

Saber en condiciones; condiciones para saber

Abstract. *This is an essay-review of Fernando Broncano's book Saber en condiciones, epistemología para escépticos y materialistas (Knowing within Conditions, An Epistemology for Skeptics and Materialists). The author's reliabilism is contrasted with Susan Haack's foundherentism in her book Evidence and Inquiry, in order to get a clearer picture of both positions.*

Key words: epistemology, skepticism, materialism, reliabilism.

Resumen. *Este artículo es una reseña-ensayo del libro de Fernando Broncano titulado Saber en condiciones, epistemología para escépticos y materialistas. La posición fiabilista del autor se compara con el fundaherentismo de Susan Haack en su obra Evidence and Inquiry, de modo que se puedan ver mejor las respectivas posiciones mediante el contraste.*

Palabras clave: epistemología, escepticismo, materialismo, fiabilismo.

Fernando Broncano, profesor de filosofía en la Universidad Carlos III en Madrid, publicó hace poco un grueso volumen titulado *Saber en condiciones, epistemología para escépticos y materialistas* (Madrid: A. Machado Libros S.A., 2003, 528 páginas). Se trata de una amplia reflexión que presupone familiaridad con muchos de los autores en la escena actual: analíticos, neoanalíticos y posanalíticos, partidarios del modelo o metáfora computacional de la mente, constructivistas sociales, posmodernos de diferentes persuasiones y relativistas de variadas

intensidades. Quizá algunos echen de menos en el libro de Broncano una bibliografía al final; quien esto escribe, en cambio, lamenta la ausencia de un índice analítico y añora el día en que todo libro académico tenga uno.¹

Conocer o saber es en general una actividad placentera. Cualquiera que haya descubierto por qué no funcionaba algún artefacto, y haya podido arreglarlo comprendiendo lo que hacía, puede atestiguar la satisfacción que produce saber algo. Si, además, ha contribuido así a salvar o mejorar su vida o la de otros, estará probablemente de acuerdo con la afirmación inicial de Broncano de que conocer tiene valor de supervivencia y constituye una ventaja comparativa en un estado de naturaleza. No faltan en nuestros días quienes afirman que no existe conocimiento universalmente válido, y que cualquier opinión es igualmente aceptable, pero miembros de las más variadas culturas se negarían a lanzarse desde una torre alta a no ser que quieran suicidarse. Tampoco faltan quienes dicen que la falsedad puede ser más útil que la verdad y aducen ejemplos en los que un error salva una vida (alguien con información falsa pierde un avión que se accidenta y mueren todos los pasajeros que sí tenían la información verdadera), como si estos ejemplos no tuviesen contraejemplos (alguien con información verdadera de que el avión tiene un problema salva la vida de todos los pasajeros).² Desde hace muchos años (por lo menos desde Otto Neurath y Karl Popper) se repite sin cesar que no podemos estar seguros de nada, pero incluso los que afirman semejante cosa suelen hacer testamento previendo que con toda seguridad han de morir.

Por supuesto el conocimiento a veces nos hunde en el dolor, como cuando nos enteramos de que los exámenes médicos indican la presencia

de una enfermedad que puede ser mortal. “¿Está seguro?” es una pregunta propia del paciente al médico en tales circunstancias. *Seguridad* es un término clave en epistemología: como ya lo señaló A. J. Ayer en *El problema del conocimiento*, conocer algo es reclamar el derecho a estar seguro.³ No se trata simplemente de sentirse seguros, pues con frecuencia estamos muy seguros en el error. Se trata, en cambio, de aducir *fundamentos* para reclamar *derechos*. La inmensa mayoría de nuestros conocimientos forma una red de certezas limitadas que nos hace posible funcionar cada día. Para comprender su importancia basta fijarnos en lo que ocurre cuando faltan, como en el caso de pacientes con la enfermedad de Alzheimer y otras semejantes, mencionadas por Broncano⁴ al usar la analogía de la salud para explicar la racionalidad. Todos hemos experimentado la angustia de ignorar algo importante en el momento en que se necesita, así como la ventaja de conocer lo que otros ignoran. La bien conocida ecuación de Francis Bacon, *saber es poder*, no solo funciona a nivel de países e instituciones sino también en las innumerables tareas cotidianas en las que todos estamos sumergidos.

Dicho lo anterior, sería de suponer que el estudio de la epistemología nos produjese placer y seguridad. Pero para muchos de nosotros leer libros y artículos de epistemología recientes rara vez produce placer y menos aún seguridad. Esta rama de la filosofía se ha vuelto tan increíblemente enredada y confusa que incluso resulta difícil poner un poco de orden en las preguntas y respuestas de innumerables autores, muchos de los cuales se empeñan en cumplir aquel consejo de John Locke según el cual, si vas a decir algo obviamente falso, dilo de la manera más oscura posible para que los demás no se den cuenta de que estás equivocado.⁵ Además —y como ocurre con la filosofía de la ciencia, que da la impresión con frecuencia de tener poco que ver con la ciencia tal como ésta se practica— la epistemología en nuestros días parece cada vez más ajena a lo que ocurre cuando conocemos.⁶ A ratos leemos ensayos de epistemología y a ratos conocemos cosas, pero las dos cosas rara vez se juntan. Esto plantea, a su vez, un problema de reflexividad y recursividad: si *t* es una teoría sobre cómo conocemos, y podemos conocer *t* como se conoce cualquier otro objeto, ¿se aplica *t* a sí misma? ¿Conocemos

una teoría sobre el conocimiento con los mismos procedimientos que la teoría señala para el conocimiento en general? Si la teoría dice que no conocemos cosa alguna, ¿se incluye dicha teoría entre las cosas que no conocemos? Y si una teoría en epistemología no tiene relación con lo que ocurre todos los días cuando conocemos, ¿se puede decir que es una teoría *sobre el conocimiento*?

