

entendiendo la realidad como abierta, por lo que no acabamos de conseguir su alcance perfecto. Por «aproximación radical» entiende que su estudio parte de la «realidad humana» (como religada) y conduce a la «realidad última» (21).

II. LAS TESIS MÁS IMPORTANTES

1ª Tesis: El concepto asumido como punto de partida para definir la religación como «vínculo ontológico fundamental» o «relación ontológico-metafísica entre el hombre y la realidad fundamento».

Me parece que Desiderio Ferrer planta ya su tesis al dar su definición de religación como «vínculo ontológico fundamental entre la realidad del hombre y la realidad» (72); o bien, «la relación ontológico-metafísica entre el hombre y la realidad fundamento». (20). Es una reformulación del concepto de religación que Zubiri propone desde 1935³. Pues bien este concepto de religación lo ha superado Zubiri en *Hombre y Dios*.

2ª Tesis: La religación del hombre a la realidad-fundamentante es afirmada por Zubiri en la actualización mundanal, propia de la razón; por eso es «razonable».

El Autor afirma la razonabilidad tanto de la religación como de la realidad humana: «La religación es afirmada por Zubiri en el orden de la fundamentalidad. La intelección de la religación, entonces, aunque dada sentientemente, será afirmada en la modulación última de la intelección —en la razón—; la religación no sólo será aprehendida sentientemente y afirmada en el momento del logos, sino que la religación es, en el orden de fundamentación de la formalidad⁴ hombre, razonable» (69)⁵. «Por tanto, la religación, en cuanto condición de posibilidad por la que el hombre configura un sistema de posibilidades — razón — para poder constituirse como esencia abierta “siendo”, es razonable» (17-18)⁶. La *realidad humana* religada es razonable en la medida en que “queda actualizada en el mundo como realidad religada en el momento de razón” (39)⁷. Por esto mismo, no será

3 «Estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación”, en «En torno al problema de Dios» (NHD 428).

4 Yo creo que aquí convendría haber dicho «forma de realidad» en vez de «formalidad». Quizá el autor toma los conceptos «forma de realidad» y «formalidad» en una significación diferente a la de Zubiri o quizá los cambie inconscientemente el uno por el otro. Cf. pp. 90, 94, 96, 101, 119.

5 De otra manera expresado: «Metodológicamente, el análisis de Zubiri ha de recurrir a la modulación última de la intelección: la razón. La implantación del hombre en la realidad, vendrá dado (sic) en la unidad de respectividad de realidad: en el mundo» (106). Si el logos afirma la religación, su razonabilidad se ha de centrar en la razón.

6 El concepto de «condición de posibilidad» es kantiano. En Zubiri no existe como tal: evita todo *a priori* y prefiere hablar de «supuesto ontológico». Por ej., «la religación es el supuesto ontológico de toda revelación». (NHD 430).

7 En muchos textos repite la misma idea: «La afirmación de la religación (...) por parte de Zubiri, ocurre en el análisis intelectual de la realidad humana, en el momento de la razón» (59). Cfr otros textos en pp. 51, 56, 85.

en el logos, sino en el momento de la razón donde “el hombre se descubre como constitutivamente religado»(85)⁸.

La verdadera razón de esta tesis de Desiderio Ferrer radica en que ha definido la religación por la relación ontológico-metafísica del hombre a la realidad fundamento, que es aprehendida en el despliegue de la razón. Por lo cual el Autor saca la conclusión de que en el momento de la razón «es donde Zubiri afirmará la religación»(51).

3ª tesis: Importancia de la religación en la obra *Hombre y Dios*, en la filosofía de la inteligencia.

La religación es lo razonable porque determina la marcha misma de la razón: »La razón de la razón»⁹ (22). «La religación, una vez manifiesta su racionalidad en su dimensión racional, se constituye como momento determinante de la teoría de la intelección en Zubiri» (ibid.). «La religación forma parte entonces de la teoría de la intelección de Zubiri» (22).

El Autor supone que la revisión efectuada por Zubiri de la primera parte de *Hombre y Dios* en el año 1983 ha implicado una nueva filosofía de la intelección y, por tanto, de la función de la razón. Como corolario de la razonabilidad de la religación, concluye que la primera parte de *Hombre y Dios* «no es un análisis antropológico, ni metafísico. Es un tratado de la intelección, o quizás fuera mejor decir si cabe, metaintelectivo» (115). «Es un complemento a su trilogía sobre la intelección» (ibid.).

La religación no es algo puesto por la razón ni consecuencia de ella¹⁰. Es la razón, como marcha inquiriente de la intelección, la que se fundamenta en el carácter religado del hombre. Simplemente, la religación puede ser objeto de la razón.

III. REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE ESTAS TESIS

a) Sobre la religación como vínculo ontológico entre el hombre y la realidad-fundamento

El Autor asume como un todo la religación al poder de lo real y a su fundamento último sin distinguir los planos noológicos de la religación. Pues bien, en *Hombre y Dios* Zubiri rechaza el concepto de “vinculación” aplicado a la religación. La religación como «vínculo» supone una relación entre el hombre y las cosas. Sería entonces tan sólo algo antropológico. En el *Hombre y Dios*, Zubiri aplica a la religación la radicalización de su pensamiento. La religación no es «relación» sino «respectividad»¹¹: «No se trata de una

8 Antes de la trilogía *Inteligencia sentiente*, sí que se podría decir que para Zubiri la religación está dada en la inteligencia, como «primera intelección» (PFHR 292), pero es la razón la que lo afirma.

9 Suponemos que el Autor alude al doble concepto de razón: la primera como «fundamento» o «razón de las cosas» y la segunda como «razón mía», es decir, la modulación de la actualización del sentir intelectual allende el campo de realidad. Cf. IRA 40-81.

10 «Porque la realidad se apodera religativamente del hombre es por lo que la sustantividad humana es sujeto de intelección racional. La religación no es una consecuencia de la razón, sino que al revés, la razón (...) es, en cierto modo, consecuencia de la religación» (123).

11 Desde «Sobre la esencia» (1962) (=SE) y el curso «Sobre la realidad» (1966) (=SR), Zubiri ha dejado bien claro que «la respectividad no es una conexión externa añadida a las cosas, ni tampoco es una mera relación externa entre ellas» (SR 136-137; cf. SE 426-432). Es propia del orden

“relación” entre el hombre y las cosas, sino que la religación es la “estructura respectiva” misma en que acontece el poder de lo real» (HD 129).

Por tanto, la índole antropológica de la religación como «vinculación» es una afirmación teórica ya superada. Zubiri la rechaza para calificar a la religación que es, más bien, «respectividad» que puede plasmarse en un análisis y conceptualización de hechos¹².

b) Sobre la razonabilidad de la religación

Creemos que esta obra tiene como aportación principal destacar la relación entre religación e inteligencia. Ciertamente, la religación y la realidad religada determinan la marcha de la razón en busca del fundamento de todo lo real.

La distinción entre «dimensión racional» y «dimensión razonable», siendo dos momentos distintos de la razón según Zubiri, y de la «razonabilidad» según Desiderio Ferrer, yo creo que no están llevados de acuerdo con lo que Zubiri entiende por «racional» y por «razonable», aunque el autor parta de una frase de Zubiri que dice así: «Lo razonable (...) es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre» (HD 263). Pero según Zubiri, «racional» (en esta misma página y aplicado al conocimiento de Dios) es «conocimiento demostrativo de la realidad de un Dios fundante». Mientras que «lo razonable» no significa que una verdad no esté suficientemente probada, pero conforme a la razón, sino «que es congruente aceptar en la vida lo que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento. Y la aceptación será tanto más razonable cuando más riguroso sea el conocimiento» (HD 263). Aunque incluso se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte una realidad descubierta por la razón, siempre queda abierta la posibilidad de una opción. Pues bien, «la aceptación vital de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable» (ibid.).

