

LOS LIMITES DE NUESTRO ERROR

La mayoría de las lecciones importantes no se aprenden cuando se enseñan, ésta es la cruz de los maestros; pero hay que enseñarlas para que sean aprendidas. De Turienzo he aprendido muchas lecciones de esta clase. Una de ellas ha sido que las lecciones importantes no se aprenden cuando se enseñan. Algunas lecciones, ¡ay!, mejor no haberlas aprendido nunca.

De su moderado escepticismo y apasionada inteligencia he aprendido también otra lección: la ubicuidad del error, la irracionalidad y la maldad en el espacio y en el tiempo. Que nada es perfecto ya lo sabemos, que todo es imperfecto es una dura lección que tenemos que aprender, cuando el todo incluye las cosas que creemos, las gentes que queremos y la parte del todo que nosotros somos. Pero, ¿cuán imperfectos podemos llegar a ser?, ¿existen límites a nuestra irracionalidad?, ¿tiene fin nuestra capacidad de ejercer el mal?

I

La filosofía de los últimos veinte años se caracteriza por su proyecto de revisión completa de los fundamentos en los que se sostiene la Filosofía Moderna. Otros emprendieron antes que nosotros este camino, pero ha sido a nosotros, hombres póstumos, a quienes les ha sido dado conocer el alcance de su tarea.

De entre todos los fundamentos de la Filosofía Moderna, construida sobre el escepticismo, *la explicación del error*, sobre todo el del adversario, se convierte en el principal instrumento con el que se elaboran uno tras otro los grandes sistemas omni-explicativos que nos ha legado la Edad Moderna. La cuestión que se tratará en estas páginas es la de la asimetría que existe entre la teoría de la fi-

jación de creencias¹, como un proceso interno regulado por sistemas de normas que establecen también los límites de lo cognoscible, y la teoría del error, teoría que en la Edad Moderna no cae bajo el alcance de la epistemología sino que se convierte en una explicación naturalista de la aceptación de falsas representaciones.

Sabemos que durante la Edad Moderna son varias las instancias e instituciones que se constituyen como instituciones legítimas y, al compás de tal proceso, generan una auto-justificación de la legitimidad de su existencia y de su autonomía frente a otras instituciones vecinas con las que pudieran competir. El caso más conocido es la Ciencia, que durante varios siglos tuvo que pelear por establecer un criterio de demarcación que mostrase su idiosincrasia y la protegiese contra eventuales interferencias, pero no deberíamos olvidar que son otras varias las instancias que se constituyen al tiempo, con no menores problemas de autonomía: la política, por ejemplo, en cuanto acción transformadora que ya no puede estar sometida al imperio de la moral, la propia moral, que pretende liberarse de cualquier otra instancia que no sea ella misma, las artes, que a partir del Renacimiento emprenden el irreversible camino de liberarse de toda tutela que vaya más allá del mecenazgo. Es en estos procesos de autojustificación en los que se genera la asimetría.

Bacon, como Descartes, considera que la verdad surge de la aplicación correcta de las reglas del método en la dinámica de la creencia, pero el error no, el error es un producto externo que la sociología y no la epistemología se encargará de explicar. La estrategia es omnicompreensiva: Spinoza fundamenta la ética en un correcto desarrollo de las pasiones guiadas por la razón, pero cuando habla de la religión la explica literalmente como producto del miedo.

En general cada instancia trata de autofundamentarse estableciendo sus propios límites desde dentro, aunque explica los errores como interferencia externa de las otras instancias, que, a su vez, son mero producto o subproducto de una falsa conciencia. Digamos que mientras cada instancia se ve a sí misma bajo la categoría de necesidad, las otras aparecen como meras posibilidades realizadas. Miradas de esta forma las cosas, desde mi punto de vista, estaría equivocada la

1 Uso aquí el término «fijación de la creencia» en el sentido pragmatista de Peirce: se trata del proceso por el que un sujeto llega a la aceptación de ciertas representaciones como creencias siguiendo en su camino uno o varios métodos. Con respecto a las epistemologías anteriores la noción de fijación de creencia añade el reconocimiento explícito de que se trata de un proceso evaluativo y no una mera descripción de la génesis conceptual. Véase, por ejemplo, «La fijación de la creencia» en Peirce, *El hombre, un signo*, colección de ensayos felizmente traducida al español.

interpretación de la historia según la cual los maestros del pensar, los filósofos de la sospecha, constituyen la ruptura de la Filosofía Moderna, al contrario, es la Filosofía Moderna la que los hace posibles. Cuando Nietzsche escribe una historia natural de la ética, Freud una historia natural de la cultura o Marx una historia natural de las instituciones sociales, se están situando dentro y no al margen de la estrategia moderna del pensar.