En lo que sigue la única pretensión es aclarar las diferentes posiciones mediante el método de reducirlas a su mínima expresión usando el máximo contraste con las otras. Para hacerlo seguiremos de cerca el libro de Broncano, con algunas referencias a otra obra reciente, *Evidence and Inquiry*,⁷ de la filósofa inglesa Susan Haack, actualmente profesora en Miami. No nos ocuparemos, sin embargo, de dos posiciones a las que tanto Broncano como Susan Haack dedican mucho espacio, el primero para tratar de salvar algo de ellas y la segunda para atacarlas sin tregua. Ambas posiciones generan paradojas, que se pueden expresar de la siguiente manera:

- Patricia Churchland opina que los seres humanos no tenemos opiniones;
- Steven P. Stich considera una verdad importante la afirmación de que la verdad no es importante.

Una reseña crítica de ambos autores supera los límites del presente ensayo.

Pasemos ahora a una formulación elemental: *S* sabe que *p*, donde *S* es un sujeto y *p* una proposición (es decir, un enunciado que puede ser verdadero o falso). El lector puede poner los ejemplos que quiera. Pondremos solo dos: Saddam Husein sabe que Iraq está ocupado por tropas extranjeras en 2005; George W. Bush sabe que las Torres Gemelas de Nueva York fueron destruidas el 11 de setiembre de 2001. En el primer ejemplo el sujeto que conoce es Saddam y en el segundo es George W. Bush. En el primero la proposición conocida es “Iraq está ocupado por tropas extranjeras en 2005” y en la segunda “las Torres Gemelas de Nueva York fueron destruidas el 11 de setiembre de 2001”.

Una pregunta sencilla para empezar es la siguiente: ¿tiene que ver la epistemología con los sujetos que conocen, o solo con aquello que conocen? ¿Interesan de alguna forma Saddam y

Bush a la epistemología, como sujetos que conocen algo? El filósofo Karl R. Popper dice que no. Para él, la epistemología tiene que ver con las teorías sobre la realidad y no con los sujetos que las defienden o atacan. De allí que Popper bautizara su posición con la expresión “epistemología sin sujeto”.⁸ Según él las condiciones en que los sujetos conocen pueden ser interesantes para ciencias como la psicología, pero no para la epistemología. La lucha entre teorías garantiza que sobrevivan las mejores y esto es de vital importancia para los seres humanos, aunque cómo conocen éstos en particular no interesa al epistemólogo. En una metáfora muy querida para Popper, los seres humanos nos ingeniamos para hacer que las teorías luchen y se eliminen entre sí en vez de exponernos nosotros a ser eliminados.⁹ Hay que señalar que para Popper *teoría* tiene un significado muy amplio, pues equivale a cualquier expectativa de regularidad y por tanto se da no solo en seres humanos sino en otros muchos seres vivos. De ahí que su idea de la lucha entre teorías se aplique tanto a la ciencia como al conocimiento ordinario, aunque haya otros criterios para distinguirlos.

Quienes no están de acuerdo con Popper señalan que una misma creencia puede ser sostenida con fundamento por alguien y sin fundamento por otra persona (o por la misma persona en dos momentos diferentes) y que esta diferencia no se reduce a un problema que pueda ser resuelto con los procedimientos habituales de la psicología. Podemos adaptar un ejemplo de A. J. Ayer¹⁰ y pensar en dos individuos que evitan pasar debajo de una escalera puesta sobre una acera, uno de ellos porque cree que hacerlo trae mala suerte y el otro porque considera que un artefacto movable sobre una superficie lisa es una estructura inestable y, por tanto, peligrosa. Aunque ambas personas consideran verdadera la misma proposición, lo hacen por razones diferentes. Muchos diríamos que la segunda persona está justificada en su opinión pero no la primera; aunque la diferencia pueda relacionarse con características individuales de las que estudia la psicología, lo que interesa a la epistemología es la conexión entre la creencia (“evita pasar por debajo de una escalera puesta sobre una acera”) y alguna posible justificación (“trae mala suerte”, “es peligroso”, etc.). De allí

la importancia de la *justificación* en epistemología: ¿Qué justificación tenemos para nuestro conocimiento? ¿El testimonio de nuestros sentidos, a veces engañoso? ¿Las inferencias de la razón, a veces falaces? ¿La autoridad políticamente establecida, interesada en mantener su poder? ¿Revelaciones de variadas divinidades, notables por su oscuridad? ¿Costumbres y creencias del grupo, con frecuencia rechazadas por sus víctimas?

Aunque a veces se confunden en las teorías de la epistemología, está claro que no es lo mismo *justificar* lo que conocemos que *explicar* el origen de dicho conocimiento. Millones de seres humanos nos enteramos de la destrucción de las Torres Gemelas viendo la televisión una fatídica mañana. Pero a la pregunta “¿cómo sabemos que las Torres Gemelas fueron destruidas por el choque de sendos aviones el 11 de setiembre de 2001?” sirve de poco contestar que el aparato de televisión estaba encendido y funcionando correctamente, que nos encontrábamos delante de la pantalla en un ángulo que permitía ver las imágenes, y que entendimos lo que decían los reporteros. Si nos enteramos por los titulares de un periódico, de poco sirve referirnos al hecho obvio de que otros periódicos tenían titulares parecidos. Al fin y al cabo el reportaje de la televisión podría haber sido simulado (como cuando Orson Welles “anunció” por la radio la llegada de los marcianos en 1938 y generó un caso famoso de histeria colectiva, o como en esos programas de cámara escondida en que se pretende hacer reír al televidente a costa de alguien que ignora el montaje), y los periódicos podrían haber estado equivocados, como cuando anunciaron el triunfo de Dewey en las elecciones de 1948 en los Estados Unidos siendo Truman el ganador. Más aún, mientras hay que estar conscientes de la evidencia en que se apoya una creencia para justificarla, en cambio la mayoría de las veces no somos capaces de reconstruir el proceso que nos llevó al conocimiento que tenemos. Estamos seguros de que algún día moriremos, y aunque difícilmente podemos explicar *cómo* llegamos a adquirir esta seguridad, podemos en cambio dar razones de *por qué* la tenemos.

Así pues, a la distinción entre *sujeto* y *contenido* en el conocimiento, añadimos ahora otra entre *explicación* y *justificación*.

