dentro de esta distinción para el conocimiento científico recién surgido y, quizá las más importantes de todas, las dimensiones religiosas que también animaban a los participantes en estos debates. No obstante, una investigación de tal índole está más allá del alcance de este libro. En su lugar ofreceré una posible

---

<sup>9</sup> Craig (1986: 218-21) argumenta de manera similar a partir de la situación informativa limitada de un investigador preocupado hacia el requisito contrafáctico para el conocimiento. Pero él está preocupado por la clase de fiabilidad contrafáctica que queremos de nuestros informantes, dada nuestra limitada información acerca de la situación particular en cuestión, mientras que yo estoy interesado en la fiabilidad contrafáctica que esperamos de nosotros mismos, dada nuestra información general limitada acerca de las situaciones en las que estaremos. El grado preciso de fiabilidad contrafáctica requerido para el conocimiento es un tema complejo, sobre el que no abundaré más aquí, con la excepción de que señalaré que ésta es un área en la que una buena razón teórica me parece que vale lo que mil sutiles intuiciones.

explicación filosófica de la influencia de la certeza, no como una explicación histórica en competencia, sino como un posible complemento de ella.

Acabo de argumentar que el conocimiento requiere no sólo fiabilidad en el mundo actual, sino fiabilidad a través de todos los mundos que son posibles, en relación a la información disponible a los investigadores preocupados. No obstante, al discutir el tema de la fiabilidad contrafáctica, he dado por sentado implícitamente que nuestros investigadores preocupados están buscando creencias completas de procesos cien por ciento fiables. Pero, como vimos antes, en muchos contextos prácticos será a menudo más eficiente conformarse con menos que creencias completas, producidas por procesos de formación de creencias de fiabilidad alta, pero menos que perfecta.

Ahora bien, un investigador que estuviese preocupado por adquirir tal creencia menor que completa tendría derecho a ignorar, al evaluar la fiabilidad de los procesos relevantes de formación de creencias, no sólo cualquier mundo que cayera bajo el umbral apropiado de probabilidad relativa a la información disponible. Pues claramente el hecho de que los procesos serían poco fiables en tales circunstancias improbables no le da al investigador preocupado razón suficiente para retener un alto grado de creencia a partir de sus deliberaciones.

Añádase a este último punto la consideración, elaborada en la sección 6, de que, aunque es perfectamente razonable conformarse meramente con un alto grado de creencia, es siempre mejor, especialmente donde es importante no equivocarse en las acciones, obtener creencias completas de procesos cien por ciento fiables. Al reunir estos dos puntos, se sigue que el conocimiento se volverá mejor entre más sean

las circunstancias posibles con cualquier probabilidad distinta de cero a través de las que los procesos de formación de creencias sean fiables.

Esto, por supuesto, no constituye un buen argumento para pensar que lo mejor sería adquirir creencias a partir de procesos que sean fiables en todos los mundos posibles. Incluso si es bueno ser fiable a través de todos los mundos con probabilidad distinta de cero en relación con el conocimiento disponible, esto es muy poco en comparación con la fiabilidad en todos los mundos posibles, pues, como he señalado, la mayoría de las circunstancias serán totalmente imposibles en relación con la información disponible para cualquier investigador preocupado. Sin embargo, puede verse cómo sería fácil deslizar la cuestión, a partir de la idea de que se requiere estar idóneamente prevenido en contra de cualesquiera posibilidades que la información permita con cualquier probabilidad distinta de cero, a la idea de que se requiere estar idóneamente prevenido en contra de cualesquiera posibilidades.

¿El problema de la inducción? ¿Cuál problema?

Paso ahora al problema de la inducción. Supongamos, por el bien del argumento, que la forma general de la inducción es la enumeración simple. (No creo que éste sea realmente un buen modelo para las inferencias inductivas, pero ayudará a la exposición asumir, por el momento, que lo es). De modo que, por ejemplo, a partir de la premisa: «N cuervos han sido negros hasta el momento», concluimos que todos los cuervos son negros. Esquemáticamente:

$$\begin{aligned}
 (1) \quad & Fa_1 \ \& \ Ga_1 \\
 & \dots \\
 & Fa_N \ \& \ Ga_N \\
 \forall x \ (Fx \longrightarrow Gx)
 \end{aligned}$$

La objeción tradicional a esta forma de inferencia es que es lógicamente inválida. La conclusión no se sigue lógicamente de las premisas. Es lógicamente posible que las premisas sean verdaderas pero que la conclusión sea falsa. Para los fiabilistas, no obstante, esta objeción no tiene fuerza. Puesto que una forma de inferencia puede ser contingentemente fiable sin estar lógicamente justificada, los fiabilistas pueden simplemente responder a la objeción tradicional diciendo que el carácter no lógico de las inferencias inductivas no es una razón para negar que tales inferencias produzcan conocimiento.

Quizá valga la pena detenerse brevemente para explicar cómo la noción de fiabilidad se aplica a las inferencias. Aunque no he tratado esto explícitamente hasta el momento, la noción apropiada es obviamente la de fiabilidad condicional: la conclusión debe ser siempre verdadera en el mundo actual, si las premisas lo son. (Esto asegurará, entonces, para un fiabilista, que las inferencias fiables transmitirán conocimiento y que producirán conclusiones conocidas cuando se apliquen a premisas conocidas, puesto que si las premisas son conocidas, en el sentido de que son verdaderas y se ha llegado fiablemente a ellas, entonces cualquier conclusión derivada a partir de una inferencia condicionalmente fiable será también verdadera, se llegará a ella fiablemente, y será así conocida).

Es tentador abandonar el problema de la inducción aquí, con la observación de que la invalidez lógica de la inferencia no significa que sus conclusiones no sean conocimiento.

No obstante, sospecho que la mayoría de los lectores no serán disuadidos tan rápidamente del escepticismo inductivo, incluso si son persuadidos por los argumentos generales a favor del fiabilismo. De modo que en las siguientes secciones consideraré si hay razones adicionales por las que los fiabilistas debieran estar preocupados acerca de la inducción. En consecuencia, daré por sentado que el fiabilismo es la explicación correcta del conocimiento en general. El tema a considerar es si alguna duda escéptica surge aun sobre la inducción dentro de esta suposición.

### ¿Es fiable la inducción?

Una posible preocupación acerca de la simple respuesta del fiabilista al problema de la inducción esbozada en la sección anterior es que parece similar a la «justificación analítica de la inducción», propuesta por Edwards (1949) y Strawson (1952: cap. 9). Aun así, ahora se acepta ampliamente que no es posible mostrar que las inferencias inductivas son legítimas simplemente observando, como lo hace la «justificación analítica», que la mayoría de las personas caracterizarían a la inducción como un caso central del pensamiento «racional». Puesto que tales hechos sobre el uso común dejan abierta la posibilidad de que haya requisitos subyacentes (que de hecho no son satisfechos por la inducción) para que una forma de razonamiento sea racional, entonces la mayoría de la gente puede estar en el error al sostener que la inducción es racional.

No obstante, la respuesta fiabilista a la inducción es bastante distinta a la justificación analítica. Los fiabilistas no aceptan una forma de razonamiento como racional sólo debido a que es ampliamente considerada como «racional», sino

sólo en la medida en que satisfaga el requisito subyacente de producir verdades fiables<sup>10</sup>. En particular, los fiabilistas considerarán fiable a la inducción, y por ende a sus conclusiones conocimiento, no debido a que se le denomine «racional», sino puesto que ellos creen que es en efecto un método fiable para obtener verdades nuevas a partir de viejas verdades.

