

CONOCIMIENTO COMO TEMA, REALIDAD COMO PROBLEMA. DESCARTES Y HUME

José Manuel Chillón
Universidad de Valladolid

Resumen: Si los contenidos del entendimiento representan la realidad, como puso de manifiesto la filosofía moderna, siempre habrá un grado de desajuste entre copia y original. Ese desajuste del que dan cuenta el racionalismo y el empirismo, en la medida en que es connatural al conocer humano, provoca un escepticismo que, en su versión moderada, no es óbice para el conocimiento, sino condición de posibilidad del mismo. En este artículo se explora el escepticismo resultante de la filosofía de Descartes y de Hume y su legado a la epistemología contemporánea en los términos del falibilismo de K. Popper.

Palabras clave: racionalismo, empirismo, naturaleza humana, escepticismo.

Abstract: If the contents of the mind represent reality as rationalism and empiricism revealed, there is a degree of mismatch between copy and original. This mismatch, which is natural to the human knowing, causes a moderate skepticism. This skepticism does not prevent knowledge but makes it possible. This article explores the resulting skepticism in the philosophy of Descartes and Hume and his legacy to contemporary epistemology in terms of the fallibilism outlined by K. Popper.

Keywords: rationalism, empiricism, human nature, skepticism.

1. REPRESENTACIÓN, CONOCIMIENTO Y CERTEZA. PANORAMA DE LA MODERNIDAD

El conocimiento es el tema capital de la filosofía moderna. La categoría de representación aparece como una de las características esenciales de todo proceso epistémico. El hombre sólo sabe de la realidad lo que esta se deja representar por las instancias de conocimiento, por las ideas¹. Así lo explica Heidegger en su artículo “*La época de la imagen del mundo*”². ¿Qué concepción de *lo ente* –se pregunta Heidegger– y qué interpretación de la verdad subyace a la filosofía de la Edad Moderna y sobre todo a su ciencia? El conocimiento, en tanto que investigación, le pide cuentas a *lo ente* acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. Así pues, escribe Heidegger, *lo ente* se determina por primera vez como objetividad de la representación y la verdad como certeza de lo representado en la metafísica de Descartes. Y toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de *lo ente* y de la verdad iniciada por el filósofo francés. Y no sólo esto, sino que esta convicción devuelve al hombre una determinada forma de ser marcada por su especial vinculación y participación en el proceso epistémico que constituye el mundo. De esta manera, el hombre es, esencialmente, sujeto. Es el sujeto (*mens sive intellectus, sive animus, sive ratio*) el que toma una decisión esencial sobre *lo ente* en su totalidad, ente que se encuentra en su representabilidad³.

Pues bien, la esencia de la representación moderna consiste en traer ante sí lo que está ahí delante y referirlo al que se lo representa que es el hombre, el sujeto de conocimiento que aparece en escena. Es decir, la esencia de la representación moderna consiste en considerar que no hay objeto sin sujeto y que el sujeto, para serlo, tiene que estar intencionalmente referido al objeto. Y esta es la clave de la modernidad: que el hombre se convierte en sujeto y el mundo en imagen. Todo un fundamento filosófico que dará lugar al humanismo y a la revolución científica. ¿Qué es el humanismo sino la consideración suprema de que el hombre es el centro del mundo, de que toda realidad está *hecha para* el hombre y de que es el hombre el que con su ser constituye todo lo que es? ¿Qué es la revolución científica sino la toma de conciencia de las posibilidades humanas de poder descubrir, explicar y demostrar la verdad de la naturaleza? ¿Cómo se nos da la realidad? ¿Cómo estar seguros de que podemos conocer algo de la realidad?

¹ Término que adquiere un significado totalmente nuevo en la modernidad como ponen de manifiesto las palabras de J. LOCKE, *Ensayo*, FCE, México, 1956, I, I, § 8: “Creo que es el término que mejor sirve para representar cuanto sea objeto del entendimiento mientras un hombre piensa. Lo he utilizado para expresar todo cuanto se designa como fantasma, noción, especie o cualquier otra cosa en que pueda emplearse la mente cuando piensa”.

² M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 75-95.

³ Según explica la profesora Ávila, la modernidad inicia una nueva visión del mundo y del hombre, y la consideración de la vida como sueño y del mundo como teatro, tan presente en la literatura de la época, afecta profundamente al género filosófico. La respuesta filosófica a esa consideración teatral del mundo viene dada por el concepto de representación. Cfr. R. ÁVILA, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Trotta, 2011, p. 84.

La modernidad se constituye al tratar de responder a tales cuestiones que convierten en problema filosófico capital la tensión entre el sujeto y el objeto, entre las ideas y su realidad objetiva, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el conocimiento y el mundo, entre lo epistemológico y lo ontológico, en definitiva entre la certeza y la verdad. ¿No sigue siendo un problema ontológico capital el descubrir en qué medida y hasta dónde la realidad se deja conocer?⁴ Esta es la clave de nuestro planteamiento: la modernidad descubre la centralidad del conocimiento al constatar la existencia de un mundo inabarcable e infinito, poliédrico e inagotable. El acceso del conocimiento a la realidad, entonces, se vuelve problemático. Y lo es porque no sabemos hasta dónde nuestras capacidades limitadas pueden acertar en esa búsqueda, hasta dónde esas ideas, como instancias intermedias entre el sujeto y el objeto, serán un fiel reflejo de la realidad⁵. Y de ahí nace la actitud crítica de la modernidad en filosofía. ¿Qué tiene que ver esta actitud crítica con el escepticismo? ¿Se puede llamar escéptica a tal actitud crítica? Nuestro propósito será descubrir en qué sentido la herencia perentoria de la modernidad no será el escepticismo en su versión hiperbólica o radical, paralizante de toda reflexión teórica y estéril en el ámbito práctico, sino la capacidad crítica resultante de situar al hombre frente al mundo.

Visto este panorama general de la modernidad desde la categoría de la representación, trataremos de estudiar en qué sentido la conversión del mundo en imagen, tanto por parte de Descartes como de Hume, hace del conocimiento un proceso imperfecto, de ahí que quepa hablar de escepticismo aunque sea en diversas versiones y en distintos grados. Imperfección motivada por la concepción realista que está en la base epistemológica del racionalismo y del empirismo y que advierte de que los contenidos mentales, al ser copias de la realidad exterior, conllevan siempre un cierto desajuste con la realidad representada, provocando así un déficit de certeza irrecuperable. ¿Se puede explorar una propuesta de teoría del conocimiento sin renunciar al proyecto racionalista, sin obviar la tentativa crítica empirista y sin poner en

⁴ “Nada más falso que la opinión según la cual una creciente disolución del pensamiento metafísico iría unida al nuevo madurar de la conciencia crítico-científica y al gran despliegue de las ciencias especiales del espíritu y de la naturaleza en este espacio de la modernidad (...) Las épocas verdaderamente fecundas y creadoras de la filosofía moderna son épocas de florecimiento de la metafísica”. H. HEIMSOETH, *La metafísica moderna*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 11.