Una vez admitido el sujeto en la epistemología la noción de justificación de las convicciones individuales adquiere un papel central. Pero incluso si no lo admitimos el problema sigue siendo difícil: ¿en qué se basa la verdad de una proposición? ¿Cómo conectamos la verdad de una proposición con nuestra aceptación de ésta? Aunque al llegar a este punto las cosas se complican inmensamente, podemos simplificar las posiciones más conocidas y discutidas en relación con la justificación del conocimiento en dos grandes grupos llamados *fundamentismo* y *coherentismo*. Para el primero la justificación de nuestras creencias debe buscarse fuera de éstas. Para el segundo tal justificación se encuentra dentro del conjunto de nuestras creencias (opiniones, convicciones, etc.).

Dicho provisionalmente con gran imprecisión, para el fundamentista se justifica una creencia cuando podemos mostrar la evidencia en que se basa mientras que para el coherentista se justifica cuando encaja con las demás. Nótese, sin embargo, que ambas posiciones tal como aparecen expuestas en los libros de epistemología coinciden en considerar al conocimiento como un conjunto, red o árbol que crece. La justificación de creencias separadas entre sí, sin que tenga que haber una cadena o pirámide de creencias, no es una opción considerada por los autores que analizan los vicios y virtudes del fundamentismo y coherentismo, aunque no resulta claro a qué se debe esta omisión. Es obvio que las dos posiciones mencionadas no agotan las posibilidades, y enseguida nos encontraremos con otras. Pero, aunque no agoten las posibilidades, curiosamente tienen la tendencia a aparecer cuando se habla de otras opciones.

Ambas posiciones tiene atractivos y problemas. Si logramos encontrar una base inmovible para nuestro conocimiento, y construir sobre ella todo el conjunto, la verdad estará garantizada y nuestra seguridad será a toda prueba. Pero aún si pudiéramos contar con algún conocimiento justificado más allá de toda duda, todavía queda el problema de cómo edificar el resto sobre tal cimiento. La idea misma de una persona en nuestros días que tenga un conjunto de conocimientos a toda prueba suena extraña. El ideal que se propuso Descartes ha quedado muy atrás en la

historia; es fácil ver que un mundo en el que cada sujeto reclama para sí la máxima autoridad sobre el conocimiento no sería una sociedad viable, y Broncano señala con toda razón que el sujeto aislado no es la máxima autoridad epistémica. *Los individuos en nuestros días no vivimos sobre rocas de certeza inmovible, aunque tampoco en túneles de incertidumbre. De paso, nótese cuán metafórica es la epistemología: salud, cimiento, raíz, árbol, pirámide, red, tejido, roca, túnel... y nos faltan algunas metáforas más.*

A favor del coherentismo, es difícil admitir que una creencia que choca con otras del sujeto conocedor pueda estar justificada. De hecho en la vida diaria hemos aprendido que las contradicciones no se sostienen, que lo que parece ilógico a primera vista suele esconder alguna falsedad, y que si algo parece demasiado bueno para ser verdad suele ser porque no lo es. Pero —en contra del coherentismo— si la justificación para una creencia u opinión está en el conjunto de creencias u opiniones, entonces cualquier cosa es justificable siempre y cuando no entre en contradicción con otras creencias y encaje en el conjunto, en un sentido aún no precisado de “encajar”. Todas las creencias de un paranoico pueden ser coherentes aunque falsas. Incluso la coherencia en sus creencias puede ser mucho mayor que en personas de cuya salud mental no se duda.

Un simple experimento mental plantea otro problema. Supongamos que un sujeto tiene una única creencia. ¿Puede estar justificada? El fundamentista dirá que sí, pues podría estar basada en la experiencia. Pero el coherentista tendrá que decir que esa creencia se justifica a sí misma, o que no puede estar justificada pues no hay otras a las que se pueda referir. Pero si la creencia se justifica a sí misma, entonces el criterio de justificación no es la coherencia entre creencias sino una propiedad que puede tener una sola sin relación con otras, como la indubitabilidad. Por otra parte, si no se puede justificar porque no hay otras creencias a las que pueda referirse, ¿en qué momento empieza la justificación? ¿Cuándo haya dos creencias, de modo que una justifique a la otra y ésta a la primera? Pero ¿no es esto acaso un círculo vicioso? ¿Y no suena ciertamente a circularidad la coherencia con cualquier número que pongamos de creencias, mientras la justificación se base únicamente en la

relación de unas creencias con otras? Así, el coherrentismo ha sido comparado a la serpiente que se muerde la cola. A su vez, el fundamentismo ha sido comparado con otra imagen antigua, la del universo sostenido por un elefante que a su vez se apoya sobre otro, y así hasta el infinito.

Susan Haack propone en el libro mencionado arriba una combinación de lo que funciona en cada una de estas dos grandes posiciones en epistemología y la llama *foundherentism*, algo así como *fundaherentismo* en español. La metáfora que utiliza para el conocimiento a lo largo de su libro es la del crucigrama. Cada palabra que entra dentro del crucigrama tiene que ajustarse a la descripción proporcionada, pero a su vez tiene que encajar en el conjunto. Lo que determina que encaje es el número de letras y la manera como cada letra de la palabra forma parte a su vez del conjunto de letras que forman otras palabras. La conexión con las demás palabras del crucigrama no suele ser total, pues cada letra de cada palabra sirve para formar unas cuantas palabras del crucigrama, pero no todas. Dicho de otro modo, el crucigrama tiene sectores en los que se debe dar la coherencia, y estará resuelto cuando no falte ninguno por llenar, pero no se puede decir que cada palabra tenga que encajar con todas las demás. Además, aunque cada palabra tenga que cumplir con el requisito de tener un determinado número de letras, no es cualquier término con ese número de letras el que podemos colocar en las casillas correspondientes. Cada término tiene que corresponder a la descripción o definición ofrecida, y formar parte de las cadenas de letras que aparecen en dos direcciones del crucigrama. Así, tanto la correspondencia con la descripción de cada término como la consistencia con otros términos son condiciones necesarias.