Así la razonabilidad de la religación, según Desiderio Ferrer, abarcaría tanto lo racional y lo razonable. Pero si «razonabilidad» supone simplemente posibilidad de ser aprehendido por la razón como intelección abierta, nos encontramos con dos conceptos distintos de «razonabilidad»: uno lo que Zubiri entiende por «razonable», que es más bien el carácter de la opción por lo racional; otro, el que el Autor propone como la apertura de la realidad a ser inteligida por el despliegue de la razón, en el ámbito de la fundamentalidad. «La razonabilidad» no es «ámbito constitutivo de la religación» (20), sino que la religación, como respectividad del hombre al poder de la realidad, hace posible que la inteligencia humana se despliegue en razón.

La religación al poder de lo real es un hecho. Si al final de la marcha experimentamos que la religación al poder de lo real es religación a Dios, como fundamento constituyente

talitativo y del carácter de realidad (cf. SR 138-139). Y en *Realitas III-IV* (1976-1979), Zubiri ha publicado su ensayo «Respectividad de lo real», donde deja bien clara la diferencia entre relación y respectividad.

12 «La religación no es mera *vinculación* ni es un sentimiento de dependencia sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal» (HD 128). «La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real. Esto no es una mera conceptualización teórica sino que es un análisis de hechos» (HD 93).

de la realidad en cuanto tal, esta religación en experiencia o experiencia religante es también un hecho. Y si es un hecho no necesita demostración.

Como consecuencia, tampoco haría falta insistir demasiado sobre la razonabilidad de la religación, puesto que sólo el esbozo de la razón, en tanto que «racional» o «razonable», es lo que se prueba para conseguir una verdad como encuentro y cumplimiento.

En definitiva, sólo el esbozo, como posible fundamento, llega a ser el objeto de la razón y sólo él se verifica o prueba en la verdad de la razón como encuentro y cumplimiento.

c) Sobre el papel de la religación en la obra *Hombre y Dios* dentro de la filosofía de la inteligencia

Acerca del «carácter determinante de la religación en la teoría de la intelección de Zubiri» (38, cf. p. 40) tendría que subrayar dos aspectos: Ante todo, ciertamente la religación (y la realidad humana religada) no es solamente objeto de la marcha de la razón, sino que es posibilitante de la misma marcha de la razón. Pero conviene precisar en qué modo.

Si, según el Autor, «Zubiri afirma la religación en el momento intelectual de la razón» y la razón descubre que el modo de estar fundamentado es «religativo», el Autor saca esta conclusión: «Por lo primero, la razón, al menos formalmente, es condición de la religación. Por lo segundo, la religación es la condición de posibilidad de la razón misma, ya que no sólo despliega la marcha inquiriente en que la razón consiste, sino que determina la dirección de esta misma marcha» (ibid.). «La religación se torna en el fundamento último de la intelección, y por ello también de la razón» (163).

Según mi opinión es la realidad dada en aprehensión y afirmada en logos (y en esa realidad dada está incluida la persona humana religada) la que determina la marcha de la razón. Pero no es que haya una previa religación que funde el inteligir¹³, sino que es la apertura del hombre a la realidad, en virtud de su inteligencia, la que posibilita que podamos hablar de religación y que estudiar las distintas modalizaciones de actualización interactiva de la realidad religada.

Me parece poco exacto considerar a la razón como “condición de la religación”, si la religación es un hecho sentido campalmente. Quizá porque el Autor pone la religación (como vínculo ontológico) en la respectividad hombre-Fundamento, se siente llevado a afirmar que la razón es condición de la religación. Creo que la razón actualiza la realidad humana religada en cuanto abierta al Fundamento, pero no condiciona a la religación sino que posibilita su despliegue.

Habría que distinguir mejor, según mi parecer, los diferentes niveles noológicos de la misma religación: el nivel radical es religación al poder de lo real, y por tanto, como acontecimiento que se aprehende en aprehensión primordial de realidad y se conceptúa y constata en el logos campal, precisamente como “apoderamiento de la inteligencia

13 «La realidad humana es realidad que consiste en inteligir, porque previa y radicalmente es realidad religada» (120).

sentiente por el poder de lo real"¹⁴. Sobre estas modulaciones de la actualización de la realidad se despliega en nivel de la razón, o actualización (intelectiva) mundanal de lo real, en el cual la religación puede ser interpretada como religación a la Realidad-fundamento, por tanto a Dios. En ningún caso se podría decir que el logos o la razón condiciona la religación.

Por consiguiente, creemos que *Hombre y Dios* no es formalmente un tratado de teoría intelectual, aunque alude al logos y a la razón¹⁵ y utilice los recursos que Zubiri había empleado ya en otros cursos anteriores¹⁶.

Sobre las categorías «metaantropológicas (razonabilidad y religación)» (179), según mi opinión la expresión «categoría metaantropológica» no encuentra justificación en los escritos de Zubiri. Zubiri no pretende hacer una antropología metafísica como ámbito regional del saber acerca de la realidad, sino comprender el hombre dentro de la filosofía primera o filosofía de la realidad, es decir, como modo de realidad. Las posibles categorías de «razonabilidad» y «religación» no entrarían directamente ni en las categorías de actualización («en», «re», «entre», «por», «ob») (IRA 192-193) ni en las categorías realidad («sustantividad», «notas», «esencia», etc.) (IRA 190-191).

La razonabilidad como categoría se reduciría al «ob» (cf. IRA 243), categoría de actualización. La religación es calificada por Zubiri como «dimensión», pero con otro sentido distinto del que da al término «dimensión», como plasmación o actualización de la unidad de la sustantividad en sus notas (cf. IRE 205-206; IRA 190-191). En cada dimensión (por ej., totalidad, duratividad y coherencia) está todo el sistema entero bajo un aspecto formal propio según el cual está «medida su realidad en cuanto realidad» (IRA 191). Aquí la religación podría entenderse como la «dimensión radical» (HD 115) de la realidad humana, que se constituye como «dimensión teologal del hombre» (HD 363, 12) o «dimensión de

14 En algunas afirmaciones parece el Autor desviarse de la doctrina zubiriana al respecto, como cuando dice: “el apoderamiento de la realidad por parte del hombre explicita el poder del hombre” (119). Más adelante reconoce que “el hombre se apodera de la realidad, porque primeramente se encuentra ya apoderado por la realidad misma” (ibid.); o “este apoderamiento de la realidad por parte del hombre estaba fundado en una poderamiento anterior” (161). La apertura de la realidad dada en intelección sentiente “imponía el apoderamiento de la realidad por parte del hombre” (ibid.). Quizá no haya distinguido suficientemente “apoderación de la realidad” y “apropiación de posibilidades” de la realidad o “apropiación de formas de realidad” por la voluntad. En Zubiri siempre es la realidad la que se apodera del hombre. Y en esto consiste radicalmente la religación. Como confusión de estos términos, hablando de la religación como posibilidad posibilitante (algo que Zubiri dice de la realidad y no de la religación), afirma el Autor: “Esta posibilidad no es sólo propia del hombre, sino que se apropia del hombre, se apodera de él” (140).

15 «El “ser-de-suyo” es el modo de estar presentes las cosas al hombre cuando se enfrenta con ellas en la intelección. Concebir y juzgar (logos) y dar razón no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo “de suyo”» (HD 33).