⁵ Cfr. R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 37. En su introducción, Vidal Peña escribe: “Hay que garantizar, pues, la objetividad de mis pensamientos evidentes. Para ello Descartes sólo puede partir de la realidad que hasta el momento ha establecido como segura: el pensamiento mismo. Hay ideas, eso es seguro. Por tanto, si quiero garantizar la objetividad de mis ideas, tengo que partir de ellas (...) Sólo podré estar seguro de que mis verdades lo son si hay por lo menos una idea que, sin dejar de ser ‘contenido de mi conciencia’, revele en su misma estructura de idea tales características que no pueda dejar de ser realidad” (p. xxx). Y en esta problemática insisten racionalismo y empirismo. Seguimos, pues, la tesis de Noxon: “Beneath the differences in style, there is in Descartes and Hume the same sense of obligation to test the power of reason”. J. NOXON, *Hume’s philosophical development*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 9.

jaque el realismo subyacente que no se cuestiona la diferencia entre sujeto y objeto? Esta fue la motivación kantiana y creemos –y esta será nuestra última parte–, que puede entenderse desde aquí el proyecto racionalista crítico de K. Popper.

2. CERTEZA Y ESCEPTICISMO: CARA Y CRUZ DEL RACIONALISMO CARTESIANO

Descubrir el papel de la razón en el conocimiento implicará describir el proceso por el que tiene que conducirse la propia razón. He aquí el problema del método. Un método cuyas reglas provoquen que lo obtenido posea la certeza buscada. Un método racional con el cual alcanzar la formulación de unas leyes que reflejen no lo apariencial, sino lo sustancial. La famosa sentencia platónica *razonemos como razonan los geómetras*⁶ parece inspirar este orden preciso que requiere toda razón que pretenda embridarse para poder obtener la certeza esperada. ¿Por qué no aprovechar las garantías de la matemática y hacer de su método un modelo fértil para los demás conocimientos?

La duda metódica cartesiana ofrece un punto de apoyo inquebrantable y un fundamento sólido y único para comenzar a construir el edificio del conocimiento con el criterio de seguridad que exige admitir sólo aquello que se revista de claridad y distinción, aquello que sea evidente. Decimos comenzar a construir precisamente porque –siguiendo a H. Arendt– la duda en el pensamiento cartesiano ocupa el mismo lugar que en su momento tuvo el *thaumazein* griego, esto es, “la extrañeza de que todo sea como es (...) De esta manera, la filosofía moderna desde Descartes ha consistido en las articulaciones y ramificaciones de la duda”⁷. La duda inaugura, pues, una nueva actitud específica y radicalmente filosófica que nace ante “la obvia implicación de que ni la verdad ni la realidad se dan, de que ninguna de ellas aparece como es, y de que sólo la supresión de las apariencias puede ofrecer una esperanza de lograr el verdadero conocimiento”⁸.

Con estas intenciones, ¿cómo es posible que el racionalismo posea siquiera un ápice de escepticismo? No es preciso un estudio pormenorizado de la obra cartesiana para saber que su obsesión por la certeza absoluta le hace militar en posiciones escépticas. Al menos al principio, y tras la constatación de que “eran tantas las dudas que me embargaban que tratando de instruirme des-

⁶ Leonardo Da Vinci concedió una importancia extraordinaria a la matemática como garantía de la suprema certeza y como el único antídoto contra los sofismas que atacan el espíritu del hombre. La geometría, explicará Leonardo, nos servirá para aceptar el valor de la observación y las leyes generales de la razón. De hecho, el campo de la geometría es análogo al de la filosofía, sobre todo en relación a las artes plásticas en las que vemos cómo se plasma plenamente el mundo de la formas del espacio dominándolas hasta en los últimos detalles. Por ello, concluirá, “quien desprecia la pintura, es también enemigo de la filosofía y de la naturaleza”. Cfr. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1974, vol. I, p. 299.

⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 301.

⁸ *Ibíd.*, p. 302.

cubría más y más mi ignorancia"⁹, Descartes experimenta la *stasis dianoias* o *epojé* de la que hablaba Pirrón, el equilibrio del pensamiento que ni afirma ni niega, que ni se compromete ni rechaza. Un escepticismo primero que parece mitigarse desde el momento en que la duda hiperbólica encuentra un ámbito blindado a su voraz hazaña: el hecho mismo de dudar. Es más, toda vez que se dude de tal proceso, no se estará sino acertando más en su implacable demostración de supervivencia: cuando dudo no hago otra cosa que pensar, luego como mínimo puedo asegurar que soy una cosa cuya esencia es pensar, que soy una *res cogitans*. El seguimiento de las *Regulae* le lleva a descubrir que es el *cogito* la intuición originaria clara y distinta de la que dependen y en la que se enraízan todas las demás intuiciones. El *cogito* se presenta así como condición de posibilidad de toda *cogitatio* y, por tanto, ningún *cogitatum* podrá comprenderse con claridad y distinción mientras no se entienda su dependencia respecto de esa primera y fundante evidencia. La modernidad, explicará Bodei, nace precisamente tras esta certeza del *cogito* que sustrae el saber de lo que habían sido los puntales del Barroco: la ilusión, el engaño, la locura...¹⁰

Ahora bien, ¿disipa esta certeza aquella(s) duda(s)? En ningún caso. Ni la duda provocada por el testimonio fluctuante de los sentidos, ni la sospecha sobre la realidad al no poder discriminar los estados de vigilia y sueño, ni la duda de las verdades matemáticas mantenida por la hipótesis del genio maligno, ceden ante la evidencia de esa primera certeza. Es más, la evidencia inmanente del pensar (*certitudo*) y la imposibilidad de comprometerse con respecto a la trascendencia del ser (*adaequatio*) se descubren compatibles. No podemos olvidar, según nos recuerda Descartes en las *Séptimas objeciones*, que la duda no versa sobre los objetos, sino sobre la relación, y esta es la clave, entre el pensamiento y los objetos. Pero, ¿todo el constructo cartesiano no se ha pensado para vincular la certeza subjetiva y la verdad objetiva? ¿No se ha reconocido que la matemática es la ciencia modelo cuyo método certifica esa conexión entre la seguridad procedente de la deducción a partir de premisas intuitivas intelectualmente y las conclusiones dotadas de la verdad que se trasmite por la corrección del procedimiento? Sí, lo que sucede es que esa conexión entre la seguridad subjetiva y la certeza objetiva se ha roto por la ubicuidad de la duda que afecta a la propia conciencia lógica.

Y aquí se radicaliza la duda hasta un punto insospechado hasta ahora: ¿qué pasaría si la *certitudo* no fuese de ninguna manera *adaequatio*, esto es, si no coincidieran la certeza y la objetividad? Una ruptura entre pensamiento y realidad, un escepticismo sin remisión que se da si se cumple la hipótesis que lo sostiene: la existencia de un dios maligno que *ponga toda su fuerza en*

⁹ R., DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1974, p. 43. Inauguración de la actitud crítica en la que insistirá de nuevo en la *Meditación Tercera*: "No ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes e imprimían en mí sus semejanzas". R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, p. 35.