Hemos señalado antes que el fundamentismo y el coherrentismo coinciden en considerar el conocimiento como un conjunto de creencias. Coinciden, además, en tomar como unidad de análisis el individuo que conoce. Si el foco de atención se desplaza hacia el sistema social que genera conocimiento, entonces caben otras posiciones como el *fiabilismo*, conocido en inglés como *reliabilism* y cuya formulación se remonta a Frank Plumpton Ramsey (1903-1930) cuando dice “aproximadamente: un grado razonable de

creencia = la proporción de casos en los que el hábito conduce a la verdad”.¹¹ Si por “hábito” entendemos los resultados cotidianos de todo un conjunto de instituciones dentro de las que se ubican los individuos, entonces es fácil conectar las palabras de Ramsey con la posición declaradamente fiabilista de Broncano: el conocimiento no es simplemente creencia justificada verdadera, pues hay que incluir en su noción la relación con el medio; es inútil por tanto reducir el análisis del conocimiento a un enfoque formalista que ignore el contexto; lo importante es descubrir si el sistema de producción de conocimiento es fiable al generar creencias verdaderas y corregir las falsas, de tal manera que sea razonable el riesgo asumido por los sujetos al tomar decisiones basadas en la información disponible; lo importante en el conocimiento visto como un juego social no es quién gana, sino lo que se gana. Puesto que hay distintas versiones del fiabilismo (¿no podría ser de otra manera en epistemología!) se prefiere la que tenga mayor grado de robustez porque así se reduce el riesgo en las decisiones. La ciencia se toma como modelo en este análisis, dado el grado ejemplar de organización de sus instituciones a nivel mundial, pero obviamente lo mismo se podría decir de la vida cotidiana: podemos asumir riesgos al tomar decisiones porque la tarea de conocer se ha socializado y hay mecanismos que generan confianza, de modo que no tenemos que descubrir todo lo que necesitamos ni podríamos probar la confiabilidad de cada ítem.

Broncano no está interesado en compaginar coherrentismo y fundamentismo, aunque menciona con agrado el intento de proponer una teoría coherrentista en la que la noción de verdad como correspondencia con los hechos y la coherencia no tengan que ser virtudes alternativas.¹² Su misión es defender la conexión entre conocimiento y racionalidad, enfatizando la precariedad del primero y el carácter social de la segunda. Su metáfora favorita es el estado de salud de un paciente (ser racional es como gozar de buena salud), aunque la comparación se puede reconstruir en forma recursiva (ser racional es un caso particular de gozar de buena salud). Esta metáfora responde a una idea común a las posiciones fiabilistas: la salud, como la racionalidad y la justificación de nuestras opiniones, admite

grados. Las amenazas a la salud pueden ser de muy diversa índole y de distinta gravedad. Puede perderse en cualquier momento y exige cuidados constantes. Además, la tarea de cuidar y mejorar la salud solo tiene éxito socialmente. Broncano amplía la analogía para rechazar la justificación coherentista en la medida en que ésta es normativamente débil, y para ello emplea la noción de portador de una enfermedad: alguien puede sentirse bien y sin embargo ser portador del virus del sida sin saberlo, de modo que la ignorancia de su condición no solo pone en peligro su futuro sino que además es un peligro para los otros.¹³ La normatividad que se requiere para la justificación, en virtud de la cual se puede distinguir entre la presencia y la ausencia del conocimiento, no puede ser puramente interna a nuestras creencias y convicciones. La manera habitual de romper el círculo estrecho de la autojustificación es exponer socialmente nuestras creencias. Paralelamente, mientras las diferentes culturas se refugian en el tribalismo y se niegan al contacto con las demás no habrá justificación para sus respectivas creencias. Digamos de paso que tampoco habrá solución para la violencia que vemos cada día y que casi siempre se justifica invocando alguna creencia no compartida por los demás.

Esto nos lleva a la noción de *condiciones*. Para llegar a la racionalidad (que no es instantánea) se requiere satisfacer un conjunto de condiciones relacionadas con la *objetividad*. Dicho someramente (y ojalá seamos fieles al pensamiento de Broncano), sin la satisfacción de ciertas condiciones no hay objetividad, sin objetividad no hay conocimiento, y sin conocimiento no hay racionalidad. A veces la conexión se complica. Así, en la página 84 se nos dice que nada es objetivo en sí, y que la objetividad únicamente se produce cuando un *objeto* es pensado “bajo unas ciertas condiciones”. Esta afirmación a simple vista suena a contradicción, puesto que hablar de “objeto” presupone ya la distinción entre éste y el sujeto, de modo que si dijéramos que no hay objetos que sean objetivos antes de lograr tal o cual condición estaríamos diciendo que hay objetos que no son objetos. Para intentar responder a esta objeción tenemos que fijarnos en que las condiciones de que habla Broncano son de diversa índole (p. 381): cognitivas, técnicas, sociales y culturales.

Aquí también hay gradación, lo que explica que mientras la noción de *objeto* es estática, la de *objetividad* es claramente dinámica. En una frase feliz (p. 358) “la práctica del conocimiento está en profunda interacción con el conocimiento de la práctica.” De allí se deriva la normatividad: si uno quiere tener éxito al conocer, tiene que fijarse en las prácticas (técnicas) que han sido exitosas en el pasado. Esta relación se encuentra al final de una larga cadena: la adaptación de que son capaces los seres vivos genera la memoria, ésta hace posible la distinción fundamentada entre prácticas exitosas y fallidas, con esta capacidad se genera la normatividad, y con la normatividad la objetividad (p. 139). De modo que para ser objetivos hay que ir más allá del objeto: no basta percibir la escalera sobre la acera, pues podríamos pensar en esa configuración como un presagio de mala suerte (si pasamos debajo algo malo nos ocurrirá más tarde) o como un peligro derivado de la inestabilidad física y confirmado por la experiencia (a veces las escaleras resbalan y caen encima de los transeúntes; personas o cosas colocadas sobre ellas pueden también caer sobre los que pasan cerca). Si una investigación científica confirmara la conexión entre escaleras y mala suerte la objetividad en este caso tomaría otros caminos. Pero obviamente esa investigación tendría que ser transparente, sujeta a discusión y expuesta a las críticas habituales con las que se reciben los resultados del trabajo de equipos de investigadores. Los astrólogos que cada día predicen qué ocurrirá a los televidentes tal vez acierten alguna vez, pero no nos dicen en qué basan sus predicciones, ni cuál es la tasa de acierto con que lo hacen. El día en que lo hagan empezarán a cumplir las condiciones para la objetividad y racionalidad. En cambio, los redactores de los almanaques tradicionales —una especie lamentablemente en peligro de extinción— se atreven a predecir el tiempo que hará cada día del año en una región determinada, pero suelen volver sobre sus predicciones anteriores para calcular la tasa de éxito.¹⁴

