

FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS DE LA MODERNIDAD

NUEVAS PERSPECTIVAS Y MATERIALES PARA EL ESTUDIO

Silvia Manzo (Coordinadora)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

CAPÍTULO 2

El empirismo y el racionalismo modernos: definiciones, evaluaciones y alternativas

Silvia Manzo y Sofía Calvente

Como hemos visto en el capítulo 1 de este libro, es muy habitual que se presenten los grandes lineamientos de la filosofía moderna en el marco del paradigma epistemológico y apelando a la distinción de dos corrientes filosóficas fundamentales, el empirismo y el racionalismo. Allí señalábamos que se trata de categorías analíticas construidas para interpretar y caracterizar retrospectivamente a ciertos filósofos de la modernidad. Pero no fueron términos ni conceptos utilizados por los actores mismos⁶. John Locke, George Berkeley y David Hume no se llamaban a sí mismos empiristas, ni René Descartes, Baruch Spinoza y Gottfried W. Leibniz se autodenominaban racionalistas.

En este capítulo, profundizaremos algunos puntos esbozados en el capítulo anterior. En primer lugar, expondremos las definiciones que han recibido el empirismo y el racionalismo dentro del paradigma epistemológico, que si bien ha sido criticado y redefinido en las últimas décadas, sigue siendo sostenido en la actualidad⁷. En esa misma sección, analizaremos en qué medida las figuras del canon moderno establecido por el paradigma sostienen o no las tesis racionalistas y empiristas que les atribuyen esas definiciones tradicionales. Finalmente, resumiremos algunas críticas que ha recibido la narrativa tradicional y presentaremos una propuesta de resignificación de ambas categorías que nos parece más atinada.

Las definiciones tradicionales y su adecuación histórica

El empirismo

En términos generales, empirismo es un término que suele denotar una visión epistemológica que enfatiza el papel que desempeña la experiencia en la formación de conceptos y la adquisición y justificación del conocimiento. La noción de empirismo que se construyó hacia finales del siglo XIX y

⁶ Véanse los capítulos 1 y 3 de este libro.

⁷ Ejemplos de la persistencia de estas lecturas se pueden encontrar en Priest, 2007 y Bennett, 2001. Una mirada algo más precavida sobre la aplicabilidad de la contraposición clásica se puede ver en Markie, 2017.

sigue circulando todavía hoy —a pesar de las críticas— sostiene que el empirismo moderno es una postura epistemológica que plantea dos tesis fundamentales, una relativa al origen de las ideas (tesis genética) y una relativa a la justificación del conocimiento (tesis epistémica):

- 1) Tesis genética: el origen de todos los contenidos mentales reside en la experiencia. Esto implica que sus adherentes niegan la existencia de contenidos mentales innatos y la posibilidad de un conocimiento puramente *a priori*.
- 2) Tesis epistémica: el conocimiento solo puede justificarse *a posteriori*.

Francis Bacon, Thomas Hobbes y Pierre Gassendi

Como hemos visto en el capítulo 1, la narrativa estándar post-Kantiana ha considerado a los británicos Francis Bacon y Thomas Hobbes como los primeros exponentes del empirismo moderno. Como hemos dicho, la tesis genética niega el innatismo. Pero vale la pena señalar que aquellos que los llamados empiristas rechazan es el carácter innato de los contenidos mentales y no de las facultades, operaciones, disposiciones o principios de asociación de la mente humana.

Una vez hecha esta aclaración, la postura de Francis Bacon no ofrece suficiente evidencia para concluir más allá de toda duda que él era un firme partidario de la tesis genética del empirismo. Probablemente estaba familiarizado con el dictum generalizado, a menudo atribuido a Aristóteles, *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* (no hay nada en el intelecto / mente que no fue el primero en los sentidos) (Cranefield, 1970; Wolfe, 2018). Algunos rastros de este principio podrían encontrarse en su afirmación de que el proceso de cognición comienza en los sentidos, que son "las puertas del intelecto" a través del cual las imágenes de cosas particulares entran en la mente humana (Bacon, 1857-1874, I: 494-5; 2004, pp. 342-3). Del mismo modo, Bacon afirma: "de aquellas cosas que no se han ofrecido al sentido en absoluto no puede haber imaginación, ni siquiera un sueño" (Bacon, 1996, pp. 96-99).⁸ Sin embargo, esto no implica una negación explícita del innatismo de los contenidos mentales. En cuanto a la justificación del conocimiento, siendo el defensor más famoso del experimentalismo en la primera etapa del período moderno, Bacon creía que el conocimiento del mundo natural debería justificarse *a posteriori*. Una lectura ingenua lo consideraría como representante de las *hormigas* de su famoso símil. Sin embargo, al parecer creía que los fracasos de los empíricos (hormigas) fueron incluso peores que los de los racionalistas (arañas) (Bacon, 2004, 95; 2011, pp. 100-101)⁹. Su posición afirma que la mejor opción es la que representan las abejas, que combinan sabiamente "las facultades experimentales y racionales" de la mente, las cuales son igualmente valiosas y necesarias para obtener el verdadero conocimiento. En resumen, si bien en la filosofía de Bacon se puede encontrar la tesis epistémica, la tesis genética no es lo suficientemente fuerte como para considerarlo el "fundador del empirismo moderno".

Hobbes respalda explícitamente la tesis genética mediante la adopción del dictum *nihil est* y mediante el desarrollo de una teoría detallada de la percepción que no solo niega el innatismo de los contenidos mentales, sino que también se involucra con una descripción materialista completa del

⁸ Todas las traducciones al español de las obras citadas son nuestras, excepto que se indique lo contrario.

⁹ Sobre este símil véase el capítulo 1 de este libro.

proceso de cognición (Hobbes, 1996, núm. 1-2). Sin embargo, no adhiere a la tesis epistémica. A diferencia de Bacon, Hobbes no es un filósofo experimental y no considera que la justificación última de todo tipo de ciencia puede ser a *posteriori*. Toma a la geometría como modelo de ciencia y piensa que la evidencia de las proposiciones universales no puede obtenerse recurriendo a los sentidos y a la memoria, porque son falibles y solo proporcionan información de casos particulares. Solo la razón puede llegar a conclusiones universales por su capacidad de nombrar datos, combinar nombres y construir cadenas deductivas de manera computacional (Hobbes, 1996, núm. 9). Por esa razón, las matemáticas y las ciencias civiles —es decir, las ciencias que crean sus propios objetos— están en una mejor posición para alcanzar la certeza que la ciencia natural, pues esta parte de observaciones de hechos particulares y debe inferir sus causas universales. La experiencia desempeña un papel en la justificación, pero no puede aportar pruebas de las proposiciones universales (Sorell, 1986), por eso Hobbes tampoco cumple con todos los requisitos para ser considerado un empirista en el sentido tradicional del término.

Situado cronológicamente entre Bacon y Hobbes, el francés Pierre Gassendi (1592-1655) sí abrazó plenamente las dos tesis del empirismo tal como lo entiende la narrativa tradicional. Gassendi adopta una explicación empírica del origen de las ideas y desarrolla una teoría para justificar el conocimiento que, entre otros métodos, combina hipótesis con deducciones. Las hipótesis son los puntos de partida empíricos de la ciencia y deben mantenerse siempre y cuando estén justificados por la experiencia. La deducción proporciona evidencia para las afirmaciones empíricas del conocimiento, pero como la base última de la cognición es probabilística, nunca podemos llegar a la certeza sobre el mundo natural. Así, Gassendi construyó una epistemología empirista que, rechazando el dogmatismo, promovió un escepticismo moderado (Fisher, 2005).

John Locke y David Hume

La cláusula genética del empirismo se cumple plenamente en el caso de Locke, quien rebate la posibilidad de que existan contenidos o principios puntuales que universalmente estén en la mente de todo ser humano, tanto de índole especulativa como de índole moral (E: 1.2.7). Hecho esto, postula su famosa explicación de que la mente es como una hoja en blanco, vacía de caracteres, en el sentido de vacía de ideas —no de facultades ni de principios operativos— y que adquiere sus materiales de la experiencia (E: 2.1.2). Lo importante a continuación es determinar a qué se refiere con *experiencia*.