¹⁰ Cfr. R. BODEI, *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnick, 1995, p. 370.

hacer que esté seguro cuando me equivoco. Obsérvese que la hipótesis del genio maligno¹¹ es un reto a las posibilidades de la ciencia, esto es, a la capacidad del sujeto para aprehender el objeto, para conocer la inteligibilidad del universo. Esta hipótesis, según autores como Richard Popking, inicia una nueva fase de escepticismo, fase que luego desarrollarían Pascal, Bayle, Huet e incluso Hume y Kierkegaard¹². El solipsismo escéptico quebrará cuando se pueda recuperar la realidad de fuera de la conciencia demostrando, con la misma certeza del *cogito*¹³, que el genio que existe es un Dios bueno, omnipotente, perfecto e infinito. Dios, que resultó ser el problema (por su capacidad para ser *deceptor*) terminará siendo la solución, porque en la idea de Dios confluyen entidad y realidad, esencia y existencia.

Por ello, Descartes se las ve y se las desea para demostrar la fertilidad de la primera certeza, del *cogito*, de ese principio arquimediano a partir de los contenidos del pensamiento, de las ideas. Y lo hace esgrimiendo la distinción entre realidad subjetiva de la idea y realidad objetiva, o como explicará en las *Cuartas respuestas*, la dimensión formal y material de la idea. E invocando argumentos de autoridad, ante los que parecía haber reaccionado su pretendida filosofía crítica, trata de sacar partido a la existencia *en mí* de algunas ideas que no he podido dármelas yo a mí mismo. ¿Por qué? Porque la realidad objetiva de tales ideas exige la existencia de una causa de las mismas exterior, distinta y superior a mí, ya que el *cogito* no es *causa sui*. Es el caso de las ideas de perfección e infinitud¹⁴.

¹¹ Idea confusa esta del *Deus deceptor* sobre todo en relación a la siguiente cuestión: ¿es esa hipótesis una ficción retórica consustancial al pensamiento cartesiano? Nos inclinamos por una respuesta afirmativa en la medida en que sólo la omnipotencia puede poner a prueba la certeza indubitable de la matemática. La cuestión, tal y como lo plantea Vidal Peña, *op. cit.*, p. xxxv, es la siguiente: “en el fondo, no es extraño que Dios garantice mi conocimiento porque es así como lo he pensado, a imagen y semejanza de mi conciencia lógica. Porque, probar que Dios exista no dice nada a favor de que este Dios que existe no sea falaz. De hecho, la idea de perfección incluye la incapacidad de engañar, ¿pero eso no es restarle perfección en cuanto capacidad a Dios? Mi conciencia lógica es la que ha hecho que tener la idea de un ser perfecto signifique que esa noción incluya la imposibilidad de que lo claro y distinto no lo sea. “Esa manera de razonar es un valioso exponente del razonamiento trascendental: tal cosa tiene que ser así porque, si no es así, la conciencia entera se desmorona (...) Postular a Dios significa postular las condiciones que hacen posible la racionalidad”. Sin que esto obste a las convicciones teológicas de Descartes asentadas en el voluntarismo divino, en línea escotista: Dios puede hacer lo que quiera y si garantiza la viabilidad de la racionalidad es porque quiere. Cree Vidal Peña, a nuestro modo de ver muy acertadamente, que tal militancia en el voluntarismo no hace sino apuntar a una de las señas de identidad de la modernidad filosófica: el criticismo que, sin dejar de confiar en la razón, reconoce sus límites. “Podemos estar seguros de que conocemos bien lo que conocemos, pero nunca podemos estar seguros de conocer todo”. *Ibid.*, p. xxxix.

¹² R. POPKING, *The history of skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, p.15 ss. El autor advierte de que la refutación del escepticismo hecha por Descartes hizo que los argumentos escépticos, a partir de la última parte del s. XVIII, cambiaran de ser antiescolásticos y antiplatónicos a ser anticartesianos.

¹³ “Yo concibo a Dios mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo”. R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, p. 43.

¹⁴ De hecho este es el presupuesto ontológico general que hay en esta convicción cartesiana: el primado óntico de lo infinito sobre lo finito. Y así, tanto el reconocimiento de la existencia

El principio de causalidad, las pruebas de la existencia de Dios acuñadas por la tradición tomista y el argumento ontológico anselmiano, quedan convocados para restaurar la confianza en la razón. El *cogito* será la primera evidencia del *ordo cognoscendi* mientras la existencia de Dios lo será del *ordo essendi*. De manera que la idea de Dios aparece como primera en el sentido de más fundamental, en el sentido de ser el presupuesto de todas las ideas sean cuales sean. “No sólo estoy seguro de ella como la cosa más cierta —explica Descartes en la quinta Meditación— sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente”¹⁵. Lo que sucede es que esa argucia argumental que da apariencia de solidez al proyecto cartesiano (ir del *cogito* a Dios y de este al mundo exterior), le hace preso de una *petitio principii* ya que, como recuerda Arnauld en las Objeciones, por un lado parece que sólo podemos estar seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente en virtud de que Dios existe, y por otro, parece que, según su propio discurso filosófico, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero lo que concebimos clara y distintamente (primera regla del método derivada de la primera certeza). Según Vidal Peña, una forma de disolver este círculo es considerar que cuando Descartes postula a Dios está postulando las condiciones que hacen posible la racionalidad. Lo cual significa que “está proyectando trascendentalmente aquello que es preciso para que la conciencia no se disuelva”¹⁶.

Como si la razón necesitara de un Dios como principio metafísico que vinculara esos dos extremos, sujeto y objeto, tan asimétricos, distintos y lejanos, disipando así la diferencia entre pensar y ser, entre inmanencia y trascendencia. Como si el conocimiento humano no fuera suficiente para librarnos del escepticismo¹⁷. Como si la filosofía crítica, de por sí, estuviera destinada a ignorar no sólo qué hay fuera de nosotros sino si hay algo. Como si el concepto de certeza, como propiedad del conocimiento, no pudiera por menos que analizarse parejo al de escepticismo¹⁸. Y este es el escándalo de la

del infinito actual como la conciencia de ser esta la idea más clara y, por tanto, dotada de mayor racionalidad, ha llevado a afirmar que “Descartes aparece como digno continuador de Nicolás de Cusa”. H. HEIMSOETH, *op. cit.*, p. 69.

¹⁵ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, p. 87.

¹⁶ Vidal PEÑA, *op. cit.* p. xxxvi.

¹⁷ Recuérdese a este respecto el texto del *Discurso del Método*: “Más si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas”, pp. 72-73.

¹⁸ El destino paradójico de Descartes fue comenzar por proponer un ideal de conocimiento mucho más exigente que el admitido hasta entonces. Y no solo consiguió no refutar el escepticismo, sino algo más grave: instaurar un ideal de conocimiento apoyado en una certeza absoluta que será el que abone las estrategias de los escépticos. Así pasó Descartes de héroe del pensamiento a creador involuntario de un imbatible monstruo escéptico. Cfr. E. OLASO, *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 66.

filosofía, según Kant, “el tener que aceptar sólo por fe la existencia de cosas exteriores a nosotros”¹⁹. Así las cosas, desde el racionalismo, el ateísmo sería otra forma de escepticismo.