Al llegar aquí es útil preguntarnos por qué Broncano dirige su obra a escépticos y materialistas.¹⁵ En cuanto a los primeros, es obvio que la epistemología tiene algo que ver con el escepticismo; más en concreto, la historia de la epis-

temología y la historia del escepticismo guardan estrecho paralelismo. Es menos obvia la razón detrás de la escogencia de la preposición *para* en el título del libro de Broncano (los medievales escribían con frecuencia *contra* alguien; el libro reseñado también podría llevar en el título las palabras “epistemología *de* escépticos y materialistas”, aunque no “epistemología escéptica y materialista”). Pues consideramos aquí que es justamente gracias a los escépticos que se ha desarrollado la epistemología, y es nuestra opinión que la notable diferencia entre el desarrollo exuberante tanto de ésta como de la filosofía de la ciencia, en comparación con la raquítica situación de la filosofía de la tecnología, reside en la ausencia de un buen enemigo de esta última. Muchos son los que han cuestionado la racionalidad de la ciencia, entre otras razones porque aquélla ha puesto en peligro otros sistemas de creencias y la posición social de quienes las representan. La lucha entre conservadores y liberales en los países de América Latina en el siglo XIX tuvo mucho que ver con la actitud de unos y otros ante la religión y la ciencia, y el papel de ambas en la educación. En cambio, el rechazo de la tecnología en nuestros días suele obedecer a otro patrón: parcial, externo, dependiente y confuso.

Si pensamos en la ciencia —siguiendo al famoso físico Richard Feynman¹⁶— como lo que hemos aprendido tras muchos esfuerzos por evitar el autoengaño, la epistemología sería lo que queda después de ejercer constructivamente la capacidad de ser escépticos. Se coloca a la defensiva quien hace epistemología como superestructura del dogmatismo, mientras lleva las de ganar quien la propone tentativamente como lo que ocurre cuando el escepticismo se aplica al escéptico. Pues suponemos aquí que la desaparición de la epistemología no llevaría consigo la desaparición del conocimiento, así como la desaparición de la filosofía de la ciencia tampoco implicaría la desaparición de la ciencia. En cambio, suponemos que la desaparición del conocimiento pondría en peligro la supervivencia de la especie humana. En cuanto a la ciencia, una afirmación semejante sobre las consecuencias de su desaparición tendría que ir acompañada de muchas aclaraciones y distinciones, dado el carácter social y político de esta última y sus conexiones con la tecnología

de dominación.¹⁷ En todo caso, una sociedad sin ciencia tal como se entiende ésta después del Renacimiento sería muy diferente a la que conocemos en nuestros días. Se parecería, por ejemplo, a la sociedad medieval a punto de ser atacada y puesta en peligro de extinción por la Peste Negra a mediados del siglo XIV. Podemos suponer que costaría encontrar voluntarios para volver a esa condición de vulnerabilidad generalizada, aún cuando haya autores que deploran todo lo ocurrido en la llamada modernidad y quisieran borrar todo lo hecho después de la Edad Media.¹⁸

Puesto que en las líneas anteriores hemos mezclado el conocimiento con la ciencia, y la epistemología con la filosofía de la ciencia, es importante para la claridad del pensamiento preguntarse si epistemología y filosofía de la ciencia son lo mismo.

Nuestra respuesta es negativa, y el argumento es muy sencillo. No se puede hacer filosofía de la ciencia ignorando la historia de la ciencia, mientras se puede hacer teoría del conocimiento sin esperar que exista una historia del conocimiento (suponiendo que tal cosa sea posible). El conocimiento es una actividad espontánea, mientras la ciencia requiere métodos aprendidos. La contraparte de la epistemología es el fenómeno cotidiano del conocimiento en toda su generalidad, mientras la de la filosofía de la ciencia es un fenómeno particular de la historia reciente. Hay quienes identifican la filosofía de la ciencia con la epistemología porque consideran que el conocimiento científico es el único verdadero.¹⁹ Si evitamos esa fácil salida al problema, nos queda otro más complicado: puesto que de hecho ambas se han desarrollado separadamente, ¿qué relación existe entre una y otra? Una posible solución consiste en ver la ciencia como un caso especial del conocimiento y la filosofía de la ciencia como una parte de la epistemología, pero eso sería una tarea por hacerse.

A pesar de la distinción anterior es difícil encontrar ahora libros de epistemología que eviten comprarse pleitos ajenos. Los dos autores que comentamos, sin embargo, se mantienen claramente dentro de lo que aquí consideramos propio de la epistemología, aunque con ocasionales incursiones en filosofía de la ciencia. De ahí que nos hablen ante todo de creencias

y conocimientos justificados o no, más que de teorías científicas verificadas, refutadas o corroboradas. Si en vez de "epistemología sin sujeto" Popper hubiese hablado de "filosofía de la ciencia sin sujeto" habría sido más fácil aceptarlo dado el carácter abstracto e impersonal de la ciencia, y Broncano tiene toda la razón al no titular su libro "Filosofía de la ciencia para escépticos y materialistas". Tanto la ciencia como la filosofía de la ciencia tienen enemigos, pero no necesariamente coinciden con los escépticos de que habla la epistemología. En *Saber en condiciones* el escéptico es bienvenido abordo y se le agradece que obligue a revisar la justificación de las creencias, siempre y cuando no destruya el sistema que las produce con la excusa falaz de que no es infalible. Estamos en presencia del escéptico clásico, que duda de nuestra capacidad de conocer, aunque a veces en su obra se asoma también el escéptico al estilo de Feyerabend, cuya crítica se dirige más bien al papel social de la ciencia posterior al éxito político reciente que ésta ha tenido, y lo hace justamente en nombre de otras formas de conocimiento supuestamente alternativas a la ciencia, dejadas de lado en el proceso.

