

# Evidencia y confianza

## Reflexiones sobre el Conocimiento en el fin de la modernidad<sup>1</sup>

César Moreno Márquez

### I

Una somera mirada a la aventura espiritual con que se inauguró el pensamiento *moderno*, según la demarcación epocal más comúnmente aceptada, nos mostraría que tal aventura se gestó originariamente en una *tensión* peculiar que podría expresarse como el drama de la posible conciliación entre la orgullosa responsabilidad de un individuo en la peripecia *solidaria* del conocimiento en busca de certezas y, por otra parte, el reconocimiento humilde de la precariedad de aquella responsabilidad, siempre deficitaria para la promoción del tránsito a la *transcendencia* y, por ello, insuficiente para asegurar el éxito de aquella peripecia. Podría decirse, de otro modo, que, originariamente, la modernidad se gestó en la tensión entre la *evidencia* como esfuerzo individual *inalienable* y la *confianza* en un *Otro* diferente del sujeto individual-*yo*, se acordara tal confianza a una creencia de tipo religioso o bien a una exigencia estrictamente especulativa. Se pensó entonces, recordemos el esfuerzo cartesiano que era necesario el auxilio de un *Otro* que pudiera garantizar por su *omnipotencia*, incompatible con la mezquindad de cualquier *voluntad de engaño*, la aventura del conocimiento. El

---

<sup>1</sup> En cierto modo, este trabajo podría tener por subtítulo el de «¿Por qué no Orson Welles?» o el de «¿Por qué no "la guerra de los mundos"?». Con ellos se desearía hacer alusión a la relevancia que el «genio maligno» de Orson Welles podría tener en algunos ámbitos problemáticos de la Teoría del Conocimiento (como los que en este trabajo se presentan sumariamente). Deberíamos rendir homenaje intelectual, de algún modo, a Welles por la hipótesis que supo hacer realidad. Como indica su título, el presente trabajo constituye una reflexión sobre esas dos importantes apoyaturas del Conocimiento como apertura al horizonte del Mundo que son la *evidencia* y la *confianza* en un momento en el que el conocimiento (y no sólo él) ha perdido, en muchos casos, la *proximidad en persona* de su objeto.

*gran Otro* de la Filosofía moderna fue originalmente *Dios*, libre de cualquier *sospecha* —ningún «genio maligno» podría ser realmente Dios—, y ese Otro debía garantizar que el sujeto individual estuviese en contacto con la verdad y lo real a pesar de la inmediata reclusión en sí o autorreferencia del ámbito de sus *cogitaciones*, que debía *abarcar extensivamente la Totalidad*.

En el s. XVII todo debía quedar asegurado y bien dispuesto entre la extensibilidad del reino de las *cogitaciones* y la garantía brindada por un Dios sometido en su divina majestad a las necesidades de la humana razón. Esa garantía (y la *confianza* que justificaba) no impidió, desde luego, que el impulso del conocimiento y de la Ciencia moderna exigiese a la reflexión filosófica innumerables esfuerzos encaminados a esclarecer las condiciones en que sería posible el recto conocer y la enmienda del entendimiento; importaba y preocupaba ante todo la calidad del conocimiento y no tanto la extensibilidad del mismo. A diferencia de nuestro tiempo, lo conocido y cognoscible se encontraba fenomenológicamente más *al alcance* del sujeto cognoscente; en cierto sentido, todo le era más cercano, de tal modo que la inquietud *metodológica* se centró más prioritariamente en la posibilidad de una mejoría en la calidad del conocimiento que en la investigación en torno al incremento cuantitativo de lo cognoscible —nunca abandonada, por cierto. Tal decisión, y otras, fueron las que favorecieron la revolución del pensar, ya se desplegara tal revolución en un ámbito empírico-metodológico (primer nivel del ejercicio de la duda metódica) o estrictamente trascendental y filosófico (la duda cartesiana en sentido metafísico).

