

Reseñas bibliográficas

Vicente Sanfélix, *Mente y conocimiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

Una de las obsesiones del último fragmento del siglo xx en la filosofía, casi diría, una de las ideas fijas que atraviesa proyectos muy diferentes, como un nuevo fantasma de la Academia, consiste en las defensas o ataques a la teoría del conocimiento. Para muchos, la teoría del conocimiento en los tiempos modernos, por lo menos a partir de Descartes, sustituyó a la metafísica y se propuso como la genuina filosofía primera o, si se prefiere, como la clave de toda la filosofía. Se razona: puesto que no hay accesos directos a la realidad, lo que debemos hacer no es intentar explorar la realidad, sino investigar nuestros accesos a ella. De esta manera, el paradigma “ser” se sustituye por el paradigma “conciencia”. De ahí los vínculos estrechos entre teoría del conocimiento y filosofía de la mente.

A partir de razones como éstas, ininterrumpidamente se ha teorizado en torno a conceptos como justificación de las creencias, respaldos, verdad, orden de las razones, conciencia, representación. . . como si se tratase de espadas para la batalla teórica que, de modo insoslayable, tendremos que dar una y otra vez. Incluso se nos previene que, cuando desenvainemos estas espadas, no sólo encontraremos como enemigos posiciones teóricas dudosas o hasta equivocadas, sino algo más, mucho más grave: el fin de la razón, la aniquilación de la virtud y hasta de lo que, en algunos círculos, se entiende por “gente seria y trabajadora”. Así, atacar la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente conlleva, para muchos, dedicarse a la vida promiscua y a celebrar esas ceremonias horribles: atribuladas deconstrucciones o, su variación californiana, rortyanas misas de magia negra.

Este ensayo de Vicente Sanfélix, *Mente y conocimiento*, es un ataque frontal a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la mente, aunque no es magia negra. Y, dados los impresionantes conocimientos que en cada capítulo exhibe el autor, es difícil imaginar que detrás de él haya una vida disipada. En sus páginas se recogen, y dramatizan, estas obsesiones teóricas, frecuentes en los últimos tiempos, pero buscando constantemente romper la ecuación que identifica “destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente” con “destrucción de la razón”. La primera página del prólogo explícitamente declara ese propósito:

Este libro ofrece una destrucción de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente [. . .]. Aunque se critican muchos de los presupuestos del proyecto ilustrado que alumbrara la modernidad, no creo que del conjunto pueda deducirse honestamente una renuncia a la ilustración, ni una abdicación a la razón. De hecho, al desenmascarar el carácter espurio de aquellos presupuestos no hacemos sino obedecer el lema ilustrado que nos exige combatir nuestros prejuicios. (p. 29)

Pero, ¿de qué recursos echa mano este ensayo, para confrontarnos con la versión, al parecer distorsionada, de la razón que nos propone la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente?

Ay... , aquí me topo de pronto con la peligrosa tarea de tener que presentar discusiones complejas sin seguir paso a paso sus diversos caminos. Sin embargo, ¿cómo se puede llevar a cabo una tarea crítica de un texto crítico sin demorarse en los argumentos que se está leyendo? Mi intento en este caso consistirá en, un tanto al azar, formular dos o tres tímidas discrepancias con este libro. Por supuesto, evitaré las muchas páginas y capítulos con los que estoy por completo de acuerdo. Me arriesgo, pues, a que se me malentienda. Pero si para avivar la discusión hay que ser unilaterales y hasta irrespetuosos bordeando los malentendidos, debemos resignarnos a pagar este precio, pues o hay discusión filosófica franca, y a veces hasta salvaje, o no hay filosofía.

Primera discrepancia. Sanfélix acusa a la teoría del conocimiento y a la filosofía de la mente de haber sucumbido en ese vértigo de lo sublime que implica abrazarse de lo que no cambia, de lo eterno:

la falta de autoconciencia histórica no es, en absoluto, un rasgo accidental de estas disciplinas. Lo que generalmente asumen quienes las practican es que la verdad se dilucida en el presente y no más que en el presente [...]. El sujeto de la reflexión epistemológica y el filósofo de la mente se creen legitimados para la desvinculación, en este caso con la historia de la filosofía. Y es que sus objetos —el conocimiento, la mente— son presupuestos como realidades absolutas, intemporales. (pp. 72–73)

Considero que en este ataque hay que distinguir:

- a) el papel de la conciencia histórica en nuestro investigar, en este caso, por ejemplo, el papel de la historia de la filosofía en la discusión filosófica; y
- b) si la mente y el conocimiento son, ellos mismos, fenómenos históricos o no.

