

## DE LIBROS

### DOS LECCIONES

La obra de Luis Villoro es vasta y conocida y nos da, o al menos, *me da*, dos lecciones básicas. Paso a razonarlas.

I

Sobre los que nos dedicamos a la Filosofía, y en general, sobre cualquier intelectual de América Latina, pesan tres peligros. Al primero lo podríamos llamar el *fervor sucursalero*: se conoce en la juventud un autor o varios, o una corriente de pensamiento, para continuar el resto de la vida repitiendo ciertas fórmulas hasta volverlas mantequilla rancia; entonces, lo que se escribe, si uno escribe, son trabajos polvorientos en una jerga que nadie entiende y que, con un falso sentido de la piedad, publican las editoriales universitarias. El segundo peligro reacciona contra el primero: hay que airear la casa, como se dice, hay que estar al día. Quien entre nosotros no haya sido tentado por el *afán de novedades*, que arroje la primera piedra. Si tenemos gusto francés, en los cincuenta habremos jurado por el Diablo y por Sartre, en los setenta por la ciencia (que más que ciencia era ciencia-ficción) y el estructuralismo, en los setenta por Althusser y un Lenin convertido en Talmud, para entrar en los ochenta ya enérgicamente partidarios de la "deconstrucción". Si somos, en cambio, devotos de los anglosajones, la actitud no cambia, sólo los nombres: en los cincuenta, es probable, se habrán carnapiamente deshechado las brumas metafísicas para convertirse en los sesenta a Oxford y la *ordinary language philosophy*, en los setenta sintetizarlo todo con Quine y prepararse, de este modo, para las nuevas declaraciones de fe esencialista de los ochenta. Contra estos dos peligros, se nos apela a dejar de mirar tanto afuera y observarnos un poco por dentro. Última que esta sensata invitación muy

▲ Luis Villoro: *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI Editores, México, 1982.

pronto degenerare en la algarabía del *entusiasmo nacionalista* y sus efectos más visibles: regresos a los aztecas, a la mala gramática, a don Porfirio, y el orgullo de —en cada libro, en cada hora de clase, en cada congreso— despararrar patetismo, confusión conceptual y, sobre todo, aburrimiento.

La primera lección que entrega Luis Villoro a nuestra argumentación, lo que llamaré su *lección formal*, es haberse enfrentado a menudo con los tres peligros y, prudentemente, haberlos evitado. Se me objetará: sin duda, Villoro no fue presa del fervor sucursalero y no se quedó, por ejemplo, ni en el existencialista francés ni en el fenomenólogo, de los que alguna vez estuvo cerca; y aunque dos de sus libros, *Los grandes temas del indigenismo en México*<sup>1</sup> y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*<sup>2</sup>, tratan específicamente de temas nuestros, el entusiasmo nacionalista nunca lo cegó. Pero ¿y el afán de novedades? ¿Qué decir de un pensador que pasa de preocuparse por el indigenismo y la ideología de la independencia mexicana, a la experiencia del silencio, a un Descartes leído con un no sé qué heideggeriano, a Husserl, al marxismo, de ahí a la filosofía de la historia y a problemas políticos concretos, luego a Wittgenstein y, finalmente, y por ahora, a una teoría del conocimiento en la mejor tradición analítica? Mi respuesta es simple. Quien recorre un camino intelectual, o mejor: quien por las circunstancias académicas e históricas de su medio es obligado a recorrer un camino intelectual lleno de curvas y rodeos lo puede hacer, en general, con una de las siguientes actitudes: la primera consiste en sucumbir a uno o varios de los tres peligros anotados. Un ejemplo de la segunda actitud lo encontramos, en cambio, en aquel Kant que, enfrentado a varias tradiciones y a diferentes pensadores —pietismo, racionalismo, empirismo, escolástica wolfiano-leibniziana, Hume, Rousseau— y, a la vez, hondamente preocupado por los acontecimientos sociales de su época, supo ir extrayendo de los lugares más diversos los materiales que su reflexión necesitaba. La distinción que trazo no es, por supuesto, ni de talento ni de sig-

nificación histórica —si alguien ignora que un frívolo, como lo son nuestros aireadores profesionales, puede ser infinitamente inteligente, ahí está la palabra inglesa *clever* para recordárselo —sino, repito, de algo más relevante, de actitud. La pregunta es, pues: ¿en qué consiste esta actitud que, pese a los constantes cambios de su obra, aleja definitivamente a Villoro de cualquier afán de novedades? Nadie que conozca a Villoro dejará de afirmar que es un hombre cauteloso — y ahí está el comienzo de mi respuesta. La lección formal que entrega Villoro está dada por sus cautelas: *apasionarse por lo que se está haciendo pero nunca perder la calma*; ello le ha permitido no alejarse de las ciencias ni de la política pero tampoco convertirlas en fetiches a los que es necesario ofrecer la capacidad de pensamiento propio. Además, esta mezcla de pasión y distancia infunde a su obra una compleja unidad. Su libro más reciente, *Crear, saber, conocer* es, no sólo, su mejor libro sino también, en este sentido, ejemplar: aunque la perspectiva desde donde se argumenta es preponderantemente analítica, en ningún momento Villoro olvida sus viejas preocupaciones.