No obstante, esto apunta ahora a un problema obvio. Que la inducción genera fiablemente verdades es por sí misma una afirmación sustantiva contingente. Incluso así, no se ha ofrecido aún apoyo para esto. Nosotros, amigos fiabilistas de la inducción, parece que simplemente estamos dando por sentado que la inducción es un método fiable de inferencia y luego concluyendo, en virtud de nuestro fiabilismo general acerca del conocimiento, que la inducción produce conocimiento. Pero, ¿qué base tenemos para la suposición inicial de que la inducción es fiable?

Algunos fiabilistas están inclinados a responder, en este punto del procedimiento, que no necesitamos saber que sabemos para saber (ver Van Cleve, 1984: 559, 562)<sup>11</sup>. Creo que éste es un movimiento erróneo. Es perfectamente verdadero, por supuesto, que los que no son filósofos y poseen conocimiento no requieren saber que saben. Pero la exigencia actual de una defensa de la afirmación de que la inducción produce conocimiento, no se refiere a las personas ordinarias

---

<sup>10</sup> Esta afirmación merece quizá discusión adicional. Algunos fiabilistas sostendrían que, mientras la fiabilidad es suficiente para el conocimiento, alguna clase de garantía subjetiva adicional es necesaria para la racionalidad. Desde mi perspectiva, no obstante, los argumentos acerca del conocimiento se extienden a la racionalidad. Para una defensa de un punto análogo acerca de la «justificación» ver Goldman, 1979.

<sup>11</sup> Parte importante de mi siguiente defensa de la inducción está influenciada por el importante artículo de Van Cleve. No obstante, en el pasaje referido, Van Cleve parece negar que los fiabilistas requieran defender la fiabilidad de la inducción, sobre la base de que la fiabilidad es un requisito «externo». Esto me parece un infortunado desliz, dado que las evaluaciones de las defensas fiabilistas de la inducción son altamente razonables para juicios previos de lo que exactamente el fiabilista requiere hacer.

que poseen conocimiento y utilizan la inducción, sino más bien a nosotros los filósofos que hablamos de inducciones y en particular acerca de la cuestión de si la inducción produce conocimiento. Nosotros, amigos fiabilistas de la inducción, estamos explícitamente afirmando que las inferencias inductivas producen conocimiento puesto que producen fiablemente verdades. Dado esto, es perfectamente razonable que alguien nos rete a que brindemos apoyo para esta afirmación.

Por supuesto, si no logramos cumplir este reto, ello no necesariamente mostrará que la inducción no produce conocimiento. Carecer de fundamentos para aceptar la fiabilidad de la inducción no es lo mismo que tener fundamentos para negarla. Pero tal postura sería una falla para nosotros, amigos de la inducción, y un éxito para nuestros rivales escépticos. El punto en cuestión es si la inducción produce conocimiento, esto es, dado el fiabilismo, si la inducción produce fiablemente verdades. Nosotros, amigos de la inducción, decimos que sí; nuestros rivales escépticos solicitan apoyo para esta afirmación. Si no podemos responderles, entonces ellos habrán tenido éxito en mostrar que no tenemos derecho a adoptar esta postura.

De modo que para conservar la inducción como una fuente de conocimiento necesitamos mostrar que las inferencias inductivas son fiables. No obstante, ahora que tenemos clara esta necesidad, no creo que sea difícil satisfacerla. La forma obvia de descubrir si la inducción es fiable es examinar la evidencia que conlleva la cuestión. Cuando las personas hacen inducciones, ¿resultan sus conclusiones verdaderas? Hay muchos ejemplos pasados de gente que hace inducciones. Y una vez que las han hecho, sus conclusiones han resultado en efecto verdaderas. De modo que tenemos

todas las razones para sostener que, en general, las inferencias inductivas producen verdades. Esto es:

(2) Cuando la persona<sub>1</sub> indujo, de N observaciones de A en compañía de B, que todos los As son Bs, esta conclusión<sub>1</sub> fue verdadera.

Cuando la persona<sub>2</sub> indujo, de N observaciones de C acompañadas de D, que todos los Cs son Ds, esta conclusión<sub>2</sub> fue verdadera.

Cuando la persona<sub>N</sub> indujo, de N observaciones de L acompañadas de M, que todos los Ls son Ms, esta conclusión<sub>N</sub> fue verdadera.

---

Siempre que alguien hace una inducción, su conclusión es verdadera.

### La legitimidad de los métodos normales

Permítaseme primero dejar de lado dos inquietudes obvias acerca de las premisas de este argumento. En primer lugar, ¿no hay acaso muchos ejemplos de inducciones no exitosas con conclusiones falsas, así como de inducciones exitosas con conclusiones verdaderas? En segundo lugar, ¿cómo podemos incluso saber que las inducciones exitosas lo son, dado que la observación del pasado sólo mostrará, por ejemplo, que los As han sido Bs hasta el momento, no que todos los As son Bs? Enfrentaré estos dos puntos en su debido momento (en la sección 17 y en la nota 14 respectivamente). Pero por ahora será útil ignorarlos y atender más bien al paso de las premisas a la conclusión de (2), puesto que la mayoría de los lectores habrán notado que esta misma es una inferencia inductiva precisamente de la clase cuya fiabilidad estamos en este momento preocupados por investigar.

Pero, ¿hay algo incorrecto en esto? No es que la discusión hasta el momento haya identificado algún defecto en la

inducción, de una clase que implicaría que debiera ser eliminada de la batería de procedimientos por los que normalmente llegamos a nuestras creencias. En particular, hemos acordado que la invalidez lógica de las inferencias inductivas por sí sola no pone en descrédito a la inducción. Dado esto, cuando surge cierta cuestión de hecho —a saber, ¿son las inferencias inductivas siempre fiables?—, ¿qué es más natural que intentar resolver esta cuestión por medio de nuestros procedimientos normales de investigación que incluyen, de hecho, a nuestros procedimientos inductivos?

Sé que para algunas sensibilidades filosóficas esto parecerá excesivamente complaciente: seguramente no tenemos derecho a ningún método de investigación hasta que hayamos demostrado su valor. Pero, ¿dónde se supone que comencemos? Ciertamente necesitamos comenzar con algunos métodos de pensamiento, para no caer en la catatonia filosófica. Muchos filósofos, me doy cuenta, querrán seguir a Descartes y restringir nuestros métodos iniciales a la introspección y a la intuición. Pero la razón de Descartes para esta restricción era que prometía certeza, y ya hemos acordado que este era un *desideratum* innecesario para nuestros métodos de pensamiento. Parecería igualmente razonable continuar con nuestros métodos normales de pensamiento, al menos hasta que descubramos alguna razón para desconfiar de ellos. Y estos métodos incluirán la inducción puesto que, para repetirlo, aún no se nos ha dado ninguna razón para desconfiar de la inducción.

## Variedades de circularidad

Aun así, y si todavía no se ha mostrado nada erróneo con la inducción en general, bien puede parecer que hay algo errando en particular con el argumento inductivo (2). Pues ¿no es acaso (2) un argumento circular y, por ende, ilegítimo? Esta objeción requiere ser tratada cuidadosamente. Es verdad, como veremos en breve, que una circularidad de cierto tipo está presente en (2). No obstante, a condición de que mantengamos en mente con firmeza la tarea argumentativa a la que (2) se dirige, veremos también que esta circularidad no es condenatoria.