Mi propósito es desarrollar un argumento contra esta asimetría entre la certeza y el error. Mi conclusión será que también el error tiene límites: exactamente los mismos que tiene la certeza, aquéllos en los que rozamos la propia inteligibilidad del marco de explicación que hemos adoptado².

El instrumento argumentativo fundamental de carácter retórico en el que se apoya la asimetría consiste en lo que llamaré la estrategia del marco privilegiado. Comencemos por recordar un famoso caso en el que se empleó con tal éxito esta estrategia, que bien podemos considerarlo un hecho fundacional. Se trata del fragmento del *Diálogo de los dos sistemas máximos del mundo* de Galileo bautizado por Feyerabend «Argumento de la torre»³. Galileo se encontraba ante el problema de que la evidencia observacional estaba del lado de los que defendían la inmovilidad de la Tierra. Una de las experiencias más comúnmente aducidas era que si dejamos caer una piedra desde una torre, caerá verticalmente paralela a la pared, cosa que no ocurriría si la Tierra estuviese en movimiento. En unas pocas y brillantísimas páginas de la Segunda Jornada Galileo induce la sospecha de que puedan existir otros marcos de referencia, desde los que aquéllo que aparece como observación puede que no sea sino un efecto aparente del marco. Sólo después de que Galileo ha hecho razonable la sospecha aporta como prueba circunstancial el caso de un barco navegando, a modo de ejemplo de un mismo sistema que admite dos descripciones diferentes, desde el barco y desde el muelle. La conclusión es clara, la realidad del movimiento visto desde el barco se convierte en apariencia cuando es visto desde el muelle. Pero si el ejemplo del barco es un magnífico recurso retórico, la fuerza destructiva del argumento galileano estriba en el hecho de que cuando nos referimos al mundo, ningún hecho observable puede mostrarnos si estamos en re-

2 La estrategia argumentativa que adoptaré no sólo no es nueva sino que, como prodrá comprobarse, es una aplicación de un argumento similar empleado por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* y recientemente recobrado por Kripke y Putnam.

3 Feyerabend (1974). Sobre el aspecto retórico de Galileo en particular, pero de todo discurso científico en general, véase el magnífico estudio de Finnochiaro (1980), que desarrolla una aplicación de las ideas de la escuela de la «nouvelle rethorique» de Perelman al razonamiento científico. La recuperación de los aspectos racionales del discurso cotidiano es una de las más importantes innovaciones de la investigación metodológica más reciente.

poso o en movimiento. Sólo nuestra teoría, en el caso físico de Galileo, o nuestra metafísica, en el caso similar del genio maligno cartesiano, nos permiten ascender a la verdadera realidad prohibida a quienes simplemente se fían de sus sentidos.

Hablando en términos modales, la estrategia del marco privilegiado consiste en mostrar que nuestro mundo real no es sino uno entre varios indefinidos mundos posibles. Una vez que hemos introducido la sospecha de que aquéllo que veíamos bajo la categoría de necesidad no es sino mera contingencia, se trata de mostrar que existe otro marco privilegiado desde el que nuestra realidad es apariencia, añadiendo el hecho de que el sujeto al que aplicamos nuestra máquina de razonar está sometido a una ilusión de marco de la que no es, ni por sus propios medios puede ser, consciente. La estrategia del marco privilegiado fue la herramienta más poderosa que colaboró en el nacimiento de la concepción mecánica del mundo contra el mundo sensorialista anterior, pero, como advirtió certeramente Berkeley, era una herramienta que nos hacía pagar un precio impagable: el mundo que considerábamos como real se convertía en mera ilusión de usuario, los cuerpos se convertían en complejos de átomos, las propiedades en relaciones secundarias que podían ser falsas, etc...