16 El Curso impartido en 1966 sobre «El hombre y la verdad» (=HV) es un «antecedente de *Inteligencia sentiente*» (HV v), la impresión de realidad se expande en razón o comprender, pero mantiene la polarización entre intelección y razón, verdad real o verdad primaria y verdad de la razón (como comprensión y encuentro). No atisba la distinción entre aprehensión primordial y logos, aunque adelanta el problema del método, la creación de esbozos y la verdad como encuentro y cumplimiento. Cf. X. Zubiri, *El hombre y la verdad* (1966), Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1999.

la naturaleza en cuanto personalizada» (HD 155), de orden diverso de las otras dimensiones del ser humano (individual, social, histórica). En ambos casos no se trata de ningún tipo de categoría «metaantropológica».

JESÚS SÁEZ CRUZ

Ronald RUBIN, *Silencing the Demon's Advocate. The Strategy of Descartes' Meditations* (Stanford, California: Stanford University Press 2008) xv + 187 pp.

En el Epílogo a la que sin duda es la mejor monografía sobre Descartes escrita durante el pasado siglo: *Descartes Against the Skeptics*¹⁷, Edwin Curley se pone en la piel de su público potencial y se hace una pregunta cuya apenas contenida impaciencia es críticamente demoledora: ¿Para qué otro libro sobre las *Meditaciones*?¹⁸ Sepultados por el aluvión constante de publicaciones especializadas; persuadidos por varias generaciones de filósofos del carácter irrelevante, absurdo o manifiestamente falso de su proyecto epistemológico, de sus estrategias cognitivas y de sus teorías; convencidos por la historia trillada y simplista con la que nos alimentan los manuales y seducidos por la desfavorable conjunción de la prístina prosa cartesiana y de la vanidad propia tanto de los malos pensadores como de sus aprendices; a nadie le faltarán razones para juzgar que, por inutilidad o por familiaridad, ni las *Meditaciones* ni las publicaciones que a ellas se refieren nos interesan o nos conciernen.

La respuesta de Curley es, realmente, la única posible: lo que justifica a un libro sobre Descartes es su *calidad*, o, lo que es lo mismo, su capacidad para mejorar nuestra comprensión del texto. Sin embargo, en el caso de la hermenéutica cartesiana alcanzar este objetivo resulta especialmente difícil. En primer lugar, porque el intérprete, antes de dar sentido al texto, tiene que convencernos (y convencerse) de que la imagen solidificada durante los últimos cuatro siglos responde a una *distorsión general y generalizada* y de que, por consiguiente, la obra, en complejidad y dificultad, está muy por encima de sus receptores. Se trata de una batalla contra nuestros prejuicios y contra la soberbia de la que se nutren; de una batalla en la que, previamente a mostrar su calidad, el hermeneuta ha de demostrar su *mera posibilidad*. No es sencillo romper con hábitos arraigados. Mucho menos, llegar a reconocer que, porque no ha sido apropiadamente comprendido, la originalidad y el genio filosófico de Descartes siempre nos han superado. En segundo lugar, porque la historia truncada de la filosofía cartesiana y el carácter excepcional e intempestivo que ésta implica hacen que el enigma Descartes sólo pueda ser resuelto (y, tal vez, incluso esto a un nivel parcial) por *filósofos tan excepcionales como él*, por aquellos que, porque han deambulado por los mismos paisajes, solitarios e inaccesibles, son capaces de reconocer sus huellas. Sólo un filósofo puede comprender un texto filosófico. De

17 Cf. E. M. Curley, 1978, *Descartes Against the Skeptics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1999).

18 Cf. E. M. Curley, 1978, *op. cit.*, p. 235.

igual modo, sólo un pensador excepcional puede reconocer y organizar un texto filosófico excepcional. Lamentablemente, los buenos filósofos no abundan.

Cierto, no abundan. Cierto, es difícil que las dos virtudes que acabamos de mencionar: la humildad del investigador y la potencia intelectual del gran filósofo, se instancien en el mismo individuo; de forma que por lo general quien puede interpretar a Descartes no lo hace y quien lo hace no puede interpretarlo. Pero también es cierto que en los rarísimos casos en los que esa conjunción se produce la obra a la que nos enfrentamos es *doblemente valiosa*: como interpretación y como filosofía. Muchos de los mejores ejemplos de filosofía se encuentran en diálogos con o en interpretaciones de autores pretéritos. No es, por lo tanto, extraño que estos ejercicios hermenéuticos sobresalientes también sean *eficaces defensas* (bien es verdad que parciales y referidas a críticas tópicos) de las posiciones que persiguen comprender: al fin y al cabo, en filósofos de la talla de Descartes la *calidad* de la interpretación implica y da por supuesta la *calidad filosófica* tanto del comentarista como del objeto de comentario. *Sólo el Descartes familiar puede ser inútil.*

La obra de Curley es una de estas extraordinarias joyas en las que la comprensión y la rehabilitación de Descartes se coimplican. Dicha coimplicación convierte a *Silencing the Demon's Advocate* en miembro, aunque no fundador, sí de pleno derecho de este selecto club.

Una aproximación sucinta a la complejísima representación que Ronald Rubin nos ofrece de las *Meditaciones* podría estructurarse en torno a cuatro puntos (que, en mi opinión, sirven de unidad de medida de la calidad y de la originalidad de su lectura):

(1) De acuerdo con Rubin el problema central de las *Meditaciones* es el de la *confiabilidad de la razón*, o, con otras palabras, el proyecto que Descartes aborda es el de comprobación de la capacidad de la razón pura para *autovalidarse*. Dicho proyecto se condensaría en las preguntas: ¿Puedo confiar en mis *intuiciones racionales*? ¿Cómo sé que mis percepciones claras y distintas son verdaderas? ¿Están epistémicamente justificadas mis *creencias compulsivas*, esto es, aquellos juicios que, porque mi entendimiento fuerza a mi voluntad a aceptar, ni puedo negar sinceramente ni soy capaz de imaginar la situación que los haría falsos?

Las consecuencias de transformar estas cuestiones en punto de fuga estructurador del texto son, simplemente, portentosas: (i) Frente a la distinción tradicional entre el *escepticismo pirrónico*, universal desde el punto de vista de su alcance pero carente de la intensidad destructiva propia de los escenarios globales, y el *escepticismo cartesiano*, más intenso pero, en la medida en que su referencia paradigmática sería el “mundo externo”, menos extenso que el modelo antiguo de escepticismo; este replanteamiento implica que el escepticismo cartesiano posee *el mismo alcance* que su predecesor y que, consiguientemente, Descartes responde a los problemas planteados por los escépticos respecto a nuestra capacidad cognitiva general y, especialmente, respecto a la fundamentación de la racionalidad y sus principios. (ii) Se subvierte la imagen heredada de la relación jerárquica entre el argumento del sueño (que, problematizando la existencia de objetos físicos, preserva la capacidad racional y judicativa) y la hipótesis del Dios engañador (que cuestiona las normas básicas de la razón), cobrando ésta última *primacía absoluta*¹⁹. (iii) *El análisis*