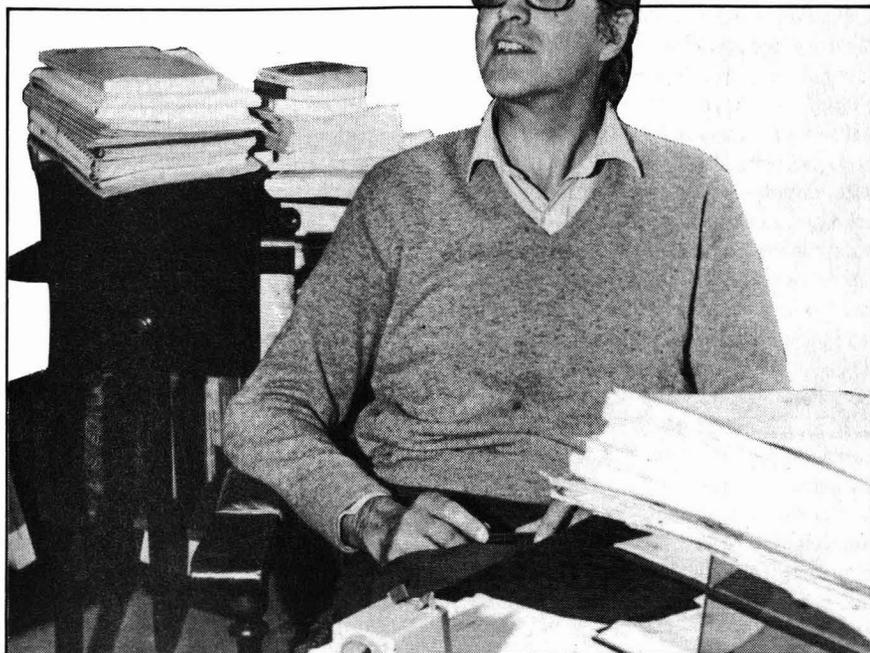
En primer lugar, el libro se ubica como el fragmento de un trabajo más amplio donde se estudien las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación. Las preocupaciones políticas, pues, ni abandonan ni asfixian la argumentación. En segundo lugar, el análisis del conocimiento no se reduce al análisis del conocimiento científico, por más importancia que se le dé a este último. En tercer lugar, aunque, como señalábamos, la perspectiva es analítica, Villoro nunca olvida otras perspectivas que le interesan o alguna vez le han interesado: el marxismo y la fenomenología.<sup>3</sup> En cuarto lugar, hacia el final del libro, reaparecen algunas de las obsesiones tal vez más hondamente arraigadas en Villoro: la experiencia de la sabiduría. Como se recordará, su libro *Páginas filosóficas*<sup>4</sup> "explora en diversos sentidos" (como él mismo dice) esta experiencia.

<sup>3</sup> Cf sus *Estudios sobre Husserl*, U.N.A.M., México, 1975.

<sup>4</sup> *Páginas filosóficas*, Cuaderno 15 de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias. Universidad Veracruzana, México, 1962.

<sup>1</sup> La casa chata, México, 1978 (1era. ed; El Colegio de México, 1950).

<sup>2</sup> U.N.A.M., México, 1981 (1era. ed, UNAM, 1953).



Luis Villoro

La lección formal que entrega Villoro a nuestra argumentación es, pues, una lección de equilibrio: no apresurarse, no dejarse engatuzar pero tampoco desengañarse; cautela. Sacar de cada situación lo mejor que ésta pueda ofrecer. No preocuparse ni demasiado ni demasiado poco de ser fiel a sí mismo: vivir-se en rodeos.