Desde ya confieso que frente a ambos asuntos tengo creencias mucho más ambiguas que las de Sanfélix. Respecto de a) considero que existen, a su vez, varias dificultades entrelazadas, tanto generales como particulares. Entre otros problemas generales habría que discutir cómo hay que hacer historia de la filosofía, si se debe hacer historia externa teniendo en cuenta el contexto social, religioso y político, o si se debe realizar sólo de manera interna, ocupándonos en exclusiva del desarrollo del debate, de los argumentos. A su vez, dentro de esta última modalidad hay que elegir entre efectuar una historia reconstructiva de la filosofía o una historia argumentada. Quien lleve a cabo esta última introducirá su propia perspectiva para discutir con los autores, para corregirlos o refutarlos, o incluso, a veces, para mejorarlos. Sanfélix lleva a cabo una rigurosa historia interna de la teoría del conocimiento, partiendo de Descartes y Locke, pasando por Kant y Hegel y llegando hasta los positivistas lógicos, Quine y Wittgenstein, aunque sin descuidar la perspectiva de tradiciones alternativas, como aquellas que introducen los puntos de vista que aportan Husserl, Heidegger y Gadamer. En relación con esta historia nada tengo que agregar, fuera de anotar mi admiración ante una erudición tan firme y abarcadora.

No obstante, considero que es un gravísimo problema —que ya Nietzsche planteó— hasta qué punto la historia resulta una ayuda para la vida o un obstáculo,

algo así como la lápida de una tumba. En lo que toca a la historia de la filosofía me temo que, a menudo, sirve a los profesores de filosofía de coartada para no pensar por sí mismos. La falta de conciencia histórica —de seguro no casual— de muchos filósofos de primer orden, empezando por Descartes y sin terminar la lista con Wittgenstein, ¿no les permite acaso cultivar su propia voz, explorar los territorios que les proponen sus interlocutores del presente y, sobre todo, su imaginación teórica?

Por supuesto, a menudo, como el aldeano deslumbrado que cree que el mundo entero es su aldea, la falta de conciencia histórica, lo que podríamos llamar el “prejuicio cartesiano”, nos hace confundir nuestra tradición y hasta nuestra propia posición con lo que hay. Pero, ¿no es más fecundo (y más divertido) sucumbir al prejuicio cartesiano, que es el del auténtico explorador, que dejarse devorar por esa interminable, exasperante noche de insomnio que resulta la historia de los profesores de filosofía, en donde rige el lema “ya todo se sabe”? Me hago esta pregunta siendo yo mismo, por supuesto, un profesor de filosofía. Y la formulo pensando, en particular, aunque no exclusivamente, en el desmantelado pensamiento latinoamericano, en donde en casi un noventa por ciento se ha confundido hacer filosofía con hacer historia de la filosofía, o más bien, crónicas de la filosofía (esas miles de páginas en revistas y libros que nadie lee sobre “la filosofía de...”). Sí, sin duda, entre los muchos errores de partida que podemos cometer los filósofos creo que el prejuicio cartesiano, el prejuicio del explorador, es el más productivo. De seguro no nos conduce a las cosas mismas —porque ninguna vía nos conduce a las cosas mismas, más acá de nuestros conceptos, creencias y teorías—, pero, con suerte, con empeño, con un poco de talento, nos lleva hasta algunos de los problemas mismos. Algo de eso hace el propio Sanfélix en numerosos momentos de su libro.

Pasan páginas y páginas y más páginas deslumbrantes y de pronto, he aquí tal vez una segunda, titubeante discrepancia (¿o malentendido?). En las márgenes de su texto, Sanfélix parece atribuir a Heidegger y, en general, a la hermenéutica el papel de corrector y hasta de crítico de Wittgenstein y su legado. Si esta interpretación es correcta, acaso se equivoque. Sospecho que leer a Heidegger es asistir al gran final de un estilo de pensamiento: la historia de la metafísica que se cuenta a sí misma y procura autodestruirse en medio de un *crescendo* de nítidos clarines (que algunos calificarán de irresistiblemente fascinante, y otros de tramoso). En cambio, leer a Wittgenstein implica, considero, situarse en un nuevo comienzo conceptual. Es aprender a atender de otra manera: como salir teóricamente a caminar descalzo en la tierra todavía mojada.

Tercera posible discrepancia, muy breve: no sé si cuando discute Sanfélix los problemas del internalismo y el externalismo en relación con la mente, busca restaurar un internalismo sustantivo de lo mental. En este caso, Sanfélix estaría criticando todo naturalismo y, por supuesto, todo externalismo respecto de la mente o la conciencia. Si éste fuese el caso, quizá de nuevo no tenga razón. Pero si lo entiendo bien, estamos de acuerdo: Sanfélix sólo quiere atacar aquellas teorías que reducen los procesos mentales a los procesos cerebrales o que entienden que el lenguaje de lo mental es una *folk psychology* tan primitiva, y tan falta de apoyos, como la creencia en los horóscopos. Quienes afirman tales barbaridades no se han detenido a pensar qué consecuencias prácticas, y hasta teóricas, tendría en la vida de las personas la eliminación del lenguaje mental.

Cuarta y última discrepancia matizada. Cito largamente a Sanfélix:

El círculo se ha cerrado. Podemos ahora sacar conclusiones. El tradicional proyecto epistemológico, el que Descartes inaugura, está a mi entender definitivamente quebrado. El fundamentalismo es una opción inviable, incapaz de trascender el ámbito de la propia conciencia y la puntualidad de la certeza; destinado por lo tanto a sucumbir a un escepticismo radical que él mismo posibilita y alimenta. Y la quiebra del fundamentalismo arrastra consigo la de otros muchos de los rasgos de aquel proyecto: el atomismo, el representacionismo, el teoreticismo, el criptopositivismo que implica tomar la ciencia natural como paradigma cognitivo [...].