19 Punto que permitiría explicar, por cierto, la poca relevancia concedida por Descartes a la indistinción de sueño y vigilia en la Sexta Meditación; donde los argumentos que demuestran la

del procedimiento escéptico, referido a juicios que ni podemos evitar creer ni, por su carácter estructural análogo al de principios de inferencia y por la imposibilidad de concebir su falsedad, precisan evidencias que los legitimen; se refina y sobredimensiona. En relación a dos condiciones de posibilidad (y sentido) de la *duda filosófica respecto a p*: su consistencia con la *creencia en p* y con nuestra incapacidad de pensar o de plantearnos la posibilidad de la negación de *p*, donde ese planteamiento equivale a declaraciones del tipo “Sospecho que dos más tres no son igual a cinco.”²⁰ De este modo, el escepticismo radical cartesiano cobra sentido una vez se lo reinterpreta como forma, no de un *dudar-que* (*Doubting-That*) irreconciliable con la creencia en aquello de lo que se duda, sino de un *tener-reparos-acerca-de* (*Having-Doubts-About*), que, conciliable con la creencia en aquello de lo que no se está completamente seguro, recoge la expresión no-contradictoria “creer con reservas” (*to believe with reservations*)²¹; y una vez se plantea, más que a nivel de lenguaje-objeto, a nivel de un meta-lenguaje que, sin atentar contra nuestras intuiciones (no puedo siquiera imaginar qué pasaría si lloviese y no lloviese al mismo tiempo o cómo sería el caso de que tres más dos fuesen siete), respeta esa otra intuición intelectual primaria acerca de la racionalidad de la posibilidad de que nuestras compulsiones sean falsas o de que no formen parte de la estructura racional de un ángel o de un Dios recogida en la aspiración humana a alcanzar un “punto de vista desde ninguna parte” o, cuanto menos, a plantearse cuestiones desde una *perspectiva absoluta* o de *investigación pura*. Obviamente, no puedo ni afirmar sinceramente ni pensar que *p* y *no-p* (perspectiva interna o de primera persona). Pero puedo plantearme si *p* o *no-p* es o no es verdadero, cosa que el Meditador hace precisamente porque, meditando sobre compulsiones, no puede llegar a plantear dudas de otro modo, esto es, como posibilidades *imaginables*²².

(iv) Finalmente, y porque es lo evidente lo que se encuentra en cuestión, porque es el criterio de claridad y distinción el que está en entredicho; no es posible superar el escepticismo radical recurriendo a lo que éste problematiza. En otras palabras: porque la percepción clara y distinta del cogito no demuestra nada mientras primero no se demuestre que podemos confiar en lo que percibimos clara y distintamente (que nuestras intuiciones son verdaderas), cosa que implica el recurso a Dios; el procedimiento cartesiano excluye *a priori* la posibilidad de una primera certeza subjetiva y la priorización del

existencia de objetos físicos cobran un carácter *probable* (basados fundamentalmente en el principio, más estético que cognitivo, de economía) y *general* (incapacitados, por definición, para cerrar el hueco existente entre la imposibilidad de una equivocación masiva y la seguridad epistémica de creencias sustantivas particulares: aún concediendo que pueda demostrarse que mis juicios perceptivos son usual y abrumadoramente correctos, de ahí no se seguiría que *ahora* no pueda estar soñando en que estoy escribiendo, esto es, la corrección general de mis juicios no garantiza la corrección de este juicio concreto).

20 Cf. R. Rubin, 2008, *Silencing the Demon's Advocate. The Strategy of Descartes' Meditations* (Stanford, California: Stanford University Press), I, p. 19.

21 Cf. R. Rubin, 2008, *op. cit.*, I, pp. 2-5.

22 La misma distinción entre duda-objeto y meta-escepticismo se puede apreciar en *Sobre la certeza*, la última obra de Wittgenstein. Éste escribe, refiriéndose a proposiciones estructurales que somos incapaces de negar: “Lo que es extraño es que en tales casos siempre me siento inclinado a decir (aunque sea falso): «Sé que...—en la medida en que algo así puede saberse.» Esto es incorrecto, pero algo sumamente acertado se esconde tras ello.” L. Wittgenstein, 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell Publishing 2004), § 623.

cogito y de la Segunda Meditación. Descartes no fue un *fundacionalista subjetivo*. Como señalaremos más adelante, el mayor defecto de la interpretación de Rubin es pretender la preservación epistemológica del *cogito* bajo estas condiciones procedimentales, algo tan incoherente como hermenéuticamente defectuoso.

(2) La radicalidad del problema cartesiano explica su *estrategia anti-escéptica de justificación de la racionalidad*, procedimiento centrado en la figura de un personaje de sustantivación *ficticia* con el que dialoga y al que trata de convencer racionalmente el Meditador (se trata del *abogado del diablo*) y que se encuentra inexorablemente vinculado a posiciones *externalistas* y a recursos *semánticamente deflacionarios*.

El abogado del diablo es la *sombra o imagen epistemológica invertida* del Meditador, tanto el portavoz de sus aspiraciones cognitivas de tercera persona como el contrapeso *racional* (en el ámbito de la investigación) a sus compulsiones. Comparte con él sus *intuiciones* y su *racionalidad*, o, lo que es igual, ni es un demente con el que, porque asiente a lo inconcebible, no pueda dialogarse, ni se trata de alguien a quien resulte imposible convencer mediante argumentos. No se distingue del Meditador ni en lo que cree ni en lo que es capaz de pensar. Se diferencia de él a nivel *reflexivo* o de *meta-lenguaje*: mientras el primero piensa que sus facultades son veraces, que su racionalidad ha sido diseñada por un Dios benevolente para *acertar*; el segundo toma en serio la posibilidad de un Dios engañador y omnipotente y, de acuerdo con esa hipótesis, considera que su razón obedece a un *diseño defectuoso*, que está creada para producir una *equivocación masiva* de la que no somos conscientes. Lo importante es que basta esa *opinión*, es decir, que es suficiente la *posibilidad lógica* o el *sentido racional* de la hipótesis del *deceptor*, con independencia de su escasísima probabilidad, para que nuestras intuiciones pierdan su autoridad epistémica sin que por ello vean comprometida su potencia psicológica. En la arena de la reflexión el escepticismo extremo *tiene (o, mejor dicho: parece tener) sentido*. No es de extrañar, por ello, que el *criterio de certeza* consista en *persuadir racionalmente al abogado del diablo*, o, lo que es igual, que Descartes, para ser racional, se vea obligado a no aceptar nada como seguro mientras no pase el rigurosísimo examen de un personaje que se limita a representar a *nuestra racionalidad vuelta contra sí misma*.

Pero, ¿cómo convencer al abogado del diablo de la confiabilidad de la razón?, ¿cómo persuadir a ésta de su racionalidad? Obviamente, y tal como dijimos arriba, en la medida en que lo que se juzga es nuestro sistema completo de evidencias, no podemos recurrir (sin generar un círculo vicioso) a ninguna evidencia concreta perteneciente al sistema para legitimarlo; lo que significa que toda especie del género *evidencialismo* (se base en la incorregibilidad o en argumentos trascendentales de orden davidsoniano) se encuentra excluida *a priori*. No se trata, por tanto, de buscar *más argumentos* a favor de nuestras creencias. Por el contrario, si lo que origina el problema es la *simple posibilidad lógica del engañador*, es decir, el hecho bruto de que un diseño defectuoso de nuestras capacidades tiene sentido, el único medio para superar el escepticismo radical será mostrando que *lo que parecía posible realmente no lo es*, esto es, *sustrayendo razones para la duda* mediante su aniquilación lógica y semántica. Convencer al abogado del diablo significa hacerle llegar a ver que la posibilidad que esgrime no es racional; que sus dudas, que parecían tener sentido, verdaderamente *carecen de él*; que sufría una *ilusión modal* cuyo exorcismo pasa por una *terapia ilustrada*, esto es, por la adquisición de un punto de vista más amplio y más acertado capaz de erradicar posibilidades *desenterrando y trascendiendo ignorancia*. Por eso la estrategia cartesiana es deflacionaria. También por eso responde a un espíritu racionalista análogo al empleado por Epicuro y Spinoza para

denunciar inmisericordes los delirios que nuestra imaginación proyecta sobre la estructura lógica de la realidad.