## II

Impartir una lección formal, vivir en una actitud valiosa, basta para levantar un monumento público. No construyen, en cambio, un pensador. Para ello se exige que esté presente lo que llamaré una *lección material*: planteos y argumentaciones relevantes sobre problemas relevantes. La palabra "relevante" en este caso significa: planteos de problemas y argumentaciones que consideramos que están bien o mal en algún sentido que nos concierne, planteos de problemas y argumentaciones que, por alguna razón, *nuestros* argumentos perciban como necesario retomar para defender o, sobre todo, para atacar. Es necesario distinguir, entonces, entre la lección formal y la lección material: ambas suelen, incluso, entrar en conflicto. Una actitud valiosa se recoge atendiéndola; pero la manera de atender argumentos es ponerlos a prueba, discutirlos, eventualmente, negarlos. La crítica perjudica un monumento públi-

co; la única recepción mortal para un pensador es, sin embargo, que los jóvenes no lo discutan. Me interesa razonar cinco problemas en relación a *Crear, saber, conocer*.

El primer problema es el método que Villoro usa, o cree usar, en su argumentación. El segundo, tercero y cuarto problemas atañen al tema central de su trabajo: la definición tradicional de saber como creencia verdadera y justificada y la discusión del concepto de creencia y de las bases que justifican nuestras creencias. Como quinto problema discuto las relaciones entre los dos tipos ideales de saber: la ciencia y la sabiduría.

1. *Método*. Villoro distingue entre conceptos y hechos y, correlativamente, entre filosofía y ciencia: "*El análisis de los conceptos epistémicos es tarea de la filosofía, la explicación de los hechos de conocimiento, asunto de la ciencia*" (p. 12). Villoro agrega: "*Todo esto no quiere decir que los planteamientos filosóficos y científicos sobre el conocimiento no se requieran mutuamente. Pero sólo si no se confunden, si permanecen separados sus preguntas y sus métodos, pueden ser de utilidad recíproca*" (p. 13). Este planteo del problema del método puede entenderse como el resultado de poner en obra sus conocidas cautelas: tener la actividad científica presente ante la reflexión pero no olvidarse de poner distancia, in-

cluso de aquello que más se estima. La dificultad surge porque no queda claro en Villoro el carácter ni de la distinción ni de la relación entre conceptos y hechos o entre filosofía y ciencia. Podemos pensar en distinciones y relaciones rígidas o en distinciones y relaciones no rígidas. Distinciones y relaciones rígidas entre conceptos y hechos o entre filosofía y ciencia son, por ejemplo, las que se establecen en la *Crítica de la razón pura* o en la obra de Husserl. El discurso filosófico se basa, en parte al menos, en una reflexión acerca de la ciencia pero se trata de un discurso puramente conceptual, *a priori*, construido con argumentos muy especiales, los argumentos trascendentales. Las relaciones entre filosofía y ciencia son también, desde esta perspectiva, relaciones rígidas: relaciones de fundamentación de la filosofía a la ciencia. Sólo si aceptamos una distinción rígida habrá una distinción epistemológica radical —una distinción de preguntas y métodos— entre conceptos y hechos, y entre filosofía y ciencia.

Distinciones no rígidas entre conceptos y hechos son, en cambio, puramente metodológicas, incluso podría decirse puramente tácticas. Tomemos como definición de agua H<sub>2</sub>O. H<sub>2</sub>O constituye un concepto de agua ¿cómo lo obtenemos? A partir de cierto propósito, mediante reglas que  *fueron*  enunciados empíricos. Una vez en posesión de ese concepto, se recogen muestras de agua. No obstante, podría darse el caso de que un análisis más cuidadoso de esas muestras llevase a cambiar la definición. Entre la definición o concepto de agua y las muestras empíricas de agua no hay, pues, subordinación sino reciprocidad: estamos frente a distinciones y relaciones no rígidas. Si suponemos a este respecto que todos los conceptos funcionan más o menos como el concepto de agua, entonces no tiene sentido un "análisis conceptual" independiente de la discusión sobre los hechos a que alude un concepto.

Villoro oscila entre ambas posiciones y no queda claro cuál quiere abrazar. Por un lado, rechaza cualquier tentativa de otorgarle cierta autonomía a los conceptos. Por ejemplo, polemizando contra el sujeto kantiano, observa: "...*Pero los sujetos epistémicos son individuos empíricos, porque sólo existen sujetos empíricos. Sujeto epistémi-*

co no es un sujeto "trascendental" fuera de la historia, sino la persona real..." (p. 147). Pero, por otro lado, tampoco quiere "naturalizar" la epistemología, más todavía, llama a esos intentos de naturalización, confusiones: "psicologismo", "sociologismo" (p. 12). Si entre conceptos y hechos, y entre filosofía y ciencia no se aceptan ni las distinciones y relaciones rígidas ni las no rígidas, es necesario proponer, entonces, una combinación de ambas u otras relaciones, pero ¿cuáles?

2. *La definición de saber.* Villoro parte de la definición tradicional de saber:

Un sujeto S sabe la proposición *p* si y sólo si (1) es verdad que *p*, (2) S cree que *p* y (3) S está completamente justificado en creer que *p*.