De hecho, según Descartes, un ateo consecuente, en la medida en que no puede fundar absolutamente ninguna certeza de las que le parecen evidentes, jamás puede confiar en la ciencia, “*pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia*”²⁰. Si no es por la existencia de un Dios bueno, no hay manera de saber si la claridad y distinción con la que concebimos nuestros contenidos de pensamiento tienen algún tipo de hechura ontológica que nos permita asegurarnos de su verdad. Y de esta manera Descartes se adelanta a la inevitable consecuencia de una ciencia desapegada de Dios, de una razón desligada de la trascendencia y de un humanismo adveniente de espaldas a todo fundamento absoluto: el escepticismo. Hacerse cargo de la finitud del hombre y de las limitaciones del conocimiento, al que le es consustancial la duda y por tanto la imperfección, sólo puede apaciguarse mediante una “ciencia creyente” metódicamente diseñada por un sujeto cognoscente avalado por la seguridad de un Dios bueno. Y de ahí la nota específicamente moderna que deja el cartesianismo: independientemente de lo falible de los resultados obtenidos, es preciso confiar en la infalibilidad del procedimiento del conocer cuyo modelo es, exactamente, el de las matemáticas.

El racionalismo cartesiano, en conclusión, ha explorado el camino de la certeza como la gran estrategia de acceso a la verdad de la realidad. Pero, siendo la exploración en caverna tan profunda, se pierde de vista enseguida el objetivo marcado. ¿Dónde está la salida? ¿Qué hacemos con la realidad que hemos dejado atrás? La modernidad racionalista, al obsesionarse con la búsqueda de una certeza absoluta, deja como estaba el problema en los umbrales de la modernidad: ¿cómo puede el sujeto hacerse con el objeto? Eso sí, con una lección aprendida: un conocimiento apodíctico está colateralmente ligado al escepticismo, pero a años luz de la verdad.

La cuestión relevante, tras esta exégesis del procedimiento cartesiano, es si su argumentación sigue suponiendo un atentado real contra la legiti-

¹⁹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, B XL, nota. Esta concepción cartesiana que duda de la posibilidad de demostrar la existencia de las cosas fuera de nosotros es calificada por Kant como *idealismo problemático* (B 274), que él mismo diferencia del idealismo que considera que la existencia de cosas fuera de nosotros es falsa e indemostrable (*idealismo dogmático encabezado por Berkeley*). La propuesta cartesiana, según Kant, “es razonable y propia de un pensamiento riguroso, como lo es el consistente en no admitir un juicio definitivo mientras no se haya encontrado una prueba suficiente. La prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos experiencia de las cosas externas, no simple imaginación. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia interna –indudable para Descartes– sólo es posible si suponemos la experiencia externa”. *Ibid.*, B 275.

²⁰ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, p. 115. Respondiendo a la crítica que le hace Mersenne sobre cómo un ateo “sabe clara y distintamente que los ángulos de un triángulo valen dos rectos” (*Ibid.* p. 103).

midad del conocimiento. A este respecto, traemos aquí el debate Williams-Fogelin²¹ precisamente en estos términos: si el escepticismo, *more cartesiano*, es tan artificial que se trata de un falso problema o si por el contrario no hay que tomar como modelo de argumentación escéptica la radicalidad de las hipótesis cartesianas, lo que no evita considerar la amenaza real del escepticismo en la medida en que siempre –explicará Fogelin– puede elevarse el nivel de escrutinio sobre cualquier afirmación de conocimiento. Según Williams, todo escepticismo tiene en su base argumental el *fundamentismo epistemológico*, esto es, el enemigo que tiene enfrente es una concepción del conocimiento que necesita una justificación constante. El escéptico, explicará Williams, necesita distinguir entre el conocimiento que no se cuestiona (esto es, el conocimiento de lo aparece ante el sujeto por la experiencia) y el controvertido conocimiento del mundo externo que precisa de una constante fundamentación. De modo que el escepticismo tiene en su base una concepción realista a la que Williams le opone su contextualismo²²: no hay algo así como un tipo natural de conocimiento del mundo externo y su justificación nunca es independiente del contexto en el que se produce. Williams se ha centrado exclusivamente en el escepticismo cartesiano porque, en realidad, cree que es el único lo suficientemente radical como para suponer un verdadera amenaza al conocimiento²³. Y es a este escepticismo al que acusa de no ser en absoluto peligroso si se acierta a desmontar su propio entramado argumental, esto es, si no se comparte el realismo epistemológico fundamentalista que presupone. Pero el escepticismo cartesiano, en palabras de Fogelin, es poco interesante y centrarse en él para disolverlo no implica acabar de un plumazo con todo posible escepticismo²⁴. Lo que explicará Williams es que el escepticismo mantenido por Fogelin, el escepticismo pirrónico, no es un escepticismo puro, sino una mera actitud falibilista. Para ser escéptico como tal necesitaría ser más filosófico, esto es, menos intuitivo y natural y por tanto más implacable en la defensa de la imposibilidad de encontrar justificación

²¹ Nos referimos al debate suscitado a partir de la publicación de M. WILLIAMS, *Unnatural Doubts*, Oxford, Blackwell, 1992 y de R. FOGELIN, *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification*, Oxford, Oxford University Press, 1994. Y que luego se concreta en algunos otros artículos como el de M. WILLIAMS, "Fogelin's neo-pyrrhonism", en *International Journal of Philosophical Studies* 7/2 (1999) 141-158 o el de R. FOGELIN, "The Sceptic's Burden", en *International Journal of Philosophical Studies* 7/2 (1999) 159-172. En castellano, J. A. COLL MÁRMOL recoge trazos de este debate en su artículo "La naturalidad del escepticismo", en *Principia* 16/2 (2012) 277-295.

²² Las primeras líneas del *Prefacio* de su trabajo *Unnatural Doubts*, p. xii, explican: "my claim is this: there is no such thing as knowledge of the external world (...) How does this differ from skepticism?" De ahí que, al no poder suponer un contexto filosófico privilegiado que determine qué es conocimiento, el conocimiento se vuelve esencialmente inestable.

²³ El único escepticismo radical es el de Descartes. Esta es la idea que predomina en M. WILLIAMS, "Descartes' transformation of the skeptical tradition", en R. BET (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 16ss.

²⁴ Yes que, el escepticismo cartesiano está preso de controvertidas posiciones filosóficas demasiado analizadas ya como para que resulte siquiera relevante. Cfr. R. FOGELIN, "The Sceptic's Burden", p. 161.

para seguir manteniendo las creencias que ahora mantenemos. En cualquier caso, emplazamos para el último punto de este trabajo la distancia entre falibilismo y escepticismo o lo que es lo mismo entre imposibilidad y fragilidad del conocimiento.

En mi opinión, el escepticismo cartesiano no es relevante como modelo de cualquier escepticismo, pero no exactamente por las razones argüidas por Fogelin contra Williams, sino precisamente porque es un escepticismo con fecha de caducidad. Y en este sentido no puede llamarse siquiera escepticismo pues no es más que una especie de precaución metodológica frente a la tradición y frente a los argumentos de autoridad²⁵. Y esta es la actitud crítica que el racionalismo cartesiano deja a la posteridad: poner en cuestión las propias creencias, desconfiar de la realidad tal y como se nos da (pues las imágenes que nos representamos de ella no son sino apariencias), y ser lo suficientemente cautos como para investigar cuidadosamente distinguiendo lo sustancial de lo accidental. Evidentemente, sólo puede llamarse a esto escepticismo si se rescata el auténtico sentido etimológico del término. La concepción de la filosofía que late tras el sistema cartesiano es la de una ciencia que nos enseña tanto a confiar en nuestra razón como a desconfiar de nuestros prejuicios, a huir tanto de la premura en los juicios como a profundizar en la infinita realidad con una radicalidad tal que nos obliga a escudriñarla sin descanso a nosotros, seres imperfectos y finitos que, como Descartes explica en su *Discurso del método*, queremos ir creciendo en el conocimiento de la verdad.