Pero es más: se trata de un procedimiento típicamente *confiabilista*. Una vez que la razón alcanza conclusiones metafísicas que la *justifican* (tras la demostración racional de un Dios moralmente digno), esto es, una vez se llega a una metafísica que, siendo el resultado de la racionalidad, la legitima; hemos alcanzado un punto en el que opiniones que parecían posibles, incompatibles con la razón, se presentan como *irracionales*; un punto en el que el abogado del diablo ha de reconocer que lo que antes juzgaba sensato es insensato desde la perspectiva generada por la propia razón, contenida en ésta de forma implícita y necesaria: así, se produce la autovalidación de la razón por la exclusión racional de las posibilidades que la cuestionaban. Evidentemente, este procedimiento es legítimo (sin circularidad) en los supuestos de que la racionalidad pueda alcanzar resultados ontológicos adecuados y de que no origine antinomias. Con independencia de ello, la metodología que Rubin adscribe a Descartes implica un descubrimiento revolucionario: el de que las posibilidades escépticas *no son independientes de contexto*, esto es, el de que su *sentido* no se encuentra automáticamente garantizado. Una simple opinión es incapaz de generar dudas por y desde sí misma. Para hacerlo de forma efectiva ha de estar o bien respaldada por *fracasos ontológicos* o bien *transfigurada* en algo que trasciende la mera opinión: en *resultado paradójico* de la propia razón pura. Esta tesis de Descartes, impresionante y genial, tuvo que esperar a Wittgenstein para ser re-pensada, es decir, re-descubierta.

(3) En concordancia con los elementos básicos de su interpretación, Rubin piensa que el texto de las *Meditaciones* puede dividirse en *dos* partes, con objetivos y procedimientos diversos: (i) una primera (hasta la Meditación Cuarta) en la que Descartes plantea y resuelve el problema escéptico referido a la *confiabilidad* de las intuiciones, esto es, en la que la presencia escenográfica del abogado del diablo es *constante*, el criterio de certeza pasa por la posibilidad de persuadir racionalmente a este personaje y Descartes encara lo que podría denominarse “un proyecto epistemológico *general* cuya función es establecer y justificar los principios de una filosofía primera”; y (ii) una segunda parte, constructiva, en la que, una vez garantizada la verdad de nuestras creencias compulsivas, se modifica el criterio de *conocimiento cierto* (que, obviamente, pasa a ser la percepción clara y distinta de una proposición o idea, es decir, el hecho psicológico bruto de la imposibilidad de imaginar su falsedad y de que esa creencia se imponga a una *racionalidad atenta*: en cualquier caso, la legitimidad de una compulsión no depende de la compulsión misma; Descartes no es un *naturalista* de corte strawsoniano), dicho criterio se *aplica* a enunciados distintos del *cogito*: en concreto, mediante una versión modificada de la prueba de Anselmo, a la proposición “Dios existe”, y, finalmente, se abordan los problemas lógicamente complementarios del dualismo antropológico y de la existencia de objetos físicos (una creencia a la que nos sentimos *fuertemente inclinados*, pero que, al no ser ni intuitivamente evidente ni compulsiva, permite la reaparición, restringida en alcance, del abogado del diablo cuando éste parecía expulsado del escenario definitivamente) mediante estrategias vinculadas a los temas contemporáneos de la *responsabilidad epistémica* y de las *virtudes y vicios cognitivos*. En cualquier caso, esta división hace inteligible tres aspectos tradicionalmente borrosos de las *Meditaciones*: la reaparición de una demostración de la existencia de Dios en la Meditación Quinta; la lógica del argumento modal empleado por Descartes para concluir la *posibilidad* de una mente que exista sin que lo haga el mundo externo físico; y el carácter *epistémicamente diferenciado* y *descuidado desde el punto de vista lógico* de la recusación del argumento de indistinción de sueño y vigilia. En mi opinión,

este sustancial incremento en nuestra comprensión de la obra es indicio de la corrección de la lectura de Rubin.

(4) Finalmente, querría dejar constancia de que, además de sus aportaciones para una *comprensión general* de las *Meditaciones*, *Silencing the Demon's Advocate* ilumina de forma determinante aspectos y pasajes *específicos* de la obra. La relación entre la certeza y la *estabilidad* de un sistema de creencias y de los instrumentos cognitivos que lo generan (por cierto, otro punto que vincula a Descartes con Wittgenstein); la función desempeñada por la noción de “semi-distinción” (*Semidistinctness*) en los argumentos de la Meditación Tercera²³; la diferenciación entre grados y clases de Realidad y la complementación de ambos ejes cartesianos en un sistema clasificatorio ontológicamente complejo²⁴; las sorprendentes semejanzas entre la concepción cartesiana de *generación de ideas distintas* y la noción contemporánea de *análisis lógico de conceptos*²⁵ y *entre las conclusiones alcanzadas en el experimento mental de la cera y las teorías semánticas de la referencia directa* (Putnam y Kripke)²⁶; o la ya mencionada *relación de las reflexiones cartesianas en torno a los conceptos de “engaño”, “debilidad moral”, “error” y “culpa o disculpa epistémicas” con las epistemologías virtuosas*; todos estos temas contribuyen a aumentar el valor de un libro al que uno sólo de los puntos mencionados bastaría para justificar.

Sin embargo, es preciso que nos refiramos a algunas de las deficiencias de esta obra; sobre todo porque una de ellas me parece especialmente preocupante.

Como ya he señalado, Rubin intenta preservar la primacía epistémica del *cogito* dentro de una estructura general esencialmente externalista. Se trata de una misión imposible, es más, implica la introducción de un elemento inconsistente dentro de la representación detalladamente expuesta y sólidamente legitimada por su monografía, de un elemento potencialmente desestabilizador y mediante el cual las irresponsabilidades y los fantasmas de un subjetivismo pretérito amenazan con perpetuarse. Esta incoherencia es, por sí misma, grave. Pero más grave me parece que el autor *silencie* los textos con el fin de defenderla. En concreto, cuando en las páginas 94-95 Rubin cita un conocidísimo pasaje del comienzo de la Meditación Tercera (AT 7: 36) en el que Descartes *explícitamente* coloca al *cogito* a idéntico nivel epistémico que otras intuiciones de orden matemático (dudables a esa altura de la investigación) y señala que *mientras no demuestre a Dios* no puede confiar en *nada* (tampoco en que piensa y en que existe), lo hace *suprimiendo* (mediante el uso de puntos suspensivos) los pasajes referidos al *cogito*, pasajes que desmienten la logomaquia de una “primera certeza” que, por lo visto, Rubin todavía no está dispuesto a abandonar. Ni los textos ni su sentido ni su uso mínimo del *principio de caridad* justifican este retroceso. Rubin llega a un punto en el que, aceptando acriticamente una interpretación tópica e indefendible, se encenaga: la lectura de Janet Broughton, desarrollada a partir de un trascendentalismo evidencialista que proyecta a Davidson sobre Descartes y que las líneas básicas de su comentario le obligan en coherencia a descartar,

23 Cf. R. Rubin, 2008, *op. cit.*, V, pp. 62-67.

24 Cf. R. Rubin, 2008, *op. cit.*, V, pp. 72-77.

25 Cf. R. Rubin, 2008, *op. cit.*, VII, p. 113.

26 Basta con acercarse a la exposición de Rubin desde una perspectiva semántica para que las convergencias resulten impresionantes. Cf. R. Rubin, 2008, *op. cit.* VII, pp. 117-120.

parece ejercer en Rubín una influencia hipnótica e intelectualmente letal. En mi opinión, su cuarto capítulo (“The Riddle of the Cogito”) le hace un flaco favor al libro.

