



Filosofía  
del sentido común

Eduardo M. González de Luna

Portada:  
Remedios Varo,  
*Ciencia inútil o El alquimista*, 1955,  
Óleo/masonite.  
Colección INBA/Museo de Arte Moderno.



FILOSOFÍA DEL SENTIDO COMÚN:  
THOMAS REID Y KARL POPPER

Universidad Nacional Autónoma de México

Dirección General de Estudios de Posgrado

Programa de Maestría y Doctorado  
en Filosofía de la Ciencia

Facultad de Filosofía y Letras



Instituto de Investigaciones Filosóficas

## Colección Posgrado

La *Colección Posgrado* reúne, desde 1987, los textos que como tesis de maestría y doctorado presentan, para obtener el grado, los egresados de los programas del Sistema Universitario de Posgrado de la UNAM.

El conjunto de obras seleccionadas, además de su originalidad, ofrecen al lector el tratamiento de temas y problemas de gran relevancia, contribuyendo a la comprensión de los mismos y a la difusión del pensamiento universitario.

*Eduardo Manuel González de Luna*

Filosofía del sentido común.  
Thomas Reid y Karl Popper

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

2004

## Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Juan Ramón de la Fuente  
Rector

Lic. Enrique del Val Blanco  
Secretario General

Mtro. Daniel Barrera Pérez  
Secretario Administrativo

Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez  
Secretaria de Desarrollo Institucional

Mtro. José Antonio Vela Capdevila  
Secretario de Servicios a la Comunidad

Mtro. Jorge Islas López  
Abogado General

Dr. José Luis Palacio Prieto  
Director General de Estudios de Posgrado

Dr. Ambrosio Francisco Javier Velasco Gómez  
Director de la Facultad de Filosofía y Letras

Dra. Paulette Dieterlen Struck  
Directora del Instituto de Investigaciones Filosóficas

Dr. Carlos López Beltrán  
Coordinador del Programa de Maestría y Doctorado  
en Filosofía de la Ciencia

Lic. Gerardo Reza Calderón  
Secretario Académico de la Dirección General de Estudios de Posgrado

Lic. Lorena Vázquez Rojas  
Coordinadora Editorial

Primera edición, 2004

D.R. © Eduardo Manuel González de Luna

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México  
Dirección General de Estudios de Posgrado  
Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán, México, D.F.

ISBN 970-32-1175-5

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

<i>Prólogo</i> .....	9
<i>Introducción</i> .....	15
Parte I. Thomas Reid. La voz del sentido común en la epistemología moderna	
Capítulo 1. El sentido común y el escepticismo en la epistemología moderna	
Antecedentes históricos de la noción del sentido común .....	23
El escepticismo y la teoría cartesiana de las ideas .....	26
La duda metódica cartesiana y la teoría de las ideas .....	27
El escepticismo moderado en el empirismo de Locke .....	29
El escepticismo radical de Berkeley .....	31
La crítica de Hume al escepticismo .....	33
Capítulo 2. La filosofía del sentido común de Thomas Reid	
Argumentos de Reid contra el escepticismo .....	37
La crítica de Reid a la teoría cartesiana de las ideas .....	40
La concepción reidiana del sentido común .....	43
Los principios del sentido común como dones naturales .....	48
La teoría reidiana de la percepción .....	50
<i>La percepción de los objetos externos</i> .....	50
<i>Percepción y sensación</i> .....	53
Comentarios finales de la Parte I	
El sentido común reidiano y el realismo directo .....	57
El carácter fundamentalista del sentido común reidiano .....	58
El papel de la epistemología en el proyecto reidiano .....	61

Parte II. Sentido común, epistemología y realismo en la filosofía de Karl Popper

Capítulo 3. La filosofía crítica del sentido común de Popper	
El sentido común crítico de Peirce: un puente entre Reid y Popper . . .	68
La crítica de Popper a la epistemología del sentido común . . . . .	70
El progreso del conocimiento del sentido común . . . . .	70
La crítica a la “epistemología del sentido común” . . . . .	71
El realismo de sentido común de Popper . . . . .	74
El realismo metafísico de sentido común . . . . .	74
La ontología de tres niveles y la epistemología sin sujeto cognoscente . . . . .	77
La filosofía crítica del sentido común . . . . .	79
Comentarios . . . . .	81
Capítulo 4. La epistemología evolucionista y la filosofía crítica del sentido común	
La epistemología evolucionista de Popper . . . . .	85
El modelo de selección natural y el método de conjeturas y refutaciones . . . . .	85
Los tres niveles de adaptación . . . . .	86
Sentido común y tradición desde la perspectiva evolucionista . . . . .	89
El sentido común como conocimiento inmediato . . . . .	89
El papel de la tradición desde la perspectiva evolutiva . . . . .	92
Comentarios . . . . .	94
Capítulo 5. Popper y la tradición del racionalismo crítico	
La función de la tradición y el racionalismo crítico . . . . .	97
El sentido común como conocimiento momentáneamente acrítico . . . . .	100
La crítica al relativismo: el “mito del marco común” . . . . .	102
Lenguaje y tradición. El problema de la incommensurabilidad . . . . .	103
Comentarios . . . . .	106
Comentarios finales de la Parte II	
El sentido común como núcleo firme de las tradiciones . . . . .	111
El sentido común ordinario y el sentido común científico . . . . .	113
<i>Conclusiones</i> . . . . .	115
<i>Bibliografía</i> . . . . .	121

**E**ste libro analiza un tema central de la filosofía de la ciencia contemporánea: la relación entre sentido común y conocimiento científico.

Desde el siglo XVII ha predominado la idea de que el conocimiento científico requiere de un trabajo previo de carácter profiláctico para eliminar toda prenoción o prejuicio proveniente del sentido común que toda comunidad hereda y transmite de generación en generación. Una vez eliminados los engañosos prejuicios es necesario encontrar bases firmes para construir el conocimiento a través de métodos rigurosos, ya sean de carácter analítico y deductivo o empírico-inductivo. Así, tanto en la vertiente racionalista iniciada por Descartes o en la empirista propuesta por Bacon, el conocimiento auténtico se construye a partir de fundamentos sólidos (ideas innatas o datos sensoriales) descontaminados de prejuicios del sentido común, a través de reglas metodológicas que pretenden ser algorítmicas.

Contra esta noción fundacionista y metodológica del conocimiento, desde el mismo siglo XVII se levantaron varias opiniones en contra, entre las que destacan las de Vico y Thomas Reid.

Vico defendía el sentido común como una facultad de los hombres para juzgar prudencialmente y criticaba la excesiva confianza en los métodos propuestos por Descartes. Por eso, con razón, Isaiah Berlin lo considera como uno de los pensadores “contracorriente”.

Por otro lado, el escocés Thomas Reid consideraba que el sentido común es la fuente de nuestras certezas más afianzadas, sobre la que se basa todo nuestro conocimiento. Reid, a diferencia de Vico, consideraba que los principios del sentido común eran universales.

Es precisamente Thomas Reid uno de los autores centrales que analiza Eduardo González de Luna; según él, Reid consideró imposible suspender o eliminar los prejuicios o prenociones propias del sentido común, pues éste es parte constitutiva de la historicidad de los sujetos. Los principios del sentido común son evidentes y no requieren demostración. Principios como la creencia indudable de que uno mismo es quien critica o que el mundo externo existe, son ejemplos de las ideas básicas del sentido común.

El autor vincula la noción de sentido común en Reid a la de tradición. Por tradición puede entenderse, en general, un conjunto de conceptos, observaciones, principios, valores, creencias, teorías, normas y prácticas, a veces incorporadas en instituciones y no siempre explícitas, que constituyen un marco global en el que vive una comunidad y que en varios aspectos le proporcionan identidad. Es evidente el paralelismo entre ambos conceptos pero, para González de Luna, el sentido común y la tradición se manifiestan a distintos niveles. Una tesis de este trabajo es que las creencias de sentido común pueden verse como la parte más medular de la red de creencias de una tradición. Sin embargo, desde un punto de vista fundacionista sobre el sentido común, como el que sostenía Reid, sus creencias son verdades inmutables y permanentes emanadas de la propia esencia de la razón humana, y por tanto trascienden cualquier marco cultural o tradición. Serían, entonces, el núcleo común de toda tradición válida desde el punto de vista racional, y proporcionarían un criterio de decisión sobre qué creencias o prácticas son erróneas o absurdas, a saber, aquellas que vayan contra el sentido común.

De manera muy pertinente, el autor selecciona a Karl R. Popper para analizar su concepción de sentido común y de tradición; muestra la relevancia de estos conceptos para comprender la racionalidad del desarrollo científico. Luego señala que, de acuerdo con Popper, nuestra aceptación de la tradición no se debe a que sea una fuente de certezas indubitables, sino a que toda tradición nos permite orientarnos en el mundo mediante la elaboración de historias y mitos. Estos mitos o teorías sobre el mundo constituyen lo que Popper llama “tradiciones de primer orden” y ocurren en toda cultura pasada o presente. Pero lo que distingue a la tradición racionalista de otras tradiciones es la discusión crítica del mito. La discusión crítica consti-

tuye entonces una tradición de segundo orden, o metatradición, mediante la cual se cuestionan las tradiciones de primer orden. En lo que respecta a la tradición científica, ésta se diferencia de otras tradiciones no porque la ciencia produzca menos mitos que, por ejemplo, la religión, sino porque los mitos o teorías científicas —dice Popper— pueden cambiar y desarrollarse, mediante la crítica racional, para crear cada vez mejores explicaciones del mundo. El crecimiento de la ciencia, lejos de ser una mera acumulación de conocimiento, se produce mediante el método crítico que destruye y modifica todo, incluso el lenguaje en el que se formulan sus propias teorías. De esta manera, el conocimiento de sentido común ordinario se transforma mediante procesos de crítica racional en conocimiento científico, el cual es, como la filosofía, “sentido común ilustrado”.

En este trabajo también se aborda el enfoque de la epistemología naturalizada planteado por Popper: la epistemología evolucionista. Desde esta perspectiva, es posible proponer tratamientos novedosos para problemas ontológicos clásicos, como por ejemplo el del realismo, desde una concepción naturalista y biologicista. El papel de la tradición tiene dos facetas en la epistemología evolucionista popperiana. Las tradiciones de primer orden se manifiestan en el nivel conductual, de sentido común y del científico, al transmitir el conocimiento históricamente acumulado. Mientras que el método de ensayo y eliminación del error se considera parte de una tradición de segundo orden, que no es una forma de conocimiento propiamente dicha, sino una actitud epistémica y pragmática, de la cual depende el proceso evolutivo del conocimiento y el mejoramiento en la adaptación al medio en todos los niveles.

Con respecto al papel de las tradiciones desde el modelo evolucionista, las tradiciones de primer orden se relacionan con el proceso de instrucción, juegan el papel de preservar y heredar las estructuras básicas: técnicas, conductuales y teóricas. Mientras que la selección natural, con su método de ensayo y eliminación del error —del cual la tradición racionalista crítica es una forma del desarrollo del conocimiento— puede ser vista como una tradición de segundo orden.

De esta manera, en el enfoque popperiano, paralelamente a la noción de sentido común, el concepto de tradición se revaloriza como un elemento de racionalidad en el marco de la filosofía de la ciencia

anglosajona. Pero el concepto de tradición ha sido y es un concepto de relevancia especial en otros ámbitos filosóficos. Después de haber sido objeto de un ataque continuo por parte del racionalismo ilustrado —que la consideró la antítesis de la razón, para la concepción actual de la hermenéutica filosófica y de la filosofía contemporánea de las ciencias sociales—, la tradición, en tanto que constituida mediante el lenguaje, o tal vez incluso trascendiéndolo, cumple la función de ser una fuente de conocimiento del mundo y constituye un parámetro de racionalidad, al proporcionar una base común para la evaluación de las creencias y las acciones de los individuos de una comunidad epistémica.

Como puede observarse en este trabajo, tanto Reid como Popper asignan al sentido común y a las tradiciones importantes funciones epistémicas. En el caso de Reid los principios del sentido común son universales y fijos, no sujetos a crítica y renovación. En cambio, Popper reconoce que los contenidos del sentido común como cualquier otro elemento de la tradición sí están sujetos a cuestionamientos y cambio. En todo caso, ambos autores reivindican la relevancia del sentido común y las tradiciones para el desarrollo progresivo del conocimiento científico.

Sin embargo, me parece importante señalar que en esta concepción del sentido común no se reconoce con suficiente énfasis el carácter histórico y culturalmente dependiente del sentido común de cada comunidad relevante. Reid inclusive le da un carácter universal a los principios del sentido común que están presentes en todas las tradiciones culturales específicas. Esta visión universalista del sentido común contrasta con la perspectiva de Vico quien sí señala la dependencia del sentido común a sus contextos culturales específicos. En este sentido, este libro nos invita a continuar y desarrollar el análisis del sentido común bajo la controversia universalismo-contextualismo.

Otro de los puentes muy interesantes que tiende el maestro González de Luna en su análisis del sentido común, es con la hermenéutica filosófica, principalmente la gadameriana.

Desde el primer capítulo de *Verdad y método*, Gadamer muestra la relevancia del sentido común para el desarrollo de las humanidades a través del concepto de formación de las personas. Gadamer analiza la recuperación del concepto romano antiguo de *sensus communis* como crítica a la idea ilustrada moderna de racionalidad, a partir de Vico y de otros humanistas de los siglos XVIII y XIX como Shaftsbury, Hutcheson y Bergson. A través de este análisis histórico, Gadamer sostiene que el sentido común constituye la herencia teórica y axiológica que la tradición transmite y desarrolla de generación en generación en cada comunidad específica. Por ello, el sentido común opera como un conjunto de prejuicios que orientan y conducen nuestra percepción del mundo, nuestras interpretaciones y nuestros juicios. A partir de esta idea contextualmente situada del sentido común, de los prejuicios y de la tradición, Gadamer desarrolla una teoría hermenéutica alternativa a la visión metodológica propuesta por Dilthey, Max Weber y el mismo Popper, entre otros.

Si bien la hermenéutica filosófica de Gadamer reconoce que cada intérprete tiene una determinada situación hermenéutica definida por los prejuicios del sentido común en el que se ha formado, no por ello acepta un relativismo epistemológico. Los prejuicios de todo intérprete, si bien condicionan su percepción y juicio, también definen un horizonte hermenéutico que le permite acceder y dialogar con expresiones culturales de otras tradiciones y de otros sentidos comunes. Gracias a este diálogo plural es posible someter a crítica reflexiva los propios prejuicios, el sentido común que se hereda para enriquecerlo y desarrollarlo. Por ello, Gadamer concluye que la comprensión hermenéutica no sólo es un modo de conocer en las ciencias humanas, sino también un modo de vivir en el mundo y transformarlo hacia un sentido común universal, no como presupuesto como lo pensaría Reid y quizás el mismo Popper, sino como ideal regulativo.

Así pues, la hermenéutica filosófica de Gadamer constituye un referente importante para la filosofía de la ciencia contemporánea. Al mostrar estos puentes comunicantes entre tradiciones filosóficas

ajenas, González de Luna contribuye a propiciar un diálogo enriquecedor para la filosofía de la ciencia y a ensanchar sus horizontes. Esta es sin duda una de las grandes virtudes de este libro.

*Ambrosio Velasco Gómez\**

\* Obtuvo la maestría en filosofía de la ciencia en la UAM en 1986 y el doctorado en el área de historia y filosofía de la teoría política en la Universidad de Minnesota. En 1994 obtuvo el Premio Distinción Universidad para Jóvenes Académicos en el área de docencia en humanidades. Fue coordinador de la maestría y el doctorado en filosofía de la ciencia desde su fundación, en 1993, hasta su designación como director de la Facultad de Filosofía y Letras, en febrero de 2001. Es Investigador Nacional Nivel III y Catedrático Universitario Nivel II. Es autor de cuatro libros y ha publicado más de 80 artículos en libros y revistas especializadas en el país y en el extranjero.

## INTRODUCCIÓN

Por “sentido común” suele entenderse, en su noción más general, un conjunto de principios, percepciones, expectativas, prácticas y creencias que son compartidos por los miembros de una comunidad, y que se consideran inmediatos y autoevidentes. También se entiende como una habilidad, el “buen sentido”, que permite a los individuos acceder y disponer de manera inmediata de los principios, las percepciones, las expectativas, las prácticas y las creencias que son comunes a su sociedad. El sentido común constituye el saber más básico, primario e inmediato de que dispone todo individuo como miembro de una comunidad, siendo este saber, además, un elemento fundamental para la integración de la misma. Los elementos del sentido común muchas veces no son claros o explícitos para los integrantes de la propia comunidad; en ocasiones, la reflexión y el análisis filosófico pueden elucidarlos, pero en ciertos casos —como en el saber tácito incorporado en la actividad práctica— no son siquiera formulables sin pérdida de significado mediante proposiciones.

Existe una larga lista de filósofos en Occidente que se han interesado por el sentido común. La mayor parte de los estudios filosóficos sobre el tema se han enfocado en aquellos de sus elementos que podemos enunciar mediante el lenguaje, es decir, en un conjunto de proposiciones que conforman lo que se ha denominado los principios y las creencias “del sentido común”. Éstas constituyen una red amplia de creencias interconectadas acerca del mundo y de nuestra relación con él, que se expresan en nuestro comportamiento y sirven como base para guiarlo, y a las cuales apelamos explícita o tácitamente como una instancia de justificación de otras creencias menos básicas y de nuestra conducta. Presuponemos que todos aquellos individuos

racionales con los que interactuamos y que pertenecen a nuestra misma comunidad epistémica comparten este trasfondo de creencias básicas, las cuales constituyen una perspectiva común del mundo en que vivimos. El supuesto de que el punto de vista del sentido común es esencialmente correcto, es fundamental en nuestra capacidad para comunicarnos e interactuar entre nosotros, y para funcionar adecuadamente en la vida cotidiana.

En relación a su origen y su dinámica, dentro de los filósofos que se han interesado por las creencias del sentido común encontramos principalmente dos posturas. Algunos, como Reid, adoptan una perspectiva fundamentalista: consideran al sentido común como un conjunto de principios que son creencias *a-priorísticas* o innatas, intuiciones fundamentales para el conocimiento, producto de alguna facultad innata y constitutiva del mismo nivel que la razón, o aun más profundo. Por su origen tan básico, casi instintivo, son creencias prácticamente inamovibles e indubitables; son fruto, posiblemente, de nuestra constitución fisiológica y de las características psicológicas más constitutivas de todo ser humano racional normal. Son una instancia última de apelación, por lo que dudar de su evidencia es en la práctica una violación a nuestra racionalidad.

Otros filósofos, como Popper, han adoptado una perspectiva más pragmática del desarrollo del sentido común. Al poseer todos nosotros estas creencias como integrantes de una sociedad, resultan ser una herencia que nos es transmitida mediante el lenguaje y la tradición en que estamos inmersos. No son verdades eternas e indubitables. Sólo son creencias fuertemente atrincheradas las cuales damos por sentadas y no cuestionamos porque, en un cierto momento histórico, constituyen el conocimiento disponible más inmediato, el cual, además, ha probado su adecuación en el uso permanente y cotidiano. Son creencias autoevidentes por motivos pragmáticos al ser la guía de nuestras acciones; pero podemos criticarlas y modificarlas cuando tenemos razones suficientes para cuestionarlas.

La concepción del sentido común como un núcleo de creencias fuertemente atrincheradas por la práctica cotidiana puede ligarse a otra noción fundamental para la filosofía contemporánea: el concepto de "tradición". Por tradición puede entenderse en general un conjunto de normas, creencias, prácticas, etcétera, a veces incorporadas

en instituciones y no siempre explícitas, que constituyen un marco global en el que vive una comunidad, y que en varios aspectos le proporcionan identidad. Es evidente el paralelismo entre ambos conceptos, pero el sentido común y la tradición se manifiestan a distintos niveles. Una tesis de este trabajo es que las creencias de sentido común pueden verse como la parte medular de la red de creencias de una tradición. Desde un punto de vista fundamentalista sobre el sentido común, sus creencias son verdades inmutables y permanentes emanadas de la propia esencia de la razón humana y que por tanto trascienden cualquier marco cultural o tradición. Serían, entonces, el núcleo común de toda tradición válida desde el punto de vista racional, y proporcionarían un parámetro fuerte de decisión sobre qué creencias o prácticas son erróneas o absurdas, a saber, aquellas que vayan en contra del sentido común. Desde una perspectiva más pragmática, las creencias del sentido común, siendo las creencias más básicas, las más atrincheradas de la red, corresponden al núcleo duro de una tradición (en analogía con los axiomas básicos de una teoría científica). Pero son susceptibles de cambio, y cualquier modificación de este núcleo conllevaría una modificación más o menos paulatina de toda la tradición. Incluso no sería imposible que la modificación de alguna parte más externa de la red incidiera en un cambio en el núcleo de creencias del sentido común, o que hubiera modificaciones provenientes de la influencia de otras tradiciones diferentes.

Los conceptos de sentido común y de tradición han compartido una problemática muy similar en la filosofía moderna. Algunos de los problemas comunes son de tipo epistemológico, por ejemplo: ¿en qué sentido puede el sentido común servir como un fundamento para justificar o evaluar el conocimiento del mundo?, ¿es racional o irracional la confianza en el sentido común?, ¿la tradición obstaculiza o impulsa el progreso del conocimiento?, ¿es racional el compromiso con la tradición o no lo es? Otros problemas son de tipo ontológico: ¿en qué medida las verdades del sentido común corresponden a la manera como en realidad es el mundo?, ¿la ontología del mundo en que vive una comunidad es independiente o no del marco global que constituye su tradición? El presente trabajo no pretende dar respuesta a estas interrogantes, sino ilustrar la manera en que los análisis sobre el sentido común han sido y pueden ser sugerentes en el tratamiento

de estos problemas; expongo para este fin los enfoques epistemológicos de Thomas Reid y Karl Popper, dos de los filósofos más representativos de lo que se ha llamado la “filosofía del sentido común”.

Thomas Reid es considerado el fundador de la escuela escocesa del sentido común, una defensa del sentido común surgida como reacción contra las tesis escépticas de la epistemología moderna. Los planteamientos y cuestionamientos de Reid sentaron las bases para una consideración positiva del sentido común y, a la luz de la filosofía contemporánea, son de interés puesto que anticipan formas actuales de tratar los problemas epistemológicos; específicamente en lo que se refiere al análisis del sentido común desde una perspectiva pragmática y naturalista, considerándolo como un parámetro de valoración epistémica.

Popper es un filósofo contemporáneo que ha hecho importantes análisis sobre los conceptos de sentido común y de tradición. En la segunda parte de este trabajo adoptaremos la perspectiva popperiana sobre el tema para mostrar la manera como el problema del sentido común en relación con la tradición puede ser relevante para la epistemología naturalizada contemporánea; así como también para el tratamiento de problemas ontológicos desde una perspectiva naturalista y científica. Según Popper, hay una continuidad que lleva desde el sentido común hasta la filosofía y la ciencia, siendo éstas dos últimas “sentido común ilustrado”.

Puede apreciarse una tendencia a la revaloración del sentido común en el interés de muchos filósofos contemporáneos por las formas del uso del lenguaje común u ordinario. El racionalismo y el empirismo clásicos habían desconfiado del sentido común al considerarlo una fuente de errores, y el constructivismo kantiano, aunque más indulgente, le dió también un sentido negativo al verlo como parte de la opinión poco reflexiva del vulgo. Por el contrario, los primeros filósofos del sentido común de la llamada “escuela escocesa” —en el siglo XVIII— observaron que éste es un inevitable punto de partida del conocimiento. Más allá de las nociones fundamentalistas sostenidas por los primeros filósofos de esa escuela, que consideran al sentido común una fuente de justificación racional prácticamente indudable, en un análisis de interés para la filosofía contemporánea se le puede ver como un fundamento epistemológico confiable, aunque no infa-

lible, el cual se desarrolla mediante la crítica racional al interior de comunidades epistémicas. Su confiabilidad proviene de que representa el nivel más básico del conocimiento de una comunidad o sociedad en una época determinada: representa, por así decirlo, el núcleo compartido de nuestra cosmovisión vigente. El sentido común puede verse, desde esta perspectiva, como el punto de partida para cualquier construcción ulterior de conocimiento; pero también como el punto culminante al que ha llegado el conocimiento a través de procesos paulatinos de depuración hasta cristalizar en nuestro conocimiento presente. Por otra parte, es interesante la revaloración de este concepto, porque la filosofía del sentido común históricamente representó una alternativa a las tres corrientes epistemológicas dominantes: el racionalismo, el empirismo, y el constructivismo kantiano, si bien, ciertamente, siempre fue una alternativa marginal. Algunos filósofos contemporáneos han visto en el estudio de la escuela del sentido común, y en el análisis filosófico de este concepto, una perspectiva poco explorada con un considerable potencial para proponer tratamientos novedosos de problemas actuales.

Paralelamente, la noción de tradición también se ha revalorado recientemente como un elemento de racionalidad en la filosofía de la ciencia, en la hermenéutica filosófica y en las ciencias sociales, después de haber sido objeto de un ataque continuado por parte del racionalismo ilustrado que consideró a la tradición la antítesis de la razón.<sup>1</sup> En su concepción actual, la tradición, en tanto que está constituida mediante el lenguaje, o tal vez incluso trascendiéndolo, cumple la función de ser una fuente de conocimiento del mundo y de constituir un parámetro de racionalidad al proporcionar una base común para la evaluación de las creencias y las acciones de los individuos de una comunidad epistémica.

La organización del trabajo es la siguiente: en el primer capítulo se menciona muy brevemente el desarrollo histórico de la noción del sentido común, desde Aristóteles hasta la crítica que la epistemología moderna hizo de esa noción con base en el método cartesiano. Se destacan las implicaciones escépticas en las epistemologías de Descartes, Locke, Berkeley y Hume, las cuales motivaron la reacción de Reid y de la llamada “escuela escocesa del sentido común”.

En el capítulo dos se presentan los lineamientos principales de la filosofía del sentido común de Thomas Reid, considerado el más representativo fundador de la escuela escocesa. Se expone la crítica de Reid al escepticismo de los racionalistas y empiristas de su tiempo, su defensa del sentido común como un tribunal válido de apelación y valoración para el conocimiento filosófico y científico, y su compromiso con el realismo. Esta primera parte concluye con comentarios sobre el sentido común reidiano y el realismo directo, su carácter fundamentista y el papel de la epistemología en el proyecto de Reid.

La segunda parte del libro comienza con el capítulo tres, donde se menciona primeramente la noción del sentido común crítico propuesta por Peirce, como un antecedente de la noción popperiana. Se expone posteriormente la llamada “filosofía crítica del sentido común” de Popper; se destaca su crítica a lo que llama la epistemología del sentido común de la filosofía tradicional y se presentan sus argumentos a favor del realismo de sentido común.

En el capítulo cuatro se exponen los lineamientos de la epistemología evolucionista de Popper y el enfoque naturalista del sentido común y de la tradición en el contexto de dicha epistemología.

El quinto capítulo expone la teoría popperiana de la tradición del racionalismo crítico y su relación con el progreso del conocimiento. Se ilustra esta tesis con críticas al relativismo y al problema de la inconmensurabilidad entre tradiciones. La segunda parte concluye con comentarios sobre el sentido común como núcleo firme de las tradiciones, el “sentido común ordinario” y el “sentido común científico”.