Broncano dedica menos tiempo a explicar la mención de los materialistas en el título de su libro, y cuando justifica la dedicación de éste a dicho grupo de filósofos presupone que hay algún grado de incompatibilidad entre la epistemología y el materialismo. Puede argüirse que el materialismo es una posición ontológica ajena pero no opuesta a las preocupaciones de la teoría del conocimiento, y que de hecho una epistemología materialista no es ninguna contradicción en los términos. Después de mencionar la proximidad de la epistemología a las ciencias cognoscitivas surgidas recientemente, Broncano dice paradójicamente "tal vez quepa situar a la epistemología en el terreno de las nuevas disciplinas de las que no se sabe muy bien cuál es su estatuto epistemológico" (p. 345). De modo que habría epistemologías con subíndices: la epistemología_{n+1}, por ejemplo la de *Saber en condiciones*, analizaría el estatuto de la epistemología_n, vinculada con las ciencias del conocimiento. Analógicamente, una epistemología materialista sería un caso de epistemología_n que podría ser analizada por una epistemología_{n+1}, y más en general, para cada

epistemología_n se podría construir otra epistemología_{n+m}, con el equipo conceptual para analizarla. Por supuesto alguien advertirá sobre el peligro del retroceso hasta el infinito, pero esto es un riesgo teórico que nunca hemos visto ocurrir en la práctica.

Desde que la filosofía analítica entró en escena se hizo habitual plantear el conocer como una actitud proposicional, diferente a *opinar, dudar, darse cuenta de, prometer, sorprenderse de* y otras muchas actitudes posibles frente a un enunciado. Usemos ahora esa noción para ubicar al escéptico clásico. Dada cualquier proposición *p* el escéptico aduce la posibilidad de *no p*. Una vez puesta en duda *p*, hay varias tareas para la epistemología: ¿hay proposiciones que no podamos poner en duda, de las que se pueda derivar *p*? ¿O es *p* una de ellas? ¿Se pueden caracterizar en forma general las justificaciones para una creencia? ¿Podemos dar una formulación precisa de la diferencia entre conocer e ignorar algo? Sin embargo, ya desde el comienzo podemos ver las grandes limitaciones de cualquier empresa de este tipo, pues hay un nivel de discusión en el que la epistemología es claramente irrelevante. En efecto, con mucha frecuencia la aceptación de *p* debería tambalearse ante los embates de las objeciones en contrario. Sin embargo, multitudes de creencias falsas siguen impulsando la acción de los seres humanos a pesar de pruebas y opiniones fundamentadas en contrario. Más aún, a veces el error parece ser socialmente más aceptable que la verdad. Si Cristóbal Colón hubiera conocido el cálculo del tamaño de la Tierra hecho por Eratóstenes, en vez de seguir la opinión de Pierre d'Ailly en su *Imago mundi*, probablemente no se hubiera atrevido a embarcarse. Como ha señalado Barbara W. Tuchman en su libro *The March of Folly, From Troy to Vietnam*²⁰ la lista de gobernantes que han actuado irracionalmente en contra de sus propios intereses es interminable: Montezuma, los papas del Renacimiento, Jorge III de Inglaterra, Lyndon Johnson, etc. Cada dos meses la revista *The Skeptical Inquirer* se esfuerza por exponer algún nuevo truco, o alguna creencia generalizada para la que no hay fundamento. Es curioso, para citar apenas algunos ejemplos aparecidos en sus páginas²¹, que el chupacabras atormenta a los campesinos de habla hispana

pero no a los de otras lenguas, que los casos más famosos de combustión espontánea de seres humanos hayan ocurrido supuestamente dentro de un triángulo con sus vértices en Holanda y las Islas Británicas, que los fantasmas prefieran las casas viejas en Inglaterra y sus excolonias a las de otros países, y que no haya ningún caso claramente documentado de la presencia de extraterrestres por más que cada día haya avistamientos de objetos voladores no identificados, muchos de los cuales son identificados posteriormente. A pesar de todo lo anterior, cada cierto tiempo vuelve a aparecer el chupacabras en las primeras páginas de periódicos amarillistas latinoamericanos, vuelve a hablarse de alguna nueva combustión espontánea en países de habla inglesa, vuelve a aparecer en televisión algún nuevo documental sobre fantasmas famosos de algún edificio antiguo en Inglaterra o sus excolonias, y se asegura que algún objeto volador no identificado recién visto sin duda procede de otros planetas porque no hay nada parecido en el nuestro. Los editores de *Skeptical Inquirer* son conscientes de estar perdiendo la batalla: en temas tan variados como la medicina alternativa y la lucha contra el terrorismo prevalecen creencias cuya irracionalidad es fácil de señalar y aparentemente imposible de erradicar.

¿Cómo compaginar lo anterior con el punto de partida de Broncano, a saber, que la capacidad de conocer tiene valor de supervivencia?²² Se refiere por supuesto a la ventaja evolutiva que da la capacidad de formarnos creencias verdaderas sobre el mundo que nos rodea y sobre nosotros mismos. Sería difícil que estuviéramos discutiendo sobre epistemología en nuestros días si nuestros antepasados no hubiesen llegado a distinguir las plantas alimenticias y medicinales de las venenosas y no hubiesen sido capaces de transmitir el conocimiento adquirido en la experiencia cotidiana. Pero esto nos plantea por lo menos dos problemas obvios. Primero, por qué innumerables creencias ampliamente objetables siguen gozando de enorme favor. Si pudiéramos hacer un inventario de todas las creencias de todos los seres humanos vivientes, es casi seguro que no encontraríamos justificación convincente para la inmensa mayoría. ¿Tendríamos entonces que concluir que algunas creencias verdaderas

son indispensables para la supervivencia humana pero que innumerables creencias falsas pueden hacerla más llevadera? ¿O que su función es la de justificar una organización social que favorece a unos pocos? Justamente aquí encajaba la teoría de la ideología de los manuales marxistas de hace unos treinta años: la ideología consistía en un ocultamiento de la realidad en beneficio de las clases poseedoras de los medios de producción. Tal ocultamiento eventualmente se convertiría en un obstáculo para el progreso, que según el *Manifiesto Comunista* solo podría llevar a cabo el proletariado industrial.²³