Otras faltas menores son la carencia de una discusión (aunque sea mínima) acerca de la versión modal de la prueba ontológica (que, por otra parte, Rubín menciona) que Descartes expone en las *Respuestas* y que supone un avance lógicamente significativo en la historia de este tema o la excesiva importancia que se otorga a las *motivaciones contextuales* (la búsqueda de un sistema estable de creencias en una época de inestabilidad cultural y científica) en la génesis de las *Meditaciones*. En cualquier caso, estas deficiencias, además de no ser significativas, se encuentran ampliamente compensadas tanto por el agudo sentido común (y filosófico) de su autor (que no hace la más mínima concesión al contextualismo extremo de intérpretes que, incrementando nuestra distancia conceptual e histórica respecto a las *Meditaciones*, son incapaces de explicar su carácter intempestivo y conmensurable y de valorarlas como lo que son: una *dramática de la razón pura*) como por sus cuantitativamente numerosos y cualitativamente relevantes aciertos.

Como poco, los argumentos de Rubín, demostrando que el escepticismo puede ser radical sin perder sentido, sitúan el proyecto epistemológico cartesiano fuera del alcance de las críticas usuales, replantean las reglas de juego de los debates en teoría del conocimiento (que deberían desarrollarse a *distinto nivel* del habitual) y traen a primer plano un problema que definirá la agenda epistemológica de la próxima generación: ¿cuáles son las *fronteras* entre “compulsión” y “fuerte inclinación al asentimiento”? o, lo que es igual, ¿dónde acaba una *epistemología general* que justifica principios innegables y universales y dónde empiezan las proposiciones *particulares*, el espacio para el disenso posible y la duda permitida en el marco general de la certeza?...

Si esto no es significativo, no sé qué puede serlo. En cualquier caso, Rubín, más que poner al día a Descartes, se apoya en los hombros de la Analítica para que, al fin, podamos *ponernos al día respecto a Descartes*.

Creíamos sufrir una Edad Post-Cartesiana; cuando lo que realmente hemos dejado atrás fue una Edad Pre-Cartesiana.

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

Ernest Sosa, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II* (Oxford/New York: Oxford University Press 2009) xii + 254 pp.

En un guiño al lector que le remite a las dos imágenes barajadas en su primer artículo célebre, “The Raft and the Pyramid” (“La balsa y la pirámide”: 1980), Ernest Sosa contrapone dos modelos de acercamiento al concepto de justificación epistémica: un paradigma deductivo, asimétrico y lineal ejemplificado por el canal conductor (*Pipeline*) y otro, conformado por nódulos simétricos, a-jerárquicos, internamente correlacionados y que se otorgan respaldo cognitivo recíproco, ilustrado por la imagen de la red de creencias (*Web of belief*). Una metáfora fundacionalista frente a otra que, aún acentuando el criterio de coherencia, no renuncia “a la vinculación con el mundo del cuerpo de la red a

través de los mecanismos causales de la percepción y la memoria”²⁷ ni olvida que, aunque sea verdad que la solidez de la balsa depende de la habilidad con la que se han entrelazado sus partes, ni sus componentes básicos se adquieren en mar abierto ni las reparaciones estructurales pueden realizarse durante la travesía. Ernest Sosa apuesta por la red como imagen del conocimiento. Imagen que, además, se adecúa perfectamente a la estructura literaria y argumentativa de *Reflective Knowledge*, el segundo volumen de *Apt Belief and Reflective Knowledge*.

Colección de diez ensayos independientes, los contenidos de esta obra se dividen en dos partes: una primera sección en la que Sosa evalúa lúcidamente diversas opciones presentes en la epistemología anglosajona del siglo XX (la filosofía del sentido común inspirada en la conocidísima prueba del mundo externo de Moore; el fundacionalismo de su maestro Chisholm; el naturalismo post-escéptico de Strawson; la justificación de los “primeros principios contingentes” de Thomas Reid; tanto la crítica al “mito de lo dado” de Sellars como las alternativas al fundacionalismo clásico que éste propone, primero en la propia *Empiricism and the Philosophy of Mind*, más tarde en “More on Givenness and Explanatory Coherence”; finalmente, la epistemología naturalizada de Davidson); y una segunda sección de cuatro capítulos en la que Sosa expone y defiende su posición epistemológica *general*: la teoría del *proceso confiable* (*Reliabilism*).

Parecería como si tanto la autonomía de los capítulos como el carácter sistemático de su ordenación (en la primera parte Sosa realizaría una labor negativa y crítica que, excluyendo determinadas alternativas históricas, abriría el camino a su opción teórica, desarrollada positivamente en la segunda parte), no dejaran espacio alguno para la retroalimentación, el respaldo recíproco y una aproximación orgánica y holística a *Reflective Knowledge*. No debe olvidarse, sin embargo, ni que la ordenación de los artículos es posterior a su escritura y, por tanto, exterior a ella y, al menos en lo que respecta al orden de razones, accidental; ni que el todo se encuentra implícito en cada una de las partes, de forma que, si bien es verdad que la exclusión de una serie de candidatos legitima indirectamente a la única opción positiva superviviente, no lo es menos que es dicha opción la que posibilita la reelaboración de esas candidaturas en torno a un centro específico y el descubrimiento de los blancos relevantes para el proceso crítico. En este sentido, *Reflective Knowledge* es un ejemplo característico de obra *en capas*, cuyas partes ganan profundidad, inteligibilidad y sentido una vez que, finalizado el texto, es recuperado por una segunda lectura en la que pueden constatar su perfecta sincronización, su unidad de espíritu, su espontaneidad teleológica. Su riqueza hermenéutica exige del lector una participación activa. No es, por tanto, el valor *artístico* el menor de sus múltiples atractivos.

Pero, ¿dónde radica el valor *filosófico* de la obra?, ¿qué razones legitimarían su recomendación a lectores interesados en epistemología? En mi opinión, tres aspectos (ordenados de menor a mayor importancia): (i) El hecho de que ofrece una síntesis y evaluación magistrales de las posiciones más relevantes en el panorama epistemológico anglosajón contemporáneo, es decir, de que informa y forma con la acabada simplicidad de quienes han asimilado verdaderamente una materia, magisterio que difícilmente hallaríamos en la letra muerta de las exposiciones manualísticas y en las críticas tópicas del filisteísmo. (ii) La innovadora lectura que propone del proyecto epistemológico cartesiano, proyecto al que

27 Cf. E. Sosa, 2009, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II* (Oxford / New York: Oxford University Press), I, x, p. 240.

Sosa recupera y en el que se inspira, hasta el punto de declarar que “(e)n esto (*el reconocimiento del poder epistémico de la coherencia explicativa*), como en tantas otras cosas que constituyen el núcleo de su epistemología, Descartes estuvo en lo cierto, e, irónicamente, muy por delante de unos tiempos cuyo temperamento epistemológico fue moldeado por una extendidísima malinterpretación de su pensamiento”²⁸, y de hablar de una “llave cartesiana para la resolución de los problemas fundamentales de la epistemología”²⁹. (iii) En último lugar, la interesantísima defensa que realiza Sosa de las teorías del proceso confiable, fundamentalmente en referencia al cargo de *circularidad viciosa*.

En torno a estos dos últimos aspectos querría estructurar este trabajo.