3. HUME: IRRACIONALIDAD Y ESCEPTICISMO PARA LA LIBERTAD

Empirismo y revolución científica forman parte del mismo proyecto de tratar de soldar la ruptura sujeto-objeto que, como venimos defendiendo, constituye la modernidad. El racionalismo creyó poder salvar este abismo entre conocimiento y realidad descubriendo que la razón y su discurrir ordenado y metódico eran las únicas precauciones posibles para procurar una certeza subjetiva vinculada a la verdad objetiva. El empirismo, por su parte, advertirá de que tal estrategia no tiene en cuenta ni la realidad de la naturaleza humana ni el funcionamiento del conocimiento: la experiencia del mundo material es el fundamento de la nueva filosofía. Esa experiencia, en la que está comprometido el hombre en todas sus manifestaciones, es el origen, también, de lo que él puede conocer de sí mismo. El racionalismo –creen los

²⁵ Janet Broughton ha sostenido que la función del escepticismo en Descartes es concreta y circunstancial. "Many readers will be inclined to think that this is where Descartes' demanding conception of knowledge comes in. They will take it that he is saying the method of doubt gives us the advantage of establishing truths in such a way that we can claim to have knowledge that they are true, where 'knowledge' means, among other things, what we can defend against radical skeptical attack (...) But this is not because he has a prior commitment to a very demanding conception of knowledge. Rather, I will argue, Descartes' use of the method of doubt enables him to execute a simple and coolly calculated strategy for establishing the first principles of philosophy he believes to be true". Cfr. Janet BROUGHTON, *Descartes' method of doubt*, Princeton N. J., Princeton University Press, 2002, p. 18.

empiristas– ha construido todo un método por donde la razón discurre con total seguridad, pero un método estéril que no puede empeñarse en dar un paso más allá del ámbito subjetivo. No en vano la recuperación de la realidad objetiva exigirá de recursos escasamente racionales, como acabamos de ver.

El empirismo sabe, entonces, que la única garantía de contacto entre lo subjetivo y lo objetivo es la experiencia. Sólo ella certifica que hay algo más allá de nosotros. Sólo ella abre las ventanas de la percepción subjetiva a las impresiones causadas por la realidad. Sólo ella puede ser el fundamento de cualquier contenido de pensamiento que, por complejo que sea, tiene que poder reconducirse a la impresión sensible primera. Y sólo ella, en cuanto criterio de validez, impone los límites de lo cognoscible, convirtiéndose así en la gran inquisidora del conocimiento. De cómo sea la amplitud del espacio vedado al conocimiento dependerá la radicalidad del empirismo y la posibilidad de conceder crédito racional a la ciencia o a la metafísica.

Una nueva perspectiva filosófica, esta del empirismo, para un tiempo nuevo. Un tiempo marcado por el surgimiento de una clase social que va a dar origen a una cultura distinta. Una nueva clase de origen burgués que toma parte en las funciones del Estado y que se lanza a la conquista de una posición en el interior y en el exterior de las fronteras demostrando el predominio de la Inglaterra que surge tras el Tratado de Utrecht. Es ese nuevo espíritu el que reacciona ante la afirmación dogmática de los principios de las ciencias proponiendo como instrumentos de investigación la razón y la experiencia. Instrumentos, por tanto, al servicio de una nueva ciencia y al servicio de exigencias prácticas urgentes²⁶. Ahora las observaciones particulares son fundamentales como punto de partida de la ciencia. Pero estas experiencias deben ser legisladas por una razón que, mediante el método inductivo, permita aplicar un principio válido para todos esos casos. Ya no se habla de deducción ni de intuición intelectual, sino de inducción, esto es, de un procedimiento de extracción de conclusiones lo más generales posibles a partir de la observación de casos particulares, eso sí, sin *finir hipótesis*²⁷.

²⁶ La realidad es útil al hombre cuando este sabe y puede dominarla. Es el momento en el que la técnica se ve como complemento necesario de la ciencia. La industria, en pleno proceso de revolución, y el capitalismo incipiente precisan de esta aplicación práctica de la ciencia. Y este esfuerzo por descubrir la dimensión técnica de la ciencia se hace notar no solo en Inglaterra con la renovación de máquinas textiles, sino en Florencia con la academia italiana del *Cimento* (una sociedad de científicos que trabajan en la búsqueda de nuevos instrumentos de observación y comprobación) en Holanda con Huyghens y Boerhave o en Francia con las investigaciones biológicas de Duverney y la física de Mariotte.

²⁷ “Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples– es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica”. D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1976, Introducción XXI (en adelante *Tratado*).

El propio Bacon recomienda comenzar por la observación, puesto que el espíritu humano conoce las cosas por las percepciones de los sentidos que, en definitiva, forman la materia de la razón. Se trata de someterse al hecho particular porque en la búsqueda de resultados positivos reside el objetivo de la ciencia. Y así, el conocimiento dispone de sensaciones ordenadas por la razón metódica, una razón moderna y liberada de los pesados fardos teológico-metafísicos que ciegan la vista de la ciencia y entorpecen el progreso de la naturaleza humana. ¿Por qué no pensar, entonces, que el procedimiento metódico, como garantía de objetividad, así como la ruptura de las cadenas prejuiciosas y tradicionales, pueden hacer de la filosofía moderna y de la filosofía crítica subsiguiente, en palabras de Cassirer, *una filosofía de la libertad*?²⁸

Pero, ¿en qué medida esta reducción de lo racional a lo empírico no es una forma de escepticismo? Hume considera que la razón escéptica y la dogmática son de la misma clase, algo ya hemos apuntado más arriba. Es más, el poder y la fuerza de la primera dependen del poder y de la fuerza de la segunda. “Ninguna pierde fuerza alguna que no la vuelva a tomar de su antagonista”²⁹. Sólo la naturaleza humana rompe la aparente solidez de los argumentos escépticos. Parece que la cuestión recurrente a examinar es, entonces, qué entiende Hume por escepticismo y en qué sentido se habla de naturaleza humana.

A Hume le parece que es escéptico quien, del reconocimiento del error que está presente en toda operación humana, deduce la imposibilidad del conocimiento y cede a una especie de pesimismo antropológico. En este sentido, Hume no se considera miembro de esa *fantástica secta*: por muy seguras e infalibles que sean las normas de las ciencias demostrativas, al pasar por el tamiz humano que debe aplicarlas, “nuestras facultades falibles son muy propensas a apartarse de ellas y caer en el error”³⁰. El error es consustancial a la naturaleza humana, lo que sucede es que esa constatación no es paralizante ni debe avivar el fuego del pesimismo antropológico. Por eso, y parece que adelantándose a las críticas ulteriores, recomienda denominar escéptico (en el sentido dogmático o radical) a quien reconozca que “nuestro juicio no posee en ninguna cosa medida ninguna ni de verdad ni de falsedad”³¹, a pesar de que la determinación que se deduce de aquí, esto es, la de que es inútil emitir juicios, cree Hume, no es una opinión sincera, pues hacer juicios es tan connatural al hombre como respirar o sentir. La actitud escéptica extrema es, pues, intolerable, porque no sólo es incapaz de generar una aceptación en el plano

²⁸ E. CASSIRER, *op. cit.*, vol. II, p. 713.