Como primer paso, necesitamos distinguir entre «circularidad de premisas» y «circularidad de reglas» (ver Braithwaite, 1953: 276-7; Van Cleve, 1984: 558). Un argumento es circular de premisa si su conclusión está contenida entre sus premisas. Un argumento es circular de regla si llega a la conclusión de que una cierta regla de inferencia es fiable al usar exactamente esa misma regla de inferencia. Claramente la circularidad de premisas es un vicio en un argumento. El punto de un argumento es llevarnos de viejas creencias, que son aceptadas como premisas, a alguna nueva creencia como su conclusión. Pero si la conclusión ya está contenida en las premisas, entonces el argumento fallará en su tarea primaria. No obstante, el argumento (2) claramente no es circular de premisa. Es un argumento genuinamente expansivo, cuya conclusión (que todas las inducciones producen conclusiones verdaderas), manifiestamente deja atrás sus premisas (que  $N$  inducciones hasta el momento han producido verdades)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Hay un problema con la noción de circularidad de premisa: si «contenido entre las premisas» sólo significa implicación lógica, entonces todos los argumentos deductivos serán circular de premisa.

Por otra parte, el argumento (2) es circular de regla. Incluso si la afirmación de que la inducción es fiable no aparece entre sus premisas, hace uso de una inferencia inductiva para llegar a la conclusión de que la inducción es fiable. Tengo varios comentarios respecto a la circularidad de regla de (2), pero primero haré un comentario más amplio, no sobre el argumento (2) en particular, sino acerca de la circularidad de regla como tal, a saber, que difícilmente puede ser un requisito general, sobre todas las formas legítimas de inferencia, que sea posible mostrar de alguna manera no circular que todas ellas son confiables. Tal cosa descalificaría incluso a la deducción como una forma legítima de inferencia. (Mientras que es posible demostrar que las inferencias deductivas son fiables —en efecto, que son necesariamente fiables— por medio de las pruebas semánticas estándar de validez, estas mismas demostraciones emplean incuestionablemente la deducción). De modo que el hecho de que la inducción sólo pueda mostrarse fiable mediante un argumento circular de regla, como en (2), ciertamente no es en sí mismo una razón inmediata para desconfiar de la inducción.

Pero esto es meramente repetir el punto de que aún no se nos ha dado un buen argumento para desconfiar de la inducción. Nuestra preocupación actual, no obstante, es la de si (2) nos lleva más allá de esto y nos proporciona una base positiva para confiar en la inducción, a pesar del hecho de que se admite que es circular de regla<sup>13</sup>. Recordemos el contexto

---

Algunos filósofos, notablemente Descartes y Mill, consideraron que esto mostraba que la deducción no es informativa. La mayoría pretende entender «contener» de manera más estricta. Sin embargo, este debate carece de relevancia para nuestras preocupaciones actuales, ya que todos admitirán que el argumento no-deductivo (2) no es premisa circular.

<sup>13</sup> Si lo hace, entonces esto responderá a la segunda de las preguntas planteadas al inicio de esta sección acerca de las premisas de (2), a saber, la pregunta acerca de cómo sabemos que las conclusiones («Todos los As son Bs») de inducciones pasadas son verdaderas. La respuesta es: por inducción.

del argumento en el que aparecía (2). Acordamos, sobre bases fiabilistas generales, que la inducción no necesita ser lógicamente válida para producir conocimiento, sino que produciría conocimiento sólo en caso de que sea fiable. No obstante, el escéptico señaló que no podemos simplemente dar por sentado que la inducción es fiable. A lo que respondimos que no estamos dando esto por sentado, sino que tenemos un buen argumento, basado en evidencia empírica, para la conclusión de que la inducción es fiable, a saber, el argumento (2). Me parece que en este contexto específico, el contexto de mostrarle a un escéptico que acepta el fiabilismo que no sólo nos estamos facilitando la creencia de que la inducción es fiable, (2) hace precisamente el trabajo que se requiere que haga.

### ¿Quién necesita persuasión?

Quizá la mejor manera de mostrar esto es detallar algunas de las tareas que el argumento (2) no pretende cumplir. Para empezar, debería reconocerse que el argumento (2) no sería adecuado para persuadir a personas que no hacen inducciones de que empiecen a hacerlas. Mientras la conclusión de (2) (que las inducciones son fiables), sería ciertamente una buena razón para que tales personas empezaran a inducir si la aceptaran, claramente no estarían persuadidas de hacerlo debido a (2), puesto que la ruta de las premisas de (2) a su conclusión requiere precisamente la clase de inferencia inductiva que estas personas evitan. En particular, entonces, (2) no será

---

Puesto que, si la distinción entre la circularidad de reglas y la de premisas legitima el movimiento inductivo de las premisas de (2) a la conclusión de (2), entonces también servirá para legitimar los movimientos inductivos antecedentes de casos de As que son Bs a «Todos los As son Bs» (ver Van Cleve, 1984: 560-1).

adecuado para persuadir a personas que ya han reflexionado sobre la fiabilidad de la inducción y han sido persuadidas, por cualesquiera razones, de que deberían dejar de llevar a cabo inducciones, de que deberían volver a empezar.

No obstante, en el presente contexto del argumento, esto no demerita el valor de (2). El argumento (2) no está dirigido a personas que evitan las inducciones. Podemos todavía descubrir buenas razones para evitar las inducciones, y en efecto en las siguientes secciones examinaré algunas razones posibles, pero por ahora estamos asumiendo que aún no se ha mostrado nada erróneo con la inducción y consideramos si, dado esto, el argumento (2) puede mostrarnos si la inducción es fiable. De modo que (2) debería ser pensado como dirigiéndose a personas a las que aún no se les da ninguna razón para desconfiar de la inducción. Y (2) debería seguramente persuadir a tales personas al menos de su conclusión.

Me doy cuenta de que muchos lectores pensarán que, si (2) es un buen argumento en defensa de la inducción, entonces debería ser capaz de persuadir a cualquier criatura inteligente con cualesquiera hábitos epistemológicos. Pero ésta es una exigencia extremadamente fuerte y no es en absoluto claro por qué habríamos de aceptarla. La única razón posible, una vez más, parece provenir de la suposición de que el conocimiento requiere certeza, junto con la suposición de que sólo las clases de procesos formadores de creencias que pueden plausiblemente producir certeza son operaciones conscientes cuya infalibilidad lógica está disponible introspectivamente. En conjunto estas suposiciones implican que cualquier fuente de conocimiento debería en principio ser reconocible como tal por cualquier criatura consciente, en virtud de sus habilidades introspectivas y, por ende, estas suposiciones implican que un buen argumento a favor

de la legitimidad de alguna fuente de conocimiento debería persuadir a cualquier persona, sin importar cuán testaruda sea su actitud en el error. No obstante, una vez que rechazamos la suposición de que el conocimiento requiere certeza, esta línea entera de razonamiento se desmorona y la fuerte exigencia de que una buena defensa de la inducción debe persuadir a cualquier criatura consciente no encuentra manera de respaldarse.