La presentación que Sosa hace de Descartes encuentra su punto de fuga en dos objetivos: (i) la recuperación de los aspectos más complejos de la filosofía cartesiana; y (ii) sin recurrir a nadie más que al propio Descartes, el exorcismo del persistente espectro del “círculo cartesiano”. En sí mismas, estas pretensiones, más que novedosas, son sintomáticas: indicios de la excelente salud de Descartes en la ultimísima filosofía anglosajona. Baste señalar, respecto al primer punto, que el Descartes dualista al que, asociando a las versiones más extremas del “mito del fantasma en la máquina”, Ryle había convertido en su archienemigo; ha sido él mismo reducido a mitología. Los excelentes trabajos de Gordon Baker y Katherine J. Morris (*Descartes’ Dualism*: 1996) y de Joseph Almog (*What I am? Descartes and the Mind-Body Problem*: 2002), han podido recuperar positivamente la antropología cartesiana mediante su hermenéuticamente certera y filosóficamente significativa transformación. O recordar, en referencia al segundo aspecto, que los mejores estudios sobre la epistemología de las *Meditaciones* (*Demons, Dreamers and Madmen*, de Harry Frankfurt; *Descartes against the Skeptics*, de Edwin Curley; *Descartes’ Method of Doubt*, de Janet Broughton; o, *Silencing the Demon’s Advocate*, de Ronald Rubin; entre otros), poseen el objetivo común de demostrar que el círculo cartesiano obedece a una pésima (por simplista) lectura de las *Meditaciones*. Por todo ello, la novedad no se encuentra en lo que Sosa quiere mostrar, sino en el hecho de que extienda la recuperación positiva de Descartes a su epistemología general y en los argumentos que emplea para salvar el círculo.

“Resumiendo: Descartes fue un fundacionalista, y un coherentista, y un teórico del proceso confiable”³⁰, declara valientemente Sosa. Pero, ¿cómo pudo (y, por extensión, cómo puede el propio Sosa, que se reconoce en la conjunción que aplica a Descartes) ser todo eso al mismo tiempo?, ¿no se trata de posiciones mutuamente excluyentes, enzarzadas desde hace siglos en una contienda sin vocación de compromiso?... La corrección de estas apreciaciones sería indudable si dichos calificativos poseyesen el mismo referente o si, en el caso de la coherencia, ésta denotase sólo un sistema S de creencias, sin incluir la relación cognitiva teórica entre el sujeto epistémico y ese sistema. Sin embargo, la distinción cartesiana entre *scientia* y *cognitio*, que Sosa re-acuña y re-asimila como diferencia entre “conocimiento reflexivo” y “conocimiento animal”, nos permite asentir al fundacionalismo a nivel de conocimiento animal mientras defendemos una versión compleja de coherentismo (una “coherencia pluridimensional” o *cross-level coherence*, que no puede confundirse con lo que podríamos denominar “coherencia unidimensional” o *first-level*

28 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, vii, p. 147.

29 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, viii, p. 177.

30 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, vii, p. 147.

*coherence*³¹) conciliable con el *reliabilism* que, como consecuencia de la exclusión racional tanto del mito de lo dado como de las teorías neo-idealistas de la justificación, suscribimos a nivel de conocimiento reflexivo, en tanto que única garantía de que realmente conocemos aquello que sabemos a nivel de conocimiento-objeto. Basta esta estrategia (a mi entender, exegéticamente correcta) para que, sin dejar de ser limitadamente fundacionalista, Descartes conserve su relevancia para un universo epistemológico en el que el fundacionalismo *simpliciter* es indefendible y, además, perfectamente reemplazable.

Pero, ¿cómo podría Descartes superar el problema del círculo? Paradójicamente, sólo si primero se demuestra que, a nivel de *scientia*, defiende alguna versión de las teorías del proceso confiable. Tal como veremos, en este caso la paradoja es doble: dichas teorías parecen oponerse a todo lo que creemos del proyecto epistemológico de las *Meditaciones* y, con independencia de ello, en vez de resolver la cuestión del círculo, parecen por definición agudizarla.

Las teorías del proceso confiable señalan que *sabemos reflexivamente que p* sólo si podemos garantizar que las fuentes de *p* son dignas de confianza, lo que significa disponer de una teoría acerca de la realidad que cumpla dos condiciones: (i) a nivel genealógico y, por tanto, externo, que proporcione una explicación causal del origen y proceso de formación de nuestras creencias; (ii) dentro del espacio de razones constitutivo de la normatividad epistémica, que justifique, fundamente o legue credenciales a las facultades empleadas en la adquisición de creencias. Se trataría, por lo tanto, de contar con “una visión del mundo comprensiva y coherente poseedora de virtualidades explicativas”³² que “pudiese proporcionarnos la clase de comprensión del conocimiento humano en general a la que aspira la epistemología.”³³ Resumiendo: de acuerdo con este punto de vista es una *instancia objetiva* (se trate de un hecho contingente: por ejemplo, la selección natural aplicada a competencias cognitivas; o de una entidad modalmente necesaria: el Dios de Spinoza, donde la correspondencia entre modos de la extensión y del entendimiento se encuentra garantizada *a priori*) la que legitima el conocimiento; de forma que, porque es el hecho bruto de su verdad (o, para ser más precisos, de la verdad de la teoría) la que posibilita que la conozcamos, no es que haya que demostrar primero que podemos saber para llegar a saber, sino que, a la inversa, porque primero sabemos podemos por ello saber que sabemos. En este sentido, *demostrar la verdad de la teoría es demostrar la validez del proceso que la demuestra*: la metafísica prima sobre la epistemología, absorbiéndola; desembocamos en la prioridad absoluta de la verdad sobre la certeza.

Obviamente, el modelo teórico que acabamos de esbozar se opone punto por punto a la imagen heredada del proyecto cartesiano, imagen de acuerdo a la cual Descartes lograría la primera certeza (el *cogito*) recurriendo a sus solas fuerzas, es decir, de forma previa a cualquier metafísica y con independencia de lo que haya (o no haya) en el mundo más allá de su conciencia, y, en consecuencia, se seguiría que el gran problema de su epistemología es el acceso a lo externo desde una conciencia tan invulnerable a la duda como infecunda a nivel cognitivo, es decir, que la tarea básica del cartesianismo es la recuperación del mundo externo a partir de los limitados recursos de la interioridad. Pues bien, esta imagen (asediada desde, al menos, la monografía de Frankfurt) es reducida a añicos

31 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, x, p. 243.

32 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, vii, p. 147.

33 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, viii, p. 177.

por Sosa: (i) Genera absurdos textuales, en concreto, es incapaz de explicar por qué en un célebre pasaje del inicio de la Tercera Meditación (posterior al *cogito*) Descartes declara explícitamente que ni todavía ha alcanzado certeza alguna ni puede hacerlo mientras no demuestre la existencia de Dios. (ii) Ignora la operatividad, previa a la metafísica que garantiza sus facultades, de la hipótesis del Dios engañador, que invalida el supuesto recurso a la incorregibilidad del *cogito*. (iii) Obvia las preguntas fundamentales de la epistemología cartesiana: ¿puedo confiar en todo aquello que percibo clara y distintamente?, ¿de qué razones dispongo para considerar indudables dichas fuentes y criterios?; meta-preguntas que impiden el recurso a aquello que están cuestionando y cuya eliminación supernumeraria es irreconciliable con la distinción cartesiana entre mera compulsión y legitimidad teórica. (iv) Finalmente, conduce a una deslegitimación completamente injustificada de las estrategias esgrimidas en las cuatro últimas Meditaciones.

Descartes, obligado a demostrar la existencia de un Dios “garante de verdad”, defiende una versión de “teoría del proceso confiable”. Se invierte la perspectiva tradicional: el problema básico de su epistemología no es la recuperación del mundo a partir del *cogito*, sino la demostración de Dios; irónicamente, sus diferencias con Spinoza son mínimas (de versión, más que de paradigma) y, en consecuencia, al igual que el Locke de Berkeley, el Berkeley de Kant o el Descartes de Ryle, el Descartes de Spinoza es un enemigo ficticio; no resulta absurdo vincular bajo el mismo rótulo las estrategias antiescéticas de Davidson, Spinoza, Descartes y el propio Sosa. En mi opinión todas estas tesis son, mientras no se demuestre lo contrario, correctas, y, por ello, la contribución de Sosa a la hermenéutica cartesiana es, simplemente, excepcional.