²⁹ D. HUME, *Tratado*, I, IV, § 187.

³⁰ D. HUME, *Tratado*, I, IV, § 180. “Nuestra razón —explicará unas pocas líneas después— debe ser considerada como una especie de causa cuyo efecto natural es la verdad, pero de una índole tal que puede verse frecuentemente obstaculizada por la irrupción de otras causas, así como por la inconstancia de nuestros poderes mentales”.

³¹ D. HUME, *Tratado*, I, IV, § 183.

especulativo (con lo que Hume estará de acuerdo) sino porque, en el ámbito práctico, remite al hombre a un estado permanente de confusión.

Es preciso distinguir, entonces, entre el reconocimiento de la finitud de lo humano y el abandono sin más en el escepticismo radical que va contra la naturaleza humana. La justa dosis de escepticismo requerida por el empirismo humeano es una llamada a no ir con la razón más allá del territorio de la experiencia y a confiar y a creer en las posibilidades de la naturaleza humana, como buen ilustrado. Esta es, según Hume, la tarea de la filosofía: diseñar con exactitud los límites de lo que puede ser objeto de estudio, poniendo cotas al omniabarcante escepticismo.

En la sección XII de *Investigación sobre el entendimiento humano*³² Hume define al escéptico como aquel que duda de forma excesiva o mitigada. Pero, ¿cuál es el alcance de estas posibles actitudes dubitativas? Hay que tener en cuenta que el escepticismo puede ser previo a todo estudio o puede ser posterior a cualquier investigación y, además, en cualquiera de sus dos versiones, radical o mitigado. El primero, el escepticismo antecedente radical, es el practicado por Descartes y no es otra cosa sino un método para prevenirse de cualquier error o juicio precipitado. Hume no cree en la eficacia de este método, porque no tendríamos criterio para establecer la prioridad de un principio sobre otro y porque, de poderlo hacer, no tendríamos manera de avanzar un solo paso respecto de este principio sin recurrir a la facultad de la que, de hecho, desconfiamos. Frente a esta radicalidad escéptica, Hume recomienda un escepticismo antecedente mitigado, esto es, una especie de precaución inicial, para lo que sugiere adoptar las *regulae* cartesianas obviando, por supuesto, que el objetivo de Descartes era lograr la certeza.

El segundo tipo de escepticismo es el que sobreviene a la investigación, el escepticismo consecuente, y que nos lleva a descubrir la fragilidad de nuestras facultades sensoriales y mentales y, por tanto, la radical imposibilidad de lograr la certeza obsesivamente pretendida por el racionalismo. Hume denomina a este escepticismo como "pirrónico". Escepticismo en principio invencible porque es imposible refutar el hecho de que nuestros sentidos y nuestra razón pueden engañarnos. Si nos situamos en la órbita de la modernidad y consideramos nuestras ideas del mundo externo como meras representaciones, no tenemos manera de justificar racionalmente la conexión entre nuestras percepciones y los objetos externos³³. Hume distingue también el escepticismo popular sobrevenido por la mera constatación de opiniones contradictorias sostenidas con toda firmeza, lo que nos da una muestra de la debilidad natural del entendimiento, y el escepticismo filosófico que, de acuerdo con las recomendaciones pirrónicas, tiene que ver con el concepto

³² D. HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Santa Fe, Norma, 1992, p. 207 ss. En adelante *Investigación*.

³³ "La razón parece hallarse situada en una especie de perplejidad y suspenso que, incluso prescindiendo de las sugerencias de los escépticos, la hace desconfiar de sí misma y del terreno en que se mueve". D. HUME, *Investigación*, p. 201.

de límite. Límite que se refiere a que la razón investigue sobre aquellos temas que “mejor se adapten a la estrecha capacidad del entendimiento”³⁴. Este escepticismo consecuente en su versión excesiva es el que le lleva a decretar como superchería y vana ilusión las cuestiones metafísicas y teológicas. A la vista está que Hume no intenta hacer algo así como una historia del escepticismo, sino más bien delimitar desde esa clasificación su particular adscripción filosófica³⁵.

Pero vayamos al análisis del procedimiento científico, no siendo que la ciencia, considerada tradicionalmente el tabernáculo de la sabiduría, no quede desmontada por la radicalidad del empirismo. Las leyes que forman el corpus de las ciencias empíricas se establecen a partir de las relaciones observadas en la realidad. Pero, ¿cómo se da ese procedimiento de construcción de enunciados legaliformes? ¿Respeto este mecanismo el criterio de racionalidad decretado por el empirismo humeano según el cual solo poseen validez aquellas ideas fundadas en impresiones?³⁶

Observar, experimentar y medir se alzan ahora como los rudimentos de la ciencia para conocer lo que hay, para salvar el abismo entre la realidad y el conocimiento. Tales rutinas de investigación no son sino acciones puntuales que hacen que la subjetividad inherente a ellas resulte inapreciable ante la inminencia de una realidad observada, experimentada y medida. Tenemos impresión de que eso ha sucedido y sucede así y ahí. Pero la ciencia exige teorías, y estas se construyen mediante leyes, es decir mediante enunciados generales que explican lo que le sucede a casos iguales en circunstancias similares. Y que no sólo explican, sino que también predicen. Este es el problema que el empirismo radical de Hume pone sobre la mesa: tanto el método inductivo como el principio de causalidad, vertebradores ambos de la ciencia empírica, están apoyados en presupuestos dogmáticos que no resisten la crítica. Y es que ni de la comprobación de n casos puede concluirse lo que sucederá en el caso $n+1$, ni de la experiencia de la conjunción constante entre la causa y el efecto puede hablarse de conexión necesaria. Sólo la costumbre nos puede llevar a dar ese paso, nunca la razón. Una costumbre, por cierto, generada por un acto de fe, por una creencia: la de suponer que el futuro es igual al pasado y que la naturaleza opera siempre de la misma manera.

Lo mismo sucede con la inferencia de causa a efecto. Los vínculos causales son fruto de un proceso psicológico, no pertenecen objetivamente a la realidad, sino al mundo de la conciencia. No es más que un mecanismo asociativo el que provoca que el científico proyecte en la realidad lo que sólo es pro-

³⁴ *Ibíd.*, p. 207.

³⁵ “Hume makes non effort to ground his account in the personalities or issues of Hellenistic philosophy”. Th. OLSHEWSKY, “The classical roots of Hume’s skepticism”, en *Journal of the History of Ideas*, 2 (1991) p. 273.

³⁶ “Todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones. Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana”. D. HUME, *Tratado*, I, I, § 7.

ducto del funcionamiento y de la actividad de su mente³⁷. La imaginación, entonces, aparece como el verdadero artífice de los más imponentes sistemas filosóficos y científicos produciendo “principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas (...) y que constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente”³⁸. Por cierto que Hume se esfuerza por diferenciar entre estos principios sólidos e indispensables de la naturaleza humana a cuyo estudio se dedica típicamente la filosofía moderna, de aquellas ficciones de sustancia y accidente que vertebraron la filosofía antigua y que, siendo producto también de la imaginación, esta vez fantasiosa, no son necesarios para la humanidad ni útiles para la vida; “por el contrario se observa que tienen lugar en mentes débiles”³⁹.