Segundo, aunque el conocimiento tiene valor de supervivencia no parece que la supervivencia exija siempre el conocimiento. A veces la especie humana ha sobrevivido grandes calamidades a pesar de la incapacidad de explicar lo que estaba ocurriendo. La Peste Negra en el siglo XIV y la Gran Depresión en el XX son buenos ejemplos. Entre 1348 y 1350 muchos pensaron que había llegado el fin de los tiempos, dada la magnitud de la incomprensible mortandad²⁴, y sobre lo ocurrido entre 1929 y 1933 aún discrepan los doctos.²⁵

Por otra parte, a medida que la vida humana depende cada vez más de la tecnología, es de suponer que el conocimiento tecnológico se convierta en condición necesaria para la supervivencia, aún cuando las teorías abstractas en muchos campos puedan ser falsas. Esto coincidiría con la observación de que ningún otro tipo de conocimiento se acerca tanto al ideal aristotélico de la apodicticidad como el tecnológico.²⁶ Cuando llevamos al taller un vehículo o un electrodoméstico que no funciona no admitimos ignorancia sobre su funcionamiento. Sin conocimiento de cómo opera un aparato cuando funciona, y de por qué no funciona cuando no lo hace, tampoco sería posible respaldarlo con una garantía. Basta imaginarse lo que ocurriría si nos dicen en el taller que el aparato dañado no se puede reparar porque su funcionamiento es un misterio que la tecnología no ha podido resolver. Cada vez que hay una catástrofe tecnológica (v.g. explosiones en vehículos espaciales como el Challenger, accidentes nucleares como el de Chernobyl) se admite sin discusión que es posible encontrar una explicación. El inmenso sistema tecnológico que nos envuelve, con sus aspectos legales y económicos,

presupone la clara diferencia entre el conocimiento y la ignorancia. Igualmente presupone la objetividad como solución para la diferencia de opiniones: si mi automóvil funciona con gasolina no puedo admitir sin graves consecuencias la opinión infundada de algún empleado de gasolinera que considera que funciona con diesel (o con jugo de naranja), y existen procedimientos independientes para determinar con qué tipo de combustible opera. Hasta el relativista más recalcitrante insistiría en su certeza.

Además, a quienes suponemos que la epistemología es un análisis del conocimiento requerido en soluciones (con frecuencia difíciles) a problemas cotidianos (a veces de vida o muerte, como la miseria) nos resulta extraña la afirmación de que aquella es parte de un viejo y grandioso proyecto teológico, aunque quizá así haya sido en culturas más teocráticas que la nuestra. Quienes pensamos que la filosofía tiene algo que ver con la liberación de pueblos oprimidos, o al menos con la superación del subdesarrollo, encontramos inaceptable la idea de que lo único posible es mantener vivo un diálogo sin objetivos más allá del diálogo mismo, punto de vista que adversa con gran energía Susan Haack y con el que tampoco está de acuerdo Broncano en términos más sutiles. Los regímenes dictatoriales que no hace mucho persiguieron y asesinaron filósofos en América Latina sabían distinguir entre palabras vacías y denuncias desestabilizadoras.²⁷ Unos y otros sabían que no puede haber diálogo entre iguales cuando los bandos no son iguales, que no se puede hablar de negociación mientras unos estén tratando de eliminar o esclavizar a otros.

Las líneas anteriores no hacen justicia a la complejidad del libro de Broncano. Solo buscan aclarar algunas de las posiciones por él analizadas y señalar los grandes trazos de su propio punto de vista. La lectura de su obra es insustituible y muy recomendable.

Notas

1. Llamamos la atención los frecuentes errores tipográficos en esta edición, que esperamos se corrijan en la próxima. Con frecuencia faltan palabras (sobre todo preposiciones), otras veces sufre la ortografía de nombres extranjeros (v.g. Bonjour

en vez de Bonjour, Ducht Book donde debería decir Dutch Book) y en ocasiones hay líneas enteras que resultan incomprensibles por razones gramaticales.

2. He tomado el contraejemplo de Susan Haack, *Evidence and Inquiry, Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford-Cambridge: Blackwell, 1993), p.200.
3. A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (Middlesex, Inglaterra: Penguin Books, 1956), p. 31-35. En la traducción al español, *El problema del conocimiento* (Buenos Aires: Eudeba, 1962), pp.37-43.
4. Si bien la conexión entre salud mental y racionalidad es clara, no resulta clara la conexión entre irracionalidad y locura. "No hay locos racionales" dice Broncano en la página 201. ¿Es esta afirmación la conclusión de estudios empíricos, o consecuencia lógica de la noción de locura? Si ningún loco es racional, ¿son racionales todos los que no sean locos?
5. J. Locke, *Essay* (1690) III, xi, 6.
6. Desgraciadamente algo parecido está ocurriendo en nuestros días con la teoría de la argumentación.
7. Susan Haack, *Evidence and Inquiry, Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford and Cambridge, US: Blackwell, 1993). Haack se dio a conocer con su obra *Deviant Logic* (Cambridge University Press, 1974), con versión en español titulada *Lógica Divergente* (Madrid: Paraninfo, 1980). Dos obras suyas posteriores a *Evidence and Inquiry* son relevantes para la epistemología: *Manifesto of a Passionate Moderate, Unfashionable Essays* (The University of Chicago Press, 1998) y *Defending Science within Reason, Between Scientism and Cynicism* (Amherst, New York: Prometheus Books, 2003).
8. "Epistemología sin sujeto cognoscente" es el título de una conferencia dada por Popper en 1967 y publicada luego en *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Vol.III, pp. 337-73. La menciona Popper en su *Búsqueda sin término, una autobiografía intelectual* (Madrid: Tecnos, 1974), p. 84.
9. Popper, obra citada, p. 179.
10. En la obra citada (p. 38) Ayer basa la seguridad del conocimiento en el procedimiento seguido, no en el resultado: "(...) una persona supersticiosa que ha pasado inadvertidamente bajo una escalera, puede, de resultados de ello, estar convencida de hallarse a punto de sufrir una desgracia; y podría estar efectivamente en lo cierto. Pero no sería correcto decir que conocía que esto iba a ser así.