Finalmente, las conclusiones plantean algunas relaciones entre Reid y Popper sobre el sentido común, la dimensión tácita del conocimiento de sentido común y un resumen de las tesis propuestas en este trabajo y de la motivación del mismo.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Velasco, 1997, pp. 157-178.

PARTE 1

Thomas Reid. La voz  
del sentido común  
en la epistemología moderna



## El sentido común y el escepticismo en la epistemología moderna

### Antecedentes históricos de la noción del sentido común

Los orígenes de la filosofía del sentido común se remontan a Aristóteles, quien es el primer filósofo que se interesó por elucidar la noción de “sentido común” (*sensus communis*) y plantear al respecto problemas que se han mantenido vigentes hasta nuestros días. No es fácil determinar un significado único de la noción aristotélica del sentido común, pero puede verse como una especie de sensibilidad presente en todo individuo, la cual ejerce una función de unificación de los demás sentidos proporcionando una conciencia de toda aprehensión o experiencia sensible. Para Aristóteles, no habría un órgano especializado sensible responsable del sentido común como en el caso de los demás sentidos: la vista, el oído, etcétera, sino que es más propiamente dicho una función encargada de discriminar, comparar e integrar los sentires provenientes de los diferentes sentidos.

Si partimos de la perspectiva aristotélica, los escolásticos (entre ellos Santo Tomás) elaboraron una doctrina del sentido común natural (*sensus communis naturae*) presuponiendo también una especie de “sentir unificante”, si bien esta doctrina es distinta de la aristotélica por cuanto enfatiza no la aprehensión de varios sentires por un mismo individuo, sino el carácter común de las aprehensiones de diferentes individuos que pertenecen a una misma comunidad, con la idea de un “acuerdo universal” respecto a ciertos principios o verdades que se suponen aceptables para todos debido a una inclinación natural que reside en toda naturaleza racional. Estos principios o verdades comunes son de alguna manera “sentidos como evidentes” por los miembros de una comunidad de individuos racionales.

En la filosofía moderna, la búsqueda de fundamentos indubitables para el conocimiento hizo que el cuestionamiento al sentido común se volviera un asunto de gran importancia epistemológica. Tanto los racionalistas como los empiristas modernos partieron de la duda metódica cartesiana acerca de las creencias del sentido común sobre los objetos del mundo externo y trataron de encontrar otros puntos de partida más seguros. Las corrientes epistemológicas mencionadas hallaron este fundamento para el conocimiento en los contenidos de la conciencia, a saber, las ideas y las sensaciones; pero difirieron en relación a cuáles de estos contenidos debían considerarse una fuente segura de certeza. En el método de Descartes, todo lo que creemos está sujeto a duda filosófica hasta que tomamos como fundamento las ideas claras y distintas. Los empiristas modernos, como Berkeley, Locke y Hume, consideraron que el único fundamento seguro del conocimiento es lo dado en las sensaciones. Un problema compartido por todos ellos fue el encontrar un camino que llevara de los contenidos de la conciencia, cuya existencia no se ponía en duda, a la justificación racional de nuestras creencias acerca del mundo externo, si ese conocimiento era posible o si, tal vez, no era conocimiento genuino. Sin embargo, las respuestas ofrecidas por estos sistemas al problema del escepticismo sobre la existencia de los objetos del mundo externo no fueron totalmente satisfactorias, pues mientras unos depositaban la justificación última en una instancia suprarracional, el poder y la benevolencia de Dios, otros terminaron concluyendo que no había una auténtica justificación racional para sostener la creencia en la realidad de los objetos externos, creencia que, por otra parte, era considerada medular para el sentido común.

Una concepción positiva del sentido común empezó a desempeñar un papel epistemológico fundamental en los argumentos de la llamada “escuela escocesa del sentido común”. Esta escuela buscaba reconciliar a la filosofía con el sentido común al reconocer que todo conocimiento tiene como puntos de partida indudables e inevitables al sentido común y al mundo cotidiano, y por consiguiente ningún sistema filosófico debería partir de un cuestionamiento o negación de éstos. Para los primeros filósofos modernos del sentido común, no era posible hacer *tabula rasa* de todas nuestras creencias, como lo pretendían hacer las epistemologías racionalistas y empiristas, y reacciona-

ron contra el escepticismo de estas doctrinas que llevaba a paradojas y contradicciones entre las creencias ordinarias y las filosóficas. La incongruencia entre ambos tipos de creencias era considerada como un indicio de la incorrección de los argumentos de los filósofos escépticos, y por esto era juzgado inaceptable el proyecto epistemológico de fundar el conocimiento sobre la base de los contenidos de la conciencia.

A la escuela escocesa del sentido común pertenecieron Thomas Reid, George Campbell, Alexander Gerard, James Beattie, James Oswald, William Hamilton, entre otros, en el transcurso de los siglos XVIII y XIX. Stuart Mill y H. Spencer también han sido considerados como pertenecientes a esta corriente, y Peirce la reconoció como un antecedente de su propio sistema filosófico. Para la escuela escocesa, el sentido común es un criterio irrevocable de juicio y un tribunal capaz de dirimir todas las dudas filosóficas. Thomas Reid, considerado su principal exponente y fundador, concibe al sentido común básicamente de tres maneras diferentes, aunque mutuamente complementarias. Para Reid, por una parte, el sentido común es una facultad originaria y natural que es parte constitutiva de la mente, una capacidad mental que ayuda a percibir, razonar y actuar con corrección a los seres humanos maduros de cualquier época y cultura. Por otra parte, en su interacción con el mundo, en el ser humano se origina una serie indeterminada de creencias o primeros principios muy básicos e incuestionables —también llamados los “principios del sentido común”— que hacen posible la formulación precisa de enunciados y juicios —llamados “juicios de sentido común”— capaces de guiar con eficacia a los seres humanos en sus percepciones sensibles, sus razonamientos y sus acciones en el curso normal de la vida. Por último, el sentido común es equivalente al llamado “buen sentido” —la sensatez o prudencia— una habilidad para aplicar con corrección los primeros principios a las situaciones prácticas de la vida y emitir así juicios de carácter prudencial. Reid aplica en ocasiones el nombre de sentido común a la facultad mental, en ocasiones al conjunto de esos principios reguladores, y a veces a la habilidad mencionada.

Según Reid, los primeros principios no siempre pueden definirse con precisión. La falta de una definición clara de dichos principios se debe en gran medida a que se encuentran profundamente arraiga-

dos en nosotros por el uso continuado y el hábito; los advertimos sólo cuando los cuestionamos o cuando los confrontamos con otros principios, como los racionalistas o los empiristas. Sin embargo, una vez que nos percatamos de ellos, los principios del sentido común son las verdades que nos parecen más obvias e inmediatas, son autoevidentes: “lo autoevidente... es la provincia, y la única provincia, del sentido común”, dice Reid. El sentido común, en tanto que coincide con la capacidad del juicio en lo relativo a las verdades autoevidentes, es una forma de conocimiento que está *siempre* supuesto de manera tácita en nuestras acciones y creencias más básicas, y, en opinión de Reid, ésta es una de las razones por las que toda filosofía debería presuponer al sentido común y no cuestionarlo o contradecirlo.

### **El escepticismo y la teoría cartesiana de las ideas**

La filosofía del sentido común de Thomas Reid parte de una crítica a los sistemas escépticos de los racionalistas y los empiristas. Para Reid, más allá de sus notables diferencias, todos los sistemas escépticos comparten una misma teoría en relación con la naturaleza de las ideas. Dicha teoría, aunque se desarrolla en su versión moderna con Descartes, tiene raíces en el mismo Platón. En la teoría cartesiana de las ideas, que Reid llama a veces “el sistema idealista”, el factor clave es la premisa de que los únicos objetos del conocimiento son los contenidos mentales, en el sentido de que éstos son los únicos objetos presentes a la conciencia en todos los procesos de conocimiento, sean percepciones, ideas, juicios, razonamientos, etcétera. Los sistemas escépticos pueden diferir en relación a cuáles de los contenidos mentales se postulan como el fundamento último del conocimiento; cierto tipo de ideas, en el caso del racionalismo cartesiano o de algunas formas de empirismo (Locke o Berkeley), o las sensaciones o impresiones de los sentidos (Hume). Pero, según Reid, todos parten de una negación del sentido común y pretenden hacer *tabula rasa* del conocimiento ya establecido, postulando una base nueva mediante la reificación de las ideas (Reid suele llamar comúnmente “ideas” a los contenidos mentales en general). La filosofía reidiana del sentido común negaba la validez y viabilidad de tal programa de investigación filosófica pues partía de un falso escepticismo que resultaba insalvable.

El sistema reidiano daba una importancia primordial a la crítica de los sistemas escépticos. Por esto, a continuación mencionaré algunos aspectos importantes de las epistemologías de Descartes, Locke, Berkeley y Hume en relación al escepticismo, manteniendo presente los cuestionamientos de Reid a estos sistemas, cuestionamientos que serán expuestos con más detalle en el siguiente capítulo conjuntamente con la filosofía reidiana del sentido común.

### *La duda metódica cartesiana y la teoría de las ideas*

Descartes comienza *El discurso del método* con una crítica a las pretensiones de conocimiento basadas en el sentido común del vulgo; dice este autor:

El buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo; pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que aun aquellos que son más difíciles de contentar en todo lo demás, creen que tienen bastante y, por consiguiente, no desean aumentarlo.

No es verosímil que todos se equivoquen: eso nos demuestra, por el contrario, que el poder de juzgar rectamente, distinguiendo lo verdadero de lo falso, poder llamado por lo general buen sentido, sentido común o razón, es igual en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa, no procede de que unos sean más razonables que los otros, porque, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres; depende de los diversos caminos que sigue la inteligencia y de que no todos consideramos las mismas cosas.<sup>1</sup>

Descartes propone entonces un método para aumentar el conocimiento, siendo la primera de sus reglas:

No recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no pudiera haber la menor duda.<sup>2</sup>

Se introduce así una duda metódica sobre las verdades adquiridas directamente mediante la experiencia de los sentidos, pues bien sabemos que las cosas no son siempre como aparentan ser. Uno de los

principales argumentos cartesianos para dudar se basa en un análisis referente al sueño: cuando soñamos, aquello que experimentamos es prácticamente indistinguible de nuestra experiencia de vigilia; y si esto es así, no tenemos garantía de que lo que percibimos en nuestra experiencia actual sea verdadero, ya que bien podríamos estar soñando en este momento. Debemos buscar entonces un fundamento del conocimiento más firme que la mera experiencia.

Para Descartes, el método de la duda sistemática es aplicable a todo. Aun las proposiciones matemáticas deben ponerse en duda, pues en principio es posible que un genio maligno estuviera controlando mis capacidades de juicio y razonamiento para convencerme de la verdad de esas proposiciones, sin serlo. No basta, pues, que me parezcan obviamente verdaderas, para que lo sean. Sin embargo, el análisis cartesiano concluye que hay una creencia que puede considerarse indudable: este genio maligno no puede engañarme con respecto a la creencia en mi propia existencia. Puesto que pienso, existo. Mi pensamiento es una garantía de mi existencia y, por tanto, no puedo creer falsamente que yo mismo existo.

El argumento de Descartes, una vez establecido que la creencia en mi existencia es indudable, prosigue considerando la existencia de mis pensamientos. Puesto que pienso, puedo estar seguro de que algo pienso: mis pensamientos están simple e indudablemente presentes en mí. Yo estoy inmediatamente consciente de esto y no requiero de ningún argumento ulterior para sostener la verdad de esta creencia.

En la teoría cartesiana de las ideas, éstas son objetos mentales que están presentes a la conciencia en todo acto mental. Aunque las ideas son objetos que por sentido común suponemos que representan cosas que están fuera de la mente, sin embargo, al analizar nuestro estado de conciencia actual, constatamos que los únicos ingredientes presentes en la conciencia son los actos mentales (o actos del pensamiento) y sus correspondientes objetos mentales, las ideas. Según Descartes, esto es autoevidente; pero no lo es que exista un mundo fuera de la mente además de mí mismo y de los actos del pensamiento y las ideas. Aunque estamos inclinados a creer que algunas de las ideas son representaciones de objetos externos e independientes de la mente, existe siempre la posibilidad de que esté soñando, o de que un genio maligno me esté engañando sobre esta creencia. Y, como no hay ga-

rantías de que lo anterior no esté sucediendo, la única salida para el escepticismo es mostrar que este engaño sería inconsistente con la benevolencia de Dios, de cuya existencia da una prueba.

Si bien para Descartes, la creencia en la existencia de un mundo externo e independiente de nuestras ideas está justificada por la razón —debido en parte a que algunos componentes de nuestras ideas sobre los objetos de ese mundo son claros y distintos—; no es la razón la instancia última de justificación para las ideas claras y distintas, sino que es la idea innata de la benevolencia divina lo que permite garantizar que esas ideas sean verdaderas.

#### *El escepticismo moderado en el empirismo de Locke*

Locke, contra Descartes, niega que haya “principios innatos” o “nociones comunes” en el entendimiento. Sin embargo, comparte con aquél el supuesto de que las únicas cosas inmediatamente presentes en la mente son las ideas, y que todas las creencias tienen como objeto a las ideas. Un problema crucial para la teoría de Locke era dar cuenta de nuestras ideas y creencias sobre objetos externos a la mente, según lo concibe el sentido común. La mente es como una “tabla rasa” en la cual la experiencia escribe.<sup>3</sup> El razonamiento es una operación mental sobre las ideas que conduce al conocimiento o a la creencia. En el empirismo de Locke, la única fuente de nuestras ideas es la experiencia; ya sea la experiencia sensible, que nos produce “ideas de sensación”, o la experiencia de las operaciones de nuestra mente, que nos produce “ideas de reflexión”. Las ideas de sensación se producen en la mente por la acción de las cosas del mundo físico sobre nuestros órganos sensoriales: “Llamo *idea* a cualquier cosa que la mente percibe *dentro de sí* o que es el objeto inmediato de la percepción, el pensamiento o el entendimiento; y al poder de producir cualquier idea en nuestra mente, lo denomino *cualidad* del sujeto en quien reside ese poder.”<sup>4</sup> Nuestras ideas de sensación representan cualidades de los objetos físicos. En la percepción sensorial, las cualidades de los objetos producen ideas en nosotros. Nuestros únicos objetos de percepción son las ideas, a partir de las cuales inferimos la existencia de objetos externos y la creencia en que sus cualidades se asemejan a las ideas que tenemos de ellas.

Además, las ideas pueden ser simples, aquellas que son inanalizables y se reciben en la mente pasivamente, o complejas, aquellas que se forman por la actividad de la mente. Como Descartes, Locke hace una distinción entre dos tipos de cualidades de los objetos físicos: primarias y secundarias. Las cualidades primarias son aquellas que producen ideas simples en nosotros. Nuestras ideas de las cualidades primarias realmente se asemejan a las cualidades mismas y, para Locke, nuestra creencia de sentido común de que los objetos externos se parecen a nuestras ideas de ellos es correcta sólo en lo que respecta a las cualidades primarias. Contra la creencia del hombre común, las cualidades secundarias no se asemejan a nada que realmente exista en el objeto que produce las ideas en nosotros, pues se producen a partir de ciertos poderes que tienen los objetos para afectarnos al hacer surgir determinadas sensaciones en nuestros sentidos; pero no por esto son completamente subjetivas, ya que dependen tanto de las cualidades primarias como de nuestros órganos sensoriales.

Sin embargo, aunque moderado, subsiste en la epistemología de Locke un escepticismo en relación con el conocimiento de los objetos de la experiencia común, ya que éstos no tienen que ser en el mundo externo tal y como los percibimos ordinariamente. Nuestra experiencia de los objetos del mundo externo es sólo parcial, y de ese mundo únicamente podemos experimentar de manera mediata sus cualidades a través de las ideas, que son representaciones de aquellas:

Es evidente que la mente no conoce las cosas inmediatamente, sino sólo por la intervención de las ideas que tiene de ellas. Nuestro conocimiento entonces es real sólo mientras haya una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será aquí el criterio? ¿Cómo la mente, cuando no percibe nada más que sus propias ideas, conocerá que ellas corresponden con las cosas mismas?<sup>5</sup>

La respuesta a la que llega Locke parece una petición de principio: puesto que nuestras ideas simples de sensación son impuestas en nuestras mentes, no podemos crearlas; son entonces el resultado de algo externo actuando sobre nosotros, y las ideas simples deberán estar en conformidad con aquellas cualidades que las producen. El supuesto sobre la existencia de algo externo a nuestras mentes es esencial en el argumento de Locke; pero nunca demuestra la necesidad de ese su-

puesto para dar cuenta de la existencia de las ideas, como Berkeley notó posteriormente.

Para Locke, entonces, si bien es la propia razón humana lo que justifica la creencia en los objetos externos, sólo lo hace en referencia a las cualidades primarias de éstos, es decir, aquellas cualidades que son inseparables de los cuerpos e independientes de nuestras mentes; pues las cualidades secundarias, al no estar en los objetos mismos, no pueden ser totalmente independientes. Por consiguiente, Locke afirma la existencia de un mundo externo, y en esto se opone al escepticismo radical. Pero adopta una forma particular de escepticismo, pues aunque sabemos de su existencia mediante las ideas que son representaciones de ciertas cualidades del mismo, no podemos nunca llegar a saber cómo es realmente este mundo.

### *El escepticismo radical de Berkeley*

Berkeley comienza los *Principios del conocimiento humano* con una mención al escepticismo que, paradójicamente, parece ser inherente a la filosofía en oposición a la aparente seguridad del conocimiento de sentido común del vulgo:

La filosofía no es otra cosa que el *cultivo de la sabiduría* y la búsqueda o investigación *de la verdad*. Parece, pues, razonable suponer que aquellos que le han consagrado su tiempo y sus esfuerzos han de tener un espíritu más apto y despierto en orden a la elucubración con un conocimiento más claro y evidente, por hallarse más desembarazados que los profanos de las dificultades y dudas que en alguna manera puedan oscurecer la verdad.

Y a pesar de ello, vemos que la gran masa de iletrados que forman el vulgo, el incontable número de los que desarrollan su vida mental dentro de los senderos trillados del sentido común y se gobiernan por los dictados instintivos de la naturaleza, gozan en su mayoría de una serenidad y fijeza imperturbables en lo que a sus conocimientos se refiere. Para ellos, *todo lo que les es familiar* resulta perfectamente explicable y nada es difícil de comprender. No les aqueja falta alguna de evidencia en sus sentidos y están por completo a salvo de llegar a ser *escépticos*.

Mas en cuanto tratamos de elevarnos por encima de los sentidos y del instinto para seguir la luz de principios superiores... nos asaltan innumerables dificultades, precisamente sobre cosas que antes creíamos haber comprendido perfectamente. A cada paso... se delatan los prejuicios y errores del sentido [co-

mún]; y al pretender corregirlos mediante la razón, insensiblemente caemos en burdas y extrañas paradojas, dificultades y falacias... hasta que por fin... venimos a encontrarnos en el mismo punto de partida; o lo que es todavía peor, estacionados en un peligroso y desechado escepticismo.<sup>6</sup>

Berkeley atribuye las dificultades en la búsqueda de la verdad a que los filósofos han tomado como punto de partida un principio falso: el de que la mente puede elaborar ideas abstractas. Estas ideas serían los elementos constitutivos y simples de los objetos que percibimos, los cuales, a su vez, serían conglomerados de ideas mezcladas o compuestas. Para Berkeley es la percepción y no la abstracción, la base del conocimiento; niega la realidad de las ideas abstractas tomadas como entidades subsistentes por sí mismas, pues éstas son, a lo sumo, compuestos significativos de percepciones individuales. Las ideas se fundan, entonces, en la experiencia y no en la abstracción. Es la falsa creencia en el poder de la abstracción, es decir, el especular con base en abstracciones, lo que ha llevado a la creencia en una substancia material para los objetos externos. No existen, dice, realidades externas al espíritu (humano y divino).

Sin embargo, la teoría de las ideas de Berkeley es similar a las teorías de Descartes y los demás empiristas en cuanto a que los únicos objetos directos del conocimiento son los contenidos mentales, en el caso particular de Berkeley, las ideas como signos de las percepciones. Con base en esta concepción concluye que la creencia en una sustancia material independiente de la mente es falsa, y que la única realidad de los objetos materiales reside en percibir y ser percibidos:

Porque es incomprensible la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en esto, en que se los perciba; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos.<sup>7</sup>

Adopta así la doctrina de que los objetos de la percepción común no son objetos materiales externos sino colecciones de ideas en la mente. Sin embargo, Berkeley intenta reconciliar su postura con el sentido común arguyendo que la noción de objeto material es una noción filosófica y que su propia doctrina es acorde con la noción del hombre común con respecto a los objetos cotidianos:

Que ni nuestros pensamientos, ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación pueden existir *sin* la mente, es *lo que todos admiten*.

Y..., no es menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas, por complejas y múltiples que sean las combinaciones en que se presenten (es decir, cualesquiera que sean los objetos que así formen), no pueden tener existencia si no es *en* una mente que las perciba. Estimo que puede obtenerse un conocimiento instintivo de esto por cualquiera que observe *lo que significa el término existir* cuando se aplica a las cosas sensibles. Así, por ejemplo, esta mesa en que escribo, digo que existe, esto es, que la veo y la siento; y si yo estuviera fuera de mi estudio, diría también que ella existe, significando con ello que, si yo estuviera en mi estudio, podría percibirla de nuevo, o de que otra mente que estuviera allí presente la podría percibir realmente.<sup>8</sup>

Berkeley acepta abiertamente que, en su sistema, el escepticismo con respecto a un mundo externo material que subsista por sí mismo es inevitable, y en este sentido su escepticismo es radical. Pero, para salvar el problema, decide hacer una reinterpretación de las creencias del sentido común a la luz de su teoría, y de esta manera reconciliar ambas.

#### *La crítica de Hume al escepticismo*

Las epistemologías de la modernidad en su conjunto partían, en buena parte, de un solipsismo del momento presente que conducía a la negación de las creencias del hombre común sobre los objetos de la vida ordinaria. Por su parte, la epistemología de Hume tomaba como fundamento último del conocimiento las percepciones de cierta clase: las impresiones de los sentidos y sus ideas correspondientes. Al llevar sus premisas hasta sus últimas consecuencias, mediante un análisis lógico preciso, Hume mostró que era inevitable cierto grado de escepticismo sobre nuestra pretensión de conocer, o incluso de creer con justificación racional, en un mundo externo de objetos independientes de las impresiones e ideas de nuestra mente.

Aunque Hume no negó la posibilidad de que los objetos externos fueran la causa de las impresiones de sensación, encontró que la razón no podía justificar tal creencia. En este sentido, el escepticismo de Hume con respecto al mundo externo es moderado, es decir, más parecido a una suspensión del juicio que a una negación. En general, la

búsqueda de causas últimas y ocultas a la percepción era, para Hume, un problema metafísico que debía ser eliminado de la filosofía. Eran los hábitos o la utilidad práctica de las creencias sobre la causalidad lo que nos impelía a creer en su existencia; pero el análisis filosófico nos indicaba que lo único que podemos conocer indudablemente son las impresiones y sus ideas correspondientes, y por esto deberíamos restringirnos al conocimiento fundado en las percepciones:

Dado que nada hay presente a la mente sin las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites.<sup>9</sup>

Según Hume, sólo podemos entrar en contacto con los contenidos de nuestra conciencia. La propia identidad personal (y toda identidad substancial en general) no es más que una ficción provocada por la percepción de una corriente de impresiones y de sus ideas correspondientes relacionadas entre sí. La razón es incapaz de justificar las creencias sobre la permanencia de nosotros mismos o de los objetos externos, o sobre la causalidad o sobre las intuiciones morales.

Al mismo tiempo, el propio Hume reconocía que era imposible vivir de acuerdo con las conclusiones escépticas “excesivas” de algunas doctrinas filosóficas. Expresaba su insatisfacción ante la incongruencia que significaba el sostener creencias filosóficas que contradijeran las propias creencias cotidianas, en los siguientes términos:

Aquí se encuentra pues la principal y más delicada objeción contra el escepticismo excesivo, que no puede resultar de él ningún bien duradero... Sólo tenemos que preguntar a un escéptico *cuáles son sus intenciones y qué se propone con todas sus investigaciones sutiles*. Inmediatamente se desconcierta y no sabe que contestar... Y aunque [un escéptico] se precipitara (...) a un momentáneo asombro y confusión con sus profundos razonamientos, el primer y más trivial suceso en la vida pondría en fuga todas sus dudas y escrúpulos y le igualaría en todo punto de acción y de especulación a los filósofos de todas las demás sectas,

o a aquellos que nunca se ocuparon de investigaciones filosóficas. Cuando despierte de su sueño será el primero en participar en la risa contra él.<sup>10</sup>

Sin embargo, reconocía que desde su papel de filósofo se sentía obligado a aceptar las consecuencias escépticas de su sistema, si bien de una manera moderada. En varias partes del *Tratado de la naturaleza humana* (1739) y de la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1751), Hume expresa cierta inconformidad por la contradicción que hay entre el escepticismo al que lleva su filosofía y las formas de la vida cotidiana basadas en el sentido común. Por ejemplo:

He aquí, pues, que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos. Pero a pesar de que mi inclinación natural y el curso de mis espíritus animales y pasiones me reduzcan a esta pasiva creencia en las máximas generales del mundo, sigo sintiendo tantos vestigios de mi anterior disposición que estoy dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego, y decidido a no renunciar nunca jamás a los placeres de la vida en nombre del razonamiento y la filosofía.<sup>11</sup>

Pero, por otra parte, Hume reconocía para la filosofía el papel de juzgar sobre los fundamentos racionales de las demás disciplinas y del saber ordinario. Argumentaba que la adopción práctica de una creencia no justificaba por ese mero hecho su verdad: “Se dice que la práctica refuta las dudas... Como persona que actúa estoy muy satisfecho en este punto, pero como filósofo que tiene un poco de curiosidad —no diré escepticismo— quiero saber el fundamento de esta inferencia”.<sup>12</sup>

La crítica de Reid contra el escepticismo parte en gran medida del predicamento al que lleva el argumento de Hume: el escepticismo filosófico es incongruente con las formas de la vida diaria. Y esto es un indicio de la incorrección de su programa epistemológico, en opinión de los filósofos del sentido común. La semilla de la reacción de Reid a favor del sentido común estaba ya en los propios argumentos de Hume, como veremos a continuación.

NOTAS

- <sup>1</sup> Descartes, 1637, p. 9.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.
- <sup>3</sup> Como veremos más adelante, Popper critica esta teoría de las ideas compartida por el racionalismo y el empirismo clásicos, a la que llama la “teoría de la mente como un cubo”.
- <sup>4</sup> Locke, 1694, II, 8, 8, p. 186.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, IV, 4, 3, p. 295.
- <sup>6</sup> Berkeley, 1710, pp. 13-14.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 45.
- <sup>8</sup> *Ibidem.*
- <sup>9</sup> Hume, 1739, I, 2, 6, p. 169.
- <sup>10</sup> Hume, 1751, pp. 198-199.
- <sup>11</sup> Hume, 1739, pp. 423-424.
- <sup>12</sup> Hume, 1751, p. 47.

## La filosofía del sentido común de Thomas Reid

**D**escartes, Locke y Hume buscaron escapar del escepticismo al que llevaban sus programas epistemológicos, e incluso Berkeley intentó reconciliar su postura con la opinión del hombre común. Sin embargo, ninguna de las soluciones a las que llegaron estos filósofos fueron del todo satisfactorias, y sus críticos las apreciaban como artificiales e incongruentes con el resto de sus premisas. No obstante, en gran parte de la epistemología posterior prevaleció la aceptación de la duda metódica sobre las creencias del sentido común como un punto de partida obligado para el análisis epistemológico. Sin embargo, la validez misma de ese programa y de sus tesis escépticas fue cuestionada por Reid y otros filósofos modernos defensores del sentido común.

### **Argumentos de Reid contra el escepticismo**

Reid consideraba al escepticismo de las tesis epistemológicas imperantes en la filosofía de su tiempo como un defecto, resultado de la inconsistencia entre las creencias filosóficas y las creencias habituales o de sentido común. Tanto los racionalistas como los empiristas adolecían de una errónea comprensión de las facultades de la razón humana; el desprecio mostrado hacia el sentido común les conducía a negar los objetos y hechos habituales y a reemplazarlos por los contenidos de la conciencia, que eran, para Reid, meras representaciones mentales de aquéllos.

El escepticismo es una atrevida filosofía que rechaza, sin miramiento alguno, principios que gobiernan irresistiblemente la creencia y la conducta de la humanidad en los aspectos comunes de la vida, y ante los cuales el filósofo mismo necesita ceder, aunque imagine que los ha refutado. Tales principios son más viejos y con mayor autoridad que la filosofía misma, la cual descansa en ellos como su base, y no al revés. Si la filosofía pudiera derribar estos principios, habría que enterrarla en esas ruinas.<sup>1</sup>

Si un hombre se halla a sí mismo atrapado en estas labores metafísicas, y no logra encontrar una forma de escapar, dejémosle cortar decididamente el nudo que no puede aflojar, maldecir a la metafísica y disuadir a otros de mezclarse con ella... Si la filosofía se contradice a sí misma, engañense sus devotos...<sup>2</sup>

¿Debemos entonces descartar a la filosofía? No, dice Reid, “Yo mismo he encontrado que en otras materias ella es una agradable compañera, una fiel consejera y una amiga del sentido común, para fortuna de la humanidad.”<sup>3</sup> Entonces, debemos reconciliar nuestros sistemas filosóficos con aquellos primeros principios que son la base de todo conocimiento, es decir con los principios del sentido común.

En sus libros *Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común* [*An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*] (1764) y *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre* [*Essays on the Intellectual Powers of Man*] (1785) Reid hace una crítica de los sistemas filosóficos escépticos. En particular, su ataque se dirige directamente a la teoría cartesiana de las ideas, la cual en su opinión comparten todos los sistemas escépticos y es el cimiento de lo que Reid llama “la filosofía de la mente” o “filosofía ideal”. Dice:

Es factible observar que los defectos y fallas de la heredada filosofía de la mente —que la expusieron al desprecio y al ridículo de los hombres sensatos— se han debido principalmente a que los partidarios de esta filosofía, al partir de un prejuicio natural en favor suyo, buscaron afanosamente extender su jurisdicción más allá de sus límites justos, y someter a juicio los dictados del sentido común. Pero éstos no reconocen esa jurisdicción; ellos desdeñan al tribunal del razonamiento e ignoran su autoridad. Nunca reclamaron su ayuda, ni temen a sus ataques.

En esta desigual disputa entre el sentido común y la filosofía, la última resultará siempre con pérdidas y deshonrada, y no podrá salir adelante hasta que dicha rivalidad decaiga; hasta que cedan sus atrevimientos y sea restaurada la

amistad cordial entre ambas, ya que, en realidad, el sentido común no tiene nada en contra de la filosofía, ni necesita de su ayuda. Pero, por otra parte, la filosofía, si se le permite modificar la metáfora, no tiene más raíces que los principios del sentido común; ella surge de éstos y allí encuentra su nutrición. Separada de esa raíz sus métodos declinan.<sup>4</sup>

Por otra parte, contra Berkeley, quien continuamente apelaba al sentido común y a las nociones naturales de la humanidad en apoyo a su postura escéptica con respecto a los objetos materiales, y para quien la creencia en objetos materiales era sólo una noción filosófica sin fundamento en el uso común, Reid afirmaba que no podía dudarse de creencias del sentido común tan básicas como que nuestros actos de percepción presuponían la existencia nuestra y la de objetos materiales independientes a nosotros, y que hay, por tanto, algo separable de la corriente de las sensaciones. Asimismo, contra la opinión de Hume, para Reid las creencias sobre las causas que tiene todo evento eran indudables.

Reid argumentaba repetidamente que todo filósofo debería mantener como regla la consistencia entre sus ideas filosóficas y el sentido común; debería asegurarse de que su sistema no contradijera sus propias creencias y formas de inferencia habituales.

El escéptico puede quizá persuadirse a sí mismo, en general, de que no tiene bases para creer en sus sentidos o en su memoria; pero, en casos particulares... su incredulidad se desvanece, y se encuentra bajo la necesidad de creer en ambas.<sup>5</sup>

Aun quienes rechazan [la existencia de un mundo material] en la especulación, se hallan en la necesidad de gobernarse por ésta en su práctica; y así pasará siempre que la filosofía contradiga a los primeros principios.<sup>6</sup>

El violar esta regla de consistencia lleva necesariamente a paradojas, y Reid consideraba que lo contradictorio o absurdo de una conclusión eran señales de su incorrección: “Las opiniones que contradicen los primeros principios se distinguen de otros errores por esto; que no son solamente falsas, sino absurdas”.<sup>7</sup> Para Reid, el filósofo escéptico se autorrefutaba al suscribir cotidianamente las mismas creencias del sentido común que repudiaba en su papel de filósofo, como veremos más adelante.

### La crítica de Reid a la teoría cartesiana de las ideas

Reid utiliza en varias ocasiones contra sus oponentes argumentos *ad hominem* que buscaban “mostrar que un primer principio que rechace un hombre se puede ubicar en el mismo nivel que otro principio que sí admite. Cuando éste sea el caso, habrá que culpar de inconsistencia a quien sostenga un principio pero no acepte el otro”.<sup>8</sup> Reid dirige así contra la filosofía cartesiana y contra los escépticos argumentos como el siguiente:

Al no hallar nada establecido en esta parte de la filosofía y con el propósito de disponer sus fundamentos en lo más profundo, Descartes resolvió no creer en su propia existencia hasta que se supiera capaz de ofrecer una buena razón para ello. él fue, quizás, el primero en adoptar esta resolución, aunque si en verdad hubiera llevado a cabo su propósito, y realmente hubiera perdido la confianza en su existencia, su situación hubiera sido deplorable y sin remedio alguno desde el punto de vista de la razón o de la filosofía. Un hombre que descrea de su propia existencia es seguramente tan inepto para que se razone con él, como el que piensa que está hecho de vidrio. Podría haber desórdenes en la construcción humana que produzcan extravagancias tales, pero ellos nunca sanarán mediante el razonamiento.

Descartes nos hizo creer, en verdad, que salió de su delirio por el argumento lógico del *cogito, ergo sum*, pero lo evidente es que se mantuvo en sus cabales todo el tiempo, y que nunca dudó seriamente de su existencia, porque la daba por supuesta en el argumento, hasta acabar sin probar nada. Estoy pensando, dijo él, y por lo tanto soy. ¿Pero no sería igualmente un buen razonamiento decir que estoy durmiendo y, por lo tanto, soy?; ¿o que no estoy haciendo nada y, por lo tanto, soy?<sup>9</sup>

En primer término, la crítica de Reid busca mostrar la debilidad e implausibilidad de las consecuencias inferidas de las premisas de los sistemas escépticos, y a partir de ahí concluye que tales premisas son inaceptables. Además, Reid hace una referencia de tipo personal al mostrar que el filósofo escéptico es inconsistente con sus propias premisas, pues en la vida cotidiana actúa sin siquiera considerarlas, y aun en el desarrollo del mismo argumento filosófico están implícitas las creencias ordinarias; la contradicción práctica entre las creencias filosóficas y las creencias de sentido común de los mismos filósofos escépticos, son vistas como un indicio de la incorrección de sus sistemas.<sup>10</sup>

Una regla básica en el sistema reidiano es ésta: un juicio puede ser contradictorio con otro, pero un hombre no puede suscribir al mismo tiempo dos juicios que perciba como contradictorios.<sup>11</sup> Reid cuestiona a los escépticos por violar esta regla metodológica.

Por otra parte, Reid cuestiona las razones por las que Descartes asumía en su argumento la existencia del pensamiento como fundamento último para, partiendo de él, inferir la existencia de una mente o de un sujeto pensante:

¿Pero por qué no demostró la existencia de su pensamiento? Pudiera decirse que es la conciencia quien responde por ello. ¿Pero quién responde por la conciencia? ¿Es posible que un hombre pruebe que su conciencia es incapaz de engañarlo? Ningún hombre podría, y no sabríamos dar una mejor razón para confiar en esa conciencia que el que cada hombre, mientras su mente esté sana, se encuentra determinado por la constitución de su naturaleza a concederle un crédito implícito, y a reírse o sentir pena por quien ponga en duda su testimonio.<sup>12</sup>

Para Reid, todos los filósofos, de Platón a Hume, coincidían en que no percibimos los objetos externos de manera inmediata, y que el objeto inmediato de la percepción debe ser algún objeto presente a la mente, es decir, una idea o una impresión:

Afirmo que creer en la existencia de las impresiones e ideas está tan poco sustentado en la razón como la creencia en la existencia de las mentes o de los cuerpos. Ningún hombre ha ofrecido ni podido ofrecer una razón para esta creencia... El escéptico consistente y completo nunca cederá en este punto... Para tal escéptico no tengo nada que decir, pero a los escépticos a medias les solicitaría que investigaran por qué creen en la existencia de sus impresiones e ideas. Me parece que la verdadera razón estriba en que no pueden evitarlo, y la misma debería conducirlos a creer en muchas otras cosas que niegan.<sup>13</sup>

Para Reid, entonces, es la reificación que los filósofos hacen de los contenidos del pensamiento, aunada a la consideración de éstos como los únicos objetos que pueden estar presentes directamente en la conciencia, lo que lleva al escepticismo con respecto a los objetos externos:

Así es como la sabiduría de la *filosofía* se ha colocado en contradicción con el *sentido común* de la humanidad. La primera pretende demostrar *a priori*, que no hay tal cosa como un mundo material; que el sol, la luna, las estrellas y la tierra y los cuerpos animales y vegetales, de hecho son y no pueden ser más que sensaciones en la mente o imágenes de esas sensaciones en la memoria y la imaginación; pretende demostrar que, al igual que el sufrimiento o la alegría, estas entidades no pueden tener existencia mientras no ocurran en el pensamiento.<sup>14</sup>

Y añade:

Siendo [en los sistemas escépticos] las ideas los únicos objetos del pensamiento y no teniendo existencia alguna, salvo cuando somos conscientes de ellas, de ahí se sigue necesariamente que no hay ningún objeto de nuestro pensamiento capaz de tener una existencia continua y permanente.<sup>15</sup>

Esta reificación de los contenidos mentales a costa de la negación del mundo material es arbitraria, en opinión de Reid, pues tanto o más válido sería el partir de la reificación de la propia persona o de los objetos externos, como lo pide el sentido común:

...si los objetos externos son percibidos de manera inmediata, tenemos la misma razón para creer en su existencia que la que los filósofos tienen para creer en la existencia de las ideas, en tanto que son mantenidas por ellos como los objetos inmediatos de la percepción.<sup>16</sup>

Es importante notar que más que una negación de la existencia de las ideas en general, Reid argumenta a favor de que, en relación a nuestra percepción de los objetos externos, son éstos los objetos inmediatos de la percepción y no las ideas que tenemos de ellos. Sin embargo, Reid no niega que en el caso de las sensaciones, éstas sean los objetos que están presentes a la conciencia. Según Reid, muchos de los problemas filosóficos surgen de una confusión entre las percepciones y las sensaciones, por lo cual en su teoría de la percepción hace una cuidadosa distinción entre ellas, como veremos más adelante.

### La concepción reidiana del sentido común

Para Reid, todo razonamiento necesita partir de primeros principios que están fundados en la constitución de nuestra propia naturaleza, tales principios son una parte de nuestra constitución, tan importante como nuestra capacidad de pensar:

[A los primeros principios] no hay razón alguna que los demuestre o los destruya y sin ellos es imposible hacer algo. Con ellos sucede lo que con el telescopio, que puede ayudar a un hombre a ver más lejos... sólo si tiene ojos; sin éstos, el telescopio no le mostraría nada. Ningún matemático se halla en posibilidad de demostrar la veracidad de sus axiomas, ni puede probar algo más que mediante la adopción de esos axiomas. Somos incapaces de probar la existencia de nuestras mentes y nuestros pensamientos y sensaciones. Un historiador o un testigo nada son capaces de probar a menos que den por sentada una confiabilidad en la memoria y en los sentidos, y un filósofo natural tampoco puede probar nada a menos que suponga que el curso de la naturaleza es uniforme y constante.<sup>17</sup>

La imposibilidad de probar los primeros principios hace necesaria la apelación al tipo de saber que nos proporciona el sentido común. Reid ha sido criticado a veces por presentar sus argumentos de manera dogmática, sin demostrar sus axiomas, pero, en nuestra opinión, ésta es una crítica injustificada. Ni los axiomas racionalistas ni los empiristas son susceptibles de una prueba distinta de la apelación a la experiencia personal de cada individuo, y en los argumentos de estos filósofos encontramos a menudo este tipo de justificación en apoyo de sus tesis, de manera similar a como Reid apela al sentido común para mostrar lo plausible de su doctrina y lo absurdo de las tesis escépticas. De esta manera, Reid opta por tomar como un fundamento epistemológico al sentido común en vez de adoptar los fundamentos de sus adversarios, que considera más inciertos.

Por otra parte, en los *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre* [*Essays on the Active Powers of Man*] (1788), Reid hace una distinción entre las capacidades intelectuales, las capacidades de razonamiento y de concepción, que había tratado ya en los *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, y las capacidades activas, que se refieren a las capacidades de impulsos y deseos que llevan en

parte a determinar, o determinan directamente, las acciones humanas, estas últimas capacidades no las trataremos en este trabajo.<sup>18</sup>

Con respecto a las capacidades intelectuales del hombre, u operaciones mentales, Reid propone una clasificación: 1) la percepción, que es la capacidad mediante la cual conocemos inmediatamente los objetos externos presentes, a través de los sentidos; 2) la memoria, que es la capacidad para adquirir un conocimiento inmediato de las entidades pasadas; 3) la concepción o captación simple, que es la capacidad para imaginar cosas, existentes o inexistentes; 4) la abstracción, que es la capacidad de componer los objetos simples en complejos y de resolver y analizar los objetos complejos; 5) el juicio, que es el acto de la mente por el que alguna cosa se afirma o se niega de otra;<sup>19</sup> 6) el razonamiento, que es la operación en la cual, a partir de dos o más juicios, derivamos una conclusión; 7) el gusto; 8) la percepción moral; y 9) la conciencia, que es el conocimiento inmediato sobre nuestros pensamientos y propósitos presentes y, en general, de las operaciones actuales de la mente.<sup>20</sup>

Reid introduce la discusión sobre el *sentido común* en relación con la capacidad intelectual del *juicio*. Cabe reiterar que, como hemos visto en el párrafo anterior, el juicio es un acto de la mente diferente de la mera concepción (o captación simple), pero que presupone a ésta. Mientras los juicios son imposibles sin una concepción de las cosas sobre las cuales se juzga, la concepción puede ocurrir sin un juicio.<sup>21</sup> Según Reid, una de las más importantes distinciones de nuestros juicios es que algunos de ellos son intuitivos, y otros basados en argumentos.<sup>22</sup> Adscribimos a la razón dos funciones o grados: la primera de estas funciones es juzgar de cosas autoevidentes, la segunda, extraer conclusiones que no son autoevidentes a partir de aquellas que lo son. La primera de éstas es “la provincia y la sola provincia del sentido común”, dice Reid. Es entonces cuando el sentido común coincide con la razón en toda su extensión, y es solamente otro nombre para un aspecto o grado de la razón: cuando ésta juzga sobre lo que es evidente de suyo. En la segunda función de la razón entra en juego la capacidad de razonar correctamente, siguiendo las correctas reglas del pensamiento.

Pero la capacidad de juzgar en proposiciones autoevidentes, que son entendidas claramente, puede compararse a la capacidad de tragar nuestro alimento. Es puramente natural, y entonces común a lo aprendido y lo no aprendido; a lo educado y lo no educado: requiere madurez de entendimiento y libertad de prejuicio, pero nada más.<sup>23</sup>

El lenguaje representa un importante papel, pues los juicios sólo pueden expresarse mediante proposiciones. Por esto, los juicios del sentido común se expresan mediante una serie de proposiciones que Reid llama “los primeros principios”, o “los principios del sentido común”, los cuales se dividen en dos clases: contingentes y necesarios. Los principios del sentido común relativos a la verdad contingente son como los siguientes: 1) existe todo aquello de lo que soy consciente; 2) los pensamientos de los que soy consciente son los pensamientos de un ser que llamo mi propio yo, mi mente, mi persona; 3) las cosas realmente han sucedido como yo claramente las recuerdo; 4) nuestra identidad personal y existencia continua son acordes a como claramente las distinguimos; 5) las cosas que distinguimos claramente mediante los sentidos realmente existen, y son lo que percibimos que son; 6) tenemos algún grado de poder sobre nuestras acciones, y sobre la determinación de nuestros deseos; 7) las facultades naturales por las que distinguimos la verdad del error no son falaces; 8) hay vida e inteligencia en nuestros semejantes con quienes tratamos; 9) que ciertos rasgos del semblante, sonidos de la voz, y gestos del cuerpo, indican ciertos pensamientos y disposiciones de la mente; 10) hay cierta consideración por el testimonio humano en cuestiones de hecho, y aun por la autoridad humana en cuestiones de opinión; 11) hay muchos eventos que dependen de la voluntad humana en los que hay una probabilidad autoevidente, mayor o menor, según las circunstancias; 12) en los fenómenos de la naturaleza, lo que ha de ser probablemente será como ha sido en similares circunstancias.<sup>24</sup>

Además, los principios relativos a las verdades necesarias se dividen en: 1) principios gramaticales; 2) axiomas lógicos; 3) axiomas matemáticos; 4) axiomas en materia de gusto; 5) primeros principios en la moral; 6) principios metafísicos.<sup>25</sup>

Por otra parte, es importante notar que Reid sostiene una noción del sentido común de tipo heurístico y pragmático, al destacar el as-

pecto del sentido común como un conjunto de principios que guían nuestras acciones:

Cuando una opinión es tan necesaria para la conducta vital, que, sin la creencia de ella, un hombre sea llevado a miles de situaciones absurdas en la práctica, tal opinión, cuando no podemos dar otra razón para ella, puede sin riesgo ser tomada como un primer principio.<sup>25</sup>

Además, en cada motivo de acción está presupuesta una creencia, la cual se basa a su vez en los primeros principios:

Nuestra conducta en la vida diaria se construye a partir de primeros principios, al igual que nuestras reflexiones en filosofía. Cada motivo de acción presupone una creencia, de tal manera que cuando encontramos un acuerdo general entre los hombres sobre los primeros principios que cimentan sus vidas, deberemos concluir que ello sólo puede ganarles una inmensa autoridad en cada mente madura que ame la verdad.<sup>26</sup>

Y, en otra parte, se destaca la dimensión social del sentido común, en tanto parte del conocimiento compartido por una comunidad de individuos, y construido y fijado mediante el acuerdo de ésta.

Considero que el consentimiento de todas las edades y todas las naciones, así como el de los instruidos y los no instruidos, que suele otorgarse a los primeros principios —de los que todo hombre es un juez competente—, puede procurarles una enorme autoridad.<sup>27</sup>

El juicio tiene un carácter social... Es decir, que otros juicios procuran ánimo y fuerza a cualquier individuo y nulifican esa fragilidad que acompaña naturalmente al juicio en solitario y al del hombre aislado en el estado de naturaleza... Por consiguiente, hemos de juzgar por nosotros mismos, pero sin desdeñar la ayuda que provenga de la autoridad de otros jueces calificados. A esa ayuda, inclusive un matemático estima conveniente considerarla para su ciencia, la cual es, entre todas, la que menos se relaciona con la autoridad.<sup>28</sup>

En lo que respecta al sentido común como sinónimo de “buen juicio”, es decir, la habilidad de valernos de los primeros principios para juzgar correctamente, y que equivale a un juicio prudencial, Reid afirma:

En el lenguaje común, sentido siempre implica juicio. Un hombre de sentido es un hombre de juicio. El buen sentido es buen juicio. Sinsentido es lo que es evidentemente contrario al juicio recto. El sentido común es ese grado de juicio que es común a todos los hombres gracias al cual podemos conversar y hacer negocios.<sup>29</sup>

Un asunto importante es si los principios de sentido común son susceptibles de cambiar. Reid parece dejar abierta la posibilidad de que un juicio de sentido común sea modificado, pero esto sólo podría ocurrir en el caso de que haya un acuerdo general sobre que la aceptación de dicho juicio conduce a un error, en cuyo caso deberá buscarse la causa del mismo:

En los asuntos del sentido común, el individuo común no es menos competente para juzgar que el matemático en las demostraciones matemáticas. Habría que presuponer, francamente, que el juicio de la humanidad, en tales materias, es un resultado natural de las facultades con las que Dios la ha obsequiado. *Es probable que semejante juicio sea erróneo*, pero sólo cuando interviene alguna causa de error tan general como el error pueda serlo. Cuando se demuestra que dicha situación es el caso, debe reconocerse entonces la necesidad de considerar aquella causa en su debido peso. De todos modos, suponer que la humanidad cometa desviaciones generales con respecto a la verdad en cosas evidentes de suyo, en las que es imposible detectar causa de error alguna, parece enormemente irrazonable.<sup>30</sup>

Debemos notar que los juicios del sentido común son juicios que están basados directamente en los primeros principios, en conjunción con otros factores como percepciones, concepciones sobre los objetos de la experiencia, creencias de menor nivel de generalidad que la de los principios, etcétera, todos los cuales podrían ser causa de errores. Pero, aunque Reid no lo dice explícitamente, sí parece dejar abierta la puerta para que el error en un juicio del sentido común pueda ser causado por un cambio en el núcleo de los principios del sentido común, si bien esto es altamente difícil ya que casi siempre será más razonable buscar la fuente del error en factores menos fundamentales.

En Reid se aprecian, hasta aquí, varias nociones del sentido común, las cuales me parece que son mutuamente compatibles. Por una parte, el término “sentido común” denota para Reid un aspecto de la razón, en tanto que es la capacidad que ésta tiene para juzgar sobre

lo autoevidente; con este significado, el sentido común es una capacidad reguladora e integradora de otras capacidades mentales como la percepción, la memoria, etcétera. Por otra parte, el sentido común como “buen sentido” o juicio prudencial es una habilidad para hacer buen uso de las diferentes capacidades mentales. Aunque tiene raíces en la propia naturaleza humana, en tanto que es poseída por los hombres maduros de cualquier condición, esta habilidad podría ser susceptible de evolucionar en cierta medida mediante la comunicación, la educación y el entrenamiento. Desde esta perspectiva, el sentido común podría no ser una corte de apelación *infallible*, pero nos ayuda a salvar muchos errores, pues tanto en ciencia, en filosofía, o en la vida diaria, el buen sentido nos impide aceptar cualquier doctrina que se nos proponga. Por último, como producto de esta capacidad mental nos hallamos predeterminados a aceptar un conjunto de principios naturales, que están como implantados en la mente de todos los hombres maduros, y los cuales operan correctamente en circunstancias ordinarias. Reid emplea estos significados del término en sus argumentos contra Descartes, Locke, Berkeley y Hume, hombres que, pese a la gran capacidad intelectual que les reconoce, tienen en contra al sólido juicio práctico que representa el buen sentido.

### **Los principios del sentido común como dones naturales**

Reid tiene una manera de plantear el problema del conocimiento que parece anticipar el enfoque de la epistemología naturalizada contemporánea, pues localiza el origen de los primeros principios del sentido común en la constitución fisiológica de los seres humanos. Según Reid, estos principios primarios aparecen en nosotros muy temprano en nuestras vidas. Pero no se adquieren mediante instrucción, sino que parecen ser “un efecto inmediato de nuestra constitución”, es decir, son dones naturales: “Para los primeros principios no puede darse otra razón que ésta, que, por la constitución de nuestra naturaleza, tenemos la necesidad de asentirlos.”<sup>31</sup> Puesto que se generan desde la edad más temprana, los principios del sentido común son los mejores candidatos para ser los primeros principios del razonamiento:

Hay, entonces, principios comunes que son el fundamento de todo razonamiento y de toda ciencia. Tales principios comunes rara vez admiten una prueba directa, ni la necesitan. Los hombres no requieren ser instruidos en ellos; puesto que son tales que todos los hombres de común entendimiento conocen; o, al menos, tales, que les dan un pronto asentimiento, en cuanto son propuestos y comprendidos.<sup>32</sup>

Y en otra parte dice:

Todo razonamiento es a partir de principios. Los primeros principios del razonamiento matemático son axiomas matemáticos y definiciones; y los primeros principios de todo nuestro razonamiento sobre existencias son nuestras percepciones. Los primeros principios de toda clase de razonamiento nos son dados por la naturaleza, y son de igual autoridad con la facultad de la razón misma, la cual es también un regalo de la naturaleza.<sup>33</sup>

Opiniones que aparecen tan tempranamente en las mentes de los hombres que no pueden ser el efecto de la educación o del falso razonamiento, bien pueden tener la pretensión de ser consideradas como primeros principios. Así, la creencia que tenemos de que las personas que nos rodean son seres vivientes e inteligentes, es una creencia para la cual, quizás, podemos dar alguna razón, una vez que somos capaces de razonar; pero tuvimos esta creencia antes de que pudiéramos razonar, y antes de que pudiéramos aprender por instrucción. Parece, entonces, ser un efecto inmediato de nuestra constitución.<sup>34</sup>

Además, sin estas creencias autoevidentes no podríamos sobrevivir:

Tuve confianza implícita en las informaciones de la Naturaleza a través de mis sentidos por una parte considerable de mi vida, antes de que hubiera aprendido la suficiente lógica para poder empezar a dudar sobre ellas. Y ahora, cuando reflexiono sobre lo que ha pasado, no encuentro que yo haya sido engañado por esta creencia. Encuentro que sin ella debería haber perecido en miles de accidentes.<sup>35</sup>

Tanto el sentido común, como la capacidad de razonamiento, son dones de la naturaleza, y no existen razones para creer que el primero es más propenso a producir errores que la segunda.

El escéptico me pregunta, ¿Por qué crees en la existencia de los objetos externos que percibes? Esta creencia, señor, no es de mi manufactura; está forjada por la

Naturaleza; ...y si no es correcta, la falta no es mía... La Razón, dice el escéptico, es el único juez de la verdad, y debes renunciar a toda creencia que no se funde en la razón. ¿Por qué, señor, debería creer en la facultad de la razón más que en la de la percepción? —ambas provienen de la misma tienda, y las hizo el mismo artista; y si él puso una pieza de mercancía falsa en mis manos, ¿qué le impediría poner otra?<sup>36</sup>

### **La teoría reidiana de la percepción**

#### *La percepción de los objetos externos*

En su teoría de la percepción sensorial, Reid parte de la negación de las premisas de las teorías racionalistas y empiristas las cuales afirman que, cuando percibimos, lo hacemos por medio de ideas situadas entre la mente y los objetos materiales percibidos: “El término percepción se asigna del modo más apropiado a la evidencia que tenemos de objetos externos a través de nuestros sentidos”.<sup>37</sup> Se cuestiona también que el conocimiento de los objetos externos se alcance por medio del razonamiento, y que para llegar a concebir algo sea necesario tener una impresión o idea previa en nuestras mentes que se le asemeje.

Cuando oigo un cierto sonido, concluyo inmediatamente, sin razonamiento, que un carruaje pasa. No hay premisas desde las cuales esta conclusión se infiera mediante algunas reglas de la lógica. Es el efecto de un principio de nuestra naturaleza, común a nosotros y a los brutos.<sup>38</sup>

La conclusión de la que habla Reid, no es una conclusión a la que se llegue mediante un razonamiento, sino una creencia a la que se llega mediante un proceso causal, no inferencial: las sensaciones son *signos* de los objetos externos, y es así como las debemos considerar siempre, de acuerdo a los dictados del sentido común:

Las sensaciones de olor, sabor, sonido y color, son infinitamente más importantes como signos o indicaciones que lo que son por propia cuenta; como las palabras de un lenguaje, en donde no atendemos al sonido sino al sentido.<sup>39</sup>

Reid hace un reclamo a los filósofos que mantenían teorías de la percepción que interponían a las ideas entre la mente perceptora y

el objeto externo, a aquellos que reificaban imágenes en la mente o el cerebro, que daban tal objetividad al mundo del pensamiento que llegaban a confundirlo con los objetos percibidos, en ocasiones sin siquiera aclarar los términos que usaban<sup>40</sup>. Para Reid, estos filósofos concebían a las ideas como una clase de entidades que a veces parecen ligarse con el pensamiento, a veces con el objeto del pensamiento, y a veces tener una existencia propia. Reid afirma que no hay ninguna prueba concluyente de la existencia de las ideas; y que éstas son meras ficciones o hipótesis, propuestas con el fin de resolver el fenómeno del entendimiento humano. Sin embargo, lejos de cumplir con esta meta, suponer ideas o imágenes de cosas en la mente sólo ha llevado a paradojas inaceptables:

El obispo Berkeley demostró, más allá de toda posibilidad de réplica, que no podemos inferir razonablemente la existencia de la materia a partir de nuestras sensaciones y, no menos claramente, el autor del *Tratado de la naturaleza humana*, que somos incapaces de inferir mediante la razón y con apoyo en nuestras sensaciones nuestra propia existencia y la de otras mentes. ¿Pero debiéramos admitir únicamente aquello que pueda demostrarse a través de la razón? En tal caso, indudablemente, seríamos siempre escépticos y no creeríamos en nada. En mi opinión, el autor del *Tratado de la naturaleza humana* es un escéptico a medias, porque no ha seguido sus principios hasta donde pudieran conducirlo. Después de combatir los prejuicios vulgares con una intrepidez y éxito sin paralelos, faltándole sólo el gran golpe final, su ánimo le ha fallado, ha dejado caer los brazos claramente y ha sido presa del más común de los prejuicios del vulgo, a saber, creer en la existencia de sus propias impresiones e ideas.<sup>41</sup>

El argumento de Reid se refiere específicamente aquí a la percepción de los objetos externos mediante los sentidos. Según los dictados del sentido común, percibimos directamente a los objetos materiales, no a las ideas como representaciones de éstos.<sup>42</sup> (Otro problema es el referente a las verdades necesarias o a la existencia de las entidades y operaciones matemáticas, que no trataremos aquí).

Por otra parte, Reid, al igual que Descartes y Locke, distingue entre cualidades primarias y secundarias de los objetos, y también sostiene, aunque en un sentido diferente, que sólo las cualidades primarias nos informan de lo que estas cualidades son en sí mismas:

Nuestros sentidos nos dan una noción directa y distinta de las cualidades primarias, y nos informan de lo que ellas son en sí mismas. Pero de las cualidades secundarias, nuestros sentidos nos dan sólo una noción relativa y oscura. Nos informan solamente que hay cualidades que nos afectan en una cierta manera —esto es, producen en nosotros una cierta sensación; pero en cuanto a lo que son en sí mismas, nuestros sentidos nos dejan en la oscuridad.<sup>43</sup>

La noción que tenemos de las cualidades primarias es directa, y no solamente relativa. Una noción relativa de una cosa [como la de las cualidades secundarias] no es, hablando estrictamente, una noción de la cosa, sino sólo de alguna relación la cual señala a algo más.<sup>44</sup>

A primera vista, parece haber una inconsistencia entre la distinción de cualidades primarias y secundarias de los objetos externos y los principios del sentido común, en particular, con el quinto principio de las verdades contingentes que dice: realmente existen aquellas cosas que percibimos distintamente con nuestros sentidos, y son lo que percibimos que son. Pero agrega:

No es de esperar que éstos [el vulgo] deberían hacer distinciones que no tengan conexión con los asuntos comunes de la vida; ellos no... distinguen las cualidades primarias de las secundarias, sino que hablan igualmente de ambas como cualidades del objeto externo... De las secundarias, sus nociones son... confusas e imprecisas, más que erróneas.<sup>45</sup>

Reid puede reconciliar ambos puntos de vista sin caer en un escepticismo, aceptando el punto de vista del hombre común sobre las cualidades secundarias: el color de un objeto, que es una cualidad secundaria del mismo, sí **es** una cualidad, aunque oscura y desconocida, del objeto externo; es aquella cualidad que nos produce la sensación del color que vemos. Como hombres comunes, podemos con corrección decir que un objeto que vemos rojo, es rojo, puesto que llamamos “rojez” a la cualidad secundaria correspondiente del objeto.

Reid resume su teoría de la percepción en los siguientes términos:

Si... atendemos al acto de nuestra mente que llamamos percepción de un objeto sensible externo, encontraremos en él estos elementos: *primero*, una concepción o noción del objeto percibido; *segundo*, una fuerte e irresistible convicción

o creencia en su existencia presente; y, tercero, el que esta convicción o creencia es inmediata, y no el efecto de un razonamiento.<sup>46</sup>

Es importante notar aquí el compromiso realista que para Reid conlleva la percepción de un objeto del mundo externo: *Percibir un objeto externo es aceptar su existencia.*

### *Percepción y sensación*

Por otra parte, Reid distingue claramente entre sensación y percepción. Ambas son operaciones de la mente, las cuales define como “cada modo de pensar del que somos conscientes”.<sup>47</sup>

Las operaciones de la mente, por su propia naturaleza, llevan a la mente a poner su atención en algún otro objeto... En la percepción, memoria, juicio, imaginación, y razonamiento, hay un objeto distinto de la operación en sí misma; y mientras un fuerte impulso nos lleva a atender al objeto, la operación escapa a nuestra consideración.<sup>48</sup>

En la mayoría de las operaciones de la mente, debe haber un *objeto* distinto de la operación misma. No puedo ver, sin ver algo. Ver, sin tener algún objeto a la vista, es absurdo. No puedo recordar, sin recordar algo. La cosa recordada es pasada, mientras que el recuerdo de ella es presente; y entonces la operación y el objeto de ella deben ser cosas distintas.<sup>49</sup>

Sin embargo, una de las características de la sensación es que ésta no tiene objeto, a diferencia de la percepción y de otras operaciones de la mente. Para Reid la sensación es:

...un acto de la mente que puede distinguirse de otros por el hecho de que carece de un objeto diferente del acto mismo... Cuando siento un dolor, no puedo decir que el dolor sentido sea una cosa y mi sentimiento sea otra. Ambos son una y la misma cosa, y no pueden separarse ni en la imaginación. Cuando un dolor no se siente no tiene existencia...; tampoco es nada en absoluto salvo cuando se siente...

Y esto que hemos dicho del dolor puede aplicarse a las demás sensaciones.<sup>50</sup>

Además, no es posible que nos parezca que las sensaciones tengan características que en realidad no tienen. No es posible que un hombre sienta un dolor que no tenga, y es imposible que dicho dolor no sea real. Reid menciona que la sensación es “un principio natural de creencia”:

Puedo pensar en el olor de una rosa cuando no lo huelo; y es posible que cuando pienso en él, no exista en ninguna parte ni la rosa ni el olor.

Pero cuando lo huelo estoy necesariamente determinado a creer que la sensación realmente existe. Esto es común a todas las sensaciones, que como no pueden existir sino en el ser percibidas, así no pueden ser percibidas sin que tengan que existir.<sup>51</sup>

En esta última cita Reid pone énfasis sobre el compromiso realista acerca de la existencia de las sensaciones que surge de su percepción mediante el sentido común; si bien las sensaciones no forman parte de los objetos del mundo externo. La aprehensión de la sensación es una forma de percepción, e involucra un compromiso con la existencia de la sensación.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Reid, 1764, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>5</sup> Reid, 1785, VI, I, p. 540.

<sup>6</sup> *Ibid.*, VI, V, p. 630.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 606.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>9</sup> Reid, 1764, pp. 22-23.

<sup>10</sup> G. E. Moore —un filósofo del siglo xx a quien Reid parece haber influenciado notablemente— utilizó también la argumentación *ad hominem* en su particular defensa del sentido común. Moore hacía una demostración ostensiva de las creencias del sentido común con respecto a la existencia del mundo externo, por ejemplo, mostraba sus manos a su interlocutor para demostrarle que estas existían. La argumentación de tipo *ad hominem* consiste en el apelar a las creencias ordinarias del adversario para mostrarle la inconsistencia entre éstas y las premisas escépticas que dice mantener. Al respecto ver por ejemplo Moore (1939).

<sup>11</sup> Reid, 1785, p. 215.

- <sup>12</sup> Reid, 1764, p. 23.  
<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.  
<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 49.  
<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 113.  
<sup>16</sup> Reid, 1785, VI, V, p. 625.  
<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 57.  
<sup>18</sup> Por mencionarlas brevemente, entre las capacidades activas Reid distinguía a la voluntad, por una parte y, por otra, a los principios de acción que incluían principios mecánicos de instinto y hábito, principios animales como los apetitos y deseos, y principios racionales como el deber y la rectitud. Reid (1788).  
<sup>19</sup> Reid, 1785, p. 211.  
<sup>20</sup> *Ibid.*, I, VII, p. 70. Reid no menciona aquí a la *sensación* como una de las operaciones de la mente. Sin embargo, en nuestra opinión, la sensación es una más de las operaciones mentales como veremos más adelante al tratar la teoría reidiana de la percepción.  
<sup>21</sup> Como veremos más adelante, al igual que en el juicio, en toda percepción de un objeto está también presupuesta alguna concepción del mismo.  
<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.  
<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 594.  
<sup>24</sup> *Ibid.*, VI, cap. 5.  
<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, cap. 6.  
<sup>25</sup> *Ibid.*, VI, cap. 4, p. 613.  
<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 227.  
<sup>27</sup> *Ibidem.*  
<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 230.  
<sup>29</sup> *Ibid.*, VI, cap. 2.  
<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 230-231. *Cursivas del autor.*  
<sup>31</sup> Reid, 1764, V, p. 7.  
<sup>32</sup> *Ibid.*, I, cap. 2.  
<sup>33</sup> *Ibid.*, VI, p. 20.  
<sup>34</sup> *Ibid.*, VI, p. 4.  
<sup>35</sup> *Ibid.*, VI, p. 20.  
<sup>36</sup> *Ibidem.*  
<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 138.  
<sup>38</sup> *Ibid.*, IV, 1.  
<sup>39</sup> *Ibid.*, II, p. 9.  
<sup>40</sup> Recordemos que Reid aplica en general el término “idea” a toda forma de contenido mental.  
<sup>41</sup> Reid, 1764, II, p. 55.  
<sup>42</sup> Es importante notar que el argumento de Reid no busca tanto negar la existencia de los contenidos mentales, sino que su crítica se dirige a la pretensión de reificar a estos contenidos a costa de negar la existencia de los objetos externos.  
<sup>43</sup> Reid, 1785, II, cap. 17, pp. 252-253.  
<sup>44</sup> *Ibid.*, II, p. 16.  
<sup>45</sup> *Ibid.*, II, p. 17.  
<sup>46</sup> *Ibid.*, II, cap. 5, p. 164.  
<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 5.  
<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 27. Reid da además dos significados para la palabra *sentir*. Primero, significa las percepciones de los objetos externos mediante el tacto. Segundo, significa lo mismo que la sensación ya explicada, la cual carece de objeto. (*Ibid.*, p. 29)

<sup>51</sup> Reid, 1764, p. 24.

### **El sentido común reidiano y el realismo directo**

El quinto principio de Reid sobre las verdades contingentes establece un compromiso con el realismo, al asumir que las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente y son lo que percibimos que son. Reid sostiene una versión del realismo directo, en el cual, mediante la percepción sensorial podemos captar directamente las cualidades de los objetos externos, y donde tales objetos tienen realmente las cualidades que percibimos que tienen.

Reid argumenta que nuestras creencias de sentido común incluyen, entre otras, la creencia en la existencia de un mundo de objetos que existen independientemente de nuestra percepción y que la búsqueda del fundamento para esta creencia no está en la razón, sino en nuestra propia naturaleza. Siendo el compromiso realista un principio del sentido común, no puede probarse por otros medios racionales, ni necesita una justificación ulterior. Pues la justificación de tal creencia tiene un fundamento tanto o más profundo que la propia razón. Al ser el sentido común parte constitutiva de nuestra propia naturaleza racional, el realismo inherente a él debería aceptarse como algo presupuesto en todas nuestras acciones y razonamientos; y en consecuencia no tenemos por qué someter este realismo natural a cuestionamientos *a priori*. Los filósofos racionalistas y empiristas habían así equivocado el camino, al tratar de justificar racionalmente los principios del sentido común, que de suyo están ya justificados, y el escepticismo hacia ellos era una consecuencia lógica de este mal planteamiento. Aunque Hume había señalado correctamente que la naturaleza produce las creencias del sentido común en nosotros, su

explicación era de tipo psicológico, pero, según su propio criterio, esto no proporcionaba una justificación racional adecuada de nuestras creencias cotidianas. Para Reid, sin embargo, el mismo hecho de que una creencia surja en nosotros de manera natural, es ya una justificación racional para considerarla verdadera, y para que apelemos a ella como un fundamento seguro en nuestra pretensión de conocimiento. Por esto, las creencias de sentido común constituyen principios seguros desde los cuales podemos razonar correctamente, y no meras hipótesis que requieran una justificación racional ulterior.

### **El carácter fundamentalista del sentido común reidiano**

El escepticismo nació de las dificultades para encontrar los fundamentos del conocimiento sobre bases indudables, empíricas o racionales, en un proyecto que postulaba que todo conocimiento debía fundarse en experiencias, intuiciones o creencias incuestionables. Acorde con este proyecto fundamentalista, Reid argumentaba que lo dado en el sentido común y el mundo de la vida cotidiana es el punto de partida indudable para el conocimiento pues representa lo que es autoevidente para todos.

Los principios del sentido común reidiano son un conjunto de creencias, a menudo implícitas, que se caracterizan por ser asumidos por todos los seres humanos maduros en pleno uso de su razón. Los principios del sentido común deben ser prácticamente inflexibles, para no terminar en el escepticismo absoluto. Son principios que estamos determinados de manera innata a creer, puesto que se generan en nosotros antes de que comience cualquier razonamiento que pueda ponerlos en cuestión o del cual puedan deducirse. No tenemos más opción que aceptarlos, pues además de que nos parecen autoevidentes son guías imprescindibles de nuestras acciones. Por eso en la práctica los aceptamos siempre, aunque no seamos completamente conscientes de ello, y aunque no tengamos una razón clara y una justificación lógica. Cuando pretendemos cuestionarlos o negarlos caemos por lo regular en inconsistencias entre lo que decimos creer y lo que nuestras acciones presuponen que creemos. Una vez formulados proposicionalmente, damos por sentada su verdad con tal certeza que cualquier

cosa que vaya en contra de ellos la consideramos no sólo falsa, sino absurda. Pues nuestra habilidad para comunicarnos, razonar, entendernos y actuar de manera eficiente, depende de que presupongamos que ese núcleo de principios es compartido por nosotros y por nuestros interlocutores. Aun antes de que podamos razonar, nuestro comportamiento revela que poseemos estos principios comunes, y es imposible razonar con un hombre que no comparta con nosotros esta forma de conocimiento fundamental.

Los defensores del sentido común suelen apelar en sus argumentos al sentido común de sus propios oponentes en apoyo a sus tesis, utilizando lo que algunos han considerado argumentos circulares. Para Reid, las proposiciones del sentido común están provistas de una certidumbre que ningún argumento filosófico puede rebatir: no tenemos nada más fundamental con lo cual trabajar que los principios del sentido común. Por ejemplo, para cualquier individuo sensato —incluyendo desde luego a un filósofo— debería ser evidente que un razonamiento de sentido común como: “veo una mesa ante mí, entonces, hay una mesa ante mí” (considerando a la mesa simple y llanamente como un objeto externo a mí e independiente de mi mente, aunque tal vez no me percate de ello en ese momento), posee de manera natural una certidumbre de la que carece un razonamiento de tipo escéptico como: “veo una mesa ante mí, pero no sé si existe como un objeto material independiente de mi mente, pues sólo puedo conocer indudablemente mis sensaciones pero no los objetos materiales tal y como éstos son, si es que existen”. La epistemología moderna no daba mayor importancia a argumentos en defensa del sentido común como el anterior, pues se les consideraba inválidos por basarse, en su opinión, en una petición de principio: en este tipo de argumentos se apela al sentido común para demostrar la verdad de una creencia de sentido común. Reid bien podría replicar a la objeción sobre la posible circularidad de sus argumentos diciendo que en todo caso esta circularidad no es viciosa, pues los principios del sentido común reidiano son parámetros de justificación última para la verdad de otras creencias, en la misma medida que podrían serlo las percepciones de los sentidos para un empirista. Desde esta perspectiva fundamentista, los principios del sentido común son las bases últimas del conocimiento.

Por otra parte, Reid destaca que incluso quienes cuestionan al sentido común implican también creencias del sentido común en sus argumentos. Por ejemplo, los argumentos empiristas en apoyo a que nuestras percepciones sensoriales son la base del conocimiento, parecen implicar la creencia del sentido común sobre que nuestros semejantes existen y tienen percepciones semejantes a las nuestras. De no mantenerse implícitamente estas creencias no cabría siquiera un mínimo intento de argumentación. Esto es lo que Reid nota al destacar que un defecto de las tesis escépticas es que son inconsistentes con otras creencias que el escéptico acepta implícitamente. Podemos agregar que los propios filósofos escépticos apelan con frecuencia a las intuiciones del interlocutor en apoyo a sus tesis más básicas, de manera similar a como lo hace Reid con los principios del sentido común. Ciertamente que la apelación a la experiencia personal de cada uno con respecto a la certeza de sus propias percepciones, buscaba depositar una mayor certeza en los contenidos mentales (ideas o impresiones) que en las verdades del sentido común. Sin embargo, para Reid, esa nueva elección es arbitraria y artificial, y crea falsos problemas cuya solución es implausible. Ninguna teoría metafísica o epistemológica, o incluso ningún modelo de la mente, debe contradecir al sentido común, puesto que aquellas son sólo construcciones teóricas en las que se infieren lógicamente conclusiones a partir de premisas que pueden parecer convincentes desde un cierto punto de vista, pero que pese a eso, no pueden ser más convincentes que los primeros principios del sentido común, como lo muestra la adhesión implícita a éstos por parte de los mismos individuos que pretenden ser sus detractores. Por eso Reid prefiere mantener el papel del sentido común como el fundamento más confiable del conocimiento.

En mi opinión, el tipo de argumento *ad hominem* usado repetidamente por Reid contra la filosofía escéptica es válido, si se asume que la epistemología es una disciplina normativa y evaluativa de todo conocimiento en general, tanto del generado por la ciencia u otras disciplinas, como de nuestras creencias ordinarias. Los criterios epistemológicos buscan aplicarse en general a todas aquellas creencias que adoptamos, y el escepticismo viola al menos el criterio de consistencia entre ciertos supuestos de los epistemólogos escépticos y nuestras creencias de sentido común.

### **El papel de la epistemología en el proyecto reidiano**

El proyecto epistemológico que nace con Descartes pretendía buscar fundamentos firmes para el conocimiento, más allá de las frecuentemente dudosas creencias de la vida cotidiana. Se ha objetado que no cabría un lugar para la epistemología o la ciencia si las opiniones y los principios del sentido común compartidos de manera natural por toda la gente deben regular el conocimiento, como Reid parece pretender. En relación a las cuestiones de la ciencia empírica, puede objetarse que el sentido común, concebido como fundamento epistemológico inamovible, no ha sido muy confiable; por ejemplo, muchas creencias sobre el mundo físico que fueron consideradas de sentido común en el pasado han sido desechadas. Sin embargo, en mi opinión esta crítica nace de una errónea comprensión del sentido común reidiano. En primer lugar, no cualquier opinión o creencia forma parte del conjunto de creencias del sentido común, por más arraigada que esté entre los miembros de una comunidad. La autoevidencia de las verdades del sentido común es precisamente una de las principales características que nos permiten distinguir a los primeros principios de otras creencias. Pero no es la única y un problema para la epistemología es precisamente el de tratar de identificar los primeros principios del conocimiento. Reid intenta una enumeración, aunque no exhaustiva, de los principios del sentido común, restringiendo así el rango de asuntos con respecto a los cuales el sentido común tiene mayor autoridad. Éstos resultan ser cuestiones generales con profundas implicaciones filosóficas, como por ejemplo, preguntas acerca de la identidad personal o sobre la existencia de los objetos externos e independientes de las sensaciones. Para Reid, este tipo de cuestiones no pueden responderse pretendiendo hacer *tabula rasa* de todo conocimiento previo, sino que debemos considerar siempre un núcleo de principios básicos y naturales que son fundamentales para el conocimiento. Presuponemos las creencias del sentido común como guías en nuestro conocimiento del mundo y en general de todas nuestras acciones y nos sometemos a sus dictados porque sin ellos no podríamos comunicarnos ni desempeñarnos eficazmente en la vida cotidiana, e incluso sobrevivir.

Por otra parte, Reid creía en la uniformidad y atemporalidad de un núcleo de principios del sentido común compartido por todos los individuos racionales en todo tiempo, pero también reconocía que es posible el error en los juicios del sentido común, y una corrección en los mismos, si bien esto requeriría de la identificación de la causa del error mediante un proceso social de comunicación, educación y entrenamiento. Como hemos mencionado ya, Reid afirma que el hombre común es tan competente como el especialista para las cuestiones del conocimiento en lo relativo a las situaciones de la vida ordinaria. Pero el que todos compartan las mismas creencias básicas e incluso las mismas formas de hablar no implica que todos sean igualmente capaces de describir o inferir las mismas cosas. Por esto resulta un problema abierto de la epistemología el identificar con precisión los primeros principios y los juicios del sentido común basados en ellos. Y puesto que para Reid toda filosofía y toda ciencia debe ser congruente con estos principios primarios, otro problema epistemológico identificable es el de explicar el progreso del conocimiento humano, en particular en lo que respecta al conocimiento científico, desde la base firme de tales principios y sin contradecirlos.

El sentido común reidiano, en tanto sinónimo de “buen juicio”, “sensatez” o “prudencia”, es una habilidad enraizada en toda naturaleza humana madura, pero de la que no todos los hombres hacen uso con igual eficiencia y plenitud, puesto que podemos negarla, al menos en la intención, por falta de madurez o por motivos de tipo filosófico, como lo hace el escéptico. Sin embargo, esto equivale a negar un aspecto esencial de la razón, pues el sentido común coincide con la capacidad intelectual del juicio en lo referente a lo que es de suyo autoevidente. Es entonces una capacidad natural que se relaciona armoniosamente con las otras capacidades intelectuales que implican algún tipo de juicio, como son la percepción, el razonamiento, la memoria, etcétera, a excepción tal vez de ciertas formas de concepción (imaginación). El llamado “sentido común” resulta ser entonces la capacidad de emitir juicios prudenciales, una facultad natural reguladora e integradora de otras capacidades naturales, que además es susceptible de ser afinada.

Otro posible papel para la epistemología nace del análisis de Reid sobre el lenguaje. Reid utiliza sistemáticamente el método de analizar el significado gramatical de las palabras que los filósofos emplean en

sus argumentos, para demostrar la vaguedad o inconsistencia del lenguaje filosófico empleado en relación con el lenguaje común. Reid acepta que en ocasiones este último es engañoso e impreciso, pero también es susceptible de rectificación. De cualquier modo, el lenguaje ordinario es en general más convincente que el lenguaje empleado por los filósofos, pues éstos tergiversan frecuentemente y sin una adecuada justificación el significado de los términos en su uso ordinario. Por este método de argumentación, Reid es considerado un precursor del análisis del lenguaje común, tan relevante para la filosofía contemporánea. La aclaración y consistencia entre los conceptos cotidianos y los filosóficos es una más de las funciones de la epistemología en el proyecto reidiano.

En resumen: es posible encontrar tres significados mutuamente compatibles del uso del término “sentido común” en el sistema reidiano. Por una parte, es un aspecto de la razón en lo relativo a los juicios sobre verdades autoevidentes, una capacidad reguladora e integradora de otras facultades humanas proveniente de nuestra constitución natural en tanto seres humanos. Por otra parte, es un conjunto prácticamente inamovible de principios de un nivel primordial, los cuales son un producto de la facultad natural que nos permite juzgar sobre lo que es de suyo autoevidente. Por último, es el “buen juicio”, la habilidad que tenemos para emitir juicios prudenciales y para valerlos con eficiencia de esos principios básicos compartidos con los demás miembros sensatos de nuestra comunidad. Con este último significado, los juicios del sentido común pueden ser susceptibles de cierta modificación, a través del incremento de la experiencia y el cultivo de la sensatez. En este sentido, en lo que respecta a su aplicación práctica, el sentido común es susceptible de desarrollarse en cierta medida y ejercerse en distintos grados por distintos individuos.



PARTE II

Sentido común, epistemología  
y realismo en la filosofía  
de Karl Popper



## La filosofía crítica del sentido común de Popper

**E**n la epistemología evolucionista de Popper son dos los elementos en los que se fundamenta el progreso del conocimiento humano: el sentido común y la crítica racional. El punto de partida más conveniente del conocimiento es el sentido común, y la base para su progreso es la tradición del racionalismo crítico, nacida en Grecia y adoptada por la civilización Occidental.

Un antecedente de la concepción popperiana sobre el sentido común es la noción de Peirce sobre el papel de la evolución del sentido común en el desarrollo del conocimiento. La noción del “sentido común crítico” peirciano introduce la crítica racional sobre las creencias del sentido común como el factor clave para el progreso del conocimiento que no consideraron los filósofos del sentido común de la escuela escocesa.

Desde una perspectiva similar a Peirce, Popper considera errónea la búsqueda de fundamentos últimos e indudables para el conocimiento, como lo pretendían hacer las epistemologías racionalistas y empiristas clásicas. Incluso el propio Reid consideraba al sentido común un conjunto de principios básicos e indudables sobre los que se fundaba el conocimiento. De manera alternativa, en la llamada “filosofía crítica del sentido común”, de Popper, se establece que el motivo para partir del punto de vista del sentido común es pragmático pues, lejos de ser un fundamento último e indudable, el sentido común es simplemente el punto de partida más conveniente de que disponemos, al constituir nuestra fuente de creencias más inmediatas y establecidas, las cuales, no obstante, podemos y debemos someter al método de la crítica racional. Es de esta manera como el conocimiento puede progresar. Este proceso crítico sobre nuestras creencias más

básicas nos asegura una aproximación cada vez más cercana al conocimiento verdadero, aunque, tal vez, este proceso sea infinito.

A continuación mencionaré algunos de los lineamientos importantes de la noción del sentido común crítico de Peirce, que constituyen a nuestro juicio un antecedente de la noción popperiana del sentido común. Para luego adentrarme en la llamada filosofía crítica del sentido común de Popper.

### **El sentido común crítico de Peirce: un puente entre Reid y Popper**

A diferencia de Reid y la escuela escocesa, que concebía al sentido común como un conjunto de principios inmutables, Peirce considera que el núcleo de las creencias del sentido común está sujeto a un proceso de evolución ligado al progreso de la ciencia. Para Peirce, la filosofía tiene un papel en la crítica y el cambio de las creencias del sentido común. Es por esto que a su enfoque sobre el desarrollo del conocimiento del sentido común basado en la crítica le llama “sentido común crítico”.<sup>1</sup>

En *Issues of Pragmaticism* (1958), Peirce caracteriza a su doctrina del sentido común crítico como una variedad de la filosofía del sentido común. Para Peirce, el sentido común es el inevitable punto de partida de la filosofía, aunque admite que sus creencias son a menudo confusas, inconsistentes y vagas. Es la tarea de los filósofos y los científicos poner orden en esas creencias: el sentido común organizado en la ciencia de manera continua corrige y confirma el sentido común crudo.<sup>2</sup>

Para Peirce el carácter más distintivo del practicante del sentido común crítico, en contraste con el antiguo filósofo escocés, reside en su insistencia de que lo acriticamente indudable es invariablemente vago.<sup>3</sup> Tenemos un conjunto de creencias de las que no podemos dudar, pero que tampoco somos capaces de formular con precisión. Mientras más precisas hagamos estas creencias fundamentales se vuelven más susceptibles de cuestionamiento, en tanto que en su vagamente definida forma cotidiana adquieren la certeza de puntos de partida filosóficos. Sin un análisis previo, su contenido e implicaciones son tan plásticas que nada puede falsarlas o ponerlas en duda. Según Peirce, lo que distingue a las creencias de sentido común de

las empíricas es que cuando surgen dudas acerca de éstas últimas como resultado de una investigación científica tendemos a abandonar la creencia, mientras que las proposiciones de sentido común no pueden ser puestas en duda fácilmente ni aun mediante los más rigurosos intentos de desaprobación. Para Peirce, las razones que nos llevan a mantener estas creencias originales residen en los hábitos que siempre han estado con nosotros sin cuestionamientos. Tales creencias son de la naturaleza general de los instintos; por lo que son premisas últimas, y no requieren de pruebas precisas. Tanto para Peirce, como para Reid, el sentido común tiene una naturaleza instintiva. Pero Peirce señala que el hombre puede trascender las formas primitivas de vida en las que estos instintos se originan. Con el avance del conocimiento nuestras antiguas creencias pierden la dirección, y en este caso se requiere de la crítica para adaptar nuestras creencias a las nuevas formas de vida. Sin embargo, los cambios son muy suaves de generación en generación, aunque no imperceptibles. Toda indagación empieza sobre una base de verdades aceptadas acríticamente; no podemos dudar de todas nuestras creencias, ni tiene sentido decir que todas pueden ser falsas.

Peirce sostiene un “realismo de sentido común”, o la creencia en un mundo independiente de cosas externas con cualidades muy cercanas a las que percibimos ordinariamente. Para Peirce, ninguno de los vanos mundos de “meras apariencias” o de oscuras realidades de “cosas en sí mismas” supuestos a lo largo de la historia de la ontología desde Platón, han representado un papel útil para la ciencia y el conocimiento de sentido común: “Enunciados sobre el ‘ser’ (metafísico ontológico) no tienen significado en cuanto a que no tienen efectos concebibles, así que la filosofía debería investigar problemas generales susceptibles de estudiarse por métodos científicos.”<sup>4</sup>

Como se verá a continuación, hay fuertes paralelismos entre las tesis pragmatistas de Peirce sobre el sentido común que hemos mencionado y la perspectiva falsacionista de Popper.

## **La crítica de Popper a la epistemología del sentido común**

### *El progreso del conocimiento del sentido común*

Para Popper, el problema de la epistemología puede abordarse desde dos ángulos: 1) como el problema del *conocimiento del sentido común* u ordinario, y 2) como el problema del *conocimiento científico*.<sup>5</sup> El conocimiento científico sólo puede ser una ampliación o desarrollo del conocimiento del sentido común. Sin embargo, dice, contra la opinión de muchos filósofos modernos, este último es el más difícil de analizar. Además, los problemas más importantes e interesantes de la epistemología, como, por ejemplo, el del aumento del conocimiento, trascienden todo estudio que se limite al sentido común o a su expresión en el lenguaje ordinario, pues el aumento del conocimiento del sentido común depende de que se vuelva conocimiento científico. El aumento del conocimiento es el problema principal de la epistemología tradicional, y sólo puede resolverse mediante un análisis de conocimiento científico.

Según Popper, la ciencia, la filosofía y el pensamiento racional deben surgir todos del sentido común. Sin embargo, el sentido común no es un fundamento seguro: “el término ‘sentido común’ que aquí empleo es muy vago, porque denota algo vago y cambiante —los instintos y opiniones de la gente—, muchas veces adecuados y verdaderos, pero muchas otras inadecuados o falsos”.<sup>6</sup>

Para Popper, partir de una base vaga e insegura como lo es el sentido común no representa un problema debido a que, dice, a diferencia de racionalistas y empiristas como Descartes, Berkeley o Kant, no pretende construir un sistema seguro sobre algún fundamento inamovible e indudable. El sentido común es un conocimiento básico del cual se parte, pero todas sus creencias pueden ser criticadas y cuestionadas en cualquier momento. Con frecuencia, las creencias de sentido común han sido criticadas racionalmente y rechazadas como consecuencia de esta crítica (por ejemplo, la creencia en que la tierra era plana fue una creencia de sentido común hasta el siglo xv). Cuando esto sucede, aquellas creencias del sentido común son modificadas tras la corrección, o incluso rechazadas radicalmente y reemplazadas por una nueva teoría que al comienzo puede parecer extravagante, hasta que, mediante un proceso paulatino de asimila-

ción, termina por ser aceptada en la comunidad epistémica e incorporada al acervo del sentido común de ésta. El proceso descrito es particularmente importante ya que ésta es la manera como progresa el conocimiento: “Toda ciencia y toda filosofía son sentido común ilustrado”.<sup>7</sup>

La crítica racional a las creencias básicas del sentido común lleva, entonces, al progreso del conocimiento: podemos reconocer nuestros errores y aprender de ellos. De esta forma, Popper establece un compromiso fuerte con una tradición crítica racionalista. La crítica es el gran instrumento del progreso: “El problema fundamental de la teoría del conocimiento es la clarificación e investigación de ese proceso mediante el cual aumentan o progresan... nuestras teorías”.<sup>8</sup> Por tanto, dice, “tenemos que reformar, por así decir, el lenguaje ordinario a medida que lo usamos, tal como indicaba Neurath en su metáfora del barco que hay que reconstruir continuamente para tratar de mantenerlo a flote. Esta es precisamente la situación del sentido común crítico tal como yo lo veo”.<sup>9</sup>

#### *La crítica a la “epistemología del sentido común”*

Popper niega la validez de la teoría clásica del conocimiento basada en el sentido común, a la que llama “la teoría de la mente como un cubo”. Es posible observar que Popper caracteriza a esta teoría del conocimiento del sentido común como una epistemología de tipo fundamentalista, al decir: “El sentido común ha llevado a confusiones especialmente en la teoría del conocimiento: es la teoría equivocada según la cual adquirimos conocimientos sobre el mundo abriendo los ojos y mirando o, en general, observando.”<sup>10</sup> La teoría clásica del conocimiento del sentido común se parece mucho, dice, al empirismo de Locke, Berkeley y Hume, e incluso a la de muchos positivistas y empiristas contemporáneos. Popper señala que para esta teoría nuestra mente es en principio como un cubo, más o menos vacío, el cual se llena por medio de los sentidos, almacenando y digiriendo posteriormente su contenido. Esta teoría, también conocida en la filosofía como la teoría de la mente como *tabula rasa*: considera que la mente es una pizarra vacía, o casi, en la que los sentidos graban sus mensajes. Más allá de que nazcamos o no con algunas ideas innatas o con un

cierto programa, la crítica de Popper a esta teoría se dirige a su tesis esencial sobre que toda experiencia consta de información recibida de los sentidos.

Popper enumera algunos de los errores de esta teoría:

1. El conocimiento consta de cosas que están en nuestro “cubo” —tales como ideas, impresiones, datos de los sentidos, experiencias atómicas o moleculares, etcétera.
2. El conocimiento está en nosotros como individuos: es información que ha llegado a nosotros y que hemos logrado absorber.
3. Hay un tipo de conocimiento que es inmediato o directo, este es el conocimiento de los elementos puros de información que han llegado a nosotros y aún no hemos asimilado, es decir, de lo que nos es “dado”. Este conocimiento directo es el tipo de conocimiento más elemental y cierto, y constituye el patrón de certeza. Todo conocimiento equivocado proviene de una mala digestión intelectual que adultera estos elementos informativos dados. Las fuentes de error son nuestros propios ingredientes subjetivos que añadimos a los elementos puros, los cuales están libres de cualquier posible error. El conocimiento se recibe de un modo esencialmente pasivo, mientras que el error lo producimos nosotros de manera activa. El conocimiento elemental es el patrón de certeza, ante la duda, basta con excluir todo prejuicio y con mirada cándida, purificar la mente de las fuentes subjetivas de error.
4. Cuando necesitamos conocer a un nivel más elevado que el de los datos o elementos, con el fin de establecer expectativas, este conocimiento se establece mediante la asociación de ideas o elementos puros.
5. Las ideas o elementos se asocian cuando aparecen juntas, y la asociación se refuerza mediante la repetición.
6. Así se establecen las expectativas: si la idea *a* está asociada a la idea *b*, entonces la aparición de *a* hace esperar la aparición de la idea *b*.
7. Las creencias surgen de manera similar. “La creencia verdadera es la creencia en una asociación indefectible. La creencia errónea es la creencia en una asociación de ideas que, aunque

tal vez hayan tenido lugar conjuntamente en el pasado, no aparecen siempre juntas indefectiblemente”.<sup>11</sup>

Para Popper, casi todo es erróneo en esta teoría del conocimiento del sentido común. El error central es la búsqueda de la certeza en cierto tipo de intuiciones, o de datos pretendidamente infalibles (los “hechos dados”) que se ha supuesto como la misión central de la epistemología. Dice Popper: “¿Qué son los hechos? De niños aprendemos a descifrar los mensajes caóticos que nos llegan del medio. Aprendemos a cribarlos, a ignorarlos en su mayor parte y a seleccionar aquellos que tienen para nosotros una importancia biológica inmediata o en el futuro.” Por consiguiente, no hay tales hechos infalibles desde los cuales podamos razonar. La aparente infalibilidad de algunos datos proviene de la eficacia con que disponemos de nuestras capacidades biológicas:

Casi todos somos eficaces observando y percibiendo. Pero este problema hay que explicarlo recurriendo a teorías biológicas y no se puede tomar como base para ningún tipo de *dogmatismo* sobre el conocimiento directo, inmediato o intuitivo. Después de todo, todos fallamos alguna vez: nunca hemos de olvidar nuestra falibilidad.<sup>12</sup>

Por tanto, aunque forme parte del sentido común, tomar los hechos dados o los datos de la experiencia como inmediatamente verdaderos y ligados a la certeza es un error. En esto Popper difiere radicalmente de la noción sobre el sentido común de Reid, la cual es fundamentalista. A pesar de convenir con éste sobre la conveniencia de tomar al sentido común como punto de partida, éste no puede ser ningún tipo de conocimiento intuitivo o inmediato.

Popper considera errónea a la llamada teoría de la mente como un cubo que atribuye a Descartes y los empiristas clásicos y en la que, dice, se basa la epistemología de sentido común. Pero la crítica de Popper puede aplicarse igualmente bien a Reid, y a otros filósofos del sentido común como Moore, quienes sostienen que hay alguna forma de conocimiento directo con respecto a los objetos del mundo exterior que podemos percibir. Para estos últimos, podemos conocer directamente los objetos externos, mientras que para los em-

piristas, sólo podemos conocer directamente ciertos contenidos mentales. Popper establece en su epistemología la negación de cualquier forma de conocimiento inmediato al que podamos tener acceso directamente, trátase de objetos externos, como lo pretende el realismo directo de sentido común, o de contenidos mentales, como pretendería el idealismo.

La teoría del conocimiento del sentido común que Popper critica supone también que su objetivo principal es la búsqueda de la certeza. Por esto, se adopta a los datos, elementos atómicos, impresiones de los sentidos, o experiencias inmediatas, como la base segura de todo el conocimiento. Pero, dice Popper, estos datos o elementos *no existen en absoluto*, son sólo invenciones de los filósofos, que, a su vez, han transmitido a los psicólogos. Podemos ver que en este aspecto Popper coincide con Reid, para quien la reificación de los contenidos mentales era el origen del error tanto de los racionalistas como de los empiristas, aunque la crítica de Popper se hace extensiva a todo tipo de epistemología fundamentalista, como la del propio Reid.

### **El realismo de sentido común de Popper**

#### *El realismo metafísico de sentido común*

Como ya he mencionado, Popper no acepta una epistemología del sentido común, pero sí afirma un realismo de sentido común de tipo metafísico: “el realismo es esencial al sentido común”, dice. Tanto el sentido común como el sentido común ilustrado (constituido por la “buena filosofía” y la ciencia) distinguen entre apariencia y realidad. Es más, el sentido común reconoce que las apariencias poseen una especie de realidad. Hay una realidad superficial —la apariencia— y una realidad profunda. De hecho, hay muchos tipos de realidades. La realidad más obvia es la de los objetos resistentes que se oponen al curso de nuestra acción, como las piedras o las personas humanas. Pero también, dice, hay otras realidades como las referentes a la decodificación subjetiva de nuestras experiencias, al sabor y al peso de los alimentos, a las palabras, a los campos de fuerza y a las regularidades, etcétera.

Según Popper, una de las creencias más básicas del sentido común es la de la propia existencia. Otra creencia fuerte es que el mundo continuará existiendo después de la propia muerte. En todas estas creencias básicas se funda el realismo. Sin embargo, a diferencia de Descartes, Popper no pretende otorgar una categoría de indubitabilidad ni siquiera a la creencia en su propia existencia, y mucho menos pretende construir el edificio de todo el conocimiento sobre esta base que, en su opinión, es endeble. Es un error, dice, en Descartes, pero también en Locke, Berkeley y Hume, la opinión de que las experiencias subjetivas, en especial las relativas a la observación, son particularmente seguras e indudables. Este error es cometido también por Reid, con quien Popper comparte la adhesión al sentido común y al realismo metafísico. Pero a diferencia de Popper, Reid adoptó un realismo directo ingenuo, con base en la creencia en que tenemos una percepción de la realidad externa directa y objetiva, de acuerdo al sentido común.

Popper es consistente con su epistemología falsacionista al decir que, aunque esencial para el conocimiento, el realismo no es demostrable, ya que cae fuera del dominio de la lógica y la matemática; y tampoco es refutable, puesto que no es una teoría empírica. El realismo comparte esta característica de irrefutabilidad con otras teorías filosóficas o metafísicas, en particular con el oponente del realismo, el idealismo.

El idealismo contra el que Popper argumenta es la teoría que afirma que el mundo no es más que un sueño (o que en principio puede serlo). Esta teoría no es refutable, pues cualquier cosa que uno haga para convencer a quien la sostenga de su falsedad, puede ser considerada por éste como hecha "dentro del mismo sueño". Por consiguiente, el idealismo es irrefutable y también indemostrable, al igual que el realismo. Pero, no obstante, sí se puede argumentar en contra de uno y en favor del otro, y, para Popper, los argumentos que apoyan al realismo son abrumadores.

El argumento más fuerte que ofrece Popper en favor del realismo sostiene dos tesis: a) el realismo forma parte del sentido común, y b) todos los argumentos en contra del realismo son filosóficos en el sentido más desacreditado del término, dice, y además se basan en la

“teoría de la mente como un cubo” que es la parte errónea de la teoría del conocimiento del sentido común.

Otro argumento se basa en la ciencia. Para Popper, la ciencia es relevante para el realismo. Casi todas las teorías físicas (con excepción, quizá, de la mecánica cuántica), las químicas y las biológicas, implican el realismo en el sentido de que si son verdaderas, el realismo debe serlo también. Esta es una de las razones por las que al realismo se le ha llamado “realismo científico”; aunque Popper prefiere llamarlo “realismo metafísico” debido a su falta de contrastabilidad.<sup>13</sup>

Con respecto al problema de la verdad, Popper se niega a renunciar a la búsqueda de la verdad como un objetivo de la ciencia. Pero este fin de la ciencia es satisfactorio sólo si, a) por “verdad” se entiende el inalcanzable conjunto de proposiciones verdaderas de Tarski, y b) si se aceptan los enunciados falsos como aproximaciones a la verdad, siempre que estos enunciados no sean “demasiado falsos”, y tengan un gran contenido de verdad. Propone entonces, como una meta más clara y realista para la ciencia, la búsqueda de la verosimilitud, entendiendo ésta como el acercamiento a la verdad. La verosimilitud de un enunciado aumenta con su contenido de verdad y disminuye con su contenido de falsedad.<sup>14</sup>

De acuerdo con su noción correspondentista de verdad, para Popper hay buenas razones para afirmar que en la ciencia se pretende describir y (en la medida de lo posible) explicar la realidad. Esto se hace mediante conjeturas teóricas que esperamos sean verdaderas o, por lo menos, más próximas a la verdad que las anteriores, aunque no podamos demostrar su certeza y ni siquiera su probabilidad.

Otro argumento de Popper a favor del realismo es desde la perspectiva lingüística. Toda discusión sobre el realismo, en particular los argumentos en su contra, han de expresarse en algún lenguaje. Pero el lenguaje humano es esencialmente descriptivo y argumentativo y una descripción sin ambigüedades siempre es realista en el sentido que es acerca de algo, de alguna situación real o imaginaria. Además:

...si la situación es imaginaria, la descripción es sencillamente falsa y su negación constituye una descripción verdadera de la realidad en el sentido de Tarski. Esto no refuta lógicamente al idealismo o solipsismo, pero al menos lo hace irrelevante. Racionalidad, lenguaje, descripción, argumento, todos versan sobre alguna realidad y se dirigen a un auditorio. Todo esto presupone al realismo.<sup>15</sup>

Los argumentos en contra del idealismo apoyan indirectamente al realismo, y Popper ofrece los siguientes:

El primero dice que el idealismo es absurdo porque implica que la mente crea al mundo, lo cual es absurdo. Para Popper, negar el realismo equivale a megalomanía (una enfermedad profesional de los filósofos, dice).

Por otra parte, si el realismo es verdadero —en especial el realismo científico— entonces la razón por la que es imposible probarlo es obvia: nuestro conocimiento subjetivo, incluyendo al perceptual, consta de disposiciones a la acción y por eso es una especie de adaptación tentativa a la realidad. Somos buscadores, y por tanto, falibles. No hay garantía de no errar. Por último, “el problema de la verdad o falsedad de nuestras opiniones y teorías pierde su sentido si no hay realidad, sino sólo sueños o ilusiones.”

#### *La ontología de tres niveles y la epistemología sin sujeto cognoscente*

Desde una perspectiva epistemológica que establece un compromiso con el realismo metafísico, Popper propone una ontología de tres niveles básicos, la cual, como veremos más adelante, tiene un lugar importante en su epistemología evolucionista. Es posible, dice, distinguir tres mundos o universos: el primero es el mundo de los objetos y de los estados físicos; el segundo, es el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, tal vez, de las disposiciones de comportamiento y acción; y el tercero, el mundo de los contenidos de pensamiento objetivo, como los pensamientos científicos y poéticos, y los resultados de la producción artística e intelectual en general.

Esta clasificación, advierte Popper, se adopta por conveniencia y es susceptible de modificación. Sin embargo, se declara realista con respecto a estos tres mundos: “Soy realista: sugiero, un poco como el realismo ingenuo, que hay mundos físicos y un mundo de estados de conciencia y que ambos interactúan entre sí”.<sup>16</sup> Un resultado de esta interacción es el tercer mundo, formado, entre otras cosas, por los sistemas teóricos, por los problemas y las situaciones problemáticas, por los argumentos críticos, y por los contenidos de las revistas, los libros y las bibliotecas, etcétera.<sup>17</sup>

Una tesis central de la epistemología popperiana, es decir, de su teoría del conocimiento científico, es la de que existen dos sentidos distintos de conocimiento o pensamiento:

1. *Conocimiento o pensamiento en sentido subjetivo* que consiste en un estado mental o de conciencia, en una disposición a comportarse o a reaccionar.
2. *Conocimiento o pensamiento en sentido objetivo* que consiste en problemas, teorías y argumentos en cuanto tales.<sup>18</sup>

El conocimiento en el sentido objetivo es totalmente independiente de las pretensiones de conocimiento de un sujeto; de sus creencias o disposiciones a actuar. El conocimiento en sentido objetivo, es decir, el conocimiento científico, es “conocimiento sin conocedor: es conocimiento sin sujeto cognoscente”.

Según Popper, lo discrepante respecto a la epistemología tradicional, en particular la de Berkeley, Locke, Hume, o Russell, es que el tercer mundo, si bien es un producto de la interacción de los otros dos, es independiente de ellos. El error de la epistemología tradicional es que sólo ha estudiado el conocimiento en un sentido subjetivo, lo cual la ha hecho irrelevante para el conocimiento científico, por la simple razón de que el conocimiento científico no pertenece al segundo mundo, el mundo de los sujetos, sino al tercer mundo, el de las teorías, argumentos y problemas objetivos.

La teoría del conocimiento subjetivista falla, entonces, por dos razones. Porque supone que todo conocimiento es subjetivo, que no podemos hablar de conocimiento sin un sujeto que conozca, y niega así la posibilidad de tener un conocimiento objetivo; y además, porque considera al conocimiento como posesión de un sólo sujeto, pero el conocimiento no debe ser considerado de esta manera ya que un solo individuo nunca puede poseer todo el conocimiento en ningún área, especialmente si se trata del conocimiento científico. Al respecto Popper dice:

...yo sé lo poco que sé y sé cuántos miles de cosas hay que son “conocidas para la ciencia”, pero no para mí... Para mí (y espero que para cualquier otro sujeto) este solo hecho debería bastar para rechazar la teoría subjetivista del conocimiento científico... Incluso las pocas migajas del conocimiento científico y de sentido común que poseo yo mismo no se conforman a la teoría subjetivista

del conocimiento, dado que, muy pocas de ellas, son enteramente consecuencia de *mi* propia experiencia.<sup>19</sup>

De esta forma, la tesis de los tres mundos, conjuntamente con el criterio de objetividad basado en ella, permite a Popper dar respuesta al falso problema de la epistemología tradicional sobre el subjetivismo.

Aunque el énfasis del análisis está puesto en el conocimiento científico es claro que es perfectamente aplicable a todo tipo de conocimiento. Recordemos que, para Popper, hay una continuidad entre el conocimiento de sentido común y el conocimiento científico, siendo este último un resultado de la aplicación sistemática de la crítica racional sobre las creencias del primero: “*mi* conocimiento — *mi* conocimiento de sentido común o *mi* conocimiento científico— es en gran medida el resultado de *mi* asimilación de tradiciones y de algo de pensamiento crítico.”<sup>20</sup> Es así como Popper plantea los lineamientos básicos de lo que llama la “filosofía crítica del sentido común”.

### La filosofía crítica del sentido común

Popper difiere radicalmente del escepticismo moderno, que define como la teoría pesimista respecto a la posibilidad del conocimiento. Al abandonar el requerimiento de certeza indudable que la filosofía moderna consideraba esencial para el conocimiento, y que Popper considera característico de la epistemología (subjetivista) del sentido común, se propone en su lugar un “escepticismo dinámico” que afirma la posibilidad del conocimiento, al apoyar la posibilidad del aumento del conocimiento. Pero ésta es una forma muy debilitada de escepticismo, si acaso puede nombrarse así, pues defiende un crecimiento ilimitado del conocimiento, aunque la verdad absoluta sea inalcanzable.

En la epistemología popperiana el punto de partida es el conocimiento de sentido común más la tradición del razonamiento crítico como una estrategia básica mediante la cual el conocimiento de sentido común evoluciona. Y Popper, al igual que Reid, considera al realismo como una parte del sentido común. Defiende entonces al realismo de sentido común pero se opone a una teoría del conocimiento subjetivista basada en el sentido común, a la que nombra la “episte-

mología del sentido común”. Propone aceptar el realismo como la única hipótesis prudente, como una conjetura a la que nunca se le ha opuesto una alternativa sensata. Algunos de los argumentos contra el realismo se basan en la errónea búsqueda de la certeza o de fundamentos seguros sobre los que construir el conocimiento emanados de una teoría del conocimiento equivocada, aunque basada en el sentido común: “el sentido común naufraga irremisiblemente cuando se aplica a sí mismo”, significando con esto que el sentido común se equivoca al tomar como indudables algunas formas de conocimiento subjetivo; es decir, por muy ciertas que nos parezcan nuestras ideas, percepciones o demás creencias subjetivas, no existe ninguna forma de conocimiento que no pueda ponerse en duda: “la fisiología nos muestra que nuestros ‘datos’ son falibles más bien que normas de verdad o certeza”.<sup>21</sup>

La elección del punto de partida del conocimiento no es decisivamente importante, ya que todo es susceptible de ser sometido a crítica racional. No hay un punto de partida absolutamente verdadero y cierto, sin embargo, no tiene sentido pretender hacer *tabula rasa* y someter a crítica a todo nuestro sistema de creencias a la vez, ya que esto no es posible. Por eso es conveniente partir del sentido común, por muy vagos que sean sus puntos de vista, pero no de una manera dogmática, sino crítica:

En cada estadio de la evolución de la vida hemos de suponer la existencia de algún conocimiento bajo la forma de disposiciones o expectativas.

Según esto, *el aumento del conocimiento consiste en la modificación del conocimiento previo*, sea alterándolo, sea rechazándolo a gran escala. El conocimiento no parte nunca de cero, sino que siempre presupone un conocimiento básico —conocimiento que se da por supuesto en un momento determinado— junto con algunas dificultades, algunos problemas. Por regla general, éstos surgen del choque entre las expectativas inherentes a nuestro conocimiento básico y algunos descubrimientos nuevos, como observaciones o hipótesis sugeridos por ellos.<sup>22</sup>

La reflexión crítica, dice Popper, nos convence de que todo conocimiento —incluso el observacional— está impregnado de teoría, en un sentido amplio, y de que en su mayor parte nuestro conocimiento tiene un carácter conjetural. La teoría del conocimiento del sentido común falla porque no considera el carácter conjetural del conoci-

miento y porque considera que el conocimiento puede remitirse en última instancia a ciertos insumos de la mente o del organismo. Pero, según Popper, incluso nuestros órganos de los sentidos están impregnados de teoría y sujetos a error: “*todos los órganos sensoriales incorporan genéticamente teorías anticipatorias.*”<sup>23</sup> Esta es una tesis nuclear para el desarrollo de una epistemología de corte evolucionista. Todo lo que se puede asimilar como un insumo relevante de la experiencia y lo que se ignora como irrelevante depende completamente de la estructura innata del organismo:

Todo conocimiento adquirido, todo aprendizaje, consta de modificaciones (posiblemente de rechazos) de cierto tipo de conocimiento o disposición que ya se poseía previamente y, en última instancia, consta de disposiciones innatas.<sup>24</sup>

Según Popper, la teoría del conocimiento del sentido común se refuta por autocontradictoria, al partir del realismo para terminar en el subjetivismo. Ésta es una teoría subjetivista que es predarwiniana en el sentido de que no toma en cuenta el carácter objetivo del conocimiento científico, el cual pertenece al mundo 3. Sin embargo, la teoría del sentido común respecto al mundo, es decir, el realismo científico, así como la teoría evolucionista del conocimiento, que considera inherente a este realismo, son dos conjeturas muy superiores al idealismo.

Partiendo del realismo científico, está muy claro que no sobreviviremos si nuestras acciones y reacciones están mal ajustadas al medio. Puesto que las ‘creencias’ están íntimamente ligadas a las expectativas y a la disposición a actuar, podemos decir que nuestras creencias más prácticas están próximas a la verdad en la medida en que sobrevivimos. Así se erigen en la parte más dogmática del sentido común que, aunque no sea en absoluto fiable, verdadero o cierto, constituye siempre un buen punto de partida.<sup>25</sup>

## Comentarios

En relación a la filosofía del sentido común reidiana —que he tratado ya— Popper comparte varios aspectos y es crítico de otros: comparte la creencia en lo erróneo de la duda racionalista cartesiana, y

de la teoría empirista de la mente, las cuales consideran a los contenidos mentales, sensaciones o ideas, como el fundamento indudable y el punto de partida seguro para el conocimiento. Sin embargo, extiende su objeción a una noción del sentido común como la de Reid, que concibe a los principios del sentido común como un fundamento indudable. Mantiene un realismo de sentido común, pero no un realismo directo como el sostenido por Reid (o Moore), ya que niega que pueda haber un conocimiento inmediato de algún tipo, aunque sea de los objetos físicos o del propio ser. Debemos adquirir un conocimiento mediante un proceso de aprendizaje tanto sobre los objetos físicos como sobre las sensaciones, éstas no son cosas que simplemente conozcamos directamente por intuición. Tampoco es correcto que las creencias de sentido común suministren certeza por sí mismas, como creía Reid. El sentido común es simplemente el cuerpo de creencias corrientes, por el momento vigentes, de las que nos servimos. No son atemporales y objetivas en sí mismas, sino tentativas y cambiantes. Como nunca podemos llegar a la verdad última, para Popper no es un problema el que no haya un núcleo de creencias de sentido común permanentes e inmutables; pues, aunque lo hubiera, no podríamos reconocerlo. En principio estas creencias se mantienen por razones pragmáticas y pueden cambiar al aumentar nuestro conocimiento de la realidad. Comparte con otros filósofos la concepción de que la ciencia es sentido común esclarecido o ilustrado (por ejemplo, para Quine, la ciencia es "sentido común autoconsciente"). El progreso de las creencias del sentido común, que es lento, es un reflejo del progreso en la ciencia. Su "realismo de sentido común crítico" le permite repudiar mucho de la tradición epistemológica anterior, sin abandonar la noción de verdad y sin caer en el escepticismo.

Interesante sería elucidar la relación entre la tesis de los tres mundos y el compromiso metafísico realista de Popper. ¿Es la tesis de los tres mundos una tesis ontológica en el sentido de establecer ciertos compromisos con la existencia de las entidades de estos mundos con fines meramente epistémicos, o es una tesis metafísica? Para Popper, el tercer mundo existe "en realidad" aunque sea "un producto del hombre, del mismo modo en que la miel es producida por las abejas"<sup>26</sup> (una de las partes del tercer mundo es el lenguaje humano, que además pertenece también a los otros mundos). Tratándose de es-

te último caso, siendo el conocimiento científico la parte culminante del tercer mundo desde el punto de vista evolutivo, resulta ser también la mejor aproximación hacia la descripción verdadera del mundo, entendido éste último como una totalidad formada por el mundo de los objetos físicos, el de los contenidos mentales y el de los contenidos de pensamiento objetivo.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> El término empleado por Peirce es *critical common-sensism* que traducimos como "sentido común crítico".
- <sup>2</sup> Encontramos una noción análoga sobre la relación entre el sentido común y la ciencia en filósofos tan diversos como Popper y Quine.
- <sup>3</sup> Sin embargo, como hemos señalado ya, Reid acepta que los principios del sentido común pueden ser nociones vagas y difíciles de precisar, puesto que están implícitas en nosotros aun antes de aprender a razonar. Y además, una vez formuladas, se refieren siempre a cuestiones filosóficas de gran generalidad, como son las inherentes a la existencia de los objetos externos, la identidad personal, etcétera.
- <sup>4</sup> Peirce, 1958, p. 203.
- <sup>5</sup> Popper, 1959, p. 19.
- <sup>6</sup> Popper, 1972, p. 42. En *El universo abierto* (1956b) Popper da un ejemplo en relación al problema del indeterminismo, de cómo las creencias de sentido común pueden ser contradictorias entre sí. Para Popper, este problema se ha complicado porque el sentido común, el punto de partida para cualquier análisis, mantiene dos creencias aparentemente contradictorias: "1) el sentido común se inclina, por un lado, a afirmar que *todo* suceso es causado por algunos de los sucesos que lo preceden de modo que todo suceso puede ser explicado o predicho si conocemos todos los sucesos precedentes significativos con suficiente detalle. Por otro lado, 2) el sentido común atribuye a las personas maduras y cuerdas, al menos en muchas situaciones, la capacidad de escoger libremente entre posibilidades alternativas de acción y, por tanto, les atribuye responsabilidad de dicha acción." Popper (1956b), p. 21.

Según Popper, Hume y muchos deterministas quisieron resolver inútilmente esta paradoja mediante un análisis verbal sobre el significado de términos como "libertad", "voluntad" y "acción", pero esto sólo ha provocado un estado de mayor confusión.

Popper argumenta a favor del indeterminismo debido principalmente a sus implicaciones en torno al problema de la libertad humana. Para la crítica al determinismo, toma un punto de partida, a su juicio, más fuerte que el del sentido común; y es éste el del "determinismo científico" ya planteado por Laplace: la perspectiva de que el presente estado del universo es el efecto de su estado anterior y la causa del que seguirá. Para una inteligencia que pudiera conocer, en un instante, todos los estados de todos los objetos de la naturaleza, nada podría

ser incierto, y el futuro y el pasado serían presente ante sus ojos. *Ibid.*, p. 22.

Popper considera el determinismo científico, aunque esté confinado a la física, el principal obstáculo en el camino de la defensa de la libertad, la creatividad y la responsabilidad humanas. Y por esto considera al indeterminismo una postura más adecuada para dar cuenta de todos los complejos problemas implicados.

<sup>7</sup> Popper, 1972, p. 42.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 65. Neurath aplica esta metáfora al caso del lenguaje universal de la Ciencia Unificada purgado de metafísica. Neurath (1932), pp. 206-207.

<sup>10</sup> Popper, 1972, p. 42.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

<sup>13</sup> Putnam también utiliza el término “realismo metafísico” para oponerlo a su “realismo internalista o pragmático”. Lo que Putnam ha llamado “realismo metafísico”, puede resumirse en las siguientes tesis: 1) el mundo real existe independientemente de cualquier sujeto que lo perciba; 2) ese mundo real independiente tiene una cierta estructura básica dada, es decir, está compuesto por cosas, objetos, propiedades, hechos, que existen independientemente de cualquier sujeto que los perciba o los conozca; 3) existe una representación objetiva completa del mundo tal y como éste es en sí mismo (tesis del Ojo de Dios); 4) toda representación correcta o verdadera del mundo se refiere a los objetos que realmente existen y a las propiedades que estos objetos realmente tienen: constituye así una aproximación a la representación completa del mundo (en esta última tesis está implícita la noción de verdad como correspondencia). Putnam (1981), p. 59-63.

<sup>14</sup> Popper, 1972, pp. 62-63.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>19</sup> Popper, 1956a, p. 132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>25</sup> Popper, 1963, p. 72.

<sup>26</sup> Popper, 1972, p. 152.

## La epistemología evolucionista y la filosofía crítica del sentido común

### La epistemología evolucionista de Popper

**P**opper enfoca desde un punto de vista biológico o evolutivo el que considera principal problema de la epistemología, el del progreso del conocimiento, mediante la aplicación del modelo darwiniano de selección natural al proceso que lleva del conocimiento del sentido común hasta el conocimiento científico. Aunque Popper admite que puede haber otras perspectivas, incluso mejores, para examinar los avances de la ciencia, el falsacionismo metodológico es compatible con el modelo de “ensayo y eliminación del error” de la teoría darwiniana. Desde la perspectiva evolutiva, “la ciencia, o el progreso de la ciencia, puede considerarse un medio que emplea la especie humana para adaptarse al medio; para invadir nuevos nichos ecológicos, e incluso para inventar nuevos nichos ecológicos.”<sup>1</sup>

#### *El modelo de selección natural y el método de conjeturas y refutaciones*

Aunque Popper enfoca su discusión metodológica principalmente al desarrollo del conocimiento en la ciencia, su modelo es susceptible de aplicación sin muchos cambios al desarrollo del conocimiento precientífico, es decir, a la manera en que los hombres e incluso los animales, adquieren nuevos conocimientos fácticos acerca del mundo:

El método de aprendizaje de ensayo y error —de aprender de nuestros errores— parece ser fundamentalmente el mismo, ya sea practicado por animales más o menos desarrollados, por chimpancés, o por hombres de ciencia. Mi interés no

se dirige meramente a la teoría del conocimiento científico, sino más bien a la teoría del conocimiento en general.<sup>2</sup>

En la teoría del conocimiento de Popper, todo conocimiento, aun el más primario de los animales, se adquiere mediante el método de ensayo y error, también llamado de “conjeturas y refutaciones”:

*No sabemos: sólo podemos conjeturar.* Y nuestras conjeturas se guían por una fe no científica, metafísica (aunque biológicamente explicable) en las leyes, en las regularidades que podemos poner al descubierto... podríamos describir nuestra propia ciencia contemporánea —“el método de razonamiento que el hombre aplica ahora ordinariamente a la naturaleza”— como algo que consiste en “anticipaciones irreflexivas y prematuras” y en “prejuicios”.<sup>3</sup>

El método de ensayo y error, el método de hacer conjeturas e intentar refutarlas, se emplea entonces en todos los niveles evolutivos. Aunque Popper no niega la posibilidad de un tipo de conocimiento primario en los animales, la habilidad específicamente humana para conocer, así como la habilidad para producir conocimiento científico, son el resultado de la selección natural, se encuentran estrechamente relacionados con la evolución de un lenguaje específicamente humano.

Sin embargo, si queremos considerar el conocimiento y la actividad científica como fenómenos biológicos, tendremos que tener en cuenta su papel en el proceso de adaptación del animal humano a su entorno y a los cambios ambientales, es decir, a los sucesos que le acontecen y que conforman los nichos en los que habita.

### *Los tres niveles de adaptación*

Popper generaliza el modelo evolucionista a todos los aspectos cognitivos de la especie humana. Distingue así tres niveles de adaptación: adaptación genética, comportamiento adaptativo y descubrimiento científico, el cual es un caso especial del anterior. Estos tres niveles de adaptación corresponden de alguna manera con la ontología de tres niveles que ya hemos mencionado: los mundos 1, 2 y 3, respec-

tivamente. En todos ellos ocurre fundamentalmente el mismo mecanismo de adaptación y progreso: mediante la *instrucción* y la *selección*.

En los tres niveles, el punto de partida es una estructura heredada básica: en el nivel genético, el organismo posee una estructura genética; en el conductual, el organismo dispone de un repertorio de tipos de comportamiento; y en el nivel científico, se dispone de las conjeturas y teorías científicas dominantes (en este mismo nivel podríamos incluir al sentido común ordinario). Las estructuras se transmiten en los tres niveles mediante lo que Popper llama la *instrucción*: mediante las respuestas de la *instrucción* genética en el nivel genético y en el conductual, y mediante la tradición y la imitación social en el nivel conductual y el científico.

Según Popper, el progreso del conocimiento se ajusta a un modelo selectivo, como en general ocurre con todas las demás estructuras. Las estructuras heredadas están sujetas a presiones de selección, desafíos ambientales y problemas teóricos, respectivamente. Como respuesta a esto se producen variaciones en las *instrucciones* heredadas genéticamente o por tradición:

...en el nivel genético, son mutaciones y recombinaciones de la *instrucción* codificada. En el nivel conductual, son variaciones y recombinaciones tentativas en los límites del repertorio. En el nivel científico, son nuevas *instrucciones* del tipo de ensayos tentativos.<sup>4</sup>

La fase siguiente es la de *selección* de las mutaciones y de las variaciones disponibles: aquellas mal adaptadas son eliminadas mediante la “selección natural”. Y sobreviven las *instrucciones* de ensayos mejor adaptadas, que a su vez son heredadas. Este es el método de adaptación “por ensayo y eliminación del error”.

Es así que operamos con estructuras heredadas que nos han sido transmitidas por la *instrucción*, ya sea a través del código genético, ya sea a través de la tradición. En los tres niveles, los cambios en los ensayos hacen surgir nuevas estructuras y nuevas *instrucciones* desde dentro de la estructura, a través de ensayos tentativos, sometidos a la selección natural o a la eliminación del error.

Más específicamente, con respecto al nivel genético:

...el cambio puede ser la mutación de un gene, con el consiguiente cambio de una enzima. Ahora bien, la red de enzimas forma el medio biológico más íntimo de la estructura genética. Por tanto habrá un cambio en este medio biológico íntimo; y con él, pueden suscitarse nuevas relaciones entre el organismo y el más remoto medio biológico, exterior al organismo; y habrá también nuevas presiones de selección.<sup>5</sup>

Con respecto a la adaptación conductual, esta es, en parte, producto de la adaptación genética.

La adaptación genética sólo puede operar dentro del marco temporal de unas cuantas generaciones, una o dos como mínimo. En organismos que responden con gran rapidez, este lapso puede ser demasiado breve, pues no deja lugar para la adaptación conductual. Los organismos de reproducción más lenta se ven forzados a inventar la adaptación conductual a fin de adaptarse a los cambios rápidos del medio. Por tanto, necesitan un repertorio conductual, con tipos de comportamiento de mayor o menor amplitud o alcance. Se puede suponer que el repertorio y la amplitud de los tipos de conducta disponibles están genéticamente programados. Y a partir de ahí, como se ha indicado, puede decirse que un nuevo tipo de conducta implica la elección de un nuevo nicho ecológico, que nuevos tipos de conducta pueden ser en verdad genéticamente creadores. Pues éstos, a su vez, pueden determinar nuevas presiones de selección y, en consecuencia, decidir indirectamente la futura evolución de la estructura genética.<sup>6</sup>

En el nivel científico, la adopción tentativa de una nueva conjetura puede resolver algunos problemas, pero invariablemente origina otros nuevos. Si el progreso es grande, los nuevos problemas diferirán de los viejos, y estarán en niveles distintos de profundidad. Toda nueva teoría abre nuevos horizontes de problemas. El progreso sólo puede medirse comparando los niveles de profundidad, la cantidad y el grado de innovación de los nuevos problemas con respecto a los anteriores:

...en ciencia, el progreso, o el descubrimiento científico, depende de la *instrucción* y la *selección*, es decir, de un elemento conservador o tradicional o histórico, y de un uso revolucionario del ensayo y la eliminación del error mediante la crítica, que incluye severos exámenes empíricos o contrastaciones, esto es, intentos de buscar con celo la posible debilidad de las teorías, intentos de refutarlas.<sup>7</sup>

Sin embargo, dice, no se puede llegar, en general, a ningún estado de equilibrio de adaptación mediante la aplicación del método de prueba y eliminación del error llamado también “selección natural”. En primer lugar, esto se debe a que no es factible presentar soluciones perfectas al resolver un problema, y en segundo término, porque la emergencia de estructuras o instrucciones nuevas implica un cambio en la situación del medio. Hay nuevos elementos ambientales que ejercerán nuevas presiones, y que a su vez, darán origen a nuevos cambios y nuevos problemas; y esto opera en los tres niveles.

### **Sentido común y tradición desde la perspectiva evolucionista**

#### *El sentido común como conocimiento inmediato*

Popper da cuenta del conocimiento subjetivo y del conocimiento de sentido común en términos biológicos. Para Popper, la teoría clásica del conocimiento del sentido común es predarwinista, pues pasa por alto que, además de conocimiento en sentido subjetivo que consta de disposiciones y expectativas, hay conocimiento en sentido objetivo, conocimiento humano, que consta de expectativas formuladas lingüísticamente y sometidas a discusión crítica. En la epistemología evolucionista popperiana ambos tipos de conocimiento pueden modificarse mediante un proceso darwinista. El conocimiento subjetivo no se puede criticar, pero puede eliminarse mediante un proceso de supresión de los individuos que lo portan. Pero el conocimiento objetivo puede aumentar y cambiar mediante la eliminación de las conjeturas formuladas lingüísticamente: el “portador” puede sobrevivir y eliminar sus propias conjeturas mediante la crítica.

Lo que hemos de hacer es partir del hecho de que el conocimiento científico objetivo tiene el carácter de una conjetura, para buscar después su análogo en el campo del conocimiento subjetivo. Este análogo se puede identificar fácilmente. Mi tesis es que el conocimiento subjetivo forma parte de un aparato de ajuste tremendamente complejo e intrincado, aunque asombrosamente preciso (en un organismo sano), que funciona esencialmente como el conocimiento conjetural objetivo: por el método de ensayo y eliminación de errores, o mediante conjeturas, refutaciones y corrección propia (“autocorrección”)...

Al parecer, *el sentido común forma parte de este aparato* y, por ende, su situación no es manifiestamente distinta de la de otro conocimiento aparentemente “directo” o “inmediato”. (En este punto Thomas Reid estaba en lo cierto, aunque encareció en gran medida la fuerza de los argumentos sacados de la inmediatez o claridad.)<sup>8</sup>

La inmediatez del conocimiento de sentido común en los humanos, desde esta perspectiva, producto de un ajuste preciso de sus organismos biológicos al medio, es un resultado de la adaptación adquirida a través de un proceso de selección natural sobre sus expectativas y sus creencias.

Desde niños aprendemos a seleccionar y descifrar aquellos mensajes caóticos que nos llegan del medio, y que tienen para nosotros una importancia biológica inmediata o futura:

La teoría de las *ideas* innatas es absurda, creo, pero todo organismo tiene *reacciones* o *respuestas* innatas y, entre ellas, respuestas adaptadas a sucesos inminentes. Podemos describir estas respuestas como “expectativas” sin implicar que estas “expectativas” sean conscientes. El bebé recién nacido “espera”, en este sentido, ser alimentado (y, se podría alegar incluso, ser protegido y amado). En vista de las relaciones estrechas entre expectativas y conocimiento, podríamos incluso hablar en un sentido bastante razonable de “conocimiento innato”. Este “conocimiento” no es, sin embargo, *válido a priori*; una expectativa innata, no importa lo fuerte y específica que sea, puede estar equivocada. (El niño recién nacido puede ser abandonado y morir de hambre.)

Por lo tanto, hemos nacido con expectativas, con “conocimiento” que, aunque no es *válido a priori*, es *psicológica* o *genéticamente a priori*, es decir, anterior a toda experiencia basada en la observación. Una de las expectativas más importantes es la de encontrar una regularidad. ésta se relaciona con una propensión innata a buscar regularidades, o con una *necesidad* de *encontrar* regularidades, como podemos ver en el placer que experimenta el niño que satisface esta necesidad.<sup>9</sup>

Este análisis se puede extender a todo nivel en la escala evolutiva animal, hasta llegar al hombre de ciencia:

Al animal, el punto de vista se lo suministran sus necesidades, su tarea del momento y sus expectativas; al científico, sus intereses teóricos, el problema especial que tiene en investigación, sus conjeturas y anticipaciones, y las teorías

que acepta como una especie de trasfondo: su marco de referencia, su “horizonte de expectativas”.<sup>10</sup>

La descifración de los mensajes es un proceso complicado que se basa en disposiciones innatas. Tenemos una disposición innata a referir los mensajes a un sistema coherente y en parte regular y ordenado: “la realidad”. Estas disposiciones innatas se desarrollan en el proceso de maduración, según los requerimientos del medio:

Aprendemos a descifrar por ensayo y supresión de errores y, aunque logremos una gran precisión y rapidez para experimentar el mensaje descifrado como si fuese “inmediato” o “dado”, siempre aparecen algunos errores, corregidos normalmente mediante mecanismos especiales de gran complejidad y considerable eficiencia.<sup>11</sup>

Con respecto a la posibilidad de un conocimiento inmediato e indudable, características que Reid otorgaba al conocimiento del sentido común, Popper acepta que poseemos un determinado grado de conocimiento innato del cual partimos, aunque es poco fiable, pero le da una interpretación naturalista y evolucionista:

Afirmo que todo animal nace con muchas expectativas, normalmente inconscientes, o, en otras palabras, con algo que se corresponde estrechamente con las hipótesis y, por ello mismo, con el pensamiento hipotético. Y afirmo que, en este sentido, siempre tenemos conocimiento innato con el que empezar, aun cuando pueda ser completamente indigno de confianza. Este conocimiento innato, estas expectativas innatas, en caso de decepcionar, crearán nuestros primeros problemas. Por tanto, puede decirse que el consecuente aumento de conocimiento se produce a través de las correcciones y las modificaciones del conocimiento anterior, de las expectativas y las hipótesis previas.<sup>12</sup>

Esta forma de conocimiento innato es para Popper el aspecto más primario del conocimiento del sentido común, que junto con el conocimiento aprendido proveniente del marco cultural en que nacemos representa nuestro punto de partida, el cual se modifica y evoluciona a través del método de la crítica racional hasta llegar a constituir conocimiento científico:

El método de la ciencia, el método de la discusión crítica, es lo que nos permite trascender no sólo nuestro marco culturalmente adquirido, sino también nuestro marco innato.<sup>13</sup>

Sin embargo, para Popper —a diferencia de Reid—, lo que catalogamos como inmediatamente dado o absolutamente cierto (lo “autoevidente”) no establece una norma de certeza infalible, sino que debe verse como conocimiento fuertemente atrincherado a nivel biológico y por motivos principalmente pragmáticos, en el sentido de que es un conocimiento confiable que guía nuestras acciones más básicas:

Admito que muchas cosas las experimentamos como inmediatamente dadas y como perfectamente ciertas, pero esto se debe a nuestro aparato descifrador con sus diversos ingenios construidos en el proceso de confrontación... Estos sistemas consiguen eliminar gran parte de los errores cometidos en el proceso de descifrado, de manera que rara vez nos equivocamos cuando experimentamos algo con carácter inmediato. Sin embargo, niego que estas experiencias bien adaptadas se puedan identificar en algún sentido con normas dadas de verdad o fiabilidad. De hecho, estos casos ni siquiera establecen una norma de “certeza”, ...ni demuestran que no podemos equivocarnos en nuestras percepciones inmediatas, ello se debe sencillamente a nuestra increíble eficiencia como sistemas biológicos.<sup>14</sup>

### *El papel de la tradición desde la perspectiva evolutiva*

En el capítulo siguiente expondré con cierto detalle las dos nociones de Popper con respecto a la tradición: hay tradiciones de primero y de segundo orden. En el modelo evolucionista, las tradiciones de primer orden se relacionan al proceso de la *instrucción*, pues juegan el papel de preservar y de heredar las estructuras básicas: genéticas, conductuales y teóricas. Mientras que la selección natural, con su método de ensayo y eliminación del error, del cual la tradición racionalista crítica es un aspecto relacionado con desarrollo del conocimiento, puede ser vista como una tradición de segundo orden.

A nivel psicológico o biológico, el conocimiento adquiere la forma de expectativas, tiene un carácter disposicional y se transmite y desarrolla de manera análoga a como lo hacen el conocimiento del sentido común y el científico:

El análogo psicológico o biológico de una hipótesis puede describirse como una *expectativa o la espera* de un suceso. Esta expectativa puede ser consciente o inconsciente. Consiste en la aptitud de un organismo para actuar o reaccionar en respuesta a una situación de un cierto tipo específico. Consiste en la activación (parcial) de ciertas *disposiciones*... Esta disposición a estar preparado para lo que va a venir parece ser el verdadero análogo biológico del conocimiento científico.<sup>15</sup>

Las estructuras heredadas —genéticas, psicológicas y teóricas— están sujetas a presiones de selección, desafíos ambientales y problemas teóricos, respectivamente. Como respuesta a esto se producen variaciones en las *instrucciones* heredadas genéticamente o por tradición. De esta manera, las disposiciones para la acción son en parte innatas y en parte transmitidas y aprendidas mediante la tradición:

En un organismo biológico, las disposiciones a reaccionar de cierta manera ante ciertos tipos de estímulos son, en parte, innatas. Mi tesis es que, en la medida en que son *adquiridas*, son *modificaciones* de disposiciones innatas que son *plásticas* y que se desarrollan y cambian, al ser activadas por estímulos y sobre todo bajo la influencia del fracaso y el éxito (unidos probablemente a sentimientos de dolor o de placer); porque las acciones y reacciones liberadas por los estímulos están dirigidas, por lo general, hacia ciertas metas biológicas. De este modo, el organismo desarrolla su conocimiento disposicional innato: aprende por el método de prueba y error...

Este es conocimiento adquirido que puede transmitirse por *tradición*, aunque no (si debemos creer en la conjetura darwiniana) por herencia. Sin embargo, también el conocimiento innato cambia; y la supervivencia del conocimiento innato más apto es, una vez más, un proceso de prueba y error.<sup>16</sup>

Por otra parte, también el conocimiento aprendido por repetición juega un papel importante, aunque diferente, del conocimiento adquirido por prueba y error. Pero la diferencia es que todo nuevo conocimiento y todas las modificaciones de éste son el resultado de pruebas y errores. Contra la opinión de Hume sobre que el conocimiento se aprende por medio de la repetición de observaciones, para Popper la repetición no hace más que familiarizarnos con el conocimiento recién adquirido: puede hacernos olvidar lo que estamos haciendo y cómo hemos adquirido nuestras reacciones, esto es, permite la meca-

nización, pero sobre todo, permite obviar las dificultades que debíamos vencer durante el periodo de aprendizaje o de prueba y error.

El papel de la tradición tiene entonces dos facetas en la epistemología evolucionista popperiana. Las tradiciones de primer orden en los niveles conductual, de sentido común y científico transmiten el conocimiento ya adquirido. Mientras que el método de ensayo y eliminación del error, que se ha manifestado a nivel científico en la forma de la tradición del racionalismo crítico, es una tradición de segundo orden de la cual depende el proceso evolutivo del conocimiento y el mejoramiento en la adaptación al medio en los tres niveles ya mencionados.

### **Comentarios**

Haré aquí un comentario a la concepción del sentido común desde la perspectiva evolucionista de Popper. Aunque Popper no lo formula explícitamente, el llamado “sentido común” en su concepción más general es análogo en varios aspectos a la estructura heredada básica, que está compuesta por elementos de los niveles genético, conductual y científico. Es decir, la perspectiva de Popper permite identificar al conocimiento de sentido común tanto con aquellas disposiciones y expectativas innatas cuyo origen es biológico y que se transmiten genéticamente, como con aquellos aspectos tradicionales del conocimiento que son susceptibles de ser transmitidos mediante la instrucción, pero en cualquiera de sus formas posibles, innato o aprendido, el conocimiento de sentido común funciona para fines prácticos como un conocimiento directo e inmediato, confiable aunque no indudable.

Tanto los aspectos susceptibles de formulación proposicional, que conforman el conjunto de principios y creencias ordinarias en una comunidad, como los aspectos no formulables de esa manera son el punto de partida desde el cual el conocimiento evoluciona mediante un proceso crítico hasta llegar a constituirse en conocimiento científico. El sentido común ordinario evoluciona mediante este proceso de depuración crítica hasta llegar a ser sentido común esclarecido, es decir, conocimiento científico. Pero si queremos incluir dentro del senti-

do común aspectos no formulables proposicionalmente, como ciertas actitudes, expectativas, conductas, percepciones o conocimientos prácticos y técnicos, parece más conveniente adoptar una noción más general del sentido común como la estructura epistémica básica que heredamos tanto de la genética como de la tradición en que vivimos.

Posiblemente la noción de “nicho ecológico” como el ambiente en que vive una comunidad o especie, e incluso la constituye, pueda abarcar mejor el aspecto general que quiero señalar con respecto al sentido común. La estructura de nuestro nicho ecológico delimitaría la estructura de la visión del sentido común para una comunidad o especie.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Popper, 1994, p. 18.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 216.
- <sup>3</sup> Popper, 1959, pp. 259-260.
- <sup>4</sup> Popper, 1994, p. 19.
- <sup>5</sup> Citado en Miller (comp.), 1997, p. 85.
- <sup>6</sup> Popper, 1994, p. 23.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 80, subrayado mío.
- <sup>9</sup> Popper, 1963, pp. 73-74.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 73.
- <sup>11</sup> Popper, 1972, p. 68.
- <sup>12</sup> Popper, 1994, p. 100.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 69.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 68.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 137. Al respecto, ver también Popper, 1959, p. 94.
- <sup>16</sup> Popper, 1956a, pp. 137-138, subrayado mío.



## Popper y la tradición del racionalismo crítico

**P**ara Popper todo conocimiento adquirido por un individuo, sea conocimiento científico o de sentido común ordinario, es el resultado de que haya absorbido previamente ciertas tradiciones, en parte consciente y en parte inconscientemente. Contra la opinión de la epistemología empirista, para la cual la experiencia perceptual proporcionaba la base empírica indudable de contrastación para las creencias científicas, Popper afirma que estas creencias:

...no están más estrechamente vinculadas a mi propia experiencia observacional de lo que están mis propias creencias metafísicas (convicciones religiosas o morales, por ejemplo) que son también consecuencias de la absorción de ciertas tradiciones. En ambos casos, mi propia crítica de algunas de esas tradiciones puede jugar un papel importante en la formación de lo que yo creo que sé. Pero esta crítica está siempre estimulada por el descubrimiento de inconsistencias dentro de una tradición, o entre tradiciones diferentes.<sup>1</sup>

### **La función de la tradición y el racionalismo crítico**

En *Hacia una teoría racional de la tradición* (1963),<sup>2</sup> Popper da una noción positiva de tradición: lejos de ser un impedimento para el progreso humano, como había sido considerada por la Ilustración, la tradición es el punto de partida más conveniente para el conocimiento. De continuo hacemos cosas bajo la influencia de tradiciones de las que no somos conscientes. Entonces, si queremos evitar los resultados negativos de esta actitud inconsciente, deberemos adoptar una actitud crítica hacia nuestra tradición, sea ésta social o científica. Pero, antes de ser capaces de criticar una tradición, tenemos que cono-

cerla y comprenderla. Por otra parte, no podemos liberarnos totalmente de los lazos de una tradición como pretendía el racionalismo ilustrado, sólo podemos cambiar de una tradición a otra. Pero sí podemos liberarnos de los tabúes de una tradición no sólo rechazándolos, sino también mediante su aceptación crítica, es decir, reflexionando sobre ellos.

Para Popper, la función social de las tradiciones es comprensible racionalmente. La inevitabilidad de la tradición no se debe a que sea una fuente de certezas indudables, sino a que toda tradición nos permite orientarnos en el mundo mediante la elaboración de historias y mitos. Estos mitos sobre el mundo constituyen lo que Popper llama “tradiciones de primer orden” y ocurren en toda cultura pasada o presente. Pero lo que caracteriza a la tradición racionalista de otras tradiciones es la discusión crítica del mito. La discusión crítica constituye entonces una tradición de segundo orden, o metatradición, mediante la cual se cuestionan las tradiciones de primer orden. En particular, en lo que respecta a la tradición científica, ésta se diferencia de otras tradiciones no porque la ciencia produzca menos mitos que, por ejemplo, la religión, sino porque los mitos científicos, dice Popper, pueden cambiar y desarrollarse mediante la crítica racional, para dar cada vez mejores explicaciones del mundo. El crecimiento de la ciencia, lejos de ser una mera acumulación de conocimiento, se produce mediante el método crítico que destruye y modifica todo, incluso el lenguaje en el que se formulan sus propios mitos: “Mi tesis es que lo que llamamos ‘ciencia’ se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto de un mito, sino en que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito”.<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva, el desarrollo de las teorías científicas no debe considerarse como un mero resultado de la acumulación de observaciones; sino que, por el contrario, las observaciones deben ser consideradas como el resultado del desarrollo de las teorías científicas. Esta es la tesis de la “teoría de la ciencia como faro”, según la cual la ciencia no sólo resuelve problemas ya establecidos, sino que arroja nueva luz sobre las cosas y plantea nuevos problemas; la ciencia se desarrolla porque amplía el campo de la experiencia, no sólo sistematiza las observaciones, sino que conduce a otras nuevas. Las teorías científicas son en lo fundamental el resultado de la elaboración de

mitos que son sometidos a la crítica continua mediante pruebas que proceden en parte a través de la observación, pero esta última cumple su papel principal en la eliminación de las teorías que no satisfacen las pruebas observacionales, entre otras posibles, y en la estimulación para elaborar nuevos mitos que resistan y se adapten mejor a los hechos observables. Es así como, mediante este proceso crítico, los mitos científicos nos proporcionan imágenes más precisas y detalladas del mundo en que vivimos que otros mitos.

Desde el punto de vista sociológico, la tradición tiene un papel básico: "la vida social sólo puede existir si podemos saber y tener la seguridad de que hay cosas y acontecimientos que deben ser así y no pueden ser de otra manera."<sup>4</sup> Este punto nos aclara el papel que juega la tradición en nuestra vida. Sin una tradición que nos muestre las regularidades del mundo cotidiano, no podríamos desempeñarnos con eficacia y, en última instancia, sobrevivir. La tradición es una necesidad de la vida social. Pero para que la tradición pueda orientarnos con eficacia en el medio ambiente que nos rodea, es preciso que nos proporcione seguridad y orden. El orden nos permite predecir lo que ocurrirá en el futuro y eliminar de este modo nuestra ansiedad por lo imprevisto. Tal como sucede con las teorías científicas, mediante la creación de tradiciones ponemos orden en el caos en que vivimos para hacerlo más comprensible racionalmente. Y no podemos actuar racionalmente en el mundo si no tenemos alguna idea de la manera como éste se comportará como consecuencia de nuestras acciones.

En resumen, son dos las funciones de las tradiciones, tanto científicas como sociales. Por una parte, crean un orden, una estructura en el mundo natural y social; y por otra, son una base para la acción, pues además podemos criticarlas y cambiarlas, y reorientar así nuestras acciones. Esto muestra, según Popper, la inutilidad del objetivo de muchos reformadores sociales, supuestamente racionalistas, que han pretendido destruir completamente el antiguo orden y, desde cero, crear uno nuevo, más racional y justo. No hay razón, advierte, para creer que un mundo construido de esa manera (si es que esto fuera realizable) sería mejor que el mundo actual, pues, si borráramos todas las tradiciones anteriores y construyéramos un mundo sobre ciertos esquemas que consideráramos más racionales, pronto deberíamos modificar también el nuevo mundo, haciéndole pequeños ajustes;

y entonces, se pregunta Popper, ¿por qué no empezar aquí y ahora con el mundo social que tenemos? Pues del mundo actual en el que vivimos podemos conocer sus fallas con más claridad que las de un mundo nuevo y desconocido, por muy maravilloso que nos parezca al principio. La tarea de “hacer *tabula rasa*”, reitera, forma parte de la tradición racionalista equivocada. Para percatarse de esto basta con observar una vez más a la ciencia, en donde el procedimiento racional es corregirla y revolucionarla, pero no suprimirla por completo para partir de algo totalmente nuevo.

### **El sentido común como conocimiento momentáneamente acrítico**

Las observaciones de Popper aclaran el motivo por el cual las personas tienden a aprender y mantener con firmeza sus tradiciones, y a transmitir las a otros. Primero, porque necesitan mantener una uniformidad en sus vidas y el conocimiento proveniente de la tradición les previene de irregularidades y cambios inesperados. Segundo, porque saben que es adecuado y racional adoptar una conducta basada en regularidades que nos permiten predecir y controlar los acontecimientos, o actuar en consecuencia con ellos.

La actitud intolerante de muchos tradicionalistas con respecto al cambio se explica de esta manera; y la reacción correspondiente que los racionalistas a su vez han mantenido con respecto al conservadurismo de la tradición sólo pretende, para Popper:

...reemplazar la intolerancia de los tradicionalistas con una nueva tradición: la tradición de la tolerancia; y en un plano más general, sustituir la actitud tabuista por otra que examine críticamente las tradiciones existentes, pesando sus méritos y sus inconvenientes, y no olvidando nunca el mérito que constituye el hecho de que sean tradiciones establecidas.<sup>5</sup>

Una vez más encontramos en la argumentación de Popper, aunque desde una perspectiva diferente, la crítica a la tradición moderna de la epistemología subjetivista que pretendía negar el conocimiento establecido. Y reitera la conveniencia y la necesidad de tomar al mundo tradicional, es decir, al mundo del sentido común, sea ordinario o científico, como el punto de partida para construir el cono-

cimiento ulterior, sin la errónea pretensión de hacer *tabula rasa*. No hay entonces nada que pueda explicar mejor la idea del progreso del conocimiento con base en la racionalidad que la discusión crítica sobre nuestro *conocimiento ya establecido*:

Importante es ver que una discusión crítica siempre versa sobre más de una teoría al mismo tiempo. Pues al tratar de evaluar los méritos o deméritos incluso de una sola teoría, se debe tratar siempre de juzgar si la teoría en cuestión es un *progreso*, lo que quiere decir explicar cosas que no hemos sido capaces de explicar hasta el momento, es decir, con ayuda de las teorías más antiguas. Pero, naturalmente, a menudo (en realidad siempre) hay más de una teoría nueva en competencia a la vez, en cuyo caso la discusión crítica trata de evaluar sus méritos y sus deméritos comparativos. Sin embargo, las teorías más antiguas desempeñan siempre un papel importante en la discusión crítica, especialmente las que forman parte del “*conocimiento de trasfondo*” de la discusión, teorías que, por el momento, no se critican, sino que se las usa como marco dentro del cual tiene lugar la discusión. No obstante, en cualquier momento, cualquiera de estas teorías de fondo en particular puede ser objeto de un desafío (aunque no muchas al mismo tiempo) y pasar al primer plano de la discusión. Aunque siempre hay un fondo, cualquier parte del fondo puede perder en cualquier momento su carácter de fondo.<sup>6</sup>

La noción de que en toda discusión hay un “conocimiento de trasfondo”, nos ayuda a aclarar la noción popperiana del sentido común. En toda tradición, tanto en el nivel científico como en el nivel del conocimiento ordinario, hay un cierto conocimiento de trasfondo, el cual se caracteriza por ser momentáneamente inmune a la crítica y por servir como un marco firme e incuestionable de cualquier discusión. Además, hay en toda tradición, una contraparte de creencias, conceptos o teorías, que sí son sometidas sistemáticamente a la crítica racional. Se llega así a una de las tesis de este trabajo que me parece importante señalar: *el conocimiento de sentido común puede considerarse como aquella parte del conocimiento proveniente de la tradición que, en un momento dado, no se somete a la crítica en una discusión racional; representa así el conocimiento de trasfondo más inmune a la crítica, el más atrincherado, o el “núcleo firme” de una tradición.*

### **La crítica al relativismo: el “mito del marco común”**

En *El mito del marco común* (1994), Popper presenta un argumento que pretende refutar al relativismo (la doctrina que, dice, supone que la verdad es relativa al trasfondo intelectual).

Popper se declara un “admirador de la tradición” consciente de su importancia. Sin embargo, es contrario a la ortodoxia: “Sostengo que la ortodoxia es la muerte del conocimiento, pues el aumento del conocimiento depende por entero de la existencia del desacuerdo”.<sup>7</sup> Popper apoya al desacuerdo entre tradiciones, aparte de sus posibles connotaciones negativas, porque puede conducir a la discusión, al argumento y a la crítica.

Para Popper, el marco común es un marco intelectual, es decir, un conjunto de supuestos básicos o principios fundamentales. Expresa lo que llama el “mito del marco”, un supuesto que ha servido para apoyar al irracionalismo y al relativismo, en los siguientes términos: “Es imposible toda discusión racional o fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o que, como mínimo, se hayan puesto de acuerdo sobre dicho marco en vistas a la discusión”.<sup>8</sup>

Popper considera que este mito —que considera en parte originado en las tesis de Kuhn y Feyerabend— es el trasfondo de muchas discusiones en la filosofía contemporánea; y se propone combatirlo y refutarlo porque lo considera un enunciado “falso y perverso” que, dice, promueve el irracionalismo y el relativismo, socava la unidad de la humanidad e incluso podría promover la violencia.<sup>9</sup>

Popper admite, no obstante, un núcleo de verdad en dicho mito: si la discusión entre participantes que no comparten un mismo marco no es imposible, sí es difícil. Sin embargo, una discusión entre marcos muy diferentes puede ser extremadamente fructífera, en el sentido que sus participantes pueden aprender mucho de ella, pues mientras más difieran los marcos, más discordantes resultarán las opiniones y sus horizontes intelectuales se podrán ensanchar más. Desde luego que deberá haber ciertas precondiciones para que una discusión sea fructífera, como el deseo de llegar a la verdad, la voluntad de compartir problemas, o de comprender los puntos de vista de la otra persona.<sup>10</sup>

Para Popper no es importante, y tal vez ni siquiera deseable, que siempre se pueda salvar la distancia entre distintos marcos intelectuales o culturas. Sólo en los casos en que una teoría *en realidad* fuera verdadera sería deseable un acuerdo al respecto entre todas las partes. Pero no se desearía un acuerdo sobre la verdad de una teoría que en realidad fuera falsa. En ese caso sería preferible el desacuerdo sobre su verdad. Además, puede ser conveniente para una discusión fructífera que no haya supuestos comunes, o ni siquiera problemas comunes. Lo importante es que en general pueda salvarse esa distancia, no mediante la lógica, sino por la buena voluntad de aprender unos de otros:

Por tanto, lo que sostengo no es que *siempre* se pueda, por razones lógicas, salvar la distancia entre los diferentes marcos, o entre diferentes culturas. Lo que sostengo es simplemente que *en general* es posible salvarla. Puede que no haya supuestos comunes. Puede que sólo haya problemas comunes. Pues, por regla general, los diferentes grupos de seres humanos tienen mucho en común, como los problemas de supervivencia. Pero puede que ni siquiera sean necesarios los problemas comunes. Lo que sostengo es que la lógica no apuntala ni niega el mito del marco, sino que podemos tratar de aprender unos de otros. Que lo consigamos dependerá en gran medida de nuestra buena voluntad, y también en parte de nuestra situación histórica y de nuestra posición ante los problemas.<sup>11</sup>

Lo que llamamos objetividad científica es simplemente la no aceptación de ninguna teoría como dogma o como verdad absoluta, y al mismo tiempo la afirmación de que todas las teorías son tentativas y están abiertas a la crítica. La analogía con el bote de Neurath se extiende así tanto al sentido común como a toda la ciencia en general.

### **Lenguaje y tradición. El problema de la inconmensurabilidad**

El lenguaje es un medio para formular los elementos de una tradición. Popper menciona que la principal función de la institución del lenguaje es la comunicación; y destaca cuatro subfunciones más: la función expresiva, la función estimulante, la función descriptiva, y la función argumentativa o explicativa. Las dos últimas funciones son característicamente humanas. En su función descriptiva el lenguaje puede transmitir la verdad o la falsedad, y por tanto es ambiva-

lente. Pero existe una tradición de veracidad que contrarresta esta ambivalencia e impide que la función descriptiva se extinga. También existe una ambivalencia vinculada con la función argumentativa, y una tradición que actúa contra dicha ambivalencia: la tradición de la razón crítica.<sup>12</sup>

La dificultad de traducción entre diferentes lenguas ha contribuido a la aceptación del mito del marco común. Popper admite que hay enunciados de una lengua que no son traducibles en otra:

Puede ocurrir que un enunciado en una lengua sea intraducible en otra, o, para decirlo de otra manera, que un hecho o un estado de cosas que se puede describir en una lengua, no se pueda describir en otra.

Cualquier persona que hable más de una lengua sabe, por supuesto, que las traducciones perfectas de una lengua a otra son muy raras, si es que existen. Pero es preciso distinguir claramente esta dificultad, que tan bien conocen los traductores, de la situación que aquí estamos analizando, a saber, la imposibilidad de describir en una lengua un estado de cosas que es posible describir en alguna otra lengua.<sup>13</sup>

Pero aun cuando pueda haber intraducibilidad de un enunciado a otros lenguajes, para Popper esto no implicaría una relatividad lingüística en cuanto a la verdad de un enunciado. Pues, de acuerdo con el criterio de Tarski, la verdad de un enunciado depende de su correspondencia con los hechos que el enunciado describe. Si un mismo hecho se describe mediante dos enunciados en dos lenguas distintas, no es posible que alguno de ellos sea verdadero y el otro enunciado —que es la traducción del primero— sea falso. Según Popper, del criterio de Tarski se sigue que la verdad no depende de la lengua, ni es relativa a ella.<sup>14</sup>

Sin embargo, aunque no haya relatividad lingüística en cuanto a la verdad de un enunciado, sí puede haber intraducibilidad de un enunciado a otros lenguajes:

Pues dos lenguajes diferentes pueden haber construido en su gramática dos puntos de vista diferentes acerca de la materia de que está hecho el mundo, o de las características estructurales básicas del mundo: En la terminología de Quine, puede llamarse a esto 'relatividad ontológica' del lenguaje.<sup>15</sup>

Pero lo que a Popper le importa para apoyar su argumento es que la mayoría de las lenguas son razonablemente traducibles entre sí y, por consiguiente, podemos romper las cadenas de nuestro propio marco y establecer una discusión racional sobre esas bases:

Las prisiones son los marcos. Y aquellos a los que no les gusten las prisiones ...darán la bienvenida a una discusión con un compañero que venga de otro mundo, de otro marco, pues eso les da la oportunidad de descubrir las cadenas que hasta ese momento no habían sentido, romperlas y trascenderse. [Esto] ...sólo puede ser el resultado de un esfuerzo crítico y ...creador.<sup>16</sup>

Los marcos, como las lenguas, pueden ser barreras, pero siempre es posible evadirnos de nuestro propio marco e irrumpir en un marco conceptual extraño, al igual que lo hacemos en el caso de una lengua extranjera. Este esfuerzo nos permite ensanchar nuestro horizonte intelectual, y a menudo ha conducido a nuevos descubrimientos y al consiguiente progreso en la ciencia.

Es posible ver el paralelismo entre la noción de marco conceptual y la noción popperiana del sentido común entendido como aquellos elementos del conocimiento que nos son transmitidos, genéticamente o por tradición, a través de una estructura heredada básica. Esta estructura o marco común constituye el punto de partida desde el cual evoluciona el conocimiento. Y, desde luego, enmarca a todas las funciones intelectuales, incluyendo particularmente a la percepción visual.

Una de las tesis que más han contribuido al relativismo es la de la carga teórica de la observación. Popper acepta que hay una carga teórica en toda observación, pero niega que esto lleve a una incommensurabilidad entre las observaciones ni entre las teorías. Pues puede haber una comprensión mediante una reinterpretación de las observaciones, y más aun si se considera que la percepción visual tiene una base genética común por la cual tenemos los mismos mecanismos fisiológicos. Para Popper, el método de la ciencia es el método de la discusión crítica, que nos ha permitido trascender no sólo el marco culturalmente adquirido sino incluso nuestro marco innato, determinado genéticamente. Este método nos ha permitido trascender nuestros sentidos, e incluso considerar el mundo de maneras muy di-

versas a como nos han sido heredadas en el marco compartido aun cuando éste tenga raíces más profundas que las del lenguaje convencional, en la genética y en la naturaleza humana.

Evidentemente, aquí Popper critica a la inconmensurabilidad en un sentido fuerte, es decir, como incapacidad de traducción *total* entre dos teorías. Pero admite la posibilidad de una inconmensurabilidad *parcial* entre ellas. En estos casos, las observaciones y las teorías pueden reinterpretarse conscientemente. Y entre los humanos esto resulta más fácil debido a nuestra base genética común: “no hay duda de que el que nos comprendamos tan bien unos a otros se debe en parte a que compartimos una gran cantidad de mecanismos fisiológicos construidos en nuestro sistema genético”.<sup>17</sup> Según Popper, podemos incluso trascender nuestra fisiología con base genética y llegar a comprender el lenguaje de los animales, aunque de manera conjetural y rudimentaria. Pero, a fin de cuentas, señala, toda comprensión de un lenguaje distinto es conjetural, y al principio rudimentaria.

### **Comentarios**

Cabe destacar que, contra lo que comúnmente se piensa, hay fuertes paralelismos entre las nociones de Popper y de Kuhn sobre la inconmensurabilidad entre distintos marcos conceptuales, pues ambos admiten el posible fracaso en la traducción completa entre los lenguajes de tradiciones distintas, sin que esto represente una imposibilidad de comunicación o comparación entre ellas.

La noción de inconmensurabilidad local de Kuhn es muy similar a la inconmensurabilidad de Popper, y al igual que este último, Kuhn admite la posibilidad de comparación y de comprensión entre dos teorías inconmensurables con base en una reinterpretación de las mismas:

Cuando se aplica al vocabulario conceptual que se da en una teoría científica y en su entorno, el término “inconmensurabilidad” funciona metafóricamente. La frase “sin medida común” se convierte en “sin lenguaje común”. Afirmar que dos teorías son inconmensurables significa afirmar que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjunto de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida. Ni en su forma

metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad, y precisamente por la misma razón. La mayoría de los términos comunes a las dos teorías funcionan de la misma forma en ambas; sus significados, cualesquiera que puedan ser, se preservan; su traducción es simplemente homófona. Surgen problemas de traducción con un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen...

Llamaré “inconmensurabilidad local” a esta versión modesta de la inconmensurabilidad. En la medida en que la inconmensurabilidad era una afirmación acerca del lenguaje, o sea, acerca del cambio de significado, su forma local es mi versión original.<sup>18</sup>

Al igual que Popper, para Kuhn, “cualquier cosa que se puede decir en un lenguaje puede, con suficiente imaginación y esfuerzo, ser *comprendida* por un hablante de otro lenguaje. Sin embargo, el requisito previo para tal comprensión, no es la traducción, sino el aprendizaje del lenguaje”, éste es un requisito indispensable para una interpretación comprensiva.<sup>19</sup> Desde luego, Kuhn se refiere aquí a los lenguajes humanos.

La acusación de que Kuhn promueve el irracionalismo y el relativismo es injusta aunque explicable, pues nace de interpretaciones sobre su oscura analogía entre los cambios paradigmáticos y las conversiones místicas. Sin embargo, Kuhn no acepta que los cambios en la ciencia sean irracionales. Como Ana Rosa Pérez Ransanz ha señalado,<sup>20</sup> lo que la tesis kuhniana sobre la inconmensurabilidad muestra es que no es posible aceptar criterios universales de valoración epistémica y que toda valoración es hecha, al menos al comienzo, desde el propio paradigma. En consecuencia, la racionalidad científica es más un fruto de procesos de juicio de tipo prudencial basados en la argumentación y la buena voluntad para la comunicación entre las diversas comunidades científicas, que un producto de procesos de tipo algorítmico con reglas precisas aplicables metódica y mecánicamente. La racionalidad kuhniana es de tipo dialógico. Por otra parte, al igual que Kuhn, Popper acepta la existencia de inconmensurabilidad parcial entre marcos y lenguajes distintos, y la posibilidad de trascender la incomunicación surgida de lo anterior mediante procesos de diálogo. Pero enfatiza la necesidad de una actitud permanentemente crítica hacia nuestras creencias, y en esta actitud basa su criterio universal de racionalidad, el falsacionismo.

En su última etapa, Kuhn esbozó un enfoque de tipo evolucionista para los problemas epistemológicos, en particular para la inconmensurabilidad. Kuhn acepta desde esa perspectiva que compartimos con otras especies un “módulo mental” que determina a nivel biológico y no sólo lingüístico la taxonomía o posibles taxonomías del mundo en que habitamos. Por esto es posible trascender de alguna manera la inconmensurabilidad mediante la interpretación y el aprendizaje de otros lenguajes diferentes del nuestro. Análogamente, sobre las interpretaciones con base genética, Popper sostiene que el que nos comprendamos tan bien se debe en parte a que compartimos mecanismos fisiológicos construídos en nuestro sistema genético. Pero para Popper podemos trascender nuestra fisiología de base genética mediante la actitud abierta hacia otras tradiciones y mediante el método crítico, es decir, a través de someter nuestras creencias a procesos de selección natural.

Es importante reiterar que para Popper no es posible, ni aun deseable, liberarnos de los lazos de alguna tradición. La concepción de la tradición como conocimiento que nos orienta en nuestras acciones hace innecesaria e implausible la pretensión de negar o cuestionar en bloque nuestro conocimiento previo, como pretendía la epistemología clásica. Contra la opinión del racionalismo ilustrado, el compromiso con la tradición es racional, pues constituye una fuente de creencias *confiables* sobre el mundo. La tradición es una fuente de conocimiento que ha sido producido paulatinamente por el género humano a través de las generaciones con el fin de orientar las acciones humanas. En particular, la tradición del racionalismo crítico, una tradición de segundo orden, es la que mejor ha conducido al progreso del conocimiento al guiar la evolución racional de las distintas tradiciones de primer orden, especialmente las tradiciones científicas. Es por esto que la ciencia nos proporciona las mejores explicaciones sobre el mundo.

Pero aunque Popper limita en gran medida su discusión al desarrollo del conocimiento científico, sus observaciones sobre el método de aprendizaje de ensayo y error son aplicables al desarrollo de todo conocimiento sobre el mundo (incluso al caso del conocimiento en los animales). Es importante el señalamiento sobre que en toda discusión, por más racional que esta sea, hay un conocimiento de trasfondo

incuestionable de momento como punto de partida. En mi opinión, este conocimiento firmemente establecido representa lo que Popper ha llamado “el conocimiento de sentido común”, un conocimiento que, por el momento, no se critica, sino que se utiliza como el marco conceptual de toda discusión.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Popper, 1956a, pp. 132-133.
- <sup>2</sup> Popper, 1963, capítulo 4.
- <sup>3</sup> *Ibid.*, p. 164.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 153.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, p. 156.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 158, subrayado mío.
- <sup>7</sup> Popper, 1994, p. 46.
- <sup>8</sup> *Ibidem.*
- <sup>9</sup> Sin embargo, pese a la crítica de Popper, la postura de Kuhn con respecto a la comunicación y comparación entre distintas tradiciones tiene fuertes paralelismos con la postura de Popper, como más adelante comentaremos.
- <sup>10</sup> Quisiera hacer un paréntesis para decir que, más allá de las diferencias entre los proyectos de Popper y Gadamer, hay un cierto paralelismo entre sus opiniones con respecto a la tradición. Para Gadamer: 1) La pertenencia a una tradición es algo racional; por lo que las críticas de los racionalistas a la tradición es injustificada. 2) Todos somos herederos de usos lingüísticos, valores, costumbres, etcétera; y no es posible rechazar este fundamento para construir el conocimiento desde cero e instaurar la pura racionalidad como pretendía la Ilustración. 3) La comprensión de la propia tradición se efectúa mediante un diálogo crítico del intérprete con los elementos de la tradición, a través del cual estos elementos se actualizan. 4) La crítica a los prejuicios de la propia tradición tiene una función heurística positiva, que lleva a cambios progresivos de la propia tradición. 5) El progreso en la tradición es abarcativo y permite una continua fusión de horizontes hermenéuticos. 6) La pluralidad de voces y significados de la tradición convergen en una sola tradición racionalista. Gadamer (1977), capítulos 9 y 10.  
En su propio contexto Popper mantiene una postura similar en relación a estos aspectos, aunque cabe señalar que Gadamer no habla específicamente de un diálogo entre tradiciones distintas, sino de un diálogo entre las voces de la tradición. Para una comparación más amplia entre estos autores. Véase Velasco (1997)
- <sup>11</sup> Popper, 1994, p. 49.
- <sup>12</sup> En esto, la concepción de Popper sobre los procesos interpretativos tanto en las ciencias sociales como en las naturales se aproxima una vez más a las concepciones de la hermenéutica.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 59-60. Popper trata más ampliamente el problema de la racionalidad y la verdad en “La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico”, capítulo 10 de *Conjeturas y refutaciones*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 61. Aquí Popper emplea el mismo término de Quine, pues se basa en el análisis de éste sobre los problemas de la traducción radical. Quine expone sus ideas al respecto en, por ejemplo, *Ontological Relativity and Other Essays* (1969) y *Theories and Things* (1981).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>18</sup> Kuhn (1983), 1989, pp. 99-100.

<sup>19</sup> Kuhn, 1990, p. 300. Citado en Pérez Ransanz, 1997.

<sup>20</sup> Ana Rosa Pérez Ransanz, 1997.

## COMENTARIOS FINALES DE LA PARTE II

Para finalizar la parte II de este trabajo haré unos comentarios sobre la relación entre las nociones de sentido común y de tradición o marco conceptual, desde la perspectiva popperiana.

### **El sentido común como núcleo firme de las tradiciones**

Como ya he señalado, para Popper el conocimiento de sentido común es aquel conocimiento que, al no someterse momentáneamente a crítica, sirve como el marco firme de toda discusión racional. Es bien sabido que el modelo de Lakatos sobre la estructura de los programas de investigación científica, hace una conjunción de ideas de Popper y Kuhn que, en este trabajo, me permite apoyar una tesis sobre la relación que hay entre el sentido común y los elementos de una tradición. Esta tesis es la siguiente: *El conocimiento de sentido común es el conocimiento mejor atrincherado, que funciona como el “núcleo firme” de nuestros marcos conceptuales, nuestras tradiciones y nuestras teorías.*

En el modelo de Lakatos, todo programa de investigación científica cuenta con dos componentes básicos: una heurística negativa y una heurística positiva. La primera delimita un núcleo firme de supuestos fundamentales que no pueden ser modificados o abandonados sin que esto implique el rechazo del programa de investigación. Este centro medular de los programas de investigación está protegido contra el impacto de las contrastaciones por un cinturón de hipótesis auxiliares, a las cuales aplicamos el *modus tollens* en caso de que se presenten anomalías empíricas. Mientras la heurística negativa especifica el núcleo firme del programa que es irrefutable por decisión me-

todológica de sus defensores, la heurística positiva consiste en un conjunto, parcialmente estructurado, de indicaciones o pistas sobre cómo cambiar y modificar el cinturón protector refutable.<sup>1</sup> Lakatos plantea su teoría para los programas de investigación científica, pero creo que su modelo puede aplicarse a cualquier tradición cultural o concepción general sobre el mundo, sea científica o de otro tipo.

Para finalizar. Desde una perspectiva popperiana podemos ver que “sentido común” y “tradición” son nociones paralelas. Ambas pueden considerarse, muy generalmente, como complejos de expectativas, percepciones, principios, creencias, métodos, prácticas, valores, criterios, etcétera. Sin embargo, se distinguen por su grado de atrincheramiento, es decir, por la intensidad del compromiso que los miembros de una comunidad epistémica establecen con sus respectivos elementos y, tal vez, se distinguen también por su nivel de generalidad, si consideramos como Peirce que lo establecido acriticamente es invariablemente vago y general. Los elementos del sentido común pueden considerarse como un subconjunto del cúmulo de elementos de una tradición, sea ésta cultural o científica. Dado que de entre los elementos de ésta hay algunos que son más fácilmente cuestionables que otros, *por su grado de relativa estabilidad los componentes del sentido común pueden considerarse como el núcleo firme de los elementos que conforman una tradición*. Mientras que en toda tradición hay elementos que son menos esenciales para la integridad e identidad de la misma, los cuales constituirían un cinturón de protección sobre los componentes más básicos de la tradición, es decir, aquellos que conforman al acervo del sentido común. Por consiguiente, los elementos del sentido común serían aquellos elementos más atrincherados y menos susceptibles de ser cuestionados dentro de una tradición. La dificultad en ser cuestionados proviene del hecho de que son factores de identificación, integración y constitución de las comunidades; y de que representan el conocimiento más confiable e inmediato de que dispone todo miembro de la comunidad que comparte una tradición en cuanto tal. Aunque pueden eventualmente llegar a cuestionarse.

### **El sentido común ordinario y el sentido común científico**

Si, como dice Popper, la ciencia es “sentido común esclarecido”, podemos considerar a este último, es decir, a la ciencia, como una estructura construida con base en el sentido común ordinario, la cual comparte con éste características estructurales y funcionales muy afines. Es decir, en la ciencia ocurren procesos de atrincheramiento de creencias con base en su confiabilidad probada o en su eficacia para la acción que son análogos a los procesos mediante los cuales adquirimos las creencias más básicas para nuestro adecuado desempeño en la vida cotidiana. Si el sentido común ordinario en una tradición cultural o social es un complejo fuertemente atrincherado de elementos tales como expectativas, percepciones, principios, creencias, métodos, prácticas, valores, criterios, etcétera, podemos identificar en toda tradición científica a un análogo conjunto fuertemente atrincherado de elementos similares a los ya mencionados. Desde este punto de vista, al nivel de la investigación en ciencia podemos identificar un “*sentido común científico*” compartido por los miembros de una comunidad científica, que es análogo al “*sentido común ordinario*” que comparten los miembros de una comunidad social en general.<sup>2</sup>

Una de las características de todo conocimiento del sentido común es su autoevidencia e inmediatez. Desde un punto de vista pragmático, podemos concebir a los elementos del sentido común científico como elementos fuertemente atrincherados que, aunque no son indudables o permanentes, son guías para la acción consagradas por el hábito. Los damos por sentados y no los cuestionamos porque han probado su confiabilidad en el quehacer científico cotidiano. Forman la parte medular de los elementos que constituyen una tradición científica. Son la parte más firmemente establecida y resistente al cambio, pero no por eso, repito, son inmutables.

El progreso del conocimiento depende tanto de la preservación de “lo que ya se sabe”, es decir, el conocimiento básico representado por las nociones de sentido común y de tradición, como de la crítica y la innovación. Popper afirma que siempre tenemos conocimiento inmediato —innato o aprendido— con el cual empezar, aun cuando pueda ser completamente indigno de confianza. Este conocimiento, o estas expectativas innatas, crean nuestros primeros problemas. Por

tanto, el aumento del conocimiento se produce a través de las correcciones y modificaciones del conocimiento anterior, de sus expectativas y de sus hipótesis previas.

Hemos visto como, desde la perspectiva evolucionista de Popper, el sentido común en su concepción más general es análogo a una estructura heredada básica compuesta por elementos de los niveles genético, conductual y científico. El conocimiento de sentido común puede identificarse tanto con aquellas disposiciones y expectativas innatas cuyo origen es biológico y que se transmiten genéticamente, como con aquellos aspectos tradicionales del conocimiento que son susceptibles de ser transmitidos mediante la instrucción. Pero innato o aprendido, el conocimiento de sentido común funciona para fines prácticos como un conocimiento directo e inmediato, confiable y momentáneamente incuestionado aunque no permanentemente indudable.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Lakatos, 1970, pp. 66-69.

<sup>2</sup> Pero este "sentido común científico" es un concepto distinto al del "sentido común ilustrado" que propone Popper para la ciencia.

## CONCLUSIONES

**P**ara finalizar, haré algunos comentarios sobre algunos aspectos importantes de las perspectivas de Reid y Popper expuestas a lo largo de este trabajo.

### **Algunas relaciones entre Reid y Popper sobre el sentido común**

A lo largo de este trabajo hemos podido constatar que en las filosofías de Thomas Reid y de Karl Popper —dos pensadores que pese a sus grandes diferencias bien pueden considerarse como representativos de la “tradición filosófica del sentido común”— la noción de “sentido común” juega un papel relevante para el tratamiento de los problemas epistemológicos y ontológicos.

Para ambos autores, el sentido común es una especie de conocimiento de trasfondo que sirve como base para toda construcción ulterior de conocimiento. Sin embargo, la noción de sentido común de Reid es de tipo fundamentalista de acuerdo con el proyecto filosófico general de su tiempo que buscaba fundamentos epistémicos indudables. Es por esto que la crítica de Popper a lo que llama “epistemología del sentido común”, es decir, a todas las epistemologías fundamentalistas racionalistas o empiristas, también puede aplicarse, aunque matizado, al sistema reidiano.

Contra la opinión de autores como Peirce y el propio Popper, quienes conciben al sentido común reidiano como un conjunto de creencias inmutables, creo que Reid acepta que el sentido común podría ser modificable. Pero la modificación de un principio de sentido común es sumamente improbable y muy poco frecuente, y sólo podría

darse a través del acuerdo comunitario sobre el error de juicio al que llevaría mantener dicho principio. El carácter de inmutabilidad e indubitabilidad de los primeros principios reside precisamente en su amplia confiabilidad, ya que nos proporcionan normas de certeza prácticamente infalible en relación a los juicios cuya verdad es autoevidente de manera inmediata y natural.

Por otra parte, si bien Reid creía en la uniformidad y atemporalidad práctica de un núcleo de primeros principios de sentido común compartido por todos los individuos racionales en todo tiempo, también reconocía que es posible el error en otros juicios y creencias ordinarias en una comunidad —aun cuando estos estén basados indirectamente en los primeros principios— y una corrección de los mismos a partir de la identificación de la causa del error mediante un proceso social de comunicación, educación y entrenamiento. Reid afirma que el hombre común es tan competente como el especialista para los asuntos del conocimiento en lo relativo a las situaciones de la vida ordinaria. Sin embargo, el que todos compartan las mismas creencias básicas e incluso las mismas formas de hablar no implica que todos sean igualmente capaces de describir o inferir las mismas cosas. Recordemos que Reid identifica al sentido común con el “buen sentido” o la capacidad de emitir juicios prudentiales, la cual es susceptible de perfeccionarse. De esto resulta que un problema de la epistemología reidiana es el identificar precisa y exhaustivamente los primeros principios y los procesos de inferencia de juicios basados en aquellos principios. Y puesto que para Reid toda filosofía y toda ciencia debe ser congruente con estos principios primarios, otro problema epistemológico identificable es el de explicar el progreso del conocimiento humano, en particular en lo que respecta al conocimiento científico, desde la base firme de tales principios y sin contradecirlos. Esta es una razón por la cual, según Reid, el conocimiento científico y el filosófico deben ser consistentes con el conocimiento primario y natural que nos proporcionan las verdades del sentido común.

Por otra parte, para Popper, el llamado sentido común representa nuestros inevitables puntos de partida, es ese conocimiento básico que sirve como marco de las discusiones y que no se somete, momentáneamente, a la crítica racional. Pero la modificación del cono-

cimiento de sentido común con base en la crítica racional es un requisito imprescindible para el progreso del conocimiento. La confiabilidad de los cuerpos de conocimiento que hemos construido los humanos a través del tiempo, reside en el método crítico al que se someten todas nuestras creencias (pero nunca de manera simultánea, como pretendía la epistemología clásica). El progreso del conocimiento depende tanto de la preservación de “lo que ya se sabe”, ese conocimiento básico representado por las nociones de sentido común y tradición, como de la crítica y la innovación.

Es posible observar, además, que ambos autores mantienen una noción del sentido común de tipo naturalista. La perspectiva de Reid puede ser considerada como un antecedente de la epistemología evolutiva contemporánea, de la cual Popper es uno de los más importantes exponentes.

En relación a problemas de tipo ontológico, para ambos filósofos el sentido común induce a los humanos a establecer naturalmente un compromiso con el realismo (de tipo metafísico). Reid mantiene un realismo directo con respecto a los objetos cotidianos, que no requiere ni puede demostrarse debido a que emana de uno de los primeros principios del conocimiento: la verdad de la creencia en la existencia de los objetos externos es inmediatamente autoevidente. Para Popper, el realismo metafísico de sentido común tampoco es demostrable ni falsable, puesto que no es una teoría lógica ni empírica; pero podemos dar argumentos abrumadores a su favor, ya que, dice, es la mejor perspectiva para hacer al mundo inteligible y explicable, es una teoría muy superior al idealismo u otras rivales. Pero aunque Popper apela al sentido común en apoyo a adoptar un compromiso con el realismo, niega sin embargo que el sentido común pueda resolver cuestiones epistemológicas.

### **La dimensión tácita del conocimiento de sentido común**

La tenacidad del conocimiento del sentido común proviene también en parte de su dimensión tácita.<sup>1</sup> Tal vez el aspecto más profundamente arraigado del conocimiento del sentido común es esa parte del conocimiento tácito que heredamos en nuestros genes y que es prácticamente imposible de formular proposicionalmente. Pero he-

redado genéticamente o aprendido de nuestra tradición, el conocimiento tácito es principalmente un conocimiento práctico orientado a la acción. El sentido común tiene una dimensión tácita que está presupuesta siempre en nuestras acciones y creencias más básicas.

No todo el conocimiento tácito que forma parte del sentido común es expresable proposicionalmente. Sólo cuando se logra formularlo mediante proposiciones, se convierte explícita y conscientemente en creencias de sentido común. Pero tanto los aspectos susceptibles de formulación proposicional que forman el conjunto de principios y creencias ordinarias en una comunidad, como los aspectos no formulables de esa manera son el punto de partida desde el cual el conocimiento evoluciona mediante un proceso crítico hasta llegar a constituirse en conocimiento científico. El sentido común ordinario evoluciona mediante este proceso de depuración crítica hasta llegar a ser “sentido común esclarecido”, es decir, conocimiento científico. No obstante si queremos incluir dentro del sentido común aspectos no formulables proposicionalmente, como ciertas actitudes, expectativas, conductas, percepciones o conocimientos prácticos y técnicos, parece más conveniente adoptar una noción más general del sentido común como aquella estructura cognitiva básica y general que heredamos tanto por vía genética como de la tradición en que vivimos.

Desde una concepción pragmática del sentido común, como la del sentido común crítico, las creencias del sentido común pueden considerarse creencias que se han atrincherado. No son indudables o permanentes, sino guías para la acción consagradas por el hábito. Las damos por sentadas y no las cuestionamos porque han probado su adecuación en el uso cotidiano. Forman la parte medular de las creencias básicas de una tradición. Son la parte más firmemente establecida y la más resistente al cambio, pero no por eso son inmutables.

Las tesis principales que he propuesto durante la exposición del trabajo y desearía destacar son las siguientes:

1. *El conocimiento de sentido común es el conocimiento mejor atrincherado, que funciona como el “núcleo firme” de nuestros marcos conceptuales, nuestras tradiciones y nuestras teorías. Por su grado de relativa estabilidad los componentes del sentido común pueden considerarse como el núcleo firme de los elementos que conforman una tradición.*

2. *A nivel de la ciencia podemos identificar un “sentido común científico” compartido por los miembros de una comunidad científica, que es análogo al “sentido común ordinario” que comparten los miembros de un grupo social.*
3. *Por “sentido común” puede entenderse, en su noción más general, un conjunto de principios, percepciones, expectativas, prácticas y creencias que son compartidos, no siempre conscientemente, por los miembros de una comunidad, los cuales se consideran inmediatos y autoevidentes. Una estructura cognitiva básica y general que se hereda tanto de la constitución genética como de la tradición en que vivimos.*

Un comentario final: una de las motivaciones para la realización de este trabajo es la incidencia que la noción de sentido común puede tener en la polémica sobre el realismo. Hay muy distintas versiones de lo que podríamos llamar “realismos metafísicos de sentido común”, así como de “antirrealismos de sentido común”. (En este trabajo hemos visto que el realismo metafísico que Popper propone [1972] es de sentido común). Como una manera de replantear la polémica contemporánea entre el realismo y el antirrealismo, Arthur Fine (1984) ha propuesto adoptar una “actitud ontológica natural”, una posición intermedia entre el realismo y el antirrealismo, que se basaría en la aceptación del realismo natural inherente tanto a nivel del conocimiento del sentido común ordinario como a nivel del conocimiento científico debido principalmente a que ambos tipos de conocimiento son confiables. Fine recomienda aceptar las entidades que la ciencia afirma que existen pero también las entidades del sentido común ordinario. En mi opinión, la propuesta que he hecho sobre la necesidad de identificar un “sentido común científico” análogo al “sentido común ordinario” es importante para aclarar los motivos que podrían justificar la adopción de un realismo que fuera tanto de sentido común científico como de sentido común ordinario; por la vía de considerar que el compromiso realista es inherente al sentido común. Podemos considerar al llamado posrealismo de Fine como una forma de realismo científico y de sentido común, o un antirrealismo de sentido común en el que no se establece un compromiso con la noción de verdad correspondentista —que sí adoptan otros filó-

sofos como Popper (1968) o Devitt (1991), o Quine (1969), en diferentes contextos—, pero que, no obstante, se compromete con las ontologías científicas y de sentido común por motivos fundamentalmente pragmáticos. Según Fine, la actitud ontológica natural puede identificarse como el núcleo firme que está detrás de las distintas propuestas realistas y antirrealistas. Interesante sería en un trabajo posterior elucidar la plausibilidad de esta última tesis considerando el papel que la noción de verdad juega en diferentes realismos y antirrealismos.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Esta es una de la tesis de Polanyi (1962).

## BIBLIOGRAFÍA

- BERKELEY, G., *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, 1710. Versión en castellano: *Principios del conocimiento humano*, México, Gernika, 1994.
- BRODY, B., "Introduction", en T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge y Londres, The MIT Press, 1969.
- COATES, J., *The Claims of Common Sense*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- DEVITT, M., *Realism and Truth*, Cambridge, Blackwell, 1991.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans las sciences*, 1637. Versión en castellano: "El discurso del método", en *Descartes*, México, Porrúa, 1979.
- \_\_\_\_\_, "Meditaciones metafísicas" (1641), en *Descartes*, México, Porrúa, 1979.
- DUGGAN, T., "Introduction", en T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1970.
- FERRATER, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.
- FINE, A., "The Natural Ontological Attitude", en J. Leplin (ed.), *Scientific Realism*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- FORGUSON, L., *Common Sense*, Londres, Routledge, 1989.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GRAVE, S.A., "Thomas Reid", en P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, MacMillan, 1967.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon, 1739. Versión en castellano: *Tratado de la naturaleza humana*, Argentina, Buenos Aires, Hyspaméric, 1984.
- \_\_\_\_\_, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 1751. Versión en castellano: *Investigación sobre el conocimiento humano*, México, Gernika, 1994.
- KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970. Versión en castellano: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

- \_\_\_\_\_. "Commensurability, Comparability, Communicability", en *PSA 1982*, v. 2, pp. 669-688, East Lansing, Philosophy of Science Association, 1983. Versión en castellano: "Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1994.
- \_\_\_\_\_. *What are Scientific Revolutions?*, Cambridge-Londres, The MIT Press, 1987. Versión en castellano: *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Dubbing and redubbing: The vulnerability of rigid designation", en C. Savage (ed.), *Scientific Theories*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. XIV, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, pp. 298-318.
- \_\_\_\_\_. "The Road since Structure", *PSA 1990*, vol. 2, Philosophy of Science Association, 1991, pp. 3-13.
- \_\_\_\_\_. "Afterwords", en P. Horwich (ed.), *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, The MIT Press, 1993.
- LAUDAN, L., *Progress and its Problems*, University of California Press, Berkeley, 1977. Versión en castellano: *El progreso y sus problemas*, Madrid, Encuentro, 1986.
- \_\_\_\_\_. "La teoría de la investigación tomada en serio", en A. Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós/UNAM, 1997.
- LEHRER, K., *Thomas Reid*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.
- LOCKE, J., *Essay Concerning Human Understanding*, 1694. Versión en castellano: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Gernika, 1994.
- MCCOSH, J., "The Scottish Philosophy", en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 1875, <http://www.utm.edu/research/iep/text/mccosh/mccosh.htm>
- \_\_\_\_\_. "Thomas Reid", en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 1875, <http://www.utm.edu/research/iep/text/mccosh/mc-26.htm>
- MCDERMID, D., "Thomas Reid on Moral Liberty and Common Sense", *British Journal for the History of Philosophy*, 7(2), Routledge, 1999, pp. 275-303.
- MOORE, G.E., "A Defense of Common Sense" (1925), en *Philosophical Papers*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1959. Versión en castellano: "Defensa del sentido común", en *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Argentina, Buenos Aires, Hyspamerica, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Proof of an External World" (1939), en *Philosophical Papers*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1959. Versión en castellano: "Prueba del mundo externo", en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Argentina, Buenos Aires, Hyspamerica, 1983.
- NEURATH, O., "Proposiciones protocolares" (1932), en A.J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- PEIRCE, Ch., "Issues of Pragmaticism. The Monist" (1905), en *Charles S. Peirce: Selected Writings*, v. 15, Nueva York, Dover Pub., 1958, pp. 481-499.
- \_\_\_\_\_. *Charles S. Peirce: Selected Writings*, Nueva York, Dover Pub., 1958.
- PÉREZ RANSANZ, A.R., "Cambio científico e inconmensurabilidad", en A. Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós/UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_. "El cambio de mundos y el realismo", en C. Solís (comp.), *Alta tensión: historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en memoria de Thomas S. Kuhn*, Barcelona, Paidós, 1998.

- POLANYI, M., *Personal Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.
- POPPER, K., *Realism and the aim of science. From the Poscript to the Logic of Scientific Discovery*, 1956a. Versión en castellano: *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post scriptum a la lógica de la investigación científica*, vol.1, Madrid, Técnos, 1983.
- \_\_\_\_\_, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism. From the Poscript to the Logic of Scientific Discovery*, 1956b. Versión en castellano: *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo. Post scriptum a la lógica de la investigación científica*, vol. 1, Madrid, Técnos, 1986.
- \_\_\_\_\_, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959. Versión en castellano: *La lógica de la investigación científica*, México, REI, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, Nueva York, Harper & Row, 1963. Versión en castellano: *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*, Oxford, The Clarendon Press, 1972. Versión en castellano: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid, Técnos, 1988.
- \_\_\_\_\_, "Evolutionary Epistemology" (1973), en D. Miller (comp.), *Popper Selections*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985. Versión en castellano: "Epistemología evolutiva", en D. Miller (comp.), *Popper. Escritos selectos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_, "The mind-body problem" (1977), en D. Miller (comp.), *Popper Selections*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985. Versión en castellano: "El problema mente-cuerpo", en D. Miller (comp.), *Popper. Escritos selectos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_, "Natural Selection and the Emergence of Mind", en *Dialectica*, v. 32, fasc. 3-4, Académie Suisse des Sciences Humaines, Biel, 1978, pp. 339-355. Versión en castellano: "La selección natural y el surgimiento de la mente", en S. Martínez y L. Olivé (comps.), *Epistemología evolucionista*, México, Paidós/UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The mith of the framework. In defence of science and rationality*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994. Versión en castellano: *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- QUINE, W.V., *Word and Object*, Cambridge, The MIT Press, 1968. Versión en castellano: *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press, 1981. Versión en castellano: *Teorías y cosas*, México, UNAM, 1986.
- REID, T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1970. Versión parcial en castellano: "Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común", en *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, México, UAM, Azcapotzalco, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), Cambridge y Londres, The MIT Press, 1969. Versión parcial en castellano: "Ensayos sobre las capacidades in-

- telectuales del hombre”, en *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, México UAM, Azcapotzalco, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Essays on the Active Powers of Man* (1788), Cambridge y Londres, The MIT Press, 1969. Versión parcial en castellano: “Ensayos sobre las capacidades activas del hombre, en *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, México, UAM, Azcapotzalco, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, introd. y trad. de J. Hernández Prado, México, UAM, Azcapotzalco, 1998.
- RUIZ, R. y F. Ayala, *El método en las ciencias. Epistemología y darwinismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- SCHILPP, P.A. (ed.), “The Philosophy of Karl Popper”, vol. XIV, libro 1, de *The Library of Living Philosophers*, Open Court, La Salle, Northwestern University & Southern Illinois University, 1974.
- STROUD, B., *Hume*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1984. Versión en castellano: *El escepticismo filosófico y su significación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- VELASCO, A., “El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”, en A. Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós/UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Hermenéutica y filosofía de la ciencias sociales en Karl R. Popper”, en R. Farfán y J. Velázquez (comps.), *Filósofos austriacos en el exilio*, México, UAM, 1994.

*Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper*  
—editado por la Dirección General de Estudios de Posgrado,  
el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Ciencia, la Facultad  
de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la  
Universidad Nacional Autónoma de México—  
se terminó de imprimir en papel cultural de 75 gr,  
en Digital Oriente, Calle 20, Mz. 105, lote 11  
Col. José López Portillo, 09920, México, D.F.  
en abril de 2004

La edición consta de 1000 ejemplares

Diseño y formación:  
Concepto Integral en Imagen y Comunicación, S.A. de C.V.

Fotografía del autor: Héctor Kib  
Diseño original de portada: Cecilia Atenea Cota Trujillo  
Diseño de portada: D.G. Citlali Bazán Lechuga

Obra pictórica: Remedios Varo, *Ciencia inútil o El alquimista* (1955)  
Oleo sobre masonite, colección particular.  
Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.