Contra esta definición se han introducido los llamados ejemplos de Gettier<sup>5</sup> según los cuales: la proposición *p* está justificada para el sujeto S pero es falsa, la proposición *q* se infiere de *p*, y por ello está también justificada para S y es, además, verdadera, pero no por las razones que la justifican para S. Un ejemplo de Gettier es: un profesor tiene buenas razones para creer que uno de sus estudiantes, Edgar, lee latín. De la premisa de que Edgar lee latín concluye que, al menos, un estudiante en su clase lee latín. Edgar, en realidad, no lee latín pero la conclusión es verdadera porque otro estudiante suyo sí lee latín. Nuestro profesor tiene una creencia verdadera y justificada cuando cree que al menos uno de sus estudiantes lee latín, pero ese profesor ¿sabe que esa conclusión es verdadera? El profesor parece cumplir con las tres condiciones de la definición tradicional y, sin embargo, está en lo cierto por casualidad. Por lo tanto, la definición tradicional es incompleta o incorrecta.

Aceptando la segunda posibilidad, Villoro funde la primera condición —*p* es verdadera— con la tercera —S está completamente justificado en creer que *p*— y propone la siguiente definición:

S cree que *p* si y sólo si (1) S cree que *p* y (2) S esté objetivamente justificado en creer que *p*.

Villoro piensa que la ventaja de su definición radica en la eliminación de la mención expresa de la verdad de *p* cuya exigencia vuelve inaplicable cualquier definición: nunca nadie podría estar seguro de saber ya que nunca se puede estar seguro de que cierto enunciado es verdadero (a menos que se acepten los enunciados analíticos). Por otra parte, con el requisito de que las razones para creer sean *objetivamente* suficientes y no sólo suficientes para quien cree, se le quita subjetividad a esta condición. Con esta modificación Villoro cree lograr un concepto de saber que es aplicable sin perder la especificidad de este concepto —sin convertirlo, por ejemplo, en "creencia razonable"— ni caer en el relativismo. Pero Villoro, tal vez, no reconoce totalmente lo que está haciendo. En primer lugar, en su definición de saber —tal como él entiende la condición (2)— "saber", contra lo que Villoro explícitamente declara, se identifica a "creencia razonable". Leamos el siguiente pasaje:

*"¿Sabían los físicos del siglo XVII que la luz tenía siempre una trayectoria rectilínea? ¿Sabían los matemáticos antiguos que por un punto exterior a una recta sólo podía trazarse una paralela a esa recta? Ahora nosotros sabemos que ellos sólo creían saberlo, porque ahora tenemos razones que nos muestran que esas dos proposiciones no son verdaderas. Sin embargo, pese a ser falso lo que creían, ellos, para juzgar que sabían, tenían la misma garantía que ahora tenemos nosotros para juzgar que sabemos otras proposiciones de la ciencia contemporánea, las cuales más tarde, a la luz de razones que ahora nos son inaccesibles, podrían mostrarse equivocadas. En efecto, en ambos casos, juzgar que se sabe sólo implica aseverar que a partir de las razones disponibles, se puede inferir que no hay otras razones accesibles a nuestra comunidad epistémica, susceptibles de revocar nuestro saber, pero no implica que no pudiera haber otras razones, accesibles a otras comunidades epistémicas, capaces de revocarlo." (p. 193).*

La razonabilidad de una creencia tiene grados y podemos llamar "saber" al

grado límite de razonabilidad intersubjetiva, pero, en este caso, saber y creencia razonable no son conceptos cualitativamente diferentes. A lo más, "saber" se distingue de "creencia razonable" como la racionalidad subjetiva se distingue de la racionalidad intersubjetiva; de esta manera, hablar de "saber falible", esto es, de saber que tal vez no sea saber, es hablar de grados de creencia razonable. Por eso, sospecho que Villoro no es un realista, desde el momento en que defiende una versión, debilísima, concedamos, pero versión al fin, de verificacionismo: a Villoro no le interesan conceptos que trascienden sus condiciones específicas, concretas de aplicabilidad.