Estas últimas observaciones se relacionan con la cuestión de los argumentos «contrainductivos» a favor de la «contra-inducción». Se ha observado con frecuencia que los argumentos inductivos a favor de la inducción, como (2), tienen imágenes reflejas contrainductivas. Los contrainductivistas, cuando observan que una cantidad de As son todas Bs, concluyen que el próximo A no será un B. Cuando se les señala que esto es ilógico, ellos pueden responder: «¿Y qué? Por ilógico que pueda ser, esto no muestra que no es de hecho una buena forma de llegar fiablemente a conclusiones verdaderas». Y nosotros decimos: «De acuerdo. Pero, ¿qué bases tienes para suponer que las contrainducciones de hecho producen conclusiones verdaderas?». Ellos responden: «¡Ah, eso es lo que te preocupa! Veamos la evidencia en relación con la cuestión. En gran cantidad de ocasiones en el pasado las personas han contrainducido y han sido llevadas a conclusiones falsas. De modo que concluimos —contrainductivamente— que la próxima vez que contrainduzcamos obtendremos una conclusión verdadera». Hay lugar para discutir si ésta es en efecto una imagen reflejo perfecta de (2) (ver Van Cleve, 1984: n. 16). Pero dejémoslo pasar. El punto más importante es que incluso si los contrainductivistas logran reflejar (2), esto no hace nada por desacreditar en sí mismo a (2). Ya he concedido que (2) no persuadirá a las personas

que no hacen inducciones para que empiecen a hacerlas. El conrainductivismo ahora simplemente nos da un ejemplo adicional de personas que tienen disposiciones inferenciales anormales, y que no serán, por ende, persuadidas por (2). A excepción de esto, la parábola del conrainductivista añade un giro adicional, a saber, que los conrainductivistas serán persuadidos, por su reflejo de (2), de la conclusión de que sus disposiciones conrainductivas anormales son fiables. Pero todo esto deja a (2) intacto, no deberíamos esperar que realice la tarea imposible de sacar a no-inductivistas imaginarios de su no-inductivismo —su tarea es sólo permitirle a la gente normal, como nosotros, resolver el tema de si la inducción es fiable.

A estas alturas, algunos lectores podrían estar sintiendo que el argumento (2) no hace gran cosa. En efecto, si sólo funciona para personas que ya realizan inducciones, ¿hace realmente algo? Mi respuesta es que no se supone que haga gran cosa. Casi todo el trabajo serio estaba concluido antes de que (2) apareciera en escena. De manera más importante, los argumentos a favor del fiabilismo ya han mostrado que la invalidez lógica de la inducción no es un problema. El argumento (2) sólo pretende mostrar que, dado que no hay nada problemático acerca de la inducción, entonces no hay obstáculo para que concluyamos que es fiable y que, por ende, produce conocimiento.

Los filósofos entrenados esperarán naturalmente que una «justificación de la inducción» haga algo por rehabilitar la inducción, en respuesta a un argumento de que hay algo erróneo en ella. Pero (2) no pretende ser una «justificación» en este sentido, de modo que no deberíamos condenar esto como una falla.

## La estrategia generalizada

Seamos más realistas acerca de la inducción como primer paso hacia la generalización de la estrategia antiescética esbozada en las secciones anteriores. Ya he mencionado una forma en la que la discusión precedente acerca de la inducción ha involucrado una idealización, a saber, con respecto a la suposición de que en nuestra experiencia todas las inducciones enumerativas pasadas han sido exitosas. Esta suposición es, por supuesto, manifiestamente falsa. Hay muchos buenos ejemplos de inducciones enumerativas que llevan a conclusiones falsas, desde el pollo de Russell, que esperaba ser alimentado todos los días, hasta el físico newtoniano que esperaba que la aceleración siempre fuese inversamente proporcional a la masa en reposo.

En cualquier caso, al margen de tal evidencia directa, hay también un argumento de principio para mostrar que la inducción enumerativa simple no puede ser un método confiable de inferencia. Me refiero al «nuevo problema de la inducción» de Goodman. Goodman (1954) muestra que hay muchísimas formas de clasificar sucesos, muchísimas *As* y *Bs* para que cada ejemplar del esquema (1) produzca una conclusión verdadera. En efecto, Goodman muestra cómo construir, para cada ejemplar de (1) que pueda producir una conclusión verdadera, una infinidad de otros ejemplares que entonces producirán conclusiones falsas.

Estos son buenos argumentos en contra de la inducción enumerativa. Es importante reconocer, no obstante, que son bastante independientes de la objeción tradicional a la inducción. No simplemente señalan que la inducción enumerativa es lógicamente inválida. Por el contrario, muestran que la in-

ducción enumerativa no sólo es inválida, sino abiertamente no fiable.

La moraleja es, para nosotros los fiabilistas que queremos oponernos al escepticismo acerca de la inducción, que haríamos mejor en no aferrarnos a la inducción enumerativa simple tal como está esquematizada en (1). Más bien, necesitamos mostrar de alguna manera que nuestras prácticas inductivas efectivas tienen una estructura más sofisticada, que quizá involucra restricciones sobre las As y Bs que son candidatos para la proyección, y quizá está limitada en los grados de creencia que extendemos a sus conclusiones.

Diré un poco más acerca de tal modelo alternativo de la inferencia inductiva dentro de poco. Pero primero hay que observar que tal modelo abrirá una vez más un camino a la estrategia antiescéptica esbozada arriba. Imaginemos que podemos mostrar que nuestras prácticas inductivas efectivas son más sofisticadas que la inducción enumerativa simple, y que, por tanto, éstas no pueden ser desacreditadas como no fiables por el nuevo problema de Goodman ni por su desempeño pasado. E imaginemos, además, que cuando investigamos la fiabilidad de nuestros métodos inductivos, usando los métodos de investigación existentes, nos encontramos siendo capaces de concluir que es fiable. Entonces esto rechaza el escepticismo acerca de nuestra práctica inductiva. Como antes, ni el hecho de que esta práctica sea inválida ni el hecho de que su fiabilidad pueda sólo ser descubierta a manera circular de regla, será una barrera para nuestra conclusión de que aporta conocimiento.

En este capítulo me he concentrado en la inducción. Pero la estrategia antiescéptica que he usado puede ser generalizada para aplicarse a nuestros métodos de formación de creencias en general, incluyendo métodos no inferenciales

como la percepción y la memoria. Si la única objeción a ellos es que no proporcionan certeza, en el sentido de que es posible que produzcan creencias falsas, entonces ésta no es una razón para creer que no son fiables. Y si, además, la investigación muestra que esos métodos son fiables, entonces cualquier circularidad de regla a pesar de todo estará en posición de concluir que aportan conocimiento<sup>14</sup>.

### Inducción no enumerativa

Ahora quiero esbozar un modelo más realista de la inducción, con la intención de mostrar que la inducción no está de hecho desacreditada como no fiable ni por el argumento de Goodman ni por su desempeño pasado.

Para comenzar con Goodman, nótese que cualquier solución al problema de Goodman probablemente nos conducirá a ver la inducción en términos de eliminación más que de enumeración, pues cualquier solución involucrará alguna limitación sobre las As que son candidatos posibles para ser asociadas con alguna B específica. Pero si tenemos tal rango limitado de posibles As, entonces debería ser posible que encontremos datos experimentales que identifiquen al antecedente efectivo de B al eliminar a los otros candidatos, más que al proporcionar ejemplares repetidos de la generalización relevante.

Dentro del contexto de suposiciones deterministas, los métodos de la inducción de J. S. Mill muestran qué clases de datos son requeridos para alcanzar tales conclusiones elimi-

---

<sup>14</sup> Uno de los objetivos de mi *Reality and Representation* (1987) era mostrar cómo podríamos investigar todos nuestros métodos estándar de formación de creencias, tal como podríamos investigar cualquier otro fenómeno natural, y descubrir que aquellos métodos son, por lo general, fuentes fiables de verdad.

nativas, dadas varias clases de suposiciones acerca de rangos limitados de posibles antecedentes. Mucha de la ciencia contemporánea, es cierto, no asume el determinismo. Pero hay análogos probabilistas de los métodos de Mill que usan técnicas de análisis de varianza y regresión múltiple para discriminar, entre los factores que podrían en principio ser correlacionados con algún efecto B, aquellos que están correlacionados con él de manera genuina más que espuria<sup>15</sup>.

Los métodos de Mill y otros afines son poco discutidos en nuestros días por los filósofos. Esto es desafortunado, pues los métodos de Mill están claramente mucho más de acuerdo con la práctica científica actual que el modelo filosófico estándar de la inducción por enumeración de ejemplares. La ciencia no necesita un gran número de observaciones repetidas para establecer que el cobre se derrite a 1,084 °C, o que la varicela es causada por un virus de herpes, o que el agua es H<sub>2</sub>O. Más bien, puesto que sólo hay tantos puntos de fusión posibles, o agentes infecciosos, o combinaciones de elementos, unas cuantas observaciones simples serán suficientes en cada uno de tales casos para discriminar la ley actual de entre las posibles alternativas iniciales.

No hay duda de que parte de la razón por la que los filósofos se han interesado poco en los métodos de Mill es que no ofrece ninguna respuesta satisfactoria a las dudas escépticas acerca de la inducción. Pero el argumento de este capítulo muestra cómo podemos defender los métodos de Mill en contra de las dudas escépticas, a saber, mostrando que esos

---

<sup>15</sup> Estos análogos probabilistas de los métodos de Mill involucran dos pasos inferenciales: primero, de los datos muestra a las correlaciones objetivas; luego, de estas correlaciones a las causas. Mientras este segundo paso puede ser cien por ciento fiable, el primero no puede evitar las incertidumbres de la inferencia estadística (ver Papineau; 1993). Tengo esperanzas en una explicación de tipo fiabilista de la inferencia estadística, pero no entraré en los detalles aquí.

métodos son una fuente fiable de creencias verdaderas, y por ende de conocimiento. Además, el argumento de este capítulo muestra que no hay razón por la cual tal demostración no tenga que ser de regla circular: lo que queremos es alguna ruta hacia la conclusión de que esos métodos son fiables, pero no necesariamente una ruta que evite esos mismos métodos.

En lo que resta de esta sección bosquejo una posible ruta hacia la conclusión de que los métodos millianos de inducción eliminativa son fiables<sup>16</sup>. Pero antes de hacerlo, permítame observar que una demostración de la fiabilidad de los métodos de Mill constituirá también una respuesta implícita al nuevo problema de la inducción de Goodman, ya que, para que los métodos de Mill sean fiables, sólo cierto rango limitado de *As* puede asociarse con cualquier *B* específico. De modo que cualquier demostración de la fiabilidad de los métodos de Mill requerirá mostrar que tales *As* son en efecto los únicos candidatos para proyectarse junto a *B*. Esto es, si los métodos de Mill funcionan, entonces debe haber razones generales por las que sólo algunos tipos de generalizaciones —como «Todas las esmeraldas son verdes»— están disponibles, y por las que otras —«Todas las esmeraldas son verzu-les»— no lo están. Una demostración de la fiabilidad de los métodos de Mill mostrará así por qué verde es proyectable respecto de las esmeraldas y verzul no lo es.

Veamos un poco más de cerca los métodos de Mill. Es importante, al pensar acerca de la fiabilidad de estos métodos, no considerar a la clase de suposiciones de fondo que nos dicen, por ejemplo, que *B* tiene un antecedente determinista, y que  $A_1, \dots, A_n$  son las únicas posibilidades, como una premisa para una inferencia inductiva milliana a la que

<sup>16</sup> Esto ampliará la discusión en Papineau (1987; 196-8).

añadimos las otras premisas observacionales de que  $A_1, \dots, A_{n-1}$  han sido encontradas sin  $B$ , para concluir que  $A_n$  es el antecedente actual,<sup>17</sup> pues esto sólo haría a la inducción milliana un caso especial de deducción, y además dejaría a los científicos que realizan inferencias millianas con una premisa no liberada, a saber, la premisa de que una de entre  $A_1, \dots, A_n$  es el antecedente determinista de  $B$ .

Más bien, deberíamos pensar en la observación de  $A_1, \dots, A_{n-1}$  sin  $B$  como la única premisa para una inferencia inductiva milliana. No necesitamos suponer que los mismos científicos saben por qué esta inferencia funciona (aunque probablemente lo sabrán), lo único que importa, en primer lugar, es que estén dispuestos, al observar  $A_1, \dots, A_{n-1}$  sin  $B$ , a concluir que  $A_n$  es el antecedente actual.

La siguiente tesis de que  $B$  tiene un antecedente determinista, y de que  $A_1, \dots, A_n$  son las únicas posibilidades, sólo es requerida al nivel metafilosófico, cuando abordamos la cuestión de la fiabilidad de la inferencia inductiva milliana. Somos nosotros, los filósofos, quienes queremos averiguar si la inferencia milliana es fiable, quienes requerimos saber que una de entre  $A_1, \dots, A_n$  debe ser el antecedente determinista de  $B$ , no los científicos que de hecho hacen esta inferencia.

De modo que los científicos que realizan inferencias millianas no son necesariamente culpables de servirse de premisas no liberadas. La única premisa que ellos requieren es la de que  $A_1, \dots, A_n$  han sido encontrados sin  $B$ , y pueden obtenerla por medio de la observación. Por otra parte, la exigencia de premisas no liberadas puede ser razonablemente nivelada por un filósofo que —como yo mismo— explícita-

<sup>17</sup> Este simple método de las diferencias es sólo uno de los métodos de Mill. Para un catálogo completo ver el Apéndice de Mackie (1974).

mente argumenta que tales inferencias inductivas millianas son fiables, sobre la base de que una de entre  $A_1, \dots, A_n$  debe ser el antecedente determinista de B. Por lo que debo entonces, cuando menos, ofrecer alguna explicación de mis bases para esta última afirmación.

Cuando aún pensábamos acerca de la inducción como enumeración simple, éste era el punto en el que volvíamos a la inducción sobre sí misma, y usábamos una inferencia inductiva para llegar a la conclusión de que la inducción es fiable. Si pudiéramos hacer lo mismo en el contexto presente, entonces una vez más tendríamos una respuesta a las preguntas escépticas acerca de la inducción. No obstante, no es tan obvio que podamos hacer el mismo movimiento dentro del contexto de la aproximación eliminativa a la inducción.

Considérese la inferencia por la que los investigadores médicos establecen que la varicela es causada por un virus de herpes. Podemos interpretar a los investigadores como infiriendo esto a partir de un conjunto de observaciones del tipo de Mill acerca de la presencia y ausencia de varios virus en personas con y sin varicela. Y podemos explicar la fiabilidad de esta inferencia sobre la base de que los agentes virales son las únicas posibles causas de enfermedades infecciosas que no responden a antibióticos.

Pero, ¿qué pasa ahora con esta última afirmación de que los virus son la única posible causa de enfermedades infecciosas resistentes a antibióticos? Necesitamos esta afirmación para explicar la fiabilidad de la inferencia milliana de los investigadores médicos. Pero, ¿de dónde proviene? El problema es que no podemos obtenerla de la misma inferencia milliana en cuestión, pues esta forma de inferencia sólo puede decirnos qué virus son causa de qué infecciones resistentes a antibióticos, no qué agentes son responsables de las infeccio-

nes resistentes a antibióticos en general. Esto es, la inferencia milliana en cuestión no está ella misma autorrespaldada en la manera en que lo está la inducción enumerativa.