Se había creado un esquema conceptual que iba a permitir una noción de ideología según la cual las acciones del sujeto, aparentemente determinadas por sus representaciones (intenciones y creencias), de hecho estaban determinadas por causas que emanaban de su posición en un marco que él no podía analizar por estar dentro de él. Tolstoi en *La Guerra y la Paz* nos cuenta la reacción del pueblo ruso a la invasión napoleónica; toda la historia quiere demostrar que ninguno de los agentes sabía lo que estaba haciendo ni lo que estaba pasando, cada uno daba razones de su propia acción que se muestran a los ojos de Tolstoi totalmente equivocadas, cuando el acontecimiento es analizado desde la perspectiva de un marco histórico. Napoleón creía que sus órdenes dirigían la batalla, pero era falso, los rusos huían y pensaban que estaban derrotados, pero era falso; evacuaron Moscú después de la batalla de Borodino, creyendo cada uno que estaba huyendo de Napoleón, pero era falso. Uno a uno caían o sobrevivían, pero, sin saberlo, nos dice, estaban participando en acontecimientos que los desbordaban, el pueblo ruso estaba cobrando conciencia de sí mismo y haciendo su propia historia, aunque ningún participante lo sabía. Terribles son las palabras de Tolstoi:

«Los relatos de aquella época están llenos de rasgos de abnegación, de amor, de desesperación y de dolor, pero la realidad distaba mucho de ser la

que nosotros nos figuramos. El interés histórico de aquellos años terribles oculta a nuestra atención el examen de los pequeños intereses personales que por su importancia momentánea encubrían a los contemporáneos la de los hechos que se producían en torno de ellos. Los individuos de aquella época, los más de los cuales se movían por los intereses personales más inmediatos, se convertían por ello en los actores más interesantes de los acontecimientos que en su tiempo se desarrollaron. Por el contrario, aquellos que se esforzaban en darse cuenta de la marcha general de los acontecimientos, siendo partícipes de ellos con actos de abnegación y heroísmo, eran los miembros más inútiles de la sociedad. *Lo juzgaban todo erróneamente*, y los que llevaban a cabo con la mejor buena intención, no constituían en definitiva más que insensateces sin objetivo alguno»⁴.

A Tolstoi le preocupa el complejo de sucesos que acompaña la génesis de un sujeto histórico, pero la explicación que da de los acontecimientos que él mismo narra no surge de una manera necesaria de la narración, sino del compromiso epistemológico con el que Tolstoi analiza sus propios productos.

II

La epistemología occidental se ha construido sobre una hipérbole de la posibilidad del error: la del error sistemático e irreconocible. En esta hipérbole han colaborado tanto las epistemologías de raíz idealista (o internalista) como las de raíz realista (o externalista), en las últimas porque la naturaleza noumenal de los objetos de conocimiento explica el error, en las primeras por la existencia de mecanismos extraños como las falsas conciencias, espíritus del pueblo, manos ocultas del poder o manipulaciones incontrolables de la información. Todas estas epistemologías, cuando la necesidad aprieta y hay que fundamentar la propia posición contra escépticos imprevistos, tienen que acudir al uso de argumentos transcendentales para sostener su posición en el terreno del debate. No tengo ninguna objeción que poner a los argumentos transcendentales, salvo el que sean transcendentales⁵, de hecho voy a hacer uso de un argumento transcendental contra la posición clásica en epistemología, con lo cual se demostrará simultáneamente que contra un argumento transcendental que establece las

4 *La guerra y la Paz*, duodécima parte, capítulo cuarto. el subrayado es nuestro.

5 En Broncano (1986) y (1988) he discutido la validez y alcance de los argumentos transcendentales en problemas relacionados con el que nos ocupa.

condiciones de posibilidad de algo siempre cabe la posibilidad de un argumento que establece las condiciones de posibilidad de lo contrario. En nuestro caso se trata de argumentar que no podemos consistentemente sostener que la perspectiva de alguien puede estar completamente equivocada sin que al tiempo esa posición se vuelva incomprensible para nosotros.