Así las cosas, los presupuestos del progreso científico acontecido no son más que fundamentos empíricamente irracionales. Lo más que podemos decir del conocimiento de las cuestiones de hecho es su estrecha vinculación con la probabilidad que, a la vez que elimina la certeza subjetiva (por no poder prever un futuro que es radical y esencialmente incierto), al menos llama continuamente a la confianza⁴⁰. En este llamamiento a la confianza hay ya un llamamiento a volver a recuperar el sentido común humano desplazado por las alturas de la especulación filosófica.

Entre el hombre y la realidad se abre el vacío de la ignorancia donde, a falta de razón, *suplet fides*⁴¹ ya que, afortunadamente, la creencia –explica

³⁷ De alguna manera, críticos posteriores de la metodología racional de la ciencia como Feyerabend tratarán de volver a Hume, el primero que se da cuenta del papel que juegan las disposiciones psicológicas no-racionales en la demostración de las cuestiones de hecho. Se trata de no aceptar, en la explicación científica, otro principio distinto al único que debe aceptarse en toda circunstancia: *todo vale*. El principio de cuyo fundamento depende el anarquismo epistemológico. Cfr. P. FEYERABEND, *Contra el método*, Barcelona, Folio, 2002, pp. 24ss.

³⁸ D. HUME, *Tratado*, I, IV, § 225

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Y es, por insistir una vez más, una demostración de lo limitado del género humano, y a la vez de su aceptación. Por ello se puede decir que Hume compromete toda su obra con la lucha por asumir la naturaleza humana como tal sin esos revestimientos grandilocuentes de los sistemas filosóficos anteriores que no sólo han hecho que la razón *ande a tientas*, como luego añadirá el pensador de Königsberg, sino que se han apartado de la misión capital: descubrir e investigar qué es el hombre. Esta limitación humana es la que hace al hombre depositario del error que debe ser asumido: “habiendo encontrado que en toda probabilidad hay que añadir a la incertidumbre original, inherente al asunto, una nueva incertidumbre derivada de la debilidad de la facultad judicativa, y habiendo ajustado entre sí estas dos incertidumbres, nuestra razón nos obliga ahora a añadir una nueva duda derivada de la posibilidad de error que hay en nuestra estimación de la veracidad y fidelidad de nuestras facultades”. D. HUME, *Tratado*, I, IV, § 182.

⁴¹ Recuérdese el dictum kantiano: “tuve que suprimir el saber para dar lugar a la creencia”. I. KANT, *op. cit.*, B. XXX. “Y aunque el término creencia no tiene el mismo sentido ni alcance en ambos pensadores, sí posee una función semejante, y fundamental: dar sentido a la propia vida. Vivir en la creencia es moverse en el mundo con una seguridad probable, a la medida

Hume— todavía no ha sido dejada en manos de los filósofos. Y esta lección, aunque aparentemente lo sea de metodología científica, es expresión del compromiso de Hume con la naturaleza humana que encuentra su profundo sentido en la confianza, en la fe en el optimismo del hombre y, por tanto, en el progreso de la historia⁴². Este es el resultado de ese escepticismo mitigado al que Hume llama también *filosofía académica*, que es algo así como una versión corregida del escepticismo pirrónico. Es decir, no se trata de una duda indiscriminada sobre todo, que nos haría imposible vivir, sino que hay una especie de certeza (o confianza, como hemos dicho antes) con respecto a los datos del sentido común. Se trata de oponer, a la insuperable duda que se cierne frente al conocimiento especulativo y que ha mantenido enredado al hombre con cuestiones en absoluto relevantes, una filosofía que haga justicia al hombre que no puede por menos de confiar en la probabilidad explicativa de las cuestiones de hecho que siempre pueden ser *de otra manera*. Por tanto, se trata de enfrentar al escepticismo excesivo, la naturaleza humana que “ningún razonamiento o proceso de pensamiento puede producir o impedir”⁴³.

¿Y si tras la obra de Hume latiera el interés moral por recuperar al individuo y liberarlo de las ataduras religiosas y las supercherías filosóficas que envilecen la dignidad humana y paralizan el progreso político hacia la tolerancia? ¿Por qué no pensar que la influencia de Locke en el diseño de la anatomía de la mente ha podido extenderse hasta la búsqueda de las condiciones de una convivencia tolerante? De esta manera el escepticismo humeano, la imposibilidad racional de descubrir científicamente la realidad y de estudiar metafísicamente el mundo y el hombre, son la consecuencia de un proyecto, quizá se pueda llamar así, humanista y liberador.

4. DESCARTES Y HUME EN POPPER. ESCEPTICISMO COMO FALIBILISMO

Recordemos cómo Williams acusaba al escepticismo defendido por Fogelin, insistiendo en que no era más que mero falibilismo, esto es, una actitud demasiado intuitiva y por tanto demasiado huera de argumentos filosóficos como para poder ser una verdadera amenaza a la legitimidad del conocimiento. Falibilismo que es consecuencia de la militancia de estas teorías en posiciones realistas. En realidad Williams coincide exactamente en su diagnóstico con K. Popper. El filósofo Vienés declara que el realismo es una

del hombre, sin necesidad de anclarla en un universo supraempírico”, según lo explica Félix Duque en el *Estudio Preliminar* a la obra de Hume, p. 30.

⁴² “No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad”. D. HUME, *Tratado*, Introducción, XX.

⁴³ D. HUME, *Investigación*, p. 63.

*teoría del sentido común respecto al mundo*⁴⁴ y, efectivamente, el falsacionismo científico (como método explicativo de la inducción científica alternativo al verificacionismo reduccionista del Círculo de Viena) y el falibilismo (aceptación de la humildad del conocimiento que sabe de la provisionalidad de sus resultados) son actitudes consecuentes con el reconocimiento de la existencia fuera de nosotros de una realidad que sobrepasa nuestro entendimiento.

Lo que sucede es que K. Popper no cree que la filosofía tenga que apartarse del sentido común. Muy al contrario, cree que filosofar sólo tiene sentido si lo es de un problema real. Y es que, en mi opinión, el punto verdaderamente discutible de la posición de Williams es su concepción de la filosofía como si la vocación especulativa propiamente filosófica no pudiera nunca rebajarse a dar por sentado los datos del sentido común. En este sentido, Popper, desde el racionalismo crítico, concibe la filosofía no como una actividad especulativa en el sentido del racionalismo clásico, sino como una actividad que, en el sentido humeano, tiene en cuenta los datos más evidentes de la naturaleza humana. Una naturaleza humana que es esencialmente limitada, finita y por ello falible. Es imposible superar el desajuste entre nuestro limitado conocimiento y lo inabarcable del mundo. De modo que la obsesión por la certeza y el abandono en un escepticismo radical son derivaciones extremas producidas por no saber qué es la naturaleza humana y qué puede esperarse de su proceso de conocimiento. ¿No se podría comprender esta distancia entre hombre y mundo como una vuelta al problema por excelencia de la modernidad que venimos tratando? ¿En qué sentido puede interpretarse este criticismo racionalista, en términos de falibilismo, como una revitalización de aquel escepticismo mitigado del que hablaba Hume? ¿Se puede entender, entonces, que Popper representa en la filosofía contemporánea la síntesis entre racionalismo y empirismo que en su momento supuso la filosofía trascendental de Kant?