Con frecuencia, suele considerarse que Locke entiende por experiencia a las ideas mismas, a las que define como aquello que es objeto de la mente al momento de pensar (E: Intro 8). Sin embargo, esto no es del todo preciso, ya que dice que *proviene* de la experiencia, entendida como la acción de observar eventos sensibles externos y operaciones internas de la mente (E: 2.1.2). Es habitual, también, que se considere que, al negar el innatismo, los autores empiristas propongan a los sentidos como fuente alternativa de conocimiento, lo que conduce a la interpretación de la experiencia en términos de sensación únicamente. Sin embargo, Locke propone que la experiencia consiste en la observación tanto de objetos sensibles externos —lo que podríamos vincular con la sensación— como de las operaciones de la propia mente. La experiencia de ambos fenómenos, externos e internos, da lugar a las ideas simples de sensación y de reflexión respectivamente.

Se ha considerado que Hume siente la misma necesidad que Locke de combatir la posibilidad de la existencia de conocimiento innato y que, por lo tanto, adhiere sin más a su postura (Stroud, 1977, pp. 23-24; Dicker, 1998, p. 2) (T: 1.1.1.5, IEH: 2.6). Sin embargo, Hume no parece mostrar tanta urgencia como Locke al respecto y, si bien afirma que la doctrina de las ideas innatas ha sido refutada (T: 1.3.14.6), también señala que los argumentos de los no innatistas se reducen a mostrar que las ideas están precedidas y son causadas por impresiones, haciendo hincapié en que lo que distingue unas de otras es la fuerza y vivacidad de las últimas (T: 1.1.1.12). La distinción que Hume traza respecto de los contenidos mentales en impresiones e ideas lo lleva a negar solo el carácter innato de las ideas pero no necesariamente el de las impresiones, ya que define a lo innato como lo que no está copiado de una percepción precedente y es original (IEH 2.9n). Por lo tanto, no es tan evidente que Hume deba alinearse sin más con el anti-innatismo radical de Locke, ni mucho menos que puedan identificarse las impresiones simples de sensación con las ideas simples que propone su antecesor. Podemos notar, entonces, que el postulado genético no tiene una interpretación tan lineal en Hume como en Locke. En primer lugar, a raíz de su particular interpretación del innatismo, que no se entiende en términos de nociones o máximas inscriptas en nuestra mente antes de nacer, sino de algo originario, no derivado de otra cosa. Si aplicamos esa definición retrospectivamente al pensamiento de Locke, podríamos incluso llegar a considerarlo un innatista, porque considera que tanto la sensación como la reflexión son fuentes originarias de ideas. En segundo lugar, a este primer factor se le suma el escepticismo en torno al origen de las impresiones de sensación, las que surgen en el alma originalmente, de causas desconocidas (T: 1.1.2 .1). Lo que permanece vedado es la posibilidad de establecer alguna conexión causal entre las impresiones de sensación y sus supuestas fuentes extramentales (T: 1.4.2.47, véase IEH: 12.12). Hume no apela a la garantía divina para asegurar la correspondencia entre las ideas simples y las cualidades de los objetos materiales externos que las causan, como lo hace Locke (E: 2.31.2, 2.32.14), de allí que los alcances de su escepticismo respecto de la posibilidad de conocer el mundo exterior sean más profundos.

Como es bien sabido y hemos mencionado más arriba, Hume distingue entre impresiones e ideas. Respecto de las impresiones, hace además una distinción entre originarias o de sensación, y secundarias o de reflexión —que comprenden pasiones, deseos y emociones—. Esta última distinción podría abonar la interpretación antes mencionada respecto de comprender la experiencia exclusivamente en términos de percepción sensible, al menos para el caso de Hume, a raíz de que considera a las impresiones de sensación como originarias. Sin embargo, al igual que sucede con Locke, tampoco puede afirmarse que para Hume la experiencia pueda reducirse a la mera sensación. Esto es así al menos por dos razones: 1) La distinción entre impresiones originarias y secundarias se vincula con una dimensión cronológica, en tanto una impresión de reflexión siempre surge después de una idea (T: 1.1.2.1) o de una impresión de sensación (T: 2.1.1.2). Pero no es posible afirmar sin más que las ideas o las impresiones de sensación sean la causa eficiente de las impresiones de reflexión, sino que Hume señala que, por ejemplo, al pensar en la idea de placer se produce en nuestra mente la impresión de deseo, y al pensar en la idea de dolor, se produce la impresión de aversión (T: 1.1.2.1). Entonces las impresiones de reflexión se derivan o surgen de las impresiones de sensación o de las ideas debido a que las suceden, pero en cuanto a su contenido, a diferencia de las ideas, son

existencias originales y no copias (T: 2.3.3.5, ABST 6). En ese sentido, son irreductibles tanto a las impresiones de sensación como a las ideas y puede afirmarse, al igual que las ideas de reflexión de Locke, que proveen de contenidos originales a la mente. Esto impide afirmar que la única fuente de contenidos cognitivos sea la sensación, e implica a su vez, que no es posible reducir la experiencia a la mera sensación. 2) La experiencia en Hume reviste características que impiden identificarla sin más con las impresiones, a las que atribuye un carácter variable, efímero y discontinuo (T: 1.4.2; 48, 1.4.6.2). Al igual que en el caso de Locke, la experiencia involucra en Hume observación, es decir, un acto deliberado mediante el cual la mente enfoca la atención sobre aquellos fenómenos que se presentan ante los sentidos o se suscitan en la propia mente.

Finalmente, la comprensión de la experiencia exclusivamente en términos de sensación ha llevado muchas veces a considerar que, en los autores empiristas, la mente desempeña un rol pasivo al menos en los primeros pasos del conocimiento, ya que su función se limitaría inicialmente a recibir estímulos sensibles (Taylor, 1964; cf. Hatfield, 2014, Glenney and Silva, 2019). Sin embargo, también es necesario revisar este punto para ofrecer una visión más ajustada de lo que Locke y Hume dicen al respecto. Locke sostiene que “en la mera y nuda *percepción* la mente es, en términos generales, solo pasiva, y cuanto percibe, no puede menos de percibirlo” (E: 2.9.1). Sin embargo, esta cita no es suficiente para inferir que la mente, o más específicamente, la percepción es pasiva sin más. El propio Locke reconoce que para que una afección corporal cualquiera llegue a convertirse en idea requiere que sea advertida por la mente, “que es en lo que consiste la percepción real” (E: 2.9.3). ¿Cómo debe entenderse entonces la pasividad de la que habla Locke? En primer lugar, es posible considerarla como cierto aspecto de la percepción que se vincula con la inevitabilidad de registrar lo que se presenta a la mente: no hay estímulo que llegue a la mente sin que sea advertido por ella. Este argumento, a su vez, se relaciona con su anti innatismo: no hay nada que esté en la mente y no pueda ser percibido (E: 1.1.5). También es posible asociar este sentido de pasividad a la involuntariedad o a la inevitabilidad pues la mente no puede crear ni destruir ninguna idea simple. En segundo lugar, posiblemente la pasividad de la que habla Locke sea un recurso necesario para garantizar que las ideas simples son reales, adecuadas y verdaderas, ya que si se reduce al mínimo la actividad mental al momento de percibir las cualidades de los objetos, el margen de error se reduce también y la correspondencia entre dichas cualidades y las ideas simples queda resguardada de los riesgos del libre albedrío. Por su parte, Hume no alude a la pasividad de la mente ni al carácter presuntamente pasivo de la percepción en ningún momento. Como hemos visto, el origen de las percepciones es una cuestión que permanece indefinida y rodeada de un halo de escepticismo. Sin embargo, como en el caso de Locke, Hume ofrece una definición amplia y explícita de percepción, que asocia abiertamente con la *acción*:

en ningún caso puede la mente ejercerse en una acción, que no pueda ser incluida en el término *percepción*; en consecuencia, dicho término es susceptible de aplicación a los juicios, por los que distinguimos el bien y el mal morales, con no menor propiedad que a cualquier otra operación de la mente (T: 3.1.1.2; véase T 1.2.6.7).

En resumen, la evidencia textual nos lleva a concluir que tanto Locke como Hume conciben predominantemente la percepción en un sentido activo más que pasivo (Yolton, 1963).

En cuanto a la tesis epistémica del empirismo referida a la justificación del conocimiento, es necesario tener en claro que el conocimiento, para ambos autores, es el resultado de un proceso mental donde es tan importante la materia prima de los contenidos mentales que es suministrada por la experiencia —las ideas en el caso de Locke, las impresiones, en el de Hume— como las operaciones que la mente ejerce sobre ellos. Es nuestro entendimiento el que asocia estos materiales, forma con ellos ideas complejas, las compara y extrae las conclusiones que conforman lo que propiamente se denomina conocimiento. Por lo tanto, la experiencia es condición necesaria pero no suficiente para elaborar el conocimiento, por lo que no puede afirmarse sin más que dado que estos autores consideran que nuestros contenidos mentales provienen de la experiencia, necesariamente eso equivalga a que ella sea su única fuente de justificación.