El argumento no es sino una aplicación de la estrategia de Quine y Davidson de considerar los problemas epistémicos, es decir, en los que involucramos primariamente la verdad y la referencia, como problemas de traducción interlingüística⁶. El caso límite lo constituye el llamado caso de traducción radical, caso en el que no existe, ni puede existir, un diccionario entre el metalenguaje que constituye nuestro lenguaje y el lenguaje objeto que queremos traducir. En el caso de traducciones radicales son las conductas de los hablantes, bajo una descripción puramente física, los únicos puntos de referencia a los que podemos acudir. Tanto Quine como Davidson argumentan que, en ese caso, debemos presuponer que los hablantes comparten con nosotros una gran parte de creencias acerca del mundo para que la traducción sea posible, dicho con otras palabras, que debemos presuponer que sus errores son locales y no globales.

Supongamos en aras de nuestra argumentación que existe un filósofo tal que su posición epistémica es de total privilegio respecto a las demás —sería un traspaso del superhombre nietzscheano en el terreno de la moral, es decir, aquél que puede observar las morales ajenas bajo la mirada de la historia natural, como efectos de causas y no de razones—. Para ello dispondría de un metalenguaje en el que estaría formulada una superteoría que permitiría descubrir si otras teorías están o no equivocadas y cuáles son sus límites de error. Repárese, sin embargo, en que para hacerlo previamente debería traducir o reducir las otras teorías a su esquema conceptual. De otra manera no podría saber si están equivocadas. Cuando Galileo explica en qué están equivocados quienes «ven que» la piedra cae verticalmente, explica también por qué en un sistema inercial eliminamos el componente de velocidad uniforme del sistema, por lo que el error es una consecuencia de haber traducido la descripción del movimiento a los términos de la cinemática galileana, que presupone un principio propio de relatividad. Si nuestro super-epistemólogo de la sospecha quiere hacer lo mismo, debe comenzar por traducir la perspectiva ajena a su propio esquema conceptual, cosa que no podrá hacer este nuestro argumento, si no concede al

6 Véanse Quine (1969) y Davidson (1980). En este trabajo, uno de los clásicos del siglo XX en teoría de la acción, Davidson reconoce explícitamente la deuda con la tesis de la indeterminación de la traducción de Quine.

adversario un principio de racionalidad tan potente como el propio. ¿Hasta dónde llega entonces nuestra capacidad de sospechar?

¿Qué es lo que hay de malsano en una epistemología que permite la posibilidad del error sistemático? No, desde luego, el hecho del escepticismo en sí, por el contrario, es el escepticismo acerca de nuestras aparentemente bien fundadas representaciones lo único que tiene de humano esta epistemología. El problema principal es que permite construir un espacio cognitivo heterogéneo y asimétrico. En otras palabras, permite que exista un ojo privilegiado que observa el marco de la representación falsa, y observa al tiempo cómo se generan esas representaciones falsas en la cabeza del sujeto cognoscente, sin que tal sujeto pueda siquiera equivocarse respecto a sus propias percepciones de error porque, simplemente, están más allá de sus posibilidades. El espacio cognitivo se convierte así en el objeto de la mirada de un ojo que no es visto desde el propio espacio. La construcción fenomenalista del mundo de la conciencia no es, contra lo que pudiera parecer, una flor exótica en el jardín de la metafísica occidental, más bien se trata del color de fondo que impregna y define el conjunto del paisaje.

La cuestión que nos ha suscitado Tolstoi se refiere a la acción, pero de hecho presupone una radical limitación epistémica de los agentes para representarse sus propios actos. Ocurría de hecho que no uno, sino todos los agentes eran incapaces de representar correctamente lo que estaban haciendo, y cuanto mayor era su pretensión de verdad, más se alejaban de la verdadera significación de sus actos. La fina capacidad analítica de Tolstoi presenta este problema como el problema central de la historia cuando aspira a ser ciencia: solamente puede convertirse en ciencia al precio de convertir a los sujetos de la acción en agentes que actúan en un marco del que no son conscientes. Hace más de un siglo que esta cuestión generó una larga y aburrida polémica sobre los métodos de las ciencias humanas, sin reparar en que tanto los defensores de una posición similar a la de Tolstoi como sus detractores compartían una misma epistemología que permitía que el agente no fuera ni pudiese ser, por sí mismo, consciente de sus verdaderos intereses⁷.