En segundo lugar, Villoro es un relativista. No estamos, sin embargo, frente a un relativismo individualista y ontológico. Villoro pone de manifiesto el carácter social de su relativismo cuando afirma: "*Los enunciados 'S sabe que p' y 'p es falso' son inconsistentes aseverados por la misma persona en el mismo momento, pero no lo son, afirmados por personas que pertenecen a diferentes comunidades epistémicas*" (p. 194). Más adelante, Villoro concluye: "*La relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales es... la única alternativa real frente al escepticismo.*" (p. 195)

Su relativismo es, además, epistemológico, ya que como Kant, Villoro propone un concepto de verdad absoluta en tanto idea regulativa:

*"La existencia de una realidad independiente de los sujetos, a la que puedan adecuarse sus juicios, es la única explicación racional, tanto de la coincidencia de las justificaciones objetivas de una pluralidad de sujetos, como del progreso del saber. La verdad absoluta no es plenamente alcanzable por sujetos históricos; su acceso a ella siempre será parcial y estará limitado por condiciones fácticas." (p. 195)*

Si tomamos en cuenta estas dos consecuencias, lo más adecuado no es modificar la definición tradicional de saber sino reconstruirla para defenderla. En este sentido, considero que las propuestas que siguen sólo en el modo de presentación difieren sustancialmente de lo que Villoro dice.

<sup>5</sup> Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, XXIII (1963).

Con respecto a la primera condición — $p$  es verdadera— Villoro mismo afirma que es necesario retener la verdad como una idea regulativa; por lo tanto, no es eliminable la condición de verdad de la definición de saber. Los ejemplos de Gettier han mostrado que la tercera condición es, al menos, incompleta. Para volverla inmune a estos ejemplos, es necesario sustituir el sujeto particular "S" por el sujeto general "cualquiera". Con "S" se entiende un sujeto particular, ya sea individual o colectivo, esto es, un sujeto empírico concreto. Con "cualquiera", en cambio, se alude a una construcción teórica: literalmente hablamos de *cualquier sujeto posible*. O si se quiere usar el vocabulario kantiano, con "cualquiera" nos referimos al "sujeto trascendental": a un posible *cualquiera* competente para juzgar tanto en el presente como en el pasado o el futuro.

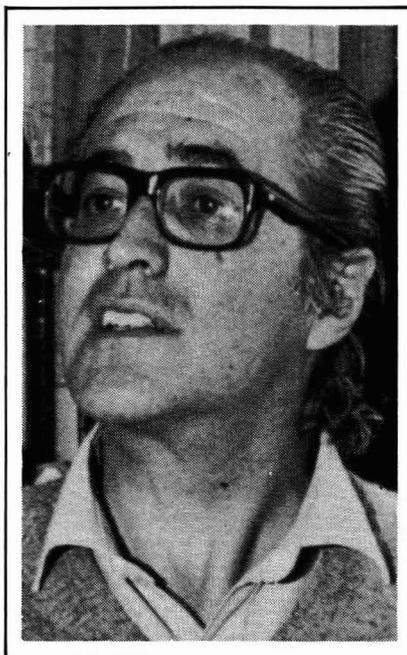
De esta manera tenemos:

Un sujeto S sabe la proposición  $p$  si y sólo si (1)  $p$  es verdadera, (2) S cree que  $p$  y (3) cualquier sujeto está completamente justificado en creer  $p$ .

Dos perspectivas para juzgar una definición son su completez y su aplicabilidad. Con respecto a la completez, la anterior definición de saber es, considero, satisfactoria. Sus posibles criterios de aplicación presentan, en cambio, algunas dificultades. La segunda condición —S cree  $p$ — no presenta, en general, problemas de aplicación (aunque de caso en caso pueda resultar complicado decidir si S efectivamente cree o sólo aparenta creer); la dejaré de lado.

La aplicabilidad general de la primera condición es, en cambio, muy dudosa. ¿Cómo en relación a una proposición podemos *estar seguros* de que es verdadera? No hay manera. La primera condición expresa una exigencia a alcanzar de la que nunca se puede estar cierto de que fácticamente se cumple. Hablaré, por eso, en este sentido de una condición contrafáctica o regulativa.

La tercera condición es la que presenta mayores problemas. La única manera de inmunizar esta condición a los ejemplos de Gettier es introducirla como:



(C) Cualquier sujeto está completamente justificado en creer  $p$ .

Formulada de esta manera se trata de una condición contrafáctica o regulativa. Cuando busco aplicarla se me presenta, en cambio, la dificultad de que, en última instancia sólo puedo entenderla como la condición:

(F) S está completamente justificado en creer  $p$ .

¿Cuál es la relación entre los sentidos (C) y (F) de la tercera condición? Para responder introduciré como conjetura la siguiente *regla de realización de una condición cuyo sentido es puramente contrafáctico*:

C-F: Para cualquier condición contrafáctica hay, por lo menos, una condición fáctica que suele realizarla aunque esa realización no conlleve *necesariamente* a cumplir con la condición contrafáctica.

Si aplicamos la regla C-F a la tercera condición de la definición de saber, tenemos:

1. La realización fáctica de (3) o (F) es la única manera de realizar contrafácticamente (3) o (C) aunque la primera realización no conlleve necesariamente a la segunda.