Sin embargo, y tal como señalábamos arriba, esta posición es especialmente receptiva a la acusación de circularidad viciosa. ¿Cómo podría una teoría ontológica legitimar sus fuentes cognitivas cuando su propia legitimación depende de la legitimidad independiente de esas fuentes? ¿No es necesario justificar el proceso de adquisición de creencias previamente a y con independencia racional de las creencias que resulten de su aplicación? ¿El procedimiento sugerido, confundiendo bases y conclusiones, confiriendo mayor solidez a lo que se prueba que a la prueba, no implica la reversión contraintuitiva de las relaciones epistémicas jerárquicas naturales, o, en su defecto, no se desarrolla a partir de una desproporcionada petición de principio?... Estas acusaciones configuran el trasfondo de la prolongada polémica que ha enfrentado a Sosa con dos de los filósofos más relevantes de las últimas décadas: Laurence Bonjour (paradigma de internalismo coherentista) y Barry Stroud (quien parece conciliar una posición terapéutica extrema que, más que de “anti-escéptica” debería calificarse de “anti-epistemológica”, con una defensa del realismo directo).

En *Reflective Knowledge*, Sosa intenta contrarrestar (o, al menos, minimizar) esta crítica recurriendo, básicamente, a dos estrategias: (i) Frente a la sugerencia de que, porque la “imagen del mundo” de un vidente, poseyendo igual coherencia interna que la teoría ontológica propuesta por un refinado epistemólogo, cumpliría (de acuerdo con la propia criteriológica de Sosa) la función de legar credenciales a los métodos que emplea para desarrollarla y legitimarla, y que, en consecuencia, las teorías del proceso confiable, confundiendo compulsión y justificación, rinden confiable cualquier mecanismo (irracional o arbitrario) de adquisición de creencias; Sosa amplía (más allá de restricciones internalistas) el concepto de “coherencia”, de forma que abarque la relación entre un sistema de creencias y dos aspectos externos al sistema: su tematización teórica (coherencia entre la compulsión a decir que se sabe algo y el asentimiento reflexivo a esa compulsión) y su

explicación causal. Evidentemente, esta rectificación implica la eliminación de la mayor: la metafísica del epistemólogo y la del vidente *no se encuentran equilibradas*³⁴. (ii) *Frente a las actitudes terapéuticas (llamadas por Sosa, avoidance strategies o “estrategias de evitación”)*, que señalan que, en la medida en que no es posible una fundamentación general del conocimiento que no dé por supuesto aquello que pretende justificar, el absurdo anida en el corazón mismo del proyecto epistemológico³⁵; Sosa recurre a una analogía con el biólogo que explica el funcionamiento de los ojos, legitimando así su confiabilidad general, y que, como no puede ser de otro modo, alcanza dicha teoría mediante los datos que sus ojos le proporcionan. En este último caso nadie siente escrúpulos cognitivos: el círculo vicioso se transforma en *círculo virtuoso* y la teoría *general del ojo se considera posible* aunque dé por supuesto que los ojos nos proporcionan informaciones veraces. ¿Por qué no guardar una actitud similar (e igualmente razonable) en relación con el proyecto epistemológico?

Comparto con Sosa su desconfianza respecto al realismo directo y (en cierto sentido) su apuesta por la epistemología. También veo razonables algunas de las respuestas a sus críticos. Sin embargo, creo que resulta muy difícil evitar la sensación de que hay algo cierto en los reparos de sus detractores y de que, en consecuencia, sus contrarréplicas, aunque limitadamente eficaces, dejan abierta la cuestión de fondo. Las teorías del proceso confiable invitan a recordar lo que Schopenhauer achacaba a las explicaciones materialistas de la conciencia: que el resultado que pretendían alcanzar se encontraba implícito en su punto de partida, y que, de este modo, caían en la paradoja de intentar establecer las condiciones que hacían posible aquello que constituía la condición de posibilidad misma de esas condiciones.

Sin embargo, creo que este dilema puede resolverse (a favor de la epistemología de Sosa) de forma elegante. El propio Sosa, afirmando que la función que cumplen los sueños en el escepticismo perceptivo es análoga a la que desempeñan aporías y paradojas en el escepticismo respecto a la facultad racional, sugiere la solución³⁶. Una solución que, curiosamente, nos devuelve a Descartes y su estrategia anti-escéptica.

Demostrar la existencia de un Dios que garantiza la razón empleando a la razón misma parece circular únicamente al altísimo coste de desatender el procedimiento escéptico, obviando las *reglas que definen la racionalidad de la duda hiperbólica*. Descartes extiende la duda a la totalidad de nuestras creencias recurriendo a una mera opinión: la creencia en la omnipotencia de la divinidad conjugada con la aparente consistencia de omnipotencia y maldad. En ese contexto preliminar su duda es racional porque la razón, no habiendo iniciado su andadura, no ha logrado *conclusiones* que permitan subir la apuesta. Si, sin embargo, el empleo condicional de la racionalidad desemboca en su autojustificación, las opiniones que antes justificaban la duda no pueden esgrimirse ahora racionalmente contra la razón: la razón misma las excluye, expulsadas al limbo de lo arbitrario, irrelevante e ineficaz por abstracto. El peso de la prueba ha pasado al escéptico, que no pudiendo dudar ya porque pudiese haber (como mera opinión sin respaldo modal) un Dios engañador, ha de recurrir o bien a la generación detallada y explícita de

34 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, ix, pp. 202-204.

35 Tesis central de *The Significance of Philosophical Scepticism*. Cf. B. Stroud, 1984, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford / New York: Clarendon Press), pp. 255-274.

36 Cf. E. Sosa, 2009, *op. cit.*, II, vii, p. 141n.

antinomias internas a la razón (que ésta llegue a resultados contradictorios o que los mismos procedimientos permitan demostrar tanto a Dios como la posibilidad lógica real del Dios engañador) o bien a la *evaluación crítica* de la metafísica propuesta, metafísica cuya posible falsedad implicaría extender la duda a los procedimientos cuya validez dicha verdad justifica. En cualquier caso, la cuestión del círculo es un pseudoproblema y las supuestas falacias procedimentales del proceso confiable, míticas, no cumplen otra función que desubicar al epistemólogo e impedir que detectemos el centro mismo de la cuestión escéptica. Si una teoría que garantiza a la razón resulta de la aplicación de la racionalidad la facultad racional es *indudable*: ¿qué otra cosa significa decir que se encuentra justificada?, ¿qué papel desempeña el círculo?, ¿a qué obsoletos obstáculos tienen que enfrentarse todavía los herederos de las *Meditaciones*?...

Sosa está en posición de recuperar el *terreno de la disputa* ganado por los pirrónicos (maestros en la creación de antinomias y en el arte de, estableciendo oposiciones, generar desacuerdos) y que Descartes nunca perdió. Con independencia de la posición que se adopte, se trata de un logro impresionante. Entre otras cosas porque reduce a dos las opciones *generales* de la epistemología: o una versión necesaria y apriorica de teoría del proceso confiable o un escepticismo extremo que, lógico o metafísico, más que preceder a la razón cabalga sobre ella hacia la ignorancia. No es de extrañar que la epistemología virtuosa re-conduzca a su autor al argumento del sueño (hipótesis que una teoría contingente no podría afrontar). Tampoco lo es que, aunque en completo acuerdo con sus conclusiones estructurales, consideremos que ninguno de los dos contendientes se ha apropiado de la arena epistemológica.

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO