

1

Notas sobre la fragmentación de la razón*

Florencio Jiménez Burillo

“Era la Tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras”

(Génesis, 11, 1).¹

INTRODUCCIÓN

Ni la astucia de la razón ni mano invisible alguna han sido los determinantes de que yo comparezca ante Vds. en esta solemne apertura del curso académico 1997-98. Ha sido, simplemente, el azar administrativo de ocupar una determinada posición en el escalafón del cuerpo de profesores de esta Universidad. Contingencia burocrática que exonera de responsabilidad a la Facultad de Psicología que estaría representada en esta ocasión, mejor que por quien les habla, por uno cualquiera de sus profesores.

* Con este título, Jiménez Burillo impartió la lección inaugural del curso 1997-98 en la Universidad Complutense de Madrid. Su reproducción en esta monografía cuenta con la pertinente autorización de la propia Universidad Complutense (*Nota de los editores*).

¹ En el manuscrito original consta otra cita distinta tomada también del Génesis: “Bajó Yavé a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres, y se dijo: “he aquí un pueblo uno, pues tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto y nada les impedirá llevarlo a cabo. Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros” (Génesis, 11, 5) (*Nota de los editores*).

Pero comparezco yo con muchísimo respeto ante este ilustrado auditorio para decir, antes que ninguna otra cosa, que considero un verdadero honor pronunciar esta lección inaugural, y también para agradecer en esta única oportunidad el excelente trato que me ha dispensado la Universidad desde que ingresé en ella como alumno hace treinta y cinco años.

De acuerdo con el guión de este ritual académico, la tarea que tan gustosamente debo realizar hoy es la de impartir, precisamente, la primera lección del curso. Los profesores solemos dedicar el primer día de clase a hablar de instrucciones generales y del “objeto” de nuestras diferentes asignaturas. Sin embargo, el tema del que yo quiero hablarles no son, naturalmente, esos centenares de materias distintas del conocimiento, sino lo que nos es común a todos: el “sujeto” de esos saberes y, más concretamente, de cuál es su actual estatuto epistemológico. Y quisiera hacerlo desde la disciplina que profeso, la psicología social, pero utilizándola en esta ocasión como metaciencia. Trataré de explicarlo brevemente. La metaciencia –la ciencia de la ciencia– es un área de conocimiento interdisciplinar cuyo objetivo es el de investigar la naturaleza misma de la ciencia. Hasta ahora existen tres disciplinas metacientíficas suficientemente acreditadas: la historia, la filosofía, y la sociología de la ciencia. Pero hay otra que durante estos últimos años se ha ido incorporando a estas tres: la psicología social de la ciencia².

La psicología ocupa hoy un primerísimo lugar en todas y cada una de las esferas de nuestra sociedad. Su relevante papel en los ámbitos de la economía, la política, la justicia, la educación, el trabajo, etc., son buena muestra de ello. Pero sin duda son mucho menos conocidas las contribuciones de las disciplinas psicológicas a los temas metacientíficos. Se trata, entonces, de analizar el sujeto del conocimiento científico desde la perspectiva (metacientífica) de la psicología social, aunque será necesario, como inmediatamente se verá, recurrir a sus otras tres camaradas.

El título de esta lección creo que expresa convincentemente el contenido de lo que intentaré decirles a continuación, pero antes quisiera recordarles que, aunque el término fragmentación denota inmediatamente la idea de un “todo” unitario que se divide

² Ese será precisamente el título de uno de los últimos epígrafes de la lección inaugural. Tal y como se ha intentado mostrar en la introducción, la posibilidad, y la necesidad, de una psicología social de la ciencia está latiendo en algunas de sus publicaciones a partir de tres supuestos: a) la presencia del sujeto en la construcción del conocimiento psicosocial (ver, por ejemplo, Jiménez Burillo, 1977, 1982, 2003); b) lo (macro)social (el lenguaje, el poder, la cultura, la estructura económica, etc.) como marco presente en la acción humana (crítica a la transhistoricidad de la psicología social), y c) la relación marxiana entre las relaciones de producción y la conciencia (alienación, anomia) (*Nota de los editores*).

o parte en pedazos, su continuación, sin embargo, no es necesariamente negativa, aunque, como es sabido, puede serlo³.

Es muy difícil sintetizar en pocas palabras un proceso que cubre mil quinientos años, aunque, confiado en su generosa comprensión, se puede intentar: el desarrollo histórico de la fragmentación de la razón incluye en su seno dos complejísimos procesos sincrónicos: por una parte, el derrumbamiento durante los últimos doscientos años del firme, bien cimentado edificio epistemológico comenzado por la filosofía clásica griega y culminado durante los siglos XVII y XVIII. Y de otro lado, y en sincronía con el anterior, se desarrolla un proceso de progresivo protagonismo epistemológico del sujeto empírico del conocimiento. Dicho en cristiano: durante dos mil años las ideas de Platón, Aristóteles y más tarde de Bacon, Descartes, Hobbes, Galileo, Newton y Kant configuraron una forma superior de conocimiento humano: universal, necesario, objetivo, metódico. La mecánica newtoniana y la teoría del conocimiento de Kant simbolizan, paradigmáticamente, esa forma suprema de conocimiento que, como veremos después, hacía prácticamente irrelevante el papel del sujeto empírico. A partir del siglo XVIII, esa sólida y bien cimentada arquitectura –enseguida se aclarará por qué de tanta metáfora arquitectónica– comienza a resquebrajarse. La razón universal ilustrada fue siendo minada por tres sucesivos procesos de relativización: histórico-cultural, sociológico, y, ya en nuestros días, psicológico. Tal proceso afectó de lleno a las ciencias sociales y prácticamente nada a las ciencias naturales. Pues bien, de modo sincrónico, insisto, con ese proceso, van adquiriendo relevancia y protagonismo epistemológicos los fragmentos “desprendidos” a consecuencia del desplome del impresionante edificio de la ciencia moderna. La razón una se rompe en múltiples racionalidades individuales. Todo lo cual, naturalmente, constituye, una “interpretación” personal de los textos de (algunos) de los más importantes autores en las materias que tratamos. Y como tal interpretación,

³ En el caso de la psicología, todo apunta a que Jiménez Burillo considera la fragmentación como algo negativo. Así parece desprenderse de su respuesta a una de las preguntas que le plantearon en una entrevista en Infocop (25-06-2019): “la nueva disciplina, como ocurrió por cierto en otras ciencias sociales, estuvo sometida a una fortísima tensión entre fuerzas centrífugas y centrípetas, entre procesos de fragmentación y unificación (tanto epistemológicos como profesionales). Nunca hubo, ahora lo sabemos bien, “un corpus” de conocimiento psicológico homogéneo. Desde finales del siglo XIX, en el seno de la American Psychological Association (APA) se enfrentaron “filósofos” y “científicos” y, entre estos últimos, los experimentalistas y los partidarios de estudiar las diferencias individuales: psicometría, etc. Asimismo, en la APA hubo continuas secesiones junto a la creación de nuevas asociaciones profesionales. Ya en el siglo pasado, con la existencia de las grandes escuelas –funcionalismo, gestalt, conductismo, etc.–, pareció que la psicología tenía una cierta homogeneidad, pero no era así: había profundas diferencias entre ellas y, desde luego, también dentro de cada una. Nunca hubo un paradigma unificado en la disciplina” (*Nota de los editores*).

muchos de Vds. –espero que no todos– discreparán de ella. Por último, quisiera advertir que, dadas las circunstancias, no cabe entrar durante mi intervención en comentarios críticos sobre los textos manejados.

EL MUNDO GRIEGO⁴

Permítanme que les recuerde telegráficamente un gran relato. Hace entre siete y quince mil millones de años “aconteció” la explosión primordial –en 10-34 segundos–, aseguran quienes saben de estas cosas-. Una eternidad después –4.500 millones de años– ya existía nuestro planeta y hace solamente 3,6 millones de años que Lucy caminaba erguida por el suelo de Tanzania. Y hace muy poco en relación con estas mareantes cifras –300.000 años–, a unos centenares de kilómetros de aquí nuestros parientes tallaban piedras en Atapuerca. Nada nos han dicho los investigadores del yacimiento acerca de las inquietudes gnoseológicas de estos antepasados nuestros pero si, como dicen Varela y Maturana, “vivir es conocer y conocer es vivir”, parece evidente que, como se dice hoy, “procesaban información”⁵.

⁴ Sobre el mundo griego, Jiménez Burillo recogió en sus fichas (sus lecturas) una ingente información. Primero, sobre su historia política y económica; después, sobre algunos de sus pensadores más renombrados (Sócrates, Platón, Aristóteles, Heráclito, Pitágoras), para centrarse finalmente en algunos temas como la pederastia, las mujeres en el mundo griego, el amor (hay una corta redacción sobre la etimología del concepto de amor en griego: eros). El autor que despertó más interés fue, sin duda, Platón; sobre él hay recogida una considerable información, la más importante relativa a uno de los temas que más interés despertó en nuestro autor, el del amor. Sobre el *Banquete* y una de sus protagonistas, la sacerdotisa Diotima, Jiménez Burillo va trazando un hilo argumental del que forman parte el deseo, la belleza, la atracción sexual, la felicidad, la supervivencia y el miedo a la muerte: “para todos los mortales, se puede leer en una de sus fichas, el deseo de felicidad es, en el fondo, un anhelo para superar la muerte. Tal deseo de supervivencia solo se puede expresar en actos colectivos. Tal es la llave de nuestras respuestas a la belleza”. Amor (definición, historia), amor-amistad, amor platónico, amor romántico, amor adúltero, sexo y amor, celos, todos estos son los contenidos sobre los que Jiménez Burillo trabajó y sobre los que se conserva un importante material escrito, a mano, naturalmente, según su inveterada alergia a las nuevas tecnologías (*Nota de los editores*).

⁵ Eso, como mínimo. La llamada teoría evolutiva del conocimiento amplía y complica más las cosas: el conocimiento en tanto función “constitutivamente” biológica, incorporaría nada menos que una dimensión de “verdad” en el sentido de “ajuste” entre la percepción y el mundo material. En definitiva, la selección natural habría diseñado unos mecanismos cognitivos que permitirían a sus poseedores a aproximarse a lo que “realmente” son las cosas. Y aquellos organismos que incorporaron esa capacidad lograron sobrevivir. En sus formulaciones más arriesgadas algunos autores sostienen incluso que ciertas nociones “decisivas” para la racionalidad científica como, por ejemplo, “el principio de causalidad” son resultado de la selección natural, son “a priori”, como después dirían ilustres psicólogos y filósofos de todos conocidos (Piaget, Chomsky, Kant, Fodor, Dennet, Voellmer). Cfr. Lorenz (1974), Lorenz y Wuttkeits (1984), Del-

En tanto continúa la discusión sobre si nuestro cerebro está diseñado de tal modo que alberga una capacidad “racional” innata –¿cómo podría ser así con tan diversos conceptos de racionalidad en el mercado epistemológico?–, más razonable parece admitir que el conocimiento racional, y desde luego, el conocimiento científico, no es un producto natural, del modo como lo son las rocas, los árboles o el corazón. Es un producto “cultural”, y sus orígenes no están en los genes, ni tan siquiera en todas las culturas: sus raíces se encuentran en la Grecia clásica, en el orto mismo de nuestra civilización occidental.

En su conocida obra *Las formas elementales de la vida religiosa* escribe Durkheim: “Hace mucho que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso”; y añade poco después: “Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión, a su vez, ha comenzado haciendo las veces de ciencia y filosofía” (Durkheim, 1993, p. 39). En efecto, ya desde los comienzos de nuestra tradición cultural, estuvieron entretejidos los asuntos del conocimiento y los poderes sobrenaturales (recuérdese que Yavé Dios prohibió a Adán, bajo pena de muerte, comer del “árbol de la ciencia del bien y del mal”, y cómo la perversa serpiente descubrió a nuestra madre Eva los ocultos temores de la Divinidad: “se os abrirán los ojos y seréis como Dios”).

Desde sus orígenes, también la filosofía griega mezcló a los dioses en las vicisitudes del conocer humano. De hecho, los presocráticos nunca rompieron del todo con el mito en su progresiva utilización del logos. Pero se admiraron del mundo y ciertamente el mundo sigue admirándose de ellos. Es verdad que sus creencias sobre el orden del cosmos fueron una traducción al “mundo” del orden y la ley divinas del panteón homérico. También es verdad que muchos de sus conceptos –el nous de Anaxágoras, el apeiron de Anaximandro– poseen claras connotaciones sobrenaturales. Y asimismo, no debemos olvidar que es la diosa la que revela a Parménides la gran verdad. Pero no menos cierto es que dijeron cosas como las siguientes: “Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio” (Heráclito, 24), o que “ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas suceden por una razón y por necesidad” (Leucipo, 2), o finalmente que “prefiero encontrar la explicación de algo a que la realeza de los persas venga a mis manos” (*De Tales a Demócrito*, 1988, p. 118).

Orden, causas, razón de las cosas, confianza en el entendimiento, desconfianza de los sentidos, cambio y permanencia... de todos esos problemas tuvieron que hacerse cargo Sócrates, Platón y Aristóteles. Los presocráticos no desarrollaron una teoría del conocimiento, ni por tanto atribuyeron papel alguno al sujeto frente al objeto. Platón

brück (1989), Plotkin (1994). Una crítica a la epistemología evolucionista se encuentra en Stich (1993), Sober (1991), Broncano (1995), y Fuller (1996) (*Nota del autor*).

y Aristóteles sí formularon una epistemología, aunque, para nuestros propósitos, hay que decir que concedieron muy poco protagonismo al sujeto del conocimiento. Recuérdese: para Platón, conocer es re-conocer; la verdadera realidad es ultraterrenal: el mundo objetivo de las ideas que un día el sujeto contempló directamente y al que las cosas del mundo lo reenvían en cada acto de conocimiento. Es ese “objetivismo” de las ideas, con sus atributos de necesidad y universalidad el que garantiza precisamente que el sujeto individual alcance el conocimiento genuino, universal y necesario.

“Todos los hombres desean por naturaleza saber”, dice Aristóteles. Y entre los distintos saberes hay uno superior: aquél que es universal, necesario, estable, cierto, por causas: “el conocimiento científico y su objeto difieren de la opinión y del objeto de la opinión en que el conocimiento científico es conmensuradamente universal, y procede por nexos necesarios y lo que es necesario no puede ser de otra manera”. Pero en esta empresa tiene escaso papel un sujeto que se limita a “recibir” la información del objeto de conocimiento. Aunque, para ser justos, habría que precisar que, comparativamente con su maestro, Aristóteles asigna alguna intervención al sujeto mediante su célebre distinción entre entendimiento pasivo y entendimiento agente, este último con funciones “espirituales” de “constitución” del objeto. Hay que finalizar recordando que el procedimiento mediante el cual se alcanzan esos saberes son los instrumentos del “órgano” lógico aristotélico, unas reglas cuya adecuada práctica conduce al conocimiento científico⁶.

En definitiva, Platón y Aristóteles, entre otras muchas cosas, legaron al pensamiento de Occidente que el saber auténtico, genuino, verdadero, tiene, fundamentalmente, aunque no sólo, las características de saber universal, necesario, causal y algorítmico, quedando el sujeto cognoscente sin protagonismo en su personal dinamismo gnoseológico. Como dicen los especialistas, en el pensamiento clásico griego la ontología prima frente a la epistemología⁷

⁶ *Analítica posterior*. Lib I, cap. 33, 88b-89a. Y también cap 1 y 2 del libro I de la *Metafísica* (Lib. III, cap. 6, 1003a), y *Ética Nicomaquea* (lib. VI, cap. 6, 1140b). El texto sobre el doble entendimiento se encuentra en *De Anima*, Lib. III, cap. 5, 430 a 18) (*Nota del autor*).

⁷ Todo esto, claro está, es “una parte” de la historia, pues, como se sabe, el pensamiento griego no se limita únicamente a estos grandes nombres. Sin entrar en los aspectos “irracionales” de su cultura (Dodds), también tuvieron los griegos sus propios postmodernos, como por ejemplo Protágoras, amigo de Pericles, el más renombrado de los sofistas, personajes “mal vistos” por la ciudadanía y también por los filósofos acusados de sensualistas, agnósticos, escépticos y –lo que irritaba sobremanera a algunos– de cobrar por sus “clases”. Como se sabe, Protágoras –que, según parece, se hizo efectivamente rico enseñando– predicaba el relativismo antropológico: “Protágoras decía que el hombre es la medida de todas las cosas, lo que significa que lo que le parece a cada uno tal es para él su certeza” (Aristóteles, *Metafísica*, Lib. XI, cap. 6 1062b). Cfr. asimismo *Crátilo* (385e), *Teeteto* (152a) y *Protágoras* (337d) (*Nota del autor*).

LA FILOSOFIA MODERNA: LA BUSQUEDA DEL MÉTODO

Se cuenta que un día del año 1635, Thomas Hobbes, que ha leído a Francis Bacon, visita al ya condenado Galileo. En la habitación también se encuentra Descartes. No son los únicos, pero hay que admitir que sus ideas configuraron el pensamiento moderno. El proceso venía gestándose, como es bien sabido, desde mucho tiempo atrás: secularización, individualismo “pagano”, vuelta a los clásicos, invención de la imprenta, y “libre examen”. Pero en los escritos de estos cuatro gigantes se hallan sin duda las claves para entender el surgimiento de una nueva etapa de la historia humana. Hay, claro está, sustanciales diferencias entre los cuatro, derivadas tanto de sus propias biografías como de las condiciones sociales, políticas y religiosas de sus respectivos países. Pero es posible establecer unas características comunes en sus personales empresas intelectuales que son, al cabo, las que hicieron posible la constitución de la ciencia propiamente dicha. Brevemente expresadas serían, al menos, las tres siguientes:

En primer lugar, rompen con el pasado adoptando un “giro epistemológico” (más adelante habrá más giros, como se verá). La ontología se subordina ahora a la epistemología. La filosofía moderna comienza, antes de todo, con una reflexión sobre nuestra capacidad de conocer. Y, para decirlo pronto, la más inmediata conclusión es la radical desconfianza en el sujeto del conocimiento. Al menos tres de ellos dudan. Dante, en el canto XI del infierno, y Montaigne habían enaltecido ya antes los valores de la duda, pero ahora se trata de otra cosa: es una duda provisional, que alberga un componente de “purificación psicológica”, pero sólo se duda “metódicamente”, como camino para alcanzar la verdad epistemológica y, de paso, naturalmente, la seguridad psicológica, y espero no confundirlos demasiado con este galimatías. Lo que quiero decir es que el precio psicológico de la duda radical –transitoria, no se olvide– es compensado luego sobradamente por el premio obtenido, la certeza. Porque, en efecto, en segundo término, el proceso psicológico de duda desemboca en la conquista de un criterio –epistemológico– de la verdad y, de paso, de certeza subjetiva. El sujeto alcanza el conocimiento verdadero y, con ello, la certeza y sus innegables beneficios psicológicos y comportamentales: saber a qué atenerse, sentirse seguro en el mundo⁸.

⁸ La lucha permanente del ser humano para sortear las múltiples incertidumbres que lo rodean se encuentra en el fondo y en el origen de algunas de las más sonadas teorías psicossociales. Baste recordar a este respecto la premisa de la que parte Stanley Schachter, con Festinger y la teoría de la comparación social al fondo: la tendencia que el ser humano ha mostrado a lo largo de la historia a estar en compañía de los otros (afiliación), a formar grupos, a organizarse en sociedad, etc., responde a la necesidad de claridad cognitiva respecto al mundo que lo rodea, particularmente, la de saber quién es (la necesidad de autoevaluación). Jiménez Burillo recoge el guante: “la incertidumbre es «aversiva» para las personas; existe una necesidad de

Lo que es necesario subrayar es que tales confortables estados mentales se alcanzan, justamente, con un método “objetivo”, impersonal, que prescinde del sujeto empírico, ese de carne y hueso. Finalmente, tan humana aventura está constantemente acompañada de un modo más o menos visible por la confortante tutela de Dios. Veamos rápidamente algunos extremos.

Thomas Hobbes

Hobbes era mecanicista y materialista: “Pues ¿qué es el corazón sino un muelle? ¿Y qué son los nervios sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué son las articulaciones sino otras tantas ruedas dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artífice proyectó?” (Hobbes, 1979, p. 117). El cuerpo, es importante subrayarlo, es como una máquina. El instrumento del conocimiento de esa máquina es la razón, una facultad de la mente que consiste en un “cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos” (Hobbes, 1979, p. 149). Repárese en lo que escribe Hobbes: nombres que significan nuestros pensamientos, es decir, el lenguaje⁹, al cual dedica todo el capítulo

cierre cognitivo (NCC), diversamente manifestada –preferencia por el orden, malestar ante la ambigüedad, etc.– que impulsa a la gente a desear una respuesta, *cualquier* respuesta, ante un tópico antes que la duda y la confusión (...). Multitud de cosas suscitan incertidumbre, entre ellas, la valoración de nuestra identidad [la autoevaluación], qué debemos pensar, etc. La gente busca vincularse a grupos que respondan o al menos reduzcan esas perplejidades existenciales” (Jiménez Burillo, 2017, p. 101). Los grupos, nos recuerda el propio autor, forman parte de la realidad intersubjetiva, probablemente la realidad por excelencia desde el punto de vista psico-social, “posibilitada por el lenguaje, que emerge como resultado de la comunicación entre los individuos”, que acaba construyendo relatos, fantásticos en muchas ocasiones, e identidades compartidas que dan respuesta a incertidumbres fundamentales: quiénes somos, de dónde venimos, a dónde vamos. “Son esas entidades míticas, cuya existencia radica en que los individuos creen en ellas, las que orientan y dan sentido a las biografías personales” (p. 87). En este sentido, también cabe relacionar los planteamientos de Jiménez Burillo con el trabajo de Henri Tajfel y su defensa de una psicología social que se ocupara de problemas sociales relevantes y considerara el comportamiento individual, grupal y social en su interacción con los factores históricos, ideológicos y culturales, huyendo de los “experimentos en el vacío social” (Tajfel, 1984) (*Nota de los editores*).

⁹ La importancia del lenguaje en la construcción del conocimiento es una de las constantes de Jiménez Burillo. Volverá posteriormente sobre él al abordar el giro lingüístico (ver Nota 4 del próximo capítulo) y, sobre todo, cuando glose la figura de Wittgenstein, uno de sus principales referentes intelectuales y a quien considera uno de los genios más reconocidos de la humanidad, nada menos que al lado de Platón. La invocación de los “juegos del lenguaje” como contraposición a ese modelo de conocimiento universal, metódico, necesario y objetivo del que nos habla en la primera parte de este trabajo. En el breve comentario que hace de “La condición

IV de *El Leviatán*: “pero la más noble y beneficiosa invención de todas fue el lenguaje, que consiste en nombres o apelaciones y en su conexión, mediante las cuales los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y se los declaran también unos a otros para utilidad mutua y conversación, sin lo cual no habría existido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, ni ninguna cosa que no esté presente entre los leones, osos y lobos” (Hobbes, 1979, p. 139).

Es difícil exagerar la importancia del texto en el que se entrecruzan al menos una teoría del conocimiento y una doctrina sobre la naturaleza de la sociedad y del estado. Como veremos enseguida en otros autores, también Hobbes nos previene acerca del uso adecuado del lenguaje, fuente habitual de nuestros errores, pues dice nada más y nada menos que “la verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no hay tampoco verdad y falsedad” (Hobbes, 1979, p. 143). Dotados de esa “razón lingüística”, y avisados de los peligros que acechan a su buen uso, ya se encuentran los seres humanos en condiciones de pensar científicamente: “primero, a través de un uso correcto de los nombres, y, segundo, obteniendo un **método** bueno y ordenado para proceder desde los elementos, que son nombres, hasta afirmaciones hechas por conexión de uno con otro, y desde allí, hasta los silogismos, que son las conexiones de una afirmación con otra, hasta llegar a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres pertenecientes al tema tratado”. Y añade Hobbes inmediatamente que “ciencia es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto de otro, gracias al cual, además de aquello que podemos hacer actualmente, sabemos cómo hacer algo más cuando queramos o algo semejante en otro momento”¹⁰. Retengamos algunas esencias del mensaje hobbesiano: la ciencia consiste en el uso correcto del lenguaje, el método, la explicación por causas, la capacidad de predecir el futuro. Y una última

postmoderna” de Lyotard, escribe: “no hay reglas válidas de manera universal para todos los posibles juegos del lenguaje (los científicos incluidos), de modo que es necesario aceptar la heterogeneidad de las reglas no solo de cada comunidad científica, sino de cada jugador individual” (Jiménez Burillo, 2003, p. 364). Nuestro autor se alinea de manera inequívoca con las tesis de Hobbes, Wittgenstein, Lyotard y Rorty: “nuestro lenguaje, afirma el filósofo pragmático [Richard Rorty], no es un reflejo del mundo exterior. Lo que decimos acerca de las cosas pertenece a las proposiciones lingüísticas sobre ellas, tal y como ya advirtieron Hobbes y Wittgenstein” (p. 365). De manera indirecta, la importancia concedida a los juegos de lenguaje se observa también en la que consideraba una de las teorías que daban una respuesta más cabal a la naturaleza “comprensiva” de la psicología social: el interaccionismo simbólico (Jiménez Burillo, 1977, 1982), tal y como hemos tenido ocasión de ver en la Introducción (*Nota de los editores*).

¹⁰ Hay una interesante discusión respecto a la relación entre el significado de los términos “causa”, “leyes” y “principios” de la naturaleza en el surgimiento del pensamiento moderno en la que no es necesario –ni posible– detenerse aquí. (ver, por ejemplo, Echeverría, 1993, pp. 68 y ss.) (*Nota del autor*).

cosa: Hobbes escribió que la naturaleza es un “arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo”.

René Descartes

Descartes ejemplifica más clara y superlativamente las comunes caracterizaciones antes mencionadas. Para examinar la verdad, escribió el francés, es preciso dudar, en cuanto sea posible, de todas las cosas “una vez en la vida”. Que la tarea que se traza Descartes es de naturaleza netamente individual(ista) ya se evidencia al comienzo de la segunda parte de *El discurso del método*: en su solitaria existencia en Alemania –“el día entero sólo y encerrado junto a una estufa”– advierte que “no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por las manos de muchos maestros como en aquellas en que uno sólo ha trabajado. Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros, construidos para otros fines”¹¹. Se trata, pues, de construir un edificio **nuevo** sobre nuevas bases, no utilizando antiguos cimientos. Eso es, justamente, lo que afirma en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, cuando se propone “empezar de nuevo desde los **fundamentos**” la tarea de establecer “algo firme y constante en las ciencias”.

Es entonces cuando Descartes da comienzo a su ejercicio de “duda metódica”: desconfía de sus sentidos, de su imposibilidad de distinguir con claridad la realidad vivida y la realidad soñada; y formula la hipótesis de un Dios con voluntad de engañar o de la perversa intención de un genio maligno empeñado en hacerle errar. La situación, en verdad, suscita interrogantes angustiosos cuando Descartes escribe esto: “pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy?” (Descartes, 1990, p. 134) (Todo es pura retórica, la duda es **metódica** y está controlada cualquier desesperada reacción). Es en ese proceso mismo del pensar dubitativo, de poner en cuestión incluso su propia existencia en donde encuentra Descartes el fundamento que buscaba: “si he llegado a persuadirme de algo, o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era... de suerte que, habiendo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: “yo soy, yo existo” es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu” (Descartes, 1990). La fórmula ya estaba en *El discurso del método*: “pero advertí luego que,

¹¹ En las *Reglas* escribe: “Yo he nacido, lo confieso, con un espíritu tal que el mayor placer de los estudios ha consistido siempre para mí, no en escuchar las razones de los otros, sino en ingeniármelos yo mismo para descubrirlas” (Descartes, 1966, p. 82) (*Nota del autor*).

queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podría recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (Descartes, 1990, p. 68). Es este, innegablemente, un momento estelar en la historia del pensamiento: Descartes proclama la transparencia inmediata de la mente que, según sus propias palabras, “es más fácil conocer que el cuerpo”.

Pero Descartes tras su duda metódica no sólo sabe que existe –una verdad sumamente gratificante desde el punto de vista **psicológico**–, sino un criterio de verdad desde el punto de vista **epistemológico**. Los atributos del “pienso luego existo” son, al mismo tiempo, garantía de toda posible verdad del conocimiento, pues escribe en la Tercera Meditación: “Estoy seguro de que soy una cosa que piensa, pero ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar seguro de algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas” (Descartes, 1990, p. 145-146).

Fundamento y criterio de verdad; sólo queda el camino, el modo de proceder “para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias”: el **método**. Definido por Descartes del modo siguiente: “en cuanto a método, entiendo por ello reglas ciertas y fáciles cuya exacta observancia permite que nadie tome nunca por verdadero nada falso, y que, sin gastar inútilmente ningún esfuerzo de inteligencia, llegue mediante un acrecentamiento gradual y continuo de ciencia, al verdadero conocimiento de todo lo que sea capaz de conocer” (Descartes, 1966, p. 46).

Individualismo, se dijo antes, pero a la vista de esto último, individualismo “bien temperado”. Porque lo que viene a decir Descartes es que las reglas **gobiernan nuestro conocimiento**, que basta su exacta observancia para no errar. No es entonces el sujeto empírico, ese de carne y hueso, la garantía última de la veracidad de las ideas, sino las reglas rigurosamente aplicadas. Pero no paran aquí las cosas, porque tampoco son las reglas el definitivo método secularizado que nos permite proceder racionalmente. En su solipsismo, encerrado en su propio yo pensante, a Descartes se le acumularon problemas de mucha envergadura –por ejemplo, la relación de la mente con el cuerpo, o el conocimiento del mundo exterior–, que obviamente no son el caso aquí ahora. Lo que sí es necesario subrayar es cómo este racionalista recurre a Dios para –creyó él– buscar su solución. Recuérdese que eran malos tiempos –siempre lo han sido– para los librepensadores: Hobbes tenía reputación atea, Spinoza

sufrió persecuciones¹², y el “caso Galileo” es bien conocido. Las *Meditaciones* están dedicadas a “los muy Sabios e Ilustres Decano y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París”, y en carta al padre Mersenne, en abril de 1634, siendo el tema la condena de Galileo, escribe Descartes respecto a sus propias ideas: “en modo alguno, por nada del mundo querría yo sostenerlas contra la autoridad de la Iglesia” (Descartes, 1953, p. 950).

Lo que quiero decir es que, por convicción –¿o miedo?–, nos encontramos, insisto, ante un racionalismo “bien temperado”; en pocas palabras, el fundamento del **sólido edificio** solitariamente levantado por Descartes no es el cógito, ni las giegas, sino Dios Nuestro Señor¹³. La cuarta parte de *El discurso del método* está dedicada precisamente a las pruebas de la existencia de Dios, y en ella afirma el francés lo siguiente: “esa mis-

¹² “Que sea maldito de día y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no lo perdone; que su cólera y su fervor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la ley”. Con ese cariño los rabinos expulsaron de la Sinagoga a un miembro de la comunidad judía de Amsterdam. Y poco después de su muerte, apareció en su sepulcro este epitafio: “Escupe sobre esta tumba: aquí yace Spinoza”. ¿Quién era el réprobo? Un joven de veinticuatro años, de reputación atea, acosado durante su vida por calvinistas, judíos, teólogos católicos, y “algunos estúpidos cartesianos”. Luego, este librepensador sería alabado, entre otros, por Goethe, Renan, Hegel, Feuerbach, Freud, Russell, y Einstein” De esta guisa comienza “Casa de Citas” dedicada a Spinoza (Jiménez Burillo, 1998, p. 89). La lectura y el estudio de la obra de Spinoza por parte de Jiménez Burillo data de, al menos, la década de los sesenta, según consta en la edición de la *Ética* de Aguilar. Las notas, citas y apuntes respecto a Spinoza se agrupan en torno a los siguientes temas: biografía, legado de Spinoza, Spinoza y la psicología política, ontología, moral, metafísica, afectos, metafísica, amor, alegría, Spinoza y Hobbes (*Nota de los editores*).

¹³ En la edición de la “*Ética*” de 1987, Jiménez Burillo subraya la que, en una primera instancia, podría ser considerada una sutil crítica por parte de Spinoza a la posición “esencialista” de Descartes para pasar posteriormente a una crítica abierta a su posición escolástica. Veamos ambas. En el Prefacio de la Parte Tercera de la *Ética*, en la edición de Alianza, Jiménez Burillo subraya la siguiente cita: “ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio como demostraré en su lugar” (Spinoza, B. *Ética*. Alianza, 1987, p. 171). El lugar en el que Spinoza ofrece la demostración prometida es en la Parte Quinta (“Del poder del entendimiento o de la libertad humana”) donde en el comentario a la obra de Descartes, *Las pasiones del alma*, recela de la potestad que el alma tiene sobre las afecciones y las pasiones: “tales son las opiniones de este preclarísimo varón (según puedo conjeturarlas por sus palabras) y difícilmente hubiera podido creer que provenían de un hombre tan eminente, si no fueran tan ingeniosas. Verdaderamente, no puede dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipóte-

ma regla que antes he tomado, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, esa misma regla recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de Él” (Descartes, 1990, p. 72). Y por si alguna duda albergaran todavía los teólogos de París, escribe al final de la Quinta Meditación: “y así conozco muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, de suerte que antes de conocerle no podía yo saber nada con perfección” (Descartes, 1990, p. 180). Al final, el conocimiento científico objetivo no está garantizado, ni por el sujeto empírico, ni por las reglas, sino por la infinita bondad divina.

Francis Bacon

Son muchas y muy importantes las diferencias existentes entre Descartes y Francis Bacon, pero, como antes quedó señalado, comparten esos rasgos comunes antes citados. El punto de partida del Lord Canciller también adopta una actitud de ruptura hacia un pasado “fértil en controversias, pero estéril en obras”. Hasta ese momento en que Bacon escribe, la razón humana se aparece como una mole espléndida “carente de **fundamento**”. Se impone también aquí una nueva tarea de carácter universal: la de “comenzar enteramente de nuevo con medios más sólidos para conseguir una Restauración total a partir de los fundamentos apropiados de las ciencias, de las artes, y de todo el saber humano” (Bacon, 1985, p. 40). El propósito de Bacon, según confiesa, es altamente generoso, ya que su empresa no está impulsada ni por la ambición personal ni por la búsqueda de la gloria tras su muerte: se trata de un empeño intrínsecamente recompensante, al que no hay que buscarle ulteriores motivaciones. Y ciertamente se sacude cualquier mérito individual, pues en la dedicatoria al Rey Jacobo atribuye lo bueno que pueda haber en su obra “a la inmensa misericordia divina” y “a la felicidad de vuestra época” (Bacon, 1985, p. 46)¹⁴.

Si al comienzo de sus reflexiones encontramos a Descartes a solas junto a la estufa, también Bacon afirma ser consciente de “la enorme soledad que envuelve a una empresa de este tipo” que le ha lanzado por caminos inciertos, difíciles, y “solitarios”. Empresa que tiene como exigencia previa a todo ulterior desarrollo una primera actitud de precaución, de duda, acerca de las posibilidades mismas del conocer humano. Y también son cuatro los peligros que nos acechan en cuanto sujetos del conocimiento. En primer lugar, los ídolos de la tribu, propios de la misma naturaleza humana;

sis más oculta que cualquier cualidad oculta. Pues ¿qué entiende, me pregunto, por ‘unión’ de alma y cuerpo?” (p. 341-342) (*Nota de los editores*).

¹⁴ Es reiterada en Bacon, como en Descartes, la metáfora “arquitectónica”, con “sólidos cimientos”, para referirse al saber (*Nota del autor*).

si los sentidos son engañosos, no lo es menos el entendimiento, espejo infiel de la naturaleza al mezclarse él mismo con la naturaleza de las cosas. En segundo término, se encuentran los ídolos de la caverna. Su origen radica en la específica forma de ser individual de cada uno de nosotros. Y sus causas pueden ser de varios tipos: nuestro particular temperamento, la educación que hayamos recibido, el trato con los demás, la lectura de ciertos libros, o nuestra obediencia a quienes admiramos o cultivamos. Los ídolos del foro, en tercer lugar, se derivan de las relaciones de los humanos entre sí. El hecho fundamental destacable es que, a diferencia de Descartes, y de acuerdo con Hobbes, Bacon apunta directamente al lenguaje como una innegable fuente de nuestros errores: “pues los hombres se asocian por medio de los discursos, pero los nombres se imponen a las cosas a partir de la comprensión del vulgo. Así, una mala e inadecuada imposición de nombres mantiene ocupado el entendimiento de una manera asombrosa... las palabras ejercen una extraordinaria violencia sobre el entendimiento y perturban todo, llevando a los hombres a innumerables e inanes controversias y ficciones”. Finalmente, los ídolos del teatro, provienen de los dogmas filosóficos y los perversos modos de demostración.

Una y otra vez proclama Bacon sus desconfianzas en términos de indudable vigencia actual: el entendimiento humano no es “una luz seca” sino que padece las influencias de “la voluntad y los afectos” y los hombres acaban por creer aquello que desean que sea verdadero;¹⁵ especial cuidado hay que tener con los sentidos, que constituyen “el máximo impedimento y la máxima aberración del entendimiento humano”; aunque es el lenguaje el enemigo más difícil de detectar: los hombres creen que su razón es dueña de las palabras, pero estas reobran sobre el entendimiento convirtiendo así los debates incluso entre hombres doctos en “controversias acerca de palabras y nombres”. Se deben evitar por eso que se impongan al entendimiento tanto “nombres de cosas inexistentes” como nombres “que carecen de cosas” y procurar definir bien los nombres de las cosas existentes. De este modo purificado, el entendimiento recupera su condición de “espejo de la naturaleza” y es capaz de adentrarse en el cielo de la verdad (Bacon, 1985: aforismos 41, 42, 43, 44, 49, 50, 51 y 54).

Tras la **deconstrucción del pasado**, viene la propuesta del auténtico método de conocimiento. Digámoslo rápidamente: las reglas que gobiernan el conocimiento ver-

¹⁵ De nuevo resuena en esta cita de manera inevitable la postura de Spinoza que Jiménez Burillo marca en las dos ediciones de la *Ética* con las que trabajó, la de Aguilar de 1963 y la de Alianza de 1987, a saber: “... no faltan filósofos que están persuadidos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo ello demuestra suficientemente que cada uno juzga las cosas según la disposición de su cerebro o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello, no es de admirar (notémoslo de pasada) que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como conocemos, y de ellas, por último, el escepticismo” (Spinoza, 1987, p. 96) (*Nota de los editores*).

dadero suponen, una vez más, prescindir del sujeto empírico de ese conocimiento. Las expresiones utilizadas por Bacon son suficientemente claras: el método científico es “de tal carácter que no deja mucho lugar para la agudeza y fuerza de los ingenios, sino que casi iguala los ingenios y los entendimientos”, afirma en el Aforismo 61; y vuelve a insistir en lo mismo en el 122: “pues nuestro método de descubrimiento de las ciencias llega a igualar prácticamente los ingenios, y no deja mucho para la experiencia de cada cual, puesto que efectúa todas las cosas por medio de reglas y demostraciones certísimas”. No hay lugar, pues, para las **interpretaciones** de la realidad: el sujeto debe limitarse a aplicar las reglas si quiere conocer científicamente. El método propuesto, como es sabido, incorpora una crítica del silogismo y la aceptación del experimento y la verdadera inducción: “nosotros rechazamos la demostración silogística porque procede confusamente y hace que la naturaleza se nos escape de las manos”, escribe Bacon, añadiendo más tarde que el silogismo “no es aplicable a los principios de las ciencias, y se le aplica en vano a los axiomas medios”. Descontado el razonamiento lógico-deductivo, “la única esperanza está en la verdadera inducción” (Bacon, 1985, p. 65 y aforismo 14).

Antes de concluir este sumario repaso a las ideas baconianas, es preciso referirse a dos aspectos más de su obra: el primero contrasta radicalmente con la teoría de Platón y Aristóteles, y su mera **contemplación** de la naturaleza. La frase es conocida, pero la repetiremos una vez más: “la ciencia y el poder humano vienen a ser lo mismo”. Se inicia así un nuevo periodo histórico a partir del cual la ciencia ante todo y sobre todo debe conocer a la naturaleza, pero para dominarla; y eso se consigue descubriendo las leyes de su funcionamiento, pues “no es posible vencer a la naturaleza más que obedeciéndola”. Pues conocer tal y como son las cosas no solamente proporciona la verdad, sino también una utilidad ya puesta suficientemente de relieve con los inventos de la imprenta, la pólvora, la brújula, que “han cambiado la faz del mundo y las condiciones de la vida humana”. He aquí las raíces intelectuales de nuestra tecnociencia: el saber científico, el **descubrimiento** –hay que insistir, el **descubrimiento** no la **construcción**– de las leyes de la naturaleza es un instrumento de dominación para alcanzar, también es preciso subrayarlo, un buen fin. Pues hay tres clases de ambición humana, escribe el Lord Canciller; una, vulgar y degenerada, persigue ampliar el poder personal del individuo en su país; la segunda, algo más digna y generosa, lo que intenta es extender el dominio de la patria entre el género humano; el tercer tipo de ambición, el más universal y noble de todos, trata de restaurar y ampliar el poder y el imperio de todo el género humano sobre el universo: tal es, justamente, la tarea de las artes y las ciencias. Y no deja Bacon de establecer dos distinciones familiares ahora para todos nosotros; una, entre lo que denominamos ciencia básica y aplicada; si los inventos son útiles y hacen avanzar a la humanidad, más excelso aún es “descubrir aquello por lo que todo lo demás puede ser descubierto con facilidad... (pues

la contemplación misma de las cosas tal y como son es más digna en sí misma que todo el fruto de los inventos” (Bacon, 1985, p. 185). La otra distinción se refiere a la no menos debatida cuestión ética sobre la ciencia y su uso. La tesis de Bacon es de meridiana claridad: como tantas cosas en este mundo, reconoce que la ciencia puede ser utilizada al servicio de “la maldad, la lujuria y otros vicios”, pero, con escaso tino predictivo esta vez, confiaba nuestro autor en que “la recta razón y la sana religión gobernarán su uso”¹⁶.

El segundo aspecto sobre la obra de Bacon tiene que ver con las dimensiones sobrenaturales del conocimiento a las que repetidas veces se ha aludido. Según todo lo anterior, es evidente que las reglas universales del método baconiano no dependen, como las cartesianas, de la garantía divina. Pero en la gran restauración es constante la presencia de Dios. No se olvide que el propósito de la obra toda es, precisamente, restaurar mediante el conocimiento adecuado, el poder sobre las cosas que Adán tuvo en el Paraíso, y de ese modo, alcanzar la reconciliación con Dios. Pero es que, además, en repetidas ocasiones Bacon invoca directamente el auxilio de Dios (ver Introducción de M.A. Granada, pp. 7-27). No es que Bacon mezclara la fe con la ciencia. Nuestro autor establece lo que luego los neopositivistas llamarán un criterio de demarcación; una cosa es la ciencia, a la que corresponden la universalidad, el control, la predicción, etc., y otra la no ciencia, incluida la fe. Pero eso no impide a Bacon, en su solitaria lucha contra el ejército de las opiniones y su propia “inseguridad psicológica”, confiar su mente en “la ayuda divina”. Y es también elocuente su religiosidad en esa plegaria a Dios con la que cierra la introducción de su libro: “protege y guía esta obra que –salida de tu bondad– busca tu gloria” (Bacon, 1985, p. 77).

Nótese finalmente que también aquí las reglas del método se imponen a la subjetividad. Otra vez la racionalidad científica es objetiva, o sea, impersonal o transpersonal.

¹⁶ John Gray, uno de los pensadores contemporáneos favoritos de Jiménez Burillo, hace un agudo análisis de cómo el modelo de ciencia propugnado por Bacon se ha convertido en la actualidad en la instancia que vigila el pensamiento: “La ciencia nos da una sensación de progreso que la vida ética y política no puede proporcionarnos. Y sólo la ciencia tiene poder para silenciar a los herejes. Hoy en día, es la única institución que puede afirmar esa autoridad. Al igual que la Iglesia en el pasado, tiene poder para destruir o marginar a los pensadores independientes. (...) De hecho, la ciencia no proporciona ninguna imagen fija de las cosas, pero al censurar a aquellos pensadores que se aventuran más allá de las actuales ortodoxias, preserva la reconfortante ilusión de una única cosmovisión establecida. (...) Para nosotros, la ciencia es un refugio que nos protege de la incertidumbre y que promete –y, en cierta medida, consigue– el milagro de librarnos del pensamiento, en la misma medida en que las iglesias se han convertido en santuarios de la duda” (Gray, 2003, p. 27) (*Nota de los editores*).