Locke define al conocimiento como la percepción de la relación de acuerdo o desacuerdo entre ideas (E: 4.2.1). Dentro de la percepción, Locke distingue varios grados de claridad: intuición, demostración y sensación. La intuición alcanza el mayor grado de claridad porque implica la aprehensión inmediata de la relación entre ideas; por lo tanto, es el conocimiento más seguro al que puede llegar la mente humana (E: 4.2.1). El conocimiento demostrativo le sigue en claridad, ya que en este caso la mente no percibe el acuerdo o desacuerdo entre ideas inmediatamente, sino a través de otras ideas (E: 4.2.2-7). La intuición y la demostración no solo ocurren en la matemática, sino que la mente puede percibir potencialmente el acuerdo o desacuerdo entre ideas inmediatamente o mediadas por otras ideas en cualquier campo del conocimiento. Lo que en última instancia nos impide alcanzar conocimientos intuitivos y demostrativos en todas las áreas son nuestras limitaciones cognitivas antes que la naturaleza de los objetos a conocer.

Para Locke el conocimiento consiste en una actividad intra mental, independiente de lo relacionado con la existencia real de aquello a lo que las ideas se refieren, y por lo tanto es a priori. En matemática o en moral es posible alcanzar la certeza sin dificultad alguna, ya que sus conocimientos se construyen enteramente a partir de modelos mentales o esencias reales a las que podemos tener acceso pleno (E: 4.4.8). En el caso de la sensación no se perciben relaciones entre ideas sino entre ideas y existencias particulares externas (E: 4.1.7). Aun así, Locke la clasifica como conocimiento y no como opinión (E: 4.2.14, 4.11.3). Dentro de su filosofía no hay lugar para argumentos de corte escéptico que pongan en cuestión si las ideas que tenemos provienen efectivamente de un objeto real, de un sueño o de nuestra fantasía. Argumenta que hay una diferencia manifiesta entre soñar que nos estamos quemando y estar efectivamente quemándonos (E: 4.2.14, 4.11.6). Por lo tanto, la percepción que tenemos de que ciertas ideas provienen de objetos particulares externos puede alcanzar la suficiente certeza como para constituir un caso de conocimiento, y podemos estar seguros de que los sentidos no erran en la información. La sensación es un tipo de conocimiento que no necesita de ulterior confirmación por parte de la razón, sino que los sentidos son los únicos jueces competentes en la materia (E: 4.11.2).

El conocimiento intuitivo y demostrativo, al ser independiente de la existencia de los objetos de los que tratan las ideas, es de carácter universal. Por otra parte, el conocimiento acerca de la existencia

de aquello que es representado por las ideas trata acerca de lo particular y se limita a la existencia de objetos que afectan a los sentidos en el momento presente o bien que son recordados con claridad (E: 4.3.21, 4.11.9, 4.11.11, 4.11.13). Solo este segundo tipo de conocimiento puede considerarse como justificable a posteriori, ya que no hay forma de constatar la existencia de objetos y seres particulares si no es por vía de las afecciones que sus cualidades producen en los órganos de la sensación.

Hume propone una distinción entre dos ámbitos de conocimiento: relaciones de ideas, y cuestiones de hecho y existencia (IEH: 4.1). Estos ámbitos son similares a los que distingue Locke y también lo son sus nociones de intuición y demostración. Pero a diferencia de Locke, Hume restringe el conocimiento intuitivo y demostrativo al ámbito de las relaciones de ideas principalmente de índole matemática. Respecto de las cuestiones de hecho, plantea que el conocimiento no se limita solo a lo que se presenta a los sentidos en el momento presente o recordamos con claridad, sino también y sobre todo, a eventos y objetos que no están presentes ante los sentidos ni constan en los registros de la memoria. La vía de acceso a dichos eventos y objetos son las inferencias causales (IEH: 4.3-4), aunque ese tipo de inferencias no alcanza el grado de certeza del conocimiento intuitivo y demostrativo, sino que cuenta como opinión.

Al margen de aquellos ámbitos en los que podemos alcanzar certeza, ambos filósofos reconocen que hay otras ocasiones donde la mente no puede reconocer sin lugar a dudas la relación entre dos ideas u objetos, sino que solo puede afirmarla con mayor o menor grado de probabilidad, a partir de lo que frecuentemente se ha observado que sucede en la mayoría de los casos (E: 4.16.6; T: 1.3.6.8). Ambos coinciden en señalar que el conocimiento probable es a posteriori, es decir, que se alcanza enteramente mediante la sensación y la experiencia, y prefieren llamarlo opinión o creencia antes que conocimiento (E: 4.15.3; T 1.3.7.3-5, ABST: 18, 21), más allá de que sus definiciones de creencia sean diferentes.

En conclusión, podemos afirmar que, para Locke, hay un núcleo de verdades que son independientes de la experiencia, dentro de las que se cuentan las proposiciones de las matemáticas y también las de la moral. Además, califica como conocimiento a la existencia real de los objetos materiales particulares, a pesar de que se alcanza a posteriori. En el caso de Hume, el núcleo de conocimiento se identifica estrictamente con las verdades que se alcanzan por intuición y demostración, que por definición son independientes de la experiencia y se reducen fundamentalmente a las de índole matemática, mientras que todo lo comprendido dentro de las cuestiones de hecho se conoce empíricamente y solo alcanza el grado de probabilidad.

George Berkeley

De todos los filósofos que han sido incluidos en el famoso trío del empirismo británico, George Berkeley es sin duda el que ha generado más dudas y debates¹⁰. Aunque Berkeley acordaba con Locke y en algunos puntos Hume con respecto a cuestiones relativas al conocimiento, sus preocupaciones metafísicas y epistémicas eran bastante o muy opuestas a las de ellos.

¹⁰ Hay una controversia sobre este tema, véase Bracken, 1974; Loeb, 1980; Ayers, 2005.

En primer lugar, debemos reconocer que, en Berkeley, encontramos tanto la tesis genética como la tesis epistémica del empirismo. Con respecto al innatismo, es necesario notar que, a diferencia de Locke quien dedica al tema todo un libro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Berkeley no se dedica a discutir la cuestión. Esto es un indicio de la poca importancia que tenía este tema en sus intereses filosóficos (Loeb, 1981, pp. 69-70). Aunque en un pasaje de un cuaderno de notas privado, conocido como *Comentarios filosóficos* y publicados póstumamente, aparece una afirmación al pasar en favor del innatismo ("Hay ideas innatas, es decir, ideas creadas con nosotros", Berkeley, 1948-57, I § 645, 79), los libros que publicó durante su vida expresan una posición empirista. Allí afirma que los sentidos son necesarios para que tengamos ideas ya que "si no fuera por ellos la mente no podría tener ningún conocimiento ni ningún pensamiento en absoluto" (Berkeley, 1948-57, I: § 539, 67; cf. ib. § 318, 39; II: § 1,41). En cuanto a la justificación del conocimiento, Berkeley sostuvo que el conocimiento puede lograrse tanto mediante razonamientos intuitivos como demostrativos, admitiendo esta distinción de manera similar a la de Locke, pero rechazando las connotaciones escépticas que advertía en él (Berkeley, 1948-57, II: § 230; Ayers, 2005). Esas posiciones evidentemente lo colocan cerca de Locke, cuya filosofía leyó atentamente. Pero, por otro lado, Berkeley consideró que la filosofía lockeana implicaba consecuencias negativas, ya que inevitablemente llevaba al escepticismo y al ateísmo. Según él, esas posturas inaceptables fueron el resultado de un punto de partida metafísico equivocado: la suposición de que la sustancia material existe. Por lo tanto, aunque Berkeley comparte la posición genética que encontramos en Locke y es partidario de la justificación de nuestros conocimientos por medio de la experiencia, no estaría para nada de acuerdo en que lo consideremos parte del mismo club filosófico al que pertenecía Locke. Por el contrario, el principal objetivo filosófico de Berkeley era precisamente contrarrestar las consecuencias escépticas y ateas que según él se derivaban de la filosofía lockeana.

En segundo lugar, también es importante notar que Berkeley pensaba la distinción entre las mentes y los cuerpos materiales en términos cartesianos. Al asumir una diferencia ontológica radical entre las mentes y los cuerpos, argumentaba que las ideas de la mente son incapaces de parecerse a los cuerpos materiales que supuestamente representan. Dado que una idea no puede parecerse más que a una idea, Berkeley argumentaba que, para asegurar la posibilidad de que adquiramos conocimientos ciertos, la ontología debería limitarse a las mentes y a las ideas percibidas por las mentes. Así, la filosofía de Berkeley por un lado sustituyó a la metafísica que afirmaba la existencia de la materia por un idealismo según el cual solo existen ideas y mentes. Por otro lado, rechazó el realismo representacional o indirecto y mantuvo, en cambio, un enfoque fenomenista: lo que conocemos son ideas, es decir, fenómenos que ocurren en las mentes (sea la mente de Dios o las mentes humanas).

La existencia permanente del mundo objetivo solo puede asegurarse si se postula una mente divina infinita. Por esa razón, en contraste con las filosofías de Locke y de Hume, Dios juega un papel central en el idealismo de Berkeley. Dios es la mente en la que están presentes todas las ideas que constituyen el mundo objetivo e intersubjetivo. Sin ese sustento metafísico divino, las ideas perecerían cada vez que una mente finita dejara de pensar en ellas. El cielo, las casas, las otras mentes, existirían intermitentemente como elementos mentales fugaces de las mentes humanas. Además, Berkeley sostenía que Dios ordena voluntariamente las ideas objetivas de una manera armoniosa y coherente,

y que llamamos *leyes de la naturaleza* a aquellas ideas que percibimos como conectadas de manera regular —aunque no necesaria—. La sucesión y concatenación de estas ideas podría modificarse o interrumpirse si Dios lo quisiera. En esta perspectiva, se pueden ver no solo los rastros de lo que sería parte del análisis de Hume de la idea de causalidad, sino también la proximidad del pensamiento de Berkeley con la filosofía de Nicolas Malebranche.

En resumen, la adhesión de Berkeley a la tesis genética y la tesis epistémica del empirismo lo conectan hasta un cierto punto con Locke y Hume, en la misma medida en que aquellos sostuvieron en mayor o menor grado cada una de ellas. Pero ninguna de esas consideraciones epistémicas ocupó un lugar central en las preocupaciones filosóficas de Berkeley. Su interés filosófico pasaba por otro lado y estas cuestiones jugaron un rol secundario en su propuesta. Su firme compromiso de defender la existencia de Dios y criticar el escepticismo y el ateísmo son actitudes que lo vinculan con Malebranche y con el cartesianismo, al tiempo que lo alejan de Locke —como él mismo lo expresó— y mucho más aún de Hume —a quien Berkeley no conoció. Es por eso que no tiene mucho sentido colocarle a Berkeley el mote de empirista. Pero tampoco puede llamárselo racionalista. El de Berkeley es un claro ejemplo que indica que la filosofía moderna no se redujo a estas dos corrientes en las que tanto insistió el relato tradicional del paradigma epistemológico. También nos muestra que la imposición rígida y superficial de esas categorías genera una representación muy inexacta y tergiversadora del pasado.

El racionalismo

En el marco del paradigma epistemológico el racionalismo moderno es concebido como una perspectiva epistemológica según la cual la razón cumple un rol privilegiado en la formación de conceptos y en la adquisición y justificación del conocimiento, mientras que la sensación y la experiencia cumplen un rol secundario. Sin embargo, en las últimas décadas varios intérpretes tienen una visión más amplia y adecuada del racionalismo. A grandes rasgos, coinciden en asociar esa perspectiva epistemológica con una serie de doctrinas metafísicas según las cuales la realidad está ordenada en forma racional y necesaria, y es accesible a la razón humana (Cottingham, 1988; Nelson, 2005; Huenemann, 2008; Fraenkel, Smith y Perinetti, 2010; Shannon, Walsh y Lennon, 2018).

En este capítulo nos circunscribiremos al aspecto epistemológico del racionalismo moderno, ya que ese ha sido el rasgo definitorio enfatizado por el paradigma epistemológico que estamos evaluando. En ese sentido, las tesis fundamentales del racionalismo moderno, al igual que las del empirismo, se refieren al origen de las ideas (tesis genética) y a relativa a la justificación del conocimiento (tesis epistémica):

- 1) Tesis genética: ciertos contenidos mentales son innatos o a priori en la mente humana, aunque también hay otros que se originan en la experiencia.
- 2) Tesis epistémica: la justificación de nuestros conocimientos fundamentales se alcanza por la sola razón, la cual incluye a la intuición y la deducción. Es posible alcanzar certeza en todas las áreas del conocimiento, al igual que en las matemáticas.

René Descartes

Clásicamente considerado como el padre del racionalismo moderno, en Descartes se encuentra una clara y decisiva afirmación de la tesis genética del racionalismo. Toda su estrategia epistemológica desarrollada con más detalles en las *Meditaciones metafísicas* (1642) para fundamentar de manera sólida la filosofía y la ciencia en proposiciones ciertas se basa en la postulación de la existencia de determinadas ideas innatas, que todos los seres humanos tenemos desde nuestro nacimiento y que no dependen de nuestra voluntad. Descartes distingue esta clase de ideas de otras dos clases. Por un lado, las ideas adventicias que también son involuntarias, pero —a diferencia de las innatas— son adquiridas a través de la experiencia (Meditación III). Por otro lado, las ideas facticias que los humanos construyen a voluntad con los materiales que ya tienen disponible en sus mentes. Las ideas innatas son descubiertas por cada individuo cuando realiza una inspección atenta de su propia mente por medio de la luz natural de la razón. Las percibirá por intuición, es decir por un acto simple e inmediato de la mente, y percibirá que son absolutamente ciertas y evidentes sin necesidad de recurrir a ningún argumento o prueba que certifique su verdad. Las otras clases de ideas carecen de esas características de auto-evidencia. Es por eso que las ideas innatas cumplen una función esencial en el programa cartesiano de fundamentación del saber, ya que ideas innatas como la idea del yo, la idea de Dios, la idea de extensión, etc. constituyen los principios metafísicos en los que se sustentan todos los otros conocimientos.

En las exposiciones más esquemáticas de la filosofía cartesiana, suele identificarse la postulación del innatismo con un rechazo absoluto de la experiencia como fuente confiable de conocimiento. Esa interpretación implica que todas las ideas adventicias deberían ser falsas. Tales lecturas generalmente llegan a esa conclusión a partir de las razones que alega Descartes para desconfiar de la información que nos llega a través de los sentidos corporales. Como es bien sabido, Descartes da ejemplos de ideas falsas que nos formamos directamente a partir de los datos sensoriales: por ejemplo, nos representamos un palo sumergido en el agua como si estuviera quebrado, aunque en realidad no lo está. Esto se debe a cómo la refracción de la luz en el agua afecta nuestro órgano de la visión. Al apelar a este tipo de ejemplos, Descartes retoma argumentos clásicos del empirismo antiguo como parte de su estrategia argumentativa para poner en duda las creencias previamente aceptadas a lo largo de su vida. Sin embargo, este recurso metodológico —como él mismo dice— ha de ser aplicado “solo una vez en la vida” (Meditación I).

De tal modo, los argumentos que una vez se alegaron para cuestionar la confiabilidad respecto de los datos sensoriales no llevan a Descartes a sostener que de una vez y para siempre todos ellos han de ser rechazados como erróneos o engañosos. Una vez que se ha llegado a establecer los fundamentos metafísicos sobre los cuales se apoyarán las distintas ramas del saber y una vez conseguidas las garantías necesarias (la veracidad de Dios que no quiere que nos engañemos), si aplicamos el método adecuado y controlamos debidamente nuestras operaciones mentales, estamos en condiciones de examinar nuestras ideas y confiar que son verdaderas cuando las percibimos clara y distintamente. Cuando una idea adventicia se presenta a la mente debe ser sometida a un juicio atento, el cual determinará si se trata o no de una idea clara y distinta. Si lo es, la voluntad deberá

darle su asentimiento y considerarla en consecuencia como una idea verdadera. Algunas ideas adventicias lo serán y otras no, pues la experiencia sensible no nos engaña siempre. Sobre este particular en la Respuesta las IV Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1977, pp. 333-335), Descartes señala que para comprender la certeza de la sensación hay que distinguir tres grados: 1) la sensación que causan los objetos externos en nuestros órganos sensoriales; 2) lo que resulta en la mente por estar unida con el cuerpo cuyos sentidos son afectados por otros cuerpos; 3) los juicios que realiza la mente con respecto a las ideas que se nos presentan con motivo de que nuestros sentidos corporales son afectados. Ni el grado 1 y ni el grado 2 son pasibles de verdad o falsedad. Solo lo es el tercer grado, que se refiere a juicios de la sensación, admite verdad o falsedad. Y su certeza, y consiguiente verdad, se puede establecer por medio del entendimiento, el cual, si fuera necesario —como en el caso del palo sumergido en el agua— debe corregir el error del sentido de la vista.