En la aplicación 1 de la regla C-F podemos sustituir "realizaciones fácticas de (3) o (F)" por "creencia razonable" y "realización contrafáctica de (3) o (C)" por "saber" y obtenemos la siguiente aplicación de la regla C-F:

1a. La única manera de producir saber es producir creencia razonable aunque la primera producción no conlleve necesariamente a la segunda.

Regresemos a la primera condición, también su aplicación sigue la regla C-F; sólo que esta vez, la regla fáctica a realizar es el sentido fáctico de la tercera condición:

2. La única manera de producir verdad reconocible racionalmente es producir creencia razonable aunque la primera condición no conlleve necesariamente a la segunda.

Las aplicaciones 1-1a de la regla C-F son directas, la aplicación 2 de la regla C-F es indirecta. A conceptos que, como el de saber, poseen:

(1) por lo menos una condición con sentido contrafáctico, y  
(2) la aplicación de esa condición se lleva a cabo directa o indirectamente a través de la regla C-F, los llamaré *conceptos lemas* o *conceptos consignas* o más explícitamente, *conceptos que funcionan en tanto un lema o una consigna*. La definición tradicional de saber no debe ser, pues, modificada, sino recuperada en tanto concepto lema.

3. *Crear*. Frente a la pregunta "¿qué es creer?", Villoro atiende dos respuestas tradicionales. Por un lado, se discute la creencia como el resultado de una cualidad peculiar, esto es, la creencia como "ocurrencia mental". Por otro lado, se analiza el conductismo, la creencia como disposición. Villoro se inclina —aunque no sin críticas— por la segunda respuesta, ya que la primera es "mentalista" e "idealista" pues los conceptos que usa se refieren a "...*cualidades subjetivas, privadas*" (p. 27). No quiero defender la primera respuesta, sólo atacar la segunda en tanto me parece un ejemplo claro de teoría que se acepta sólo porque *suena* a teoría científica. Una teoría disposicional postula un conjunto de disposiciones que tengo

que atribuirle a ciertos objetos para explicar su comportamiento. Dice Villoro: "...La solubilidad de la sal me explica que le suceda desaparecer en el agua, la fragilidad del vidrio, que se rompa por un golpe ligero, la timidez de mi amigo me sirve para comprender su comportamiento retraído y silencioso..." (pp. 31-32). En los dos primeros ejemplos hablaré de "disposiciones determinadas", en el último, de "disposición indeterminada". Las disposiciones se expresan con un conjunto de enunciados contrafácticos de manera tal que:

(1) S tiene la disposición d

implica una serie de enunciados como:

(2) Si X está en la situación  $s_1$ , se comportará como  $c_1$

Con respecto a las disposiciones determinadas, efectivamente se tiene un conjunto de enunciados de la clase (2); por ejemplo, la solubilidad de la sal o la fragilidad del vidrio admiten esta clase de enunciados. De ahí también que los enunciados disposicionales determinados se sustituyen sin demasiada dificultad por enunciados casuales. El lenguaje disposicional es, por eso, en este contexto sólo una manera de hablar. La dificultad surge porque este no es el caso con los enunciados disposicionales indeterminados. No se necesita tener demasiada perspicacia psicológica para aceptar que por timidez una persona puede comportarse de maneras radicalmente diferentes. Por timidez, por ejemplo, un hombre puede huir de las mujeres o puede exhibirse estruendosamente ante ellas o puede aparecer como indiferente u hostil o protector o intolerante o generoso o malvado o silencioso o charlatán: *de caso en caso*, un comportamiento tiene, pues, que ser interpretado como actualización de cierto motivo. Y lo mismo puede decirse de cualquier motivo psicológico: orgullo, ambición, temor, osadía, vanidad, envidia. De esta manera, si se quiere hablar de disposiciones psicológicas se tendrá que ofrecer una teoría independiente de una posible teoría sobre las disposiciones determinadas. Hasta entonces, "disposición" es casi otra palabra para "motivo".

Se me objetará: "disposición" es lo que podríamos llamar un "concepto-

punte", su valor no radica en su poder explicativo sino en su capacidad de reenviarnos a otros conceptos con poder explicativo propio como, por ejemplo, el de actitud (suponiendo que este concepto sí tenga poder explicativo propio). Bien, pero si esta es la única función del concepto de disposición, hay que aclararla. En la argumentación es de la mayor relevancia distinguir lo que en realidad tenemos, de lo que creemos tener.

4. *Las bases de una creencia.* A la pregunta ¿por qué cierta persona cree algo? es posible responder, por lo menos, de tres maneras. Como señala Villoro (p. 74): por los *antecedentes* que colocaron a una persona en situación de creer, por los *motivos* que la llevaron a determinada creencia, por las *razones* que tiene para justificar sus creencias. Con respecto a las dos primeras respuestas es conveniente pensar los "antecedentes" como "antecedentes sociales" y los "motivos" como "motivos psicológicos", distinguiendo así claramente dos niveles de análisis. En el primer nivel, se remite a cierta estructura social y, a través de ella, a un fragmento de historia; cuando realizamos estas explicaciones podemos decir que estamos reconstruyendo el supuesto social de un conocimiento. En el segundo nivel, el análisis concierne un trozo de biografía y en estos casos, podemos hablar de reconstruir el supuesto antropológico de un conocimiento.

Considero que estas tres clases de explicación no sólo atañen nuestras creencias sino también nuestras acciones. Para generalizar las observaciones de Villoro me referiré a la explicación de una acción.

Cualquier persona actúa por razones aunque en la mayoría de los casos éstas permanezcan implícitas. Por ejemplo, supongamos que alguien arriesgando su propia vida salva a su esposa que se está ahogando, y a la pregunta ¿por qué lo ha hecho?, responde:

(1) Porque la quiero.

Tal vez algunos de nosotros consideremos que (1) alude a una razón válida y suficiente para justificar la acción realizada. Pero, variemos el ejemplo y supongamos esta vez que alguien deja morir a su esposa, y a la pregunta ¿por qué lo ha hecho?, responde:

(2) No ocultaré mis razones: ella andaba con otro hombre.

Quizás algunos de nosotros busque corregir (2) señalando:

(2') Tus celos serán tus motivos para actuar, tu ideología, pero no tus razones.

Con la respuesta (2') se vuelve claro que, por lo pronto, la distinción entre razones y motivos establece prácticamente una diferencia de normatividad. Admitir un enunciado como una razón para actuar es, en parte al menos, aceptarlo. En cambio, considerarlo sólo un motivo es, por lo menos, distanciarse de él, cuando no, abiertamente criticarlo (si lo consideramos un motivo ideológico). Por supuesto, la respuesta (2') podría desarrollarse, explicitarse:

(2'') Tus celos te arrastran a actuar porque en tu infancia se te negó cariño, y por lo tanto, estás muy inseguro de tu valer.

De esta manera, a partir de alguna teoría psicológica, desarrollaríamos una explicación de la acción. Esta explicación podría, además, continuarse con una explicación que aluda a la estructura social:

(3) La inseguridad de tu valer se articula en una conducta de celos desde el momento en que vives en una sociedad donde la institución de la propiedad privada determina directa o indirectamente el resto de las relaciones sociales.

Lo dicho respecto a las relaciones entre razones, motivos y antecedentes de una acción se aplica, creo, sin mayores problemas a las relaciones entre razones, motivos y antecedentes de una creencia. Se trata, pues, de tres posibilidades generales de explicar tanto creencias como acciones.

Nuestro análisis corre, sin embargo, el albur de sugerir que el estudio de la producción social y psicológica de los conocimientos y de las acciones debe reducirse — como piensa una tradición muy influyente en sociología del conocimiento — al estudio de la producción social y psicológica de los discursos erróneos e ideológicos o de las accio-

nes condenables. Villoro parece confirmar esta conjetura cuando señala:

"Todo hombre cree por razones. Cuando éstas son suficientes, bastan para explicar la creencia. Sólo quien juzga insuficientes tiene que acudir a otras causas para explicarla". (p. 123).

Este suele ser, sin duda, el caso desde el punto de vista de un agente. A quien actúa, la introducción de razones que considera válidas le basta como explicación de una acción o un conocimiento. Sólo cuando se sospecha que "algo marcha mal" con estas razones, se comienza, en la práctica, a buscar explicaciones psicológicas y sociales.

Pero desde el punto de vista de un observador el planteo es otro. Un historiador o un sociólogo pueden aceptar ciertas razones sin que ello disminuya el interés en descubrir a partir de qué condiciones sociales y psicológicas se las ha adoptado. Por ejemplo, podemos aceptar la mecánica de Newton como una teoría verdadera (o al menos, parcialmente verdadera) y al mismo tiempo, estar interesados en su contexto de producción. Por eso, explicar los antecedentes sociales o los motivos psicológicos de adopción de una creencia o de la realización de una acción, *no* constituye teóricamente (contra lo que suele pensarse) una forma del discurso de la sospecha. En este sentido, muy adecuadamente Villoro corrige esta posible confusión:

"...Las explicaciones por antecedentes y motivos y las explicaciones por razones no pueden excluirse porque responden a dos intereses teóricos diferentes. Las primeras responden al interés en las creencias como *hechos* psíquicos y sociales; la última, al interés por su *verdad*." (p. 124)

5. *Diferentes tipos de conocimiento.* Aunque mucho de lo que Villoro dice acerca de las relaciones entre la ciencia y la sabiduría es admirable, tengo la sospecha, sin embargo, de que algunos pasajes podrían malentenderse:

"Al hombre sabio no lo han instruido tratados científicos sino la observación personal, el trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, el contacto con la naturaleza, la

vivencia intensa de la cultura". (p. 226)

y más adelante Villoro señala:

"...el sabio no ha sido instruido por escuelas, ni ha seguido una doctrina compartida. La iluminación no es formulación de una teoría explicativa." (p. 228)

Hay, sin duda, diferentes maneras de ser sabio. Pero es un error pensar que la sabiduría *no* se puede aprender. Veinte años de aprendizaje en la Academia convierten a Aristóteles en uno de los mayores sabios de la tradición. Tal vez, entre todas las formas de lucha y de aventura, ninguna más difícil, insólita, peligrosa que la aventura de la razón. Y esto Villoro lo sabe. Me inquieta, sin embargo, que el lector pueda caer en la tentación positivista por cierta perversa "división de trabajo" muy común: de un lado, se ubica la argumentación racional cuyo paradigma son las ciencias naturales y cuya reflexión filosófica es la teoría de la ciencia. Acerca de la "vida", ambas no dicen nada. Del otro lado, se arrumban los gustos personales, los placeres arbitrarios, la irracionalidad. Por eso, en nuestra época, junto a la ciencia más desarrollada, como su complemento y cómplice, no es raro toparse con terapias regresivas, ideologías burdas, sectas autoritarias, esto es, con la esquizofrenia institucionalizada: de nueve a seis representamos, en el trabajo, a personas racionales, y el resto del tiempo, la "vida" nos transforma en patanes incapaces de entender cualquier experiencia que no sea un lugar común. La "lección material" de un individuo no tiene ya conexiones con su "lección formal". Positivismo en la teoría, irracionalidad en la práctica: así nos va.

La sabiduría no está desligada de la argumentación de una época; el culto de la ignorancia nunca ha sido un camino para llegar a ella. Más todavía, sospecho que *cada época admite sólo algunas formas de sabiduría en relación con el resto de sus teorías y prácticas.* Por eso, en *nuestra* época, la sabiduría se encuentra —si se quieren citar algunos nombres conocidos— en Einstein y en Proust, en Schönberg y en Freud, en Wittgenstein y en Borges, no en los *gurus*, ni en los masajes mágicos. Re-

cordar estas verdades es una tarea de la Filosofía— cuando ésta no busca suicidarse en la mera acrobacia intelectual.

Carlos Pereda

---

## LA REALIDAD Y CADENAS

**El lenguaje es un dios y los dioses un lenguaje: no hay salida**

Para Rafael Cadenas es lamentable el uso del lenguaje vaciado, el auge cultural y social del lenguaje y sobre todo su vaciado en lo que más le interesa: la poesía. El *vaciado* del lenguaje es más dramático que su vaciedad, más barroco. Esta realidad del lenguaje, su pérdida de valor comunicativo, su incapacidad referencial cada vez más patente en una época de serias analogías con el Siglo de Oro donde el lenguaje era de plata (ahí están las llagas de Góngora según García Lorca) coincide con su auge en la preocupación de los teóricos de la literatura. La literatura es lenguaje, se dice. La poesía es lenguaje calificado estéticamente, también se dice. La poesía tiene que cargar con una realidad que pone los pelos de punta: unir, de una buena vez por todas, la palabra y la cosa. Porque la filosofía ya sabe que ambos elementos se alejan como al apagar un televisor: la disminución fugaz de una estrella. Para no perder la larga tradición analógica de unidad entre palabra y cosa es necesaria la poesía. Si cumple con este cometido completamente filosófico pero también absolutamente social, ya está bien. Nietzsche acusó al hombre por su confianza en el lenguaje. Actualmente se sabe que tenía razón. Porque por más fascinación que se pueda sentir por la denuncia o por la forma de denuncia que adquiere la escritura actual (denuncia de una situación social: la separación de la palabra y las cosas eso no supone olvidarse que pese a la belleza de las palabras, al fin y al cabo las que quedan son las cosas. O Tao: "las palabras hermosas no son verdaderas"). Es decir, al caer la máscara todo queda desnudo.

▲ Rafael Cadenas: *Realidad y literatura.* Equinoccio, Caracas, 1980.