Porque el problema se encuentra no en el carácter del sujeto del/a conocimiento/acción, sino en la posibilidad de un espacio epistémico asimétrico y desigual.

7 Por cierto, la más difundida de las teorías de las ideologías, la que hemos heredado de Marx en versión foucaultiana, muestra que no se abandona el fenomenalismo ampliando el tamaño del sujeto epistémico desde un sujeto individual e individualista a un sujeto colectivo.

III

La estrategia que sigue Quine al postular un contexto de traducción radical como lugar en el que se plantean los problemas de comprensión o adscripción de significado al lenguaje o la conducta de otros tiene la ventaja de que se aleja del marco transcendental del pensamiento, sin abandonar el carácter de los argumentos transcendentales como argumentos que afectan al marco conceptual desde el que estamos pensando. Por una parte es un marco antropológico y no formal: se trata de la interpretación que una cultura o lenguaje hace de otra, mas por otra parte el contexto es ideal; al no existir ningún diccionario entre las dos culturas todas las cuestiones se convierten en superlativas: nuestro antropólogo no puede limitarse a estudiar la cultura ajena sin analizar la propia. Su tarea consiste en elaborar hipótesis de traducción desde las estructuras conceptuales del lenguaje objeto a las estructuras conceptuales propias, bajo la constrictión de que deben ser compatibles con la conducta de los nativos, pero entonces debe realizar hipótesis que supongan en los agentes observados la máxima racionalidad en sus conductas, pues en otro caso nos sería absolutamente imposible elaborar un solo diccionario⁸. La construcción de un diccionario, tanto en el caso de Quine como el de Davidson tiene el carácter de una hipótesis empírica sometida a contricciones operativas de muy diverso signo, unas empíricas, como es la adecuación a las conductas, y otras lógicas, como la de preservar las estructuras analíticas de nuestro lenguaje, que sirve de metalenguaje⁹. El proceso, como puede comprenderse, es complejo en varios estratos de complejidad lógica y analítica, pero la cuestión central es que si abandonamos por un sólo momento la condición de racionalidad de nuestros sujetos, nos incapacitamos para realizar el diccionario, pero esta incapacidad podría volverse contra nosotros mismos, porque, desde un marco etnográfico y antropológico no imperialista, si es que existe, nuestros nativos podrían tomar esta incapacidad como prueba de la irracionalidad de nuestro esquema conceptual, de manera que debemos cuidarnos antes de pasarnos al escepticismo duro acerca de la imposibilidad de comprender lenguajes, culturas o mentes ajenas.

8 Véase el análisis de Gómez (1986) de esta cuestión. Tengo que confesar que me ha costado mucho aceptar que hay una conexión entre el problema de la traducción (que afecta esencialmente a las estructuras de sinonimia) y la interpretación de las conductas ajenas (que afecta esencialmente a nuestra noción de racionalidad). La causa era mi rechazo radical del conductismo, sobre todo en el plano lingüístico. Una larga pelea con los textos del segundo Wittgenstein me ha llevado a cambiar sustancialmente mi posición.

9 Véase Davidson (1980).

Esta precondition de comprensión ha sido bautizada, sin mucha suerte, desde mi punto de vista, como Principio de Caridad. Se trata de un principio cuya finalidad es precisamente establecer un espacio epistémico en condiciones de igualdad. No importa que nuestras creencias sean diferentes en tales o cuales terrenos a las de los nativos, no importa que lo sean nuestras instituciones o valores, lo importante es que nuestras diferencias puedan ser descubiertas porque tenemos un espacio común de discusión. Pero esta condición es incompatible con la sospecha de que nuestros agentes mantienen creencias (motivos, deseos e intenciones también, por consiguiente) sistemáticamente erróneas.

Este principio de Quine y Davidson, cuya aparente inocuidad sólo engaña a quienes la adicción a lenguajes grandilocuentes ha embotado el gusto filosófico, esconde una de las dificultades más arduas de la filosofía del siglo XX, en particular para aquéllas filosofías que no están demasiado habituadas a aceptar los compromisos ontológicos que su descuidado lenguaje contrae. Se trata, en definitiva, de fundamentar un espacio de carácter público basado en sistemas de reconocimientos mutuos de la competencia como hablantes o agentes intencionales.