En lo que se refiere a la justificación del conocimiento, Descartes presenta claramente una superioridad del rol de la razón con respecto al de la experiencia y considera a la matemática como una ciencia modelo. Por un lado, es importante destacar su postulación de la *luz natural de la razón* como una capacidad innata y universal de nuestra mente o espíritu que nos permite descubrir la verdad de las cosas. Además, desde su producción más temprana, en *Reglas para la dirección del espíritu* (ca. 1618-28), Descartes postula a la intuición y la deducción como las operaciones mentales principales para la adquisición del conocimiento cierto y evidente, en las que solo interviene la razón (Reglas II). Ahora bien, ese modelo de justificación del conocimiento por la razón a través de cadenas deductivas presentado en una obra que Descartes deliberadamente dejó inconclusa, sufrió un cambio significativo hacia fines de la década de 1630. A partir de entonces, Descartes incorporó la experimentación como una herramienta indispensable en el contexto de descubrimiento de la ciencia deductiva. Esto se advierte particularmente en las Partes V y VI del *Discurso del método* (1637) y en dos de los ensayos científicos que acompañan a esa obra (*Dióptrica* y *Meteoros*), en las que Descartes expone sus investigaciones científicas (Garber, 1993 y 1998).

Así pues, el programa maduro de Descartes no excluyó la posibilidad de que intervengan la experimentación y los sentidos en algunas de sus etapas como componentes legítimos del método. En *Principios de la Filosofía* (1644) propone un programa de articulación deductiva de las distintas ramas del saber, el cual presenta a través de la famosa imagen del árbol de la sabiduría, cuyas raíces son los principios de la metafísica, su tronco lo constituyen los principios de la física y sus ramas están constituidas por la moral, la mecánica y la medicina. Esa estructura epistémica deductiva supone que los distintos ámbitos de lo real están concatenados por leyes que, una vez dispuestas y creadas por Dios, ocurren de manera necesaria e infalible. Pero su conocimiento requiere no solo apelar a las intuiciones y las deducciones a partir de los principios que son la fuente de mayor certeza, sino que requiere además recurrir a la información empírica buscada intencionalmente con fines epistémicos, es decir, a la experimentación en el sentido baconiano de la palabra (Milhaud, 1921; Clarke, 1986).

Baruch Spinoza

Sabido es que varios aspectos de la filosofía de Spinoza siguen las líneas del pensamiento de Descartes e incluso las llevan hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, en lo que se refiere al origen de las ideas, Spinoza, al igual que Berkeley, no se dedica a discutir ni a reflexionar sobre el tema del innatismo (Loeb, 1981, pp. 69-70). Nuevamente la ausencia de esta cuestión pone en evidencia que Spinoza no consideraba que el tema del origen de las ideas mereciera discusión alguna. No habla de ideas o contenidos mentales innatos, sino de capacidades o *instrumentos innatos* para la búsqueda de la verdad que podemos considerar como el equivalente de la luz natural de la razón postulada por Descartes (TIE § 30-32). Gracias a esta capacidad somos capaces de advertir con plena certeza que una idea es verdadera, ya que la verdad es la norma tanto de sí misma como de la falsedad (Et: II, P: 43).

Spinoza sí se preocupó por aclarar que las ideas —es decir, las concepciones que forma la mente en tanto es una cosa pensante— connotan una *actividad* de la mente (Et: P II, D.3). Dicho de otro modo, cuando la mente tiene ideas no es una receptora pasiva. Lo que se conoce como doctrina del paralelismo entre los infinitos atributos de Dios o la Naturaleza —la única sustancia que constituye lo real— implica, entre otras cosas, que Spinoza no adhiere a la tesis según la cual las afecciones de nuestros órganos de los sentidos causan en nosotros ideas correspondientes con ellos. Esto, sin embargo, no significa que todas nuestras ideas sean innatas porque, de hecho, es muy evidente que adquirimos ideas a lo largo de nuestra vida en la medida en que nuestra mente está vinculada con un cuerpo propio que es su objeto, su ideado. De modo que, en el mismo momento en que nuestro cuerpo cambia de estado por ser afectado por otros cuerpos a través de los órganos de los sentidos, *paralelamente* en nuestra mente tiene lugar una idea correspondiente —no como efecto del cambio corporal, sino como modo del atributo pensamiento concomitante con el modo del atributo extensión (Et: II, 5-7). Esta posición lleva a concluir, como algunos sostienen, que la distinción entre ideas innatas y adventicias es inaplicable en la teoría spinozista de las ideas (Delahunty, 1999, p. 22-24) aunque otros autores piensan que solo pueden ser innatas (Marshall, 2008).

Ahora bien, las ideas están vinculadas con distintas capacidades de la mente, que a su vez están involucradas con distintos géneros de conocimiento. En esa gradación Spinoza claramente coloca en el lugar más bajo a lo que denomina *experiencia vaga* la cual —en paralelo con las cosas singulares que afectan fortuitamente a los sentidos corporales— forma ideas de manera mutilada, confusa. No están ordenadas como cuando se las conoce mediante el entendimiento (Et II, P 40). Tales ideas están ligadas con la imaginación y la memoria; y no pueden ser adecuadas, es decir, no tienen todas las propiedades o denominaciones intrínsecas que tiene una idea verdadera. Es preciso ascender al género denominado *razón* o más aún *ciencia intuitiva* para avanzar en el conocimiento y formar ideas adecuadas. La razón es el conocimiento de las nociones comunes en las cuales la facultad que interviene es el entendimiento, que concatena las ideas en correspondencia con el orden causal y necesario de las cosas. Los ejemplos de nociones comunes que ofrece Spinoza en parte coinciden con las ideas innatas de Descartes, y por eso queda abierta la pregunta de si tácitamente considera que son innatas (Et: II, P 37-39). Pero al formular esta pregunta de algún modo estamos obligando a Spinoza a tener que adecuarse a categorías historiográficas rígidas que postulan que debe adoptar

necesariamente ciertas tesis y discutir ciertas cuestiones pues se trata de un filósofo racionalista. Y es precisamente eso lo que nuestra revisión del paradigma epistemológico está criticando.

Por lo que se refiere a la tesis epistémica, en Spinoza encontramos tanto una fuerte y muy explícita apuesta por el método geométrico, como una extrema confianza en la razón humana para alcanzar el conocimiento. Las cuestiones metodológicas son abordadas en su breve e inconcluso *Tratado sobre la reforma del entendimiento* (ca. 1656-1660). A diferencia de Descartes, no cree necesario poner todas nuestras creencias en duda para luego llegar a la verdad a partir de un estado de ignorancia absoluta. No es necesario buscar primero cuál es el mejor método de conocimiento para luego descubrir las ideas verdaderas, porque eso llevaría a una búsqueda infinita: cada método que proponamos requeriría de otro método que lo examine, y este requeriría de otro que haga lo mismo, y así infinitamente. En verdad, como señalamos anteriormente, Spinoza creía que tenemos una capacidad innata para reconocer la verdad de una idea con total certeza. Por eso, podemos partir de creencias dadas, por más rudimentarias y mutiladas que sean, y aplicar esos instrumentos innatos para ir gradualmente corrigiéndolas, completándolas y ordenándolas (Parkinson, 1954; Wilson, 1996).

El orden correcto en el que deben organizarse y disponerse los conocimientos es el deductivo, porque es así como están concatenadas las cosas que son objetos de las ideas. Lo real es un sistema unitario regido por la necesidad y el método que le corresponde es el deductivo, cuyo modelo es el método geométrico. En la *Ética* (1677), Spinoza lleva a su máxima expresión su idea de la articulación de la unidad de lo real con la unidad metodológica: todas las partes de su sistema que abordan distintos aspectos de la realidad (la metafísica, la gnoseología, la antropología, la psicología, la moral) son expuestas y razonadas a través del método geométrico. Las partes de ese libro contienen sus propias definiciones, axiomas, proposiciones, escolios, al modo de la geometría euclidiana, donde la razón tiene su imperio. Todo ello con el fin de alcanzar la felicidad humana a través del conocimiento o amor intelectual de Dios o la Naturaleza. Spinoza, ciertamente, adopta la tesis epistémica del racionalismo, aunque —como vimos— no podemos afirmar lo mismo de la tesis genética.

Gottfried Wilhelm Leibniz

De los tres miembros del trío racionalista clásico, Leibniz fue el más fuertemente comprometido con la tesis genética, de la que hizo una encendida apología en respuesta a las críticas que Locke le dirigió en *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689). Uno de los argumentos centrales sobre los que Locke basa su refutación del innatismo sostiene que no es posible que alguien tenga una idea y no sea consciente de que la tiene. Si todos los seres humanos tuviéramos una serie de ideas en nuestra mente desde nuestro nacimiento, entonces todas las personas de todas las culturas y lugares del mundo, y en todas las etapas de su vida, percibirían esas ideas. Pero el hecho es que sobran los ejemplos de personas que no manifiestan ser conscientes de que poseen las ideas innatas que postula el innatismo. Todo ello lleva a Locke a concluir que no hay proposiciones especulativas ni morales que sean de carácter innato, sino que todas son adquiridas a lo largo de la vida a través de la experiencia.

Descartes ya había tenido en cuenta objeciones de este tipo y podemos imaginar que —de haber tenido la oportunidad de conocer las críticas de Locke— se hubiera empeñado en una defensa del innatismo tan comprometida como la emprendida por Leibniz en sus *Nuevos ensayos sobre el*

entendimiento humano (1765). Descartes había aclarado que cuando llama a una idea innata no quiere decir que la percibamos permanentemente. Por ejemplo, la idea de Dios está en la mente de los niños —al igual que en la de los adultos— pero éstos solo llegan a reconocerla cuando crecen y le prestan atención. Para que se perciban las ideas innatas, basta con que la mente esté atenta y concentrada en sí misma; que no esté obstruida por prejuicios ni distraída por las percepciones sensoriales y las necesidades del cuerpo (Cottingham, 1988, pp. 70-71).

Por su parte, Leibniz se dedicó a brindar más precisiones para salvar al innatismo de las atinadas objeciones de Locke, y es interesante notar que al hacerlo no cae en un desprecio, sino en una valoración positiva de la experiencia. Su principal punto fue mostrar que esas ideas que llamamos innatas no son producto del aprendizaje y de los aportes que obtenemos mediante la experiencia a lo largo de nuestra vida. Introdujo una famosa imagen mediante la cual sintetiza su tesis general sobre este punto, con la que se propone reemplazar la imagen lockeana de la mente como *tabula rasa*. Leibniz describe la mente humana como un bloque de mármol que tiene ciertas vetas internas que constituyen una determinada figura —que vendrían a ser las ideas. El escultor trabaja sobre el bloque y va sacando las partes del mármol excedentes hasta que finalmente descubre la figura que ya estaba contenida en el bloque y delineada por las vetas (Leibniz, 1992, p. 40). Es así como se pasa del bloque en bruto a una escultura bien pulida. Esa labor escultórica es lo que hace la experiencia con las ideas innatas de la mente: no introduce las ideas *desde afuera* sino que interviene y ofrece las ocasiones para descubrir lo que ya estaba desde el nacimiento dentro de ella. A modo de ejemplo, Leibniz remite al famoso episodio del *Menón* de Platón (82b-85b) en el cual se interroga a una persona sin instrucción alguna en matemáticas y, con la sola de guía de preguntas adecuadas, esa persona da muestras de tener dentro de su mente conocimientos matemáticos (Leibniz, 1992, p. 74).

Un componente problemático de la teoría innatista sostenida por Leibniz —que tiene ya sus antecedentes en Descartes— tiene que ver con su caracterización de las ideas innatas como “inclinaciones, disposiciones, hábitos, virtualidades naturales, y no como acciones” (Leibniz, 1992, p. 40). Más aún, nos dice que no nos apercebimos de ninguna idea permanentemente, aunque sí tenemos la disposición, la capacidad de hacerlo. Esto ha recibido el nombre de innatismo *disposicional*. Sugiere que tenemos una suerte de conocimiento implícito o virtual, que no reconocemos porque no prestamos atención a él. El problema con esta caracterización del innatismo —ya adelantado por el propio Locke— es que hace más difusa la diferencia entre las ideas innatas de las que no lo son. Locke señala que el innatismo disposicional consistiría en postular que la mente tiene la capacidad de o disposición a conocer ciertas verdades antes que afirmar que existen contenidos puntuales impresos naturalmente en la mente humana (innatismo ingenuo): “la capacidad, dicen, es innata; el conocimiento, adquirido” (E: 1.1.5). Locke sostiene que si esto último es lo que ha de entenderse por innatismo, entonces los innatistas no se diferencian en absoluto de los anti-innatistas, “porque nadie, creo, jamás negó que la mente sea capaz de conocer varias verdades” (E: 1.1.5), (Mackie, 1976, cap. 7; Cottingham, 1995, pp. 72-73).

La respuesta de Leibniz a este contraargumento lockeano sostiene que no es lo mismo tener una disposición a *apercebirse de* o *descubrir* la existencia de ideas indudablemente verdaderas en nuestra mente que la disposición a *aprender* esas ideas a lo largo de complejos razonamientos, estimulados

por la experiencia. Esto se debe a que Leibniz postula la existencia de *percepciones imperceptibles*, es decir, ideas que existen en la mente de forma subconsciente y pueden volverse conscientes con la adecuada estimulación. Finalmente, Leibniz sostiene que las ideas innatas son verdades de razón —de carácter necesario— y no deben ser confundidas con las verdades de hecho —de carácter contingente.

Para terminar, debemos indicar que aun cuando la razón matemática y el principio de razón suficiente juega un rol primordial en teoría del conocimiento de Leibniz, en continuidad con lo que hemos visto anteriormente esto no implica que haya adoptado un burdo antiempirismo. Por un lado, sostuvo que los conocimientos que tienen los seres humanos pueden ser superiores a los de bestias porque estas solo se valen de los ejemplos que les brinda la experiencia y, al carecer de razón, no pueden nunca captar la necesidad de las proposiciones. Solo la razón es capaz de establecer reglas seguras y completar las relaciones ciertas entre las cosas de un modo necesario a través de demostraciones. Pero además, Leibniz agrega que si se utiliza la información experimental —sin caer en el error de confiar ciegamente en ella como hacen las bestias—sino siguiendo la disciplina de la razón, se pueden obtener conclusiones que si bien no son necesarias (no tienen certeza metafísica) son sin embargo confiables —pues poseen certeza moral (Leibniz, 1992, p. 483). En esa línea, se preocupa por indicar cómo deben usarse adecuadamente los experimentos para la construcción de teorías y hasta ofrece esbozos de un método hipotético-deductivo por el cual se pueden confirmar hipótesis generales a través de la colaboración entre la razón y la experiencia.

Podemos concluir que la caracterización de Descartes y Leibniz como racionalistas, en base a la definición clásica de la que partimos, no genera inconvenientes en la medida en que no se caiga en esas lecturas caricaturescas que los presentan como negadores del valor positivo de la experiencia y de todo lo que tenga que ver con ella. En cambio, el caso de Spinoza resulta más problemático. Si bien su apuesta por la justificación del conocimiento en base a la razón y su adhesión profunda al modelo geométrico es innegable, y más allá del lugar de inferioridad que le otorga a la experiencia, la cuestión de innatismo no es abordada en absoluto por su filosofía. Esa situación da lugar a dudas en cuanto a si es posible concluir que admitiría la existencia de ideas innatas, lo cual parece en verdad una pregunta impropia en su sistema.

Críticas recientes y reelaboraciones

Aunque algunos historiadores todavía mantienen las líneas principales de la visión tradicional (Priest, Bennett, etc.), desde la década de 1980 nuevas tendencias en los estudios historiográficos coinciden en que es necesaria una revisión del significado y los alcances de los temas, los autores, los textos y los contextos de la filosofía moderna establecidos por el relato tradicional (Norton, 1981; Loeb, 1981; Cottingham, 1988; Woolhouse, 1988; Ayers, 1998; Haakonssen, 2006; Rutherford, 2006; Manzo, 2016; Antoine Mahut y Manzo, 2019, etc.). Esto no implica que se deba desechar por completo sino más bien hacer algunas correcciones y aclaraciones de manera que no tergiversen ni simplifiquen en

exceso las complejidades y diversidades de la filosofía moderna. En base a nuestra evaluación, que hemos desarrollado en las páginas precedentes, sintetizamos aquí algunos de los errores y deficiencias principales que aparecen especialmente en las exposiciones más simplificadoras del empirismo y el racionalismo modernos.

Antagonismo radical: la oposición entre racionalismo y empirismo por momentos se ha fosilizado y caricaturizado, al presentarlos como bloques cuyos contenidos y métodos fueron completamente contrapuestos entre sí. Como Norton (1981) señala, tal forma de oposición es más un mito que una realidad histórica. El racionalismo entendido como puro apriorismo que niega todo valor a la experiencia no se encuentra en ningún exponente del canon tradicional del racionalismo. Si bien los racionalistas canónicos hicieron críticas a la experiencia, también consideraron que, si era utilizada de manera adecuada, constituía un complemento necesario para la adquisición del conocimiento. Además, en algunos casos hicieron uso de observaciones y experimentos en sus investigaciones. Por ejemplo, Descartes hizo experimentos anatómicos e incluso admitió la necesidad de hacer una historia natural a la manera baconiana, más allá de haber apostado por una construcción deductiva de las ciencias a partir de sus primeros principios metafísicos conocidos tan solo a través de intuiciones puramente racionales. Por su parte, los empiristas no despreciaron la razón sin más. Asumieron que la mente es una *tabula rasa* solo en cuanto a contenidos mentales o ideas. Reconocieron la existencia de tendencias o principios ordenadores propios de la mente humana y la importancia ineludible de la deducción racional para ciertos tipos de conocimiento. En este sentido, la aplicación del razonamiento demostrativo por parte de Locke o el naturalismo psicologista de Hume son ejemplos elocuentes del peso que estos filósofos daban a las capacidades extra-empíricas de la mente. Si comparamos estas tesis básicas con las tesis empiristas, veremos que el principal desacuerdo epistemológico entre ambas corrientes pasa por la disputa sobre el origen del conocimiento. En efecto, en cuanto a la justificación vemos que no solo los racionalistas sino también los empiristas coinciden en que ciertas creencias se pueden justificar por la intuición o por las relaciones entre las ideas sin necesidad de que sus objetos tengan existencia real. Cabe agregar, incluso en este punto, las diferencias entre empiristas y racionalistas no extremas, ya que en verdad los racionalistas no rechazan la existencia de conocimientos que se originen en la experiencia sino que los consideran con menor sustento que los que provienen de la razón.

Ligada a este error de paradigma, se encuentra la postulación de una separación tajante entre la filosofía continental (racionalista) y la filosofía británica (empirista). Un claro ejemplo que contradice esa postulación es el francés Pierre Gassendi a quien incluso se lo podría considerar como el verdadero precursor del empirismo moderno. Gassendi, un sacerdote católico interlocutor de Descartes y de Hobbes, desarrolló una filosofía de tipo experimental que adopta un escepticismo moderado y asume como hipótesis la existencia de átomos (todo ello, tratando de no ser tomado por ateo). También se podría aludir a la fuerte influencia que ejerció el pensamiento epistemológico de Locke en la filosofía francesa del siglo XVIII, comenzando por Étienne Bonnot de Condillac (Auroux, 1974; Yolton, 1983).

Homogeneidad monolítica: se ha pretendido que al interior del racionalismo y del empirismo no había diferencias conceptuales significativas, sino coincidencias fundamentales y desacuerdos

menores. En algunos casos, se ha presentado a cada corriente como si hubiera evolucionado teleológicamente hasta alcanzar sus últimas consecuencias en el último autor de cada serie (Leibniz y Hume respectivamente). Sin embargo, entre los miembros que la historiografía tradicional insertó en cada grupo hubo discrepancias que no eran irrelevantes sino esenciales para sus autores. Pongamos por caso: al piadoso obispo Berkeley probablemente le hubiera molestado mucho que lo incluyeran en la tríada empirista junto a Locke, cuya filosofía fue uno de sus blancos de ataque tanto por su (supuesto) materialismo como por el escepticismo al que parecían llevar sus tesis. También podemos colegir que le hubiera gustado muy poco quedar vinculado con Hume, quien llevó la crisis escéptica al extremo y fue sistemáticamente acusado de ateísmo. En el caso de los racionalistas, a pesar de que ambos partían de la misma definición del concepto de sustancia y tomaron como modelo metodológico a la geometría, es muy posible que al prudente Descartes no le hubiera resultado muy agradable formar parte del mismo club que el monista y determinista Spinoza, al que muchos consideraban panteísta o ateo.

Aislamiento: la presentación del racionalismo y el empirismo como bloques totalmente contrapuestos y perfectamente homogéneos ha llevado a ignorar las mutuas influencias e intercambios que se dieron entre ellos. Por ejemplo, tanto Berkeley como Hume estuvieron muy influidos por Nicolás Malebranche, un seguidor de Descartes (1638-1715). En el caso de Berkeley, la influencia se puede notar en su diferenciación entre sensaciones e ideas, en la noción de la pasividad de la mente como receptora de las ideas de Dios, en el estatus ontológico del cuerpo, etc. Hume, por su parte, tuvo una notable influencia del ocasionalismo de Malebranche en su análisis de la causalidad y particularmente de la idea de conexión necesaria. Así también, el análisis de las ideas en la mente realizado por Locke muestra indicios de la influencia de su lectura de Descartes.

Reduccionismo: el énfasis puesto por el paradigma epistemológico en el problema del conocimiento condujo a que se prestara atención principalmente a las cuestiones directamente vinculadas con la justificación de las creencias. En particular, se le dio preferencia a la relación entre el conocimiento y la metafísica, en tanto la metafísica brindaba elementos básicos para dar cuenta de la relación entre el objeto y el sujeto de conocimiento. Los otros temas de investigación filosófica que fueron de interés para filósofos y filósofas de la modernidad fueron mucho menos atendidos, o directamente ignorados. Sobre esta última falencia y sus propuestas de superación profundizaré en la siguiente sección y también en el **capítulo 4 de** este libro.

Los nuevos enfoques historiográficos intentan evitar tanto el anacronismo como una reducción eurocéntrica de todo el período moderno temprano al problema del conocimiento. En cambio, tienen como objetivo describir las complejidades y la gran diversidad de actitudes y doctrinas hacia la experiencia, la razón y el método científico mantenido por los primeros actores modernos. Los filósofos canónicos ya no son vistos como miembros de partidos opuestos y rígidamente cerrados que teleológicamente se movieron hacia la conformación de un sistema consistente internamente. Las lealtades nacionales se desestiman como clichés historiográficos insostenibles y se ha cuestionado el paradigma epistemológico de la filosofía moderna temprana construida por esta narrativa. Tanto el empirismo como el racionalismo se han redefinido en términos mucho más flexibles y complejos, centrándose en los discursos y prácticas de los actores, reconociendo sus diversas deudas y

afiliaciones históricas, y yendo más allá de los estrechos límites de la filosofía teórica con el fin de incorporar en el análisis las prácticas y desarrollos de varias disciplinas de la ciencia natural.

Un punto de partida adecuado para la resignificación de las categorías sería interpretarlas a luz de las tradiciones de larga duración con las cuales están ligadas. El empirismo se relaciona con una tradición naturalista amplia que se remonta al atomismo antiguo y subordina la razón a la experiencia para la adquisición del conocimiento del mundo natural y la formación de los conceptos. Del mismo modo, el racionalismo puede entenderse como una tradición de origen antiguo dentro del linaje platónico, según la cual los principios que rigen el orden del mundo son evidentes para la razón humana (Ayers, 2007; cf. Lennon, 1993). Sin embargo, aun dentro de este marco hermenéutico inicial se deberían evitar los dos errores más importantes que estaban presentes en la narrativa dominante que hemos criticado: el antagonismo y el binarismo. En primer lugar, el enfoque historiográfico que plantea una batalla entre dos bandos, es decir, el carácter agónico de la relación del empirismo con el racionalismo, es una de las principales causas que contribuyeron a transformar esas etiquetas en clichés normativos y tipos de ideales esencializados. En segundo lugar, sería un error presuponer que la gran diversidad del período moderno se redujo exclusivamente a estas dos posibilidades mutuamente excluyentes, y que no hubiera otras opciones.

Los resultados de los estudios recientes sobre las filósofas modernas —que todavía se encuentran en una etapa inicial— contribuyen a desdibujar más aún esa supuesta división binaria y mutuamente excluyente entre racionalistas y empiristas, ya que es frecuente encontrar que ellas concilian en su pensamiento elementos de ambas corrientes. Por ejemplo, Margaret Cavendish critica tanto la filosofía experimental como la filosofía de Descartes. Piensa que no se debe eliminar el experimentalismo sino complementarlo con la especulación, proponiendo una cooperación organizada entre la percepción racional y la sensible. Por otra parte, se distancia del racionalismo al proponer que si bien la razón es superior en muchos aspectos a la sensación, no puede brindar un conocimiento infalible¹¹. Otro ejemplo es el de Catharine Trotter Cockburn, quien retoma los principios epistémicos de Locke —la sensación y la reflexión— y los combina con tesis metafísicas platónicas de carácter netamente especulativo como la de la gran cadena del ser¹².

Solo una perspectiva hermenéutica que evite los prejuicios del antagonismo y el binarismo favorece una mejor comprensión de las variedades del empirismo y el racionalismo, así como de las posturas eclécticas y heterogéneas existentes en la época. También permite afirmar que quienes sostenían tesis empiristas podían apoyar perfectamente tesis racionalistas sin ser infieles a sus compromisos epistémicos y metafísicos, y viceversa.

Referencias

¹¹ Véase el capítulo 11 de este libro.

¹² Véase el capítulo 15 de este libro.

Fuentes primarias

- Bacon, F. (1857–1874). *Works* (Ed. J. Spedding, R. L. Ellis & D. D. Heath), 14 vols. London: Longman.
- Bacon, F. (1996). Philosophical studies c.1611–c.1619. En G. Rees & M. Edwards (Eds.), *The Oxford Francis Bacon, Vol. VI*. Oxford: Clarendon Press.
- Bacon, F. (2004). The Instauration magna Part II: Novum organum and Associated Texts. En G. Rees & M. Wakely (Eds.), *The Oxford Francis Bacon, Vol. XI*. Oxford: Clarendon Press.
- Bacon, F. (2011) [1620]. *La Gran Restauración (Novum Organum)* (Trad. M.A. Granada). Madrid: Tecnos.
- Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (Ed. A. A. Luce & T. E. Jessop), 9 vols. London: Thomas Nelson.
- Descartes, R. (1977) [1642]. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Trad. V. Peña). Madrid: Alfaguara.
- Hobbes, T. (1996) [1561]. *Leviathan* (Ed. R. Tuck). Cambridge: Cambridge University Press. En español: Hobbes, T. (1999). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (Trad. C. Mellizo). Madrid: Alianza.
- Hume, D (1999) [1748]. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Ed. T. L. Beauchamp). Oxford: Oxford University Press. En español: Hume, D. (1992) [1748]. *Investigación sobre el entendimiento humano* (Trad M. Holguín). Bogotá: Norma. [Citado como IEH, indicando a continuación número de sección y de párrafo].
- Hume, D. (2007) [1739-1740]. *A Treatise of Human Nature* (Ed. D. F. Norton DF & M. J. Norton). Oxford: Oxford University Press. En español: Hume, D. (1984) [1739-1740]. *Tratado de la naturaleza humana* (Trad. Félix Duque). Buenos Aires: Hyspamérica. [Citado como T, indicando a continuación el número de volumen, de parte, sección y párrafo].
- Hume, D. (2007) [1740]. *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained* (Ed. D. F. Norton & M. J. Norton). Oxford: Oxford University Press. [Citado como ABST seguido por número de párrafo].
- Kant, I. (1900). *Kant's Gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften). Berlin: Reimer-de Gruyter.
- Leibniz, G. W. (1992) [1704]. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Trad. J. Echeverría Esponda). Madrid: Alianza.
- Locke, J. (1975) [1689]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press. En español: Locke, J. (1986) [1689]. *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Trad. E. O'Gorman). México: Fondo de Cultura Económica. [Citado como E, seguido de libro, capítulo y sección].
- Spinoza, B. (2000) [1677]. *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Atilano Domínguez). Madrid: Trotta. [Citado como Et, seguido de libro y proposición]
- Spinoza, B. (2006) [1656-1660]. *Tratado de la reforma del entendimiento* (Trad. O. Cohan). Buenos Aires: Cactus. [Citado como TIE, seguido del número de párrafo]

Fuentes secundarias

- Antoine-Mahut, D. & Manzo, S. (2019) Introduction. *Perspectives on Science, Special issue Debates on experience and empiricism in nineteenth-century France*, 27(5), 1-12.
- Auroux, S. (1974). Le rationalisme empiriste. *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 13(3), 475-503. <https://doi.org/10.1017/S0012217300027785>
- Ayers, M. (1998). Theories of Knowledge and Belief. En D. Garber & M. Ayers (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (pp. 1003-1061). Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Ayers, M. (2005). Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist? En K. P. Winkler (Ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley* (pp. 34-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, M. (2007). *Rationalism, Platonism, and God*. Oxford: Oxford University Press.
- Bennett, J. (2001). *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Bracken, H. M. (1974). *Berkeley*. New York: Macmillan.
- Clarke, D. (1986) [1982]. *La filosofía de la ciencia de Descartes* (Trad. E. Rada). Madrid: Alianza.
- Cottingham, J. (1988). *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press.
- Cranefield, P. F. (1970). On the Origin of the Phrase 'Nihil est in intellectu quod non prius puerit in sensu'. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 25(1), 77-80. <https://doi.org/10.1093/jhmas/XXV.1.77>
- Delahunty, R. J. (1999). *Spinoza. Arguments of Philosophers*. New York: Routledge.
- Fisher, S. (2005). *Pierre Gassendi's Philosophy and Science. Atomism for Empiricists*. Leiden: Brill.
- Fraenkel, C., Perinetti D., & Smith, S. (Eds.) (2010). *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Dordrecht: Springer.
- Garber, D. (1993). *Descartes and Experiment in the Discourse and Essays*. En S. Voss (Ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes* (pp. 288-310). Oxford: Oxford University Press.
- Garber, D. (1998). Descartes, Method and the Role of Experiment. En J. Cottingham (Ed.) *Descartes*. Oxford: Oxford University Press.
- Glenney, B. & Silva, J. F. (2019). General introduction. Problems of Perception in Early Modern Philosophy. En B. Glenney & J. F. Silva (Eds.), *The Senses and the History of Philosophy* (pp. 1-20). New York: Routledge.
- Haakonssen, K. (2006). The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy? En K. Haakonssen (Ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (pp. 3-25). New York: Cambridge University Press.
- Huenemann, C. (2008). *Understanding Rationalism*. Durham: Acumen.
- Lennon, T. (1993). *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-171*. Princeton-New York: Princeton University Pres.
- Loeb, L. (1981). *From Descartes to Hume*. Ithaca: Cornell University Press.

- Manzo, S. (2016). Empirismo y filosofía experimental. Las limitaciones del relato estándar de la filosofía moderna a la luz de la historiografía francesa del siglo XIX (J.-M. Degérando). *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16 (3) 11-35.
- Markie, P. (2017). Rationalism vs. Empiricism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/rationalism-empiricism/>
- Marshall, E. (2008). Adequacy and Innateness in Spinoza. En D. Garber y S. Nadler (Eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, Vol 4*. (pp. 51-88). Oxford: Oxford University Press.
- Milhaud, G. (1921). *Descartes Savant*. Paris: Alcan.
- Nelson, A. (2005). The Rationalist Impulse. En ib. (Ed.), *Blackwell Companion to Rationalism* (pp. 3-11). Cornwall: Blackwell.
- Norton, D. F. (1981). The Myth of 'British Empiricism'. *History of European Ideas*, 1(4), 331-344. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(81\)90026-7](https://doi.org/10.1016/0191-6599(81)90026-7)
- Priest, S. (2007). *The British Empiricists*. London: Routledge.
- Rutherford, D (2006). Introduction. En D. Rutherford (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* (pp 1-9). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shannon, D. et al (2018). Continental Rationalism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/continental-rationalism/>
- Sorell, T. (1986). *Hobbes*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Taylor, C. (1964). *The explanation of behavior*. London: Routledge Kegan Paul.
- Wolfe, C. T. (2018). From Locke to Materialism: Empiricism, the Brain and the Stirrings of Ontology. En A. L. Rey & S. Bodenmann (Eds.), *Op. cit.*, pp. 335-364.
- Woolhouse, R. S. (1988). *The empiricists*. Oxford: Oxford University Press.
- Yolton, J. W. (1963). The Concept of Experience in Locke and Hume. *Journal of the History of Philosophy* 1(1), 53-71.
- Yolton, J. W. (1983). *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*. Oxford: Basil Blackwell.