Quizá aún podamos establecer la afirmación general de que los virus siempre causan enfermedades infecciosas resistentes a antibióticos por otro tipo de inducción eliminativa diferente de la primera. Lo que necesitaríamos sería una que use observaciones adecuadas para eliminar todos los otros posibles agentes además de los virus como causas de tales enfermedades, no una que elimine a todos los otros virus además del herpes como causa de la varicela.

Ahora bien, es suficientemente plausible que haya un modo fiable tal de inducción eliminativa. Pero entonces el mismo problema surge de nueva cuenta. Pues la fiabilidad de este nuevo modo de inducción eliminativa descansará ahora en algún hecho adicional, como el de que sólo cierto rango de agentes físicos invasivos que alteran la bioquímica de los pacientes son posibles candidatos a causas de enfermedades. Y así el filósofo que quiera afirmar la fiabilidad de esta nueva forma de inducción eliminativa tiene una nueva premisa no liberada con la cual ingeniárselas.

Una clase de retroceso amenaza. Las inducciones eliminativas parecen caer naturalmente en una jerarquía, con la fiabilidad de cada una siendo explicable sólo con ayuda de suposiciones que se derivan de una forma de inferencia superior en la jerarquía. Podemos explicar la fiabilidad de los procedimientos que muestran que el virus del herpes causa la varicela invocando la suposición de que las enfermedades infecciosas resistentes a antibióticos son siempre debidas a virus. Pero esta suposición, en cambio, necesita ser establecida por un procedimiento diferente, cuya fiabilidad depende de alguna suposición como la de que todas las enfermedades se deben a agentes

físicos invasivos que alteran la bioquímica de los pacientes. Y quizá esta suposición también pueda ser establecida por una inducción eliminativa que use observaciones relevantes para discriminar entre esta suposición y otros modelos físicamente posibles de enfermedad. Pero esto nos deja a los filósofos con la tarea de explicar cómo llegamos a la suposición de que las posibilidades físicas son las únicas posibilidades.

Podemos esperar encontrar esta clase de jerarquía repetida en diferentes áreas de la ciencia. Quizá el hecho de que tales secuencias se conducirán característicamente a partir de suposiciones específicas de la materia a suposiciones generales acerca de la posibilidad física ofrece una manera de salir del problema. Si el regreso ha de parar en algún punto necesitaremos encontrar una forma de inducción eliminativa que pueda establecer su propia fiabilidad, como lo hizo antes la inducción enumerativa. Me gustaría sugerir tentativamente que tal forma de inducción eliminativa podría ser encontrada al nivel de la ciencia física básica. En este nivel la tarea es descubrir los límites de la posibilidad física misma. La física básica intenta decidir entre distintas teorías de la fuerza, la materia y el espacio-tiempo, entre diferentes teorías de qué es físicamente posible. Ahora bien, es plausible que en este nivel la estrategia inductiva usada por los físicos sea ignorar cualesquiera teorías que carezcan de cierta clase de simplicidad física. Si esto es correcto, entonces esta estrategia inductiva, cuando se aplica a la cuestión de la constitución general del universo, conducirá inevitablemente a la conclusión de que el universo está compuesto de constituyentes que ejemplifican la clase relevante de simplicidad física. Y entonces, una vez que hemos alcanzado esta conclusión, podemos usarla para explicar por qué esta estrategia inductiva es fiable. Puesto que si los constituyentes del mundo son en

efecto caracterizados por la clase relevante de simplicidad física, entonces una metodología que utilice observaciones para decidir entre alternativas con esta clase de simplicidad será por esa razón una ruta fiable a la verdad.

Debería enfatizarse que esta historia no depende de ninguna noción a priori de simplicidad. En esta medida el término «simplicidad» es quizá un nombre inapropiado. La explicación simplemente depende de la existencia de ciertos rasgos generales que caracterizan las respuestas verdaderas a cuestiones de la teoría física fundamental. Lejos de ser cognoscibles a priori, estos rasgos bien pueden ser contraintuitivos para quien no está entrenado científicamente. Así, el movimiento circular no es especialmente «simple», en el sentido relevante, comparado con las clases de movimiento que resultan de las leyes del inverso del cuadrado de la fuerza. La discontinuidad no es «simple», a pesar de que la experiencia cotidiana nos muestra fronteras claras entre los objetos físicos y sus alrededores. Las explicaciones en términos de causas observables no son «simples», comparadas con la explicación por medio de mecanismos microscópicos ocultos.

### La contingencia histórica del conocimiento

Se sigue de esta última observación que los métodos de inferencia que nos permiten hacer descubrimientos acerca del mundo físico no son innatos al pensamiento humano. En algún punto en la historia humana la gente adquirió la habilidad, que antes no tenía, de enfocarse específicamente en ciertas clases de explicaciones de los fenómenos físicos, e ignorar otras.

Podría parecer que esto da lugar a un problema para mi respuesta global al escepticismo. Mi sugerencia ha sido que deberíamos revisar nuestros métodos existentes de pensamiento para confirmar que son fuentes fiables de creencia verdadera y, por ende, de conocimiento. Y, en respuesta a la objeción de que estas revisiones emplean aquellos mismos métodos existentes de pensamiento, he observado que aun así no se nos ha dado ninguna razón para desconfiar de esos métodos.

No obstante, algunos lectores pueden sentir que esta estrategia es marcadamente menos plausible cuando se aplica a los métodos de pensamiento que son históricamente casualidades, más que a aquellos que son una parte innata de la dotación cognitiva humana. Las demostraciones de fiabilidad que dependen de tales métodos innatos de pensamiento al menos tienen la virtud de persuadir a todos los seres humanos actuales. Son sólo los individuos de pensamiento puramente experimental, como los conrainductivistas, los que no serán persuadidos por tales demostraciones de la existencia del conocimiento humano. Pero las demostraciones de la fiabilidad que apelan a métodos de pensamiento históricamente contingentes como la preferencia de hipótesis «físicamente simples», fallarán en su intento de persuadir a muchos seres humanos actuales también —a saber, a todos aquellos individuos en la distancia histórica, geográfica o cultural que no han adoptado los métodos de pensamiento contingentes en cuestión. Aun así, ¿acaso importa? Que otra gente reniegue de algún método de pensamiento no es en sí mismo una razón conclusiva para desconfiar de ese método de pensamiento, ni, por tanto, para desconfiar de las vindicaciones del conocimiento humano que dependen de él. Quizá nuestras razones para pensar que tenemos conocimiento, y que el escéptico está por tanto equivocado, no lograrán per-

suadir a varios seres humanos actuales, así como a los imaginarios contrainductivistas. Pero esto apenas muestra que no son buenas razones. Después de todo, hay gran cantidad de evidencia para mostrar que muchos métodos de pensamiento que son innatos al pensamiento humano no merecen confianza, y que por ende haríamos mejor en reemplazar estos hábitos innatos por alternativas históricamente contingentes.

Quizá una clase de generalización a partir de la variabilidad yace tras el difundido sentimiento de que los métodos de pensamiento históricamente contingentes son epistemológicamente sospechosos. Tengo en mente el siguiente argumento: diferentes personas en tiempos y lugares distintos han adoptado muchos procedimientos diferentes para decidir cuestiones acerca de, digamos, las causas de los fenómenos observables. Puesto que estos distintos procedimientos por lo común proporcionan respuestas mutuamente inconsistentes, sólo una de las cuales puede ser verdadera, la mayoría de estos procedimientos deben ser no fiables. En particular, por tanto, es muy probable que nuestro procedimiento preferido en la actualidad sea no confiable.