- Ella llegó a su creencia mediante un proceso de razonamiento que, en general, no sería digno de confianza (...)"
11. F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1931), p. 199. Hay una edición en español con el título *Los fundamentos de la matemática y otros ensayos sobre Lógica*, con traducción de Emilio del Solar Petit y Wilfred Reyes Scantlebury (Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1968). En esta edición el texto citado aparece en la página 187 de la siguiente manera: "Dicho con poca precisión, grado razonable de creencia = proporción de los casos en los cuales el hábito conduce a la verdad."
 12. Broncano, página 229.
 13. Broncano, p. 397.
 14. Nos referimos a *The Hagerstown Town and Country Almanack*, que se publica desde 1797 en Hagerstown, Maryland. Las predicciones y el análisis posterior están actualmente a cargo del astrónomo William O'Toole. En el *Almanack for the Year of Our Lord 2005* el autor de las predicciones examina sus errores y aciertos del año anterior en las páginas 15 y 17. Tal vez esto explique por qué algunos encontramos irresistibles estos almanaques y en cambio sintamos poco interés por los horóscopos. Nótese otra gran diferencia: mientras los almanaques limitan sus predicciones a un área restringida, los horóscopos no señalan límites para sus predicciones.
 15. ¿Escribiría alguien un libro con el título *Epistemología para dogmáticos y espiritualistas? ¿O, mejor aún, Epistemología dogmática y espiritual?*
 16. La frase aparece en la cubierta del libro de Robert Park *Voodoo Science* (Oxford University Press, 2000) en un texto laudatorio de Paul Gross, profesor en la Universidad de Virginia y coautor de *Higher Superstition*. Richard P. Feynman es el autor de un libro muy conocido, *Surely You're Joking, Mr. Feynman, Adventures of a Curious Character* (Nueva York: Bantam Books, 1987).
 17. Jane Robinett en su libro sobre la tecnología en tres novelas latinoamericanas titulado *This Rough Magic, Technology in Latin American Fiction*. (New York: Peter Lang, 1994) distingue entre tecnologías de dominación y de mediación (p. 233). Las primeras destruyen la relación entre seres humanos y la naturaleza y sirven para la opresión de unos por otros. Las tecnologías de mediación permiten la satisfacción de las necesidades humanas en una relación no destructiva con la naturaleza.
 18. Tal es el tono de muchos artículos del libro editado por Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary, A Guide to Knowledge as Power* (London: Zed Books, 1992). Puede verse una reseña de este libro en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n. 74 (1993), pp. 89-92. En su obra reciente titulada *Ethics of Development* (Edinburgh University Press, 2004) Des Gaspers hace frecuentes y bien fundamentadas críticas a varios de los artículos de ese volumen. En particular llama la atención la afirmación hecha por Ivan Illich de que hablar de necesidades básicas es parte del control social. Según Illich tales necesidades son definidas por "expertos" e impuestas a la gente, que son víctimas así de una forma de adicción. O sea, que cuando las víctimas de una catástrofe claman por agua potable, alimentos, medicinas y ropa lo hacen porque son víctimas de una adicción. Si no tuvieran esa adicción no necesitarían nada de eso y aún así podrían sobrevivir. Des Gaspers califica de absurda esa frase de Illich (p. 154) y ya era hora de que alguien calificara a las cosas por su nombre. Desgraciadamente no es la única afirmación en *The Development Dictionary* a la que se le puede aplicar semejante calificativo. Ni tampoco es el calificativo más fuerte que se les puede endilgar, ni es éste el único libro que las merece.
 19. Esta es una de las críticas hechas por Henry Veatch al libro de Carl G. Hempel *Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science* (Nueva York: The Free Press, 1965) en la reseña que aparece en la revista *Philosophy of Science*, vol. 37, n. 2, junio 1970, pp.312-314.
 20. Nueva York: Ballantine Books, 1984.
 21. *The Skeptical Inquirer* es una publicación bimensual del Committee for Scientific Investigation of Claims of the Paranormal, 1310 Sweet Home, Amherst, N.Y. 14228. El artículo sobre el chupacabras aparece en el número correspondiente a marzo-abril de 2001, pp. 19 y el dedicado a la combustión espontánea en las páginas 29-34 del mismo número.
 22. *Saber en condiciones*, Introducción.
 23. "De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, solo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria". C. Marx & F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) (Moscú: Editorial Progreso, 1972, p. 41)
 24. En su libro *A Distant Mirror, The Calamitous 14th Century* (Nueva York: Ballantine Books,

- 1978) Barbara W. Tuchman tiene un excelente capítulo sobre la Peste Negra titulado "This Is the End of the World".
- 25. Hace tan solo unos pocos años Robert J. Samuelson reconoció que la Gran Depresión (o *Crash* de 1929) aún confunde a los expertos. Véase "What We Learn From the 1920s" en *Newsweek*, 12 de febrero, 2001, p. 33.
- 26. En *Analítica Posterior*, libro I, capítulo 2, Aristóteles establece las condiciones para el conocimiento científico: debemos conocer la causa del

efecto, que *esta* causa es la causa de *este* efecto, y que no puede ser de otra manera. Solo en la reparación de objetos tecnológicos encontramos algo parecido.

- 27. Citemos entre los asesinados a Ignacio Ellacuría en El Salvador, y entre los perseguidos en alguna etapa de su vida a Héctor-Neri Castañeda en Guatemala y a J. R. Núñez Tenorio en Venezuela. Pero también hubo filósofos en el bando opuesto que pagaron con su vida, como Peccorini Letona en El Salvador, asesinado por la guerrilla.