“Soy el último rezagado de la Ilustración –dice Karl Popper de sí mismo–. Esto significa que soy un racionalista y que creo en la verdad y en la razón humana”⁴⁵. Pues bien, analicemos el contenido de esa creencia. En primer lugar hay que aclarar que esa opción decidida por la racionalidad es, a la vez, una constatación del papel limitado y modesto de la razón en la vida humana. Optar por la razón es optar por la capacidad crítica, por la discusión racional, por la necesidad de un aprendizaje permanente, nunca definitivo y siempre revisable. Una opción que pone sobre la mesa el carácter falible de nuestros conocimientos, incluso de los que creemos mejor asentados. Por eso, porque hay capacidad crítica, hay aprecio del error como compañero insepa-

⁴⁴ Algunos hablan en este sentido de realismo científico, aunque Popper prefiere llamarlo metafísico por su falta de contrastabilidad. Uno de los que hablan de realismo científico es Bunge. Para este filósofo, “la investigación empírica y el diseño técnico presuponen el realismo científico y lo confirman ya que dan por resultado cambios legales producidos deliberadamente en cosas reales”. M. BUNGE, *Racionalidad y realismo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 54.

⁴⁵ K. POPPER, *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 260

nable en la aventura del conocimiento y de la convivencia. Y sólo la constatación del error es la prueba y el fundamento del aprecio por la verdad⁴⁶.

De esta manera, el principio fundamental del racionalismo crítico, por oposición al racionalismo clásico 'fundamentacionista', consiste en poner en valor la capacidad crítica, entendiendo por ella un nuevo método no de prueba de enunciados, sino de eliminación de errores. La discusión crítica, fundamento y expresión máxima de lo que él llama *fe en la razón*, se convierte en el presupuesto esencial del pensamiento libre del individuo que a su vez exige verdaderas condiciones de libertad que garanticen el pleno desarrollo de las libertades individuales.

La existencia de una verdad objetiva, por su parte, es el único revulsivo del científico y la única explicación posible del progreso del conocimiento⁴⁷. La realidad existe y es siempre inabarcable para nuestras construcciones teóricas. Así las cosas, las teorías científicas, como construcciones intelectuales, pueden ser verdaderas o falsas si se corresponden con la parcela de realidad que intentan explicar. Ahora bien, puesto que nunca encajan a la perfección teoría y realidad o, al menos, no podemos tener la certeza de que así sea, todo lo que podemos decir de la realidad son meras conjeturas, a la espera de mejores y más perfectos ajustes. La verdad objetiva existe independientemente de que se teorice o no sobre esta realidad. Y de este posicionamiento ontológico nace la actitud crítica: nuestras teorías no son más que conjeturas que, como redes, lanzamos a la realidad. Esas redes se van tupiendo como consecuencia del progreso del conocimiento. ¿Cómo se da este progreso? Tras el hallazgo de refutaciones, se proponen nuevas conjeturas que cada vez *capturan* más realidad y lo hacen de forma más perfecta. De esta manera, el proceso de investigación y el trabajo intelectual son siempre tareas progresivas e inacabadas, abiertas a la crítica y dispuestas siempre a mejores y más perfectos ajustes entre nuestras teorías y la realidad.

El escepticismo, entendido como actitud crítica ante tal incertidumbre y resultante de esta concepción también representacionista del conocimiento, no es tanto una amenaza real contra todo conocimiento posible sino, exacta-

⁴⁶ Así lo expresa genialmente Spinoza: "*Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est*". *Ética*, II, 43.

⁴⁷ "Dos de esos nuevos valores por nosotros inventados me parecen de la máxima importancia para la evolución del conocimiento: la actitud autocrítica a la que debemos siempre aspirar y la verdad objetiva que debemos buscar (...) El primero de estos valores penetró por primera vez en el mundo con los productos objetivos de la vida, como telas de araña, nidos de pájaro o presas de castor; productos que pueden ser reparados o mejorados. La emergencia de la actitud autocrítica es el principio de algo aún más importante: de un enfoque crítico en interés de la verdad objetiva (...) De la ameba a Einstein hay un solo paso. Ambos trabajan con el método de ensayo-error. La ameba debe odiar el error, pues muere cuando lo comete. Sin embargo Einstein sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores, y no ahorra esfuerzo alguno en hacer nuevos ensayos para detectar nuevos errores y eliminarlos de las teorías. El paso que la ameba no puede dar, pero Einstein sí, es lograr una actitud crítica, autocrítica, un enfoque crítico". K. POPPER, *Un mundo de propensiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 90-91

mente al contrario, una condición de posibilidad del mismo. Eso sí, es necesario, para ello, comprender el escepticismo en términos de falibilismo. Si pudo entenderse la filosofía del racionalismo y del empirismo como una *filosofía de la libertad* –ya lo hemos escrito más arriba– ahora también el programa popperiano puede entenderse así: un racionalismo fraguado por la crítica resultante de tomarse en serio a Hume para hacer posible la libertad. Optar por la razón le hace estar en la línea del racionalismo que rescata la razón como la dimensión fundamental del hombre que le enfrenta al mundo como algo distinto de él, pero a un mundo que el hombre necesita comprender. Pero la manera en la que Popper opta por la razón es lo que le hace heredero directo de Hume. Lo que Popper llama *fe irracional en la razón*⁴⁸ no es sino la revitalización de aquella llamada a la confianza que salva al empirismo de Hume de caer en el abismo escéptico. Como no sabemos nada con certeza y nunca lo sabremos (y aunque alguna vez llegáramos a saberlo no nos daríamos cuenta, añadirá Popper), la incertidumbre comienza a formar parte del terreno más propio de lo humano. En realidad, la lección de Hume que puede rastrearse después en Russell (recuérdese *Los problemas de la filosofía*) y, evidentemente en Popper, es resituar el valor de la filosofía precisamente no en la acumulación de conocimientos fundados sino en la apertura constante del hombre al mundo, en su *radical incertidumbre*.

El falibilismo es la constatación de la pequeñez humana siempre alerta de encontrar mejores teorías científicas, pero también mejores formas de organización política lejos de los sistemas miserables del totalitarismo historicista. Esta ignorancia sabia, de la que habla Popper, es la actitud crítica que nos hace reconocer el valor de la razón, amar el conocimiento en su fragilidad constitutiva y comprometernos con la libertad que sucede cuanto más nos alejamos de las pretensiones dogmáticas enemigas férreas de la razón. Esta es la pizca de escepticismo, heredada de la precaución de Descartes y de la crítica de Hume, necesaria para seguir haciendo filosofía.

⁴⁸ Fe irracional porque, en cuanto fe, es una actitud de confianza ante aquello que no puede fundarse pero que se cree precisamente por las perniciosas consecuencias de no hacerlo. Popper está pensando en los sistemas políticos fascista y comunista y en sus desgraciadas consecuencias para el hombre. Formas de organización política consecuentes con filosofías dogmáticas que han alentado sociedades cerradas renegadoras de la libertad.