No obstante, una vez escrita, la debilidad de esta línea de argumentación es evidente. Pues presupone que un conjunto tal de procedimientos que varían históricamente forma una categoría homogénea, cuyas inadecuaciones totales, por ende, restan valor por igual a todos los miembros de la categoría. Sin embargo, bien podría haber diferencias relevantes entre los miembros de la categoría, diferencias que bloquearían la inferencia a partir de «la mayoría de los procedimientos en el grupo no son fiables», a «este procedimiento en particular probablemente no es fiable». Por ejemplo, podría ser que algún procedimiento actualmente preferido haya sido adoptado como resultado de reflexión crítica, más que como

mera defensa de la tradición; quizá hace uso del experimento controlado, más que de meras habladurías; quizá involucra precisión matemática, más que meras conjeturas. Estos rasgos no proporcionan, por supuesto, una demostración concluyente de que el procedimiento en cuestión sea una fuente confiable de verdad, pero son seguramente suficientes para invalidar el argumento de que, puesto que varios procedimientos que carecen de estos rasgos no son fiables, nuestro procedimiento preferido tampoco será fiable<sup>18</sup>.

### La metainducción pesimista

El argumento a partir del relativismo considerado en la última sección debe ser distinguido de la bien conocida «metainducción pesimista a partir de la falsedad pasada». La «metainducción pesimista» también trae a cuento la fiabilidad de las estrategias inductivas de la ciencia moderna. Pero en vez de mantener que no hay nada que escoger de entre estas estrategias y las alternativas incompatibles que han sido practicadas por humanos histórica y culturalmente distantes, la metainducción pesimista se enfoca directamente en los productos del método científico moderno, y argumenta de inmediato que ese método científico debe no ser fiable, puesto que característicamente desemboca en creencias falsas.

---

<sup>18</sup> En *Reality and Representation* mi respuesta al argumento a partir de la variabilidad era que no había variabilidad entre baterías autocertificadoras de procedimientos de formación de creencias, esto es, baterías de procedimientos que generan conclusiones acerca de su propia fiabilidad (1987, cap. 10). Aún creo que este argumento puede funcionar, pero ahora me parece un martillo demasiado grande para romper una nuez tan pequeña. Desde mi perspectiva actual, la autocertificación es meramente un ejemplo de la clase de diferencias relevantes que pueden bloquear la generalización a partir de la variabilidad.

Después de todo —pueden señalar los pesimistas— ahora consideramos que la física newtoniana, la teoría flogistista de la combustión, la teoría de que los átomos son indivisibles, y así sucesivamente, son todas falsas. De modo que, ¿no se sigue inmediatamente que el método por el cual fueron obtenidas estas teorías no puede ser una ruta fiable a la verdad?<sup>19</sup>

Esta metainducción pesimista es incuestionablemente un argumento importante, que indica que la precaución es necesaria en la teorización científica. No obstante, da lugar a muchas preguntas de detalle, y tratarla aquí de manera completa extendería nuestra discusión excesivamente. Me limitaré a algunos breves comentarios, que espero bastarán para mostrar que, incluso si la metainducción pesimista recomienda precaución, esto no significa que debemos suspender por completo el juicio sobre todas las afirmaciones científicas.

El defecto básico en la metainducción pesimista es un reflejo del que encontramos en el argumento a partir de la variabilidad discutido en la última sección: agrupa dentro de una categoría homogénea elementos que merecen un tratamiento por separado. El argumento a partir de la variabilidad agrupa todos los procesos de pensamiento humano. De manera similar, la metainducción pesimista agrupa todas las teorías científicas.

Al hacerlo, la metainducción pesimista ignora diferencias importantes entre teorías científicas, diferencias relevantes para la cuestión de si los antecedentes históricos producen dudas sobre su verdad. Para empezar, la tendencia a la falsedad teórica es mucho más común en algunas

---

<sup>19</sup> ¿Acaso no se destruye a sí mismo este argumento, al arrojar duda sobre las teorías científicas de nuestros días, cuya verdad asume cuando juzga que las teorías pasadas son falsas? Pero el argumento puede ser presentado como una *reductio*: si las teorías actuales son verdaderas, entonces las teorías pasadas son falsas, de modo que, por metainducción pesimista, las teorías actuales son falsas, por lo que las teorías actuales son falsas (ver Jardine, 1986).

áreas de la ciencia que en otras. Así, es relativamente normal que las teorías sean derrocadas en cosmología, digamos, en física de partículas fundamentales, o en el estudio de la evolución de los primates. En contraste, las teorías de la composición molecular de distintos compuestos químicos (tales como que el agua está constituida por hidrógeno y oxígeno), o las causas de enfermedades infecciosas (la varicela es causada por el virus del herpes), o de la naturaleza de los fenómenos físicos ordinarios (el calor es movimiento molecular), son característicamente retenidas una vez que han sido aceptadas. De modo que el testimonio de la forma pasada cuenta en contra de algunas clases de teorías más que de otras. Las fallas científicas pasadas indican precaución acerca de la tesis de que los quarks y los leptones son los bloques últimos de construcción de la materia. Pero no nos dan razón para dudar de que el agua esté constituida por hidrógeno y oxígeno.

Tampoco necesitamos considerar esta tasa diferencial de éxito de diferentes clases de teorías como un dato histórico inexplicable. Puede ser simplemente el resultado de que la evidencia necesaria fuese más fácilmente accesible en algunas áreas que en otras. Los paleoantropólogos quieren saber cómo muchas especies de homínidos estuvieron presentes en la Tierra hace tres millones de años. Pero su evidencia consiste en unas cuantas piezas de dientes y huesos. De modo que es apenas sorprendente que el descubrimiento de nuevos sitios fósiles a menudo los llevará a cambiar sus puntos de vista. El mismo punto se aplica a escala mayor en cosmología y física de partículas. Los científicos en estas áreas quieren responder preguntas muy generales acerca de lo muy pequeño y lo muy distante. Pero su evidencia se deriva del limitado rango de instrumentos tecnológicos que han

inventando para investigar estos dominios. Así que, una vez más, apenas sorprende que sus teorías hayan de permanecer al nivel de hipótesis tentativas. En contraste, en aquellas áreas en las que la evidencia adecuada está disponible, tales como la química y la medicina, no hay una barrera correspondiente para que la ciencia se mueva de hipótesis tentativas a conclusiones firmes.

No quiero sugerir necesariamente que haya un nivel de evidencia que asegurará inferencias inductivas de acierto seguro, inferencias que sean cien por ciento fiables en el mundo actual. Quizá incluso la mejor evidencia obtenible llevará en ocasiones a los científicos a extraviarse. Sin embargo, al distinguir entre teorías bien respaldadas y mal respaldadas, podemos por lo menos evitar que se desmoronen todas las conclusiones científicas con las fallas de especulaciones pobremente respaldadas.

Si incluso la mejor evidencia es menos que acierto seguro, entonces estrictamente no deberíamos concederle nunca creencia completa a las conclusiones científicas. Más bien, deberíamos adaptar nuestro grado de creencia a la fiabilidad de conclusiones similarmente evidenciadas, en la forma indicada en la sección 6. Pero mientras la tasa de éxito de inferencias bien evidenciadas sea alta, este grado de creencia puede aun ser cercano a uno. Las especulaciones basadas en evidencias precarias pueden a menudo resultar falsas. Pero ésta no es razón para pensar que todas las conclusiones inductivas sufrirán el mismo destino.