Y sin embargo, no está claro que debemos repudiar su significación cultural. Quizás matizarla. Desde luego ya no se trata de justificar la ciencia frente a las pretensiones de un saber/poder teológico. Pero subsiste la necesidad de discusión racional no sólo de su metodología sino de lo que bien podríamos llamar su significación existencial. La fiabilidad cognitiva de la ciencia ya no está en cuestión, pero al margen de que todavía hemos de aclarar más los múltiples factores de los que depende esta fiabilidad, es necesario no sucumbir a la tentación de reducir la racionalidad a mera instrumentalidad. (p. 243)

Por lo pronto, quizá el círculo no se haya cerrado. Tal vez el proyecto epistemológico que inauguró Descartes pueda tener nuevas e imprevisibles variaciones, como la ética de la creencia y la epistemología de la virtud. Tal vez incluso hayamos malentendido a Descartes porque nos olvidamos de su distinción entre *cognitio* y *scientia*. Respecto de la *cognitio* hay, qué duda cabe, que defender un “fundamentalismo”, si se quiere hablar así, que compartimos con los otros animales: aquel fundamento que es parte de nuestra historia natural. En cambio, respecto de la *scientia*, del conocimiento razonado, del conocimiento exclusivamente humano, sólo puede haber un multifundamentalismo: los muchos fundamentos (respaldados en los innumerables argumentos atrincherados) que se van decantando —provisionalmente— en los diversos procesos de dar y pedir razones.

Por otra parte, de acuerdo: es decisivo no sucumbir a la tentación de reducir la racionalidad a mera instrumentalidad, ni a convertir las ciencias naturales en un fetiche al que hay que adorar sin más. No obstante, no dejemos de advertir que la razón instrumental es ya una forma de razón práctica, una forma fragmentaria de razón práctica, pero una forma al fin de razón práctica preferible a cualquier antojo momentáneo y su efecto, la mera incoherencia. Con algo hay que empezar.

En cuanto a las ciencias naturales, debemos, creo, repensarlas una y otra vez, a partir de la siguiente espiral crítica: tenemos que aprender de ellas, de sus técnicas y de las culturas que han producido para criticarlas tanto a ellas mismas, como a sus respectivas técnicas y culturas. Pero no olvidemos que no es posible, o al menos que ya no es posible, un afuera radical de los procesos científico-técnicos que impregnan todos los ámbitos de nuestra vida. Más todavía, cada vez que se procura esa fantasía, ese “afuera radical”, se lo paga con alguna forma de la razón

arrogante disfrazada de sentimentalismo, de regresión que se encubre con el fervor por los clarines o de sucia irresponsabilidad.

Felizmente, este brillante libro de Vicente Sanfélix —casi un imprescindible libro de consulta sobre los temas que trata— se encuentra muy lejos de cualquier forma de la razón arrogante. En particular, nada tiene que ver con la tentación de la ignorancia o de la irresponsabilidad.

CARLOS PEREDA

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

Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio público*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.

Hannah Arendt es, sin duda, una de las filósofas políticas más sugerentes del pasado siglo XX. La originalidad y capacidad de seducción de su pensamiento son de sobra conocidas. En los años noventa salieron a la luz varios trabajos en nuestro idioma que ponen de manifiesto el interés despertado por esta pensadora. Podemos mencionar aquí monografías y compilaciones pioneras tales como *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, coordinada por Fina Birulés, y *En torno a Hannah Arendt*, compilada por Manuel Cruz y Fina Birulés. Sin embargo, ninguno de ellos —seguramente no era su objetivo— con la extensión y profundidad que posee el estudio crítico de Cristina Sánchez.

La recuperación del pensamiento de esta filósofa de nuestro tiempo puede resultar polémica. Desde que en 1951 publicara *Los orígenes del totalitarismo*, ríos de tinta han corrido sobre su obra; se han hecho de ella diversas interpretaciones. Para muchos reivindica un retorno imposible al paradigma de la *polis* griega en cuanto modelo de espacio público, lo que en muchos casos ha hecho que se ubique su posición política dentro del ámbito conservador;¹ para otros, por el contrario, su pensamiento supone una apuesta por la democracia radical y una defensa de la participación directa.² Cristina Sánchez no se propone entrar en valoraciones sobre la ubicación política de Arendt³ —aunque, en efecto, sostiene que se le podría considerar una precursora del modelo discursivo o deliberativo desarrollado posteriormente por Habermas—; lo que le interesa de la obra arendtiana es lo que considera su principal aportación: el anhelo de comprensión de lo político con base en un acercamiento a los conceptos en torno a los que se articula; a saber: acción, trabajo, labor, discurso, pluralidad, mundanidad y juicio, entre otros. En

¹ Véase Hanna Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public".

² Véase James Knauer, "Rethinking Arendt's Vita Activa: Towards a Theory of Democratic Praxis".

³ Véase Cristina Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio público*, p. 1.