En una controversia en la que previamente hemos aceptado a alguien como oponente, necesariamente debemos conceder la existencia de un espacio de acuerdo, y no por ninguna razón externa al espacio, sino simplemente porque en otro caso no cabría siquiera la discrepancia por el propio hecho de que no comprenderíamos a nuestro oponente, lo que implica que dejaría de ser sujeto para nosotros. Al fin y al cabo, las entidades que están fuera o bordean los límites de lo que consideramos sujetos —me cuidaré mucho de decir dónde están estos límites— no suelen plantearnos problemas en teoría de la acción. Si admitimos, con el sensato falibilismo que debe sustituir al dogmatismo epistemológico, que una buena parte de las creencias que sostenemos pueden estar equivocadas es porque simultáneamente estamos seguros de que no lo están todas a la vez. Y no porque nuestra decisión, o nuestra limitación metodológica nos impida revisarlas todas a la vez, sino porque no pueden estar equivocadas. Al contrario de lo que ha sostenido la extraña mezcla de dogmatismo y escepticismo que constituye la Filosofía Moderna, es la posibilidad de error sistemático lo que paraliza la crítica. ¿Para qué criticar o cambiar un sistema que puede ser completamente erróneo? Tal sistema, si es algo más que una posibilidad lógica, se convierte en un sistema esencialmente contingente, en el que ni un solo componente tiene carácter de necesidad, salvo la sustitución del propio sistema. Pero el falibilismo acerca de nuestras creencias también tiene un límite por abajo a la proliferación de contingencias: un sistema completamente contingente implica

que también es contingente nuestro sistema de evaluación, y, por consiguiente, también el sistema de valores que podría inducir la corrección. Y, pese a Descartes, uno no puede mantener un sistema normativo provisional sin pagar el precio de que deje de ser normativo.

Para terminar, ¿hasta dónde, pues, pueden llegar a estar equivocadas nuestras creencias? La respuesta que se infiere de lo dicho es clara: hasta el punto en que lo que estemos poniendo en juego es la comprensión de lo que ocurre en el sistema. Cuando bordeamos ese límite el error deja de serlo, simplemente porque nos hemos incapacitado a nosotros mismos para reconocerlo como tal.

En no pocas ocasiones, el desolado descubrimiento de la dificultad y limitación del bien y la verdad nos hace escuchar los cantos de extrañas voces que nos anuncian la total equivocación del sistema y nos hablan de la existencia de alternativas totales, integrales o cualquiera otro de los calificativos excesivos que proliferan. Preguntémonos entonces, ese nuevo curso que dará un nuevo sentido a nuestras vidas ¿cambiará todo lo que constituye (e instituye) nuestro mundo actual? ¿todo? Entonces, no, gracias. No sabría apreciar lo que he ganado.

BIBLIOGRAFIA

- Broncano, F. (1986), «¿Admite el realismo una fundamentación trascendental?», *Contextos IV*.
- Broncano, F. (1988), «Cómo ser un buen realista respecto a las ideologías», en L. Olive (Comp.), *Ensayos sobre racionalidad en ética, política, ciencia y tecnología*. F. C. E. México.
- Davidson, D. (1980), «Mental Events», en *Actions, reasons and causes*, Clarendon Press, Londres.
- Feyerabend, P. K. (1974), *Contra el método*. Vs. esp. de F. Hernán. Ariel, Barcelona.
- Finochiaro, M. A. (1980), *Galileo and the Art of Reasoning*, Reidel, Dordrecht.
- Gómez, C. (1986). «Inescrutabilidad de la referencia, lenguajes privados y estructura de la mente», en Alvarez, S., F. Broncano y M. A. Quintanilla (Eds.), *Filosofía e historia de la ciencia. Actas del I Simposio Hispano-Mexicano de filosofía*. Ed. Universidad, Salamanca.

- Kripke, S. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language Argument*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- Peirce, Ch. (1989), *El hombre, un signo*. Vs. esp. e introducción de J. Vericat, Crítica, Barcelona.
- Putnam, H. (1988), *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid.
- Quine, W. S. (1969), *Palabra y Objeto*. Vs. esp. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona.

FERNANDO BRONCANO