## BIBLIOGRAFÍA

- Braithwaite, R. (1953). *Scientific Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press. [Versión castellana: Braithwaite, R. (1965). *La explicación científica*. V. Sánchez de Zavala (trad). Madrid: Tecnos].
- Craig, E. (1986). The Practical Explication of Knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society* 87.
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press. [Versión castellana: Dummett, M. (1990). *La verdad y otros enigmas*. Alfonso Herrera Patiño (trad). México: Fondo de Cultura Económica].
- Edwards, P. (1949). Russell's Doubts about Induction. *Mind* 68.
- Goldman, A. (1979). What is Justified Belief? En G. Pappas (ed). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel.
- Goodman, N. (1954). *Fact, Fiction and Forecast*. Londres: Athlone Press. [Versión castellana: Goodman, N. (2004). *Hecho, ficción y pronóstico*. Manuel Garrido (trad). Madrid: Síntesis].
- Jardine, N. (1986). *The Fortunes of Inquiry*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mackie, J. L. (1974). *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Nueva York: Oxford University Press.
- Papineau, D. (1987). *Reality and Representation*. Oxford: Basil Blackwell.
- Shope, R. (1983). *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*. Princeton: Princeton University Press.
- Strawson, P. (1952). *Introduction to Logical Theory*. Londres: Methuen. [Versión castellana: Strawson, P. (1969). *Introducción a una teoría de la lógica*. J. Atelier (trad). Buenos Aires: Nova].

- Van Cleve, J. (1984). Reliability, Justification and the Problem of Induction. *Midwest Studies in Philosophy* 10.
- Williams, B. (1978). *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Londres: Pelican. [Versión castellana: Williams, B. (1995). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Laura Benítez (trad). México: UNAM-IIF].

Carlos PEREDA. *Los aprendizajes del exilio*. México: Siglo XXI Editores. 2008, 150pp.

### Una ética para el pensamiento

El ensayo de Carlos Pereda transmite los aprendizajes del exilio a quienes no hemos estado en esa situación, sin que se convierta, sin embargo, en su tema central. No se trata aquí, en efecto, de un libro sobre el exilio, sino sobre algo que se puede aprender de él (aunque no solamente de él: «no importa de dónde parten los aprendizajes, sino qué van encontrando, adónde llegan», p. 134). Esto es, a saber y en última instancia, aprender a pensar correctamente, a filosofar o, en otras palabras, a «afrontar con juicio la vida» (p. 135). No hace falta decir que, como parte de lo que uno es en conjunto, el pensamiento filosófico se alimenta en el fondo de las experiencias que, como la del exilio, marcan el rumbo de la propia vida. Por lo mismo, la posibilidad de pensar de una manera más comprehensiva, de abarcar una mayor cantidad de perspectivas, dependerá de la manera en la que se asimilen las experiencias vividas: con buen juicio (abriéndose a la

consideración de otras posibilidades), o sin él (y cerrándose entonces a la posibilidad de nuevas experiencias).

Acaso sea posible decir que, en términos generales, la pregunta central a la que se responde en este ensayo es la que se refiere a la forma más adecuada de asimilar, en el pensamiento, experiencias similares a la del exilio. Responderla implica reconstruir una experiencia particular (la del exilio en este caso) «como la instancia de un tipo de experiencias» (p. 9). De esa forma es posible extraer directamente de ella, por un lado, aprendizajes referidos a la mejor manera de afrontar las pérdidas, o la decisión de resistir, o la necesidad de comenzar de nuevo (formas todas ellas de vivir tal situación que no necesariamente se excluyen, sino que «también se traslapan y hasta empujan a ir» de la una a la otra (p. 11). Y por otro lado, así se vuelve también posible aprender indirectamente del exilio, asumiéndolo como una perspectiva desde la que la reflexión se abre camino a nuevos problemas y a formas más adecuadas de abordar viejas cuestiones («un laboratorio de experimentos de pensamiento y, por eso, un generador de preguntas y respuestas» (p. 109)). Tanto de los aprendizajes directos del exilio como de los indirectos habrán de derivarse reglas prácticas para la vida o, más precisamente, para conducirse dentro de «lo que suele llamarse “escuela de la vida”» (p. 11).

Así, dentro de los aprendizajes directos al vivir el exilio como pérdida, se encuentran tanto el de saber asumir una pérdida y el dolor que ésta conlleva, como también el de saber «evitar transformar el duelo en permanente» (p. 56). En ambos casos se aprende al cabo a no perderse a uno mismo, o bien, como en el primer caso, en el desconocimiento de sí al que se ve conducido quien no se deja afectar por las catástrofes que lo rodean, o bien, como en el segundo caso, en la hipérbole de sí de quien, inversamente, es incapaz de

dirigir la mirada hacia su propio dolor desde la perspectiva de la tercera persona. Lo que ello nos dice en definitiva es que «hay un tiempo para involucrarse y hay un tiempo para tomar distancia», y para ser capaces de distinguir ambos es necesario «estar dispuestos [...] a concepciones de sí que incluyan prácticas complejas y resbaladizas» (p. 58), ejerciendo el «duro y exasperante arte de interrumpirse» (p. 39).

En última instancia, los vicios derivados de experiencias como la del exilio contra los que nos previene Carlos Pereda se resuelven en un uso arrogante de la razón, por lo que el antídoto más eficaz contra ellos es justamente aquel arte que hará posible realizar prácticas de argumentar (que hará posible, pues, la racionalidad práctica). Y es que la razón arrogante es a la vez una desmesura y una falta de decoro (p. 98) que conlleva «el metódico descrédito de lo otro, de todo lo otro [...] como suficiente respaldo de la propia nobleza» (p. 98). Pero a fin de cuentas, aquel que se deja arrastrar por tal arrogancia y «con desdén se encumbra amurallándose [...] atraviesa la vida sin estar presente» (p. 99), acaba convirtiéndose, acaso pueda decirse también así, en una de las sombras que deambulan sin rumbo en el mítico Hades. Por ello, en efecto, el antídoto más eficiente contra tal transitar por la vida ausente es ese arte que consiste en saber «escuchar, mirar, también saber leer», de manera que «exige suspender reacciones habituales» (p. 39) y agrieta la «muralla de palabras con las que encubrimos y, como magos distraídos, hacemos desaparecer los padecimientos concretos y las injusticias no menos concretas con que nos enfrentamos» (p. 39). Esto es: tal arte reanima.

Todo ello supone, claro está, que en efecto la razón práctica es posible, esto es, que podemos actuar motivados por argumentos racionales. Pereda concluye a este propósito

que, efectivamente, «las personas no sólo son sensibles a sus deseos, emociones, hábitos, intereses; en circunstancias apropiadas también son sensibles a los argumentos» (p. 122). Acaso por ello quepa también decir que la realización de la razón práctica depende en gran parte del deseo de buscar y de la capacidad de encontrar aquellas circunstancias adecuadas, y que precisamente por eso se trata de un arte. Uno que habrá de reflejarse en lo que Carlos Pereda llama una «ética para desarraigados» y que presupone la asunción del exilio como perspectiva, en contraposición a una «moral para arraigados» (p. 129) que supone, en el caso más extremo, la incapacidad para cuestionar las posiciones que la tradición nos ha heredado y que han sido por lo regular asumidas irreflexivamente.

Jorge Alfonso Chávez Gallo  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Aguascalientes