## II

En virtud de la fascinación ejercida sobre la Filosofía «moderna» por las ciencias del momento (Matemática y Geometría analítica) y con excepción de algunos pensadores convencidos de la insuficiencia de las nuevas propuestas metodológicas (en la medida en que eran reductivistas), como Pascal y Vico, la investigación acerca de las posibilidades y condiciones del recto conocimiento propuso como *modelo experiencial* un tipo de saber *calculador* que, como bien mostró Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>2</sup>, habría de favorecer el distanciamiento entre el saber científico y un conocimiento, próximo al ámbito del *mundo-vital* (*Lebenswelt*), que sería, ya devaluado, mera *doxa*. El mundo y lo real fueron recubiertos, progresivamente, por «ropajes de ideas» y «revestimientos simbólicos» *idealizantes* que habrían de dificultar el descubrimiento y comprensión de la

---

<sup>2</sup> Vid. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff (Husserliana, VI), Den Haag, 1976<sup>2</sup>, §9 (sobre la matematización galileana de la Naturaleza). Especialmente, vid. p. 49 (§ 9, h) y pág. 53, donde Husserl habla de Galileo como *entdeckender und verdeckender Genius* (*genio encubridor y descubridor*).

génesis mundano-vital de la experiencia de la que dependía, en último término, el saber científico *epistémico*, protagonista privilegiado, según se pensaba, del acceso a lo real. En nuestra actualidad, cuando múltiples escarmientos nos impiden fascinarnos tan intensamente por el *reductivismo* cientifista y, en esa medida, hemos aprendido a descubrir y valorar la relevancia del *mundo vital cotidiano*, de nuestra *Alltäglichkeit*, nos asalta nuevamente una inquietud que, aunque siempre se dio en el avatar del conocimiento humano, hoy más que nunca nos obsesiona: ya no se trata únicamente tanto de la *calidad* del conocimiento cuanto de su *cantidad*: conocer *más*, saber *más*: consumir conocimiento, consumir saber. Nos fascina la *Información*, nuevo talismán en el fin de la modernidad. El *Poder* ya no se deriva sólo del conocimiento certero, sino de la cantidad de conocimiento de que podamos disponer. Pues bien, si cuando la calidad del conocimiento brindaba motivos a la inquietud fue un cierto estilo de *idealizaciones* formales de lo «real» el que impuso la medida del recto conocer, hoy, cuando nuestras preocupaciones no se dirigen sólo al incremento cualitativo del conocimiento (y en este sentido la Ciencia sigue recubriendo, y más intensamente que nunca, nuestro *mundo vital percibido*), sino también, y muy especialmente, a la conquista y posesión de la mayor cantidad posible de conocimiento, no son ya únicamente tales idealizaciones, sino en gran medida «tan sólo» *noticias*, proporcionadas por *medios de comunicación social*, las que pueden llegar a recubrir nuestro mundo vital *percibido* por un Mundo no-visto (o a cuya presencia «en persona» tenemos difícil acceso) que nos es *informado* por Otros a los que desconocemos casi siempre o, más anónimamente, por *agencias de información* que gestionan la distribución del conocimiento y seleccionan lo que deba ser conocido, etc. ¿Hasta qué punto ese recubrimiento podría llegar a ser tal que provocase una progresiva minusvaloración de nuestro circunmundo cotidiano<sup>3</sup> como base y punto de partida de nuestra apertura cognoscitiva al Mundo y «lo real» y, junto con tal minusvaloración, en virtud del exceso de *confianza* que nos vemos obligados a depositar en Otros, una cierta indiferencia ante el ideal experiencial de la *evidencia*<sup>4</sup>, siempre tan

<sup>3</sup> He aquí un suceso que, aunque con apariencia banal, es sumamente significativo: los balcones y las calles, antes lugares de encuentro interpersonal cara-a-cara (y favorecedores de la configuración de *un* circunmundo) se ha convertido poco a poco en meros ornamentos arquitectónicos principalmente, en un caso, y en simples espacios de tránsito (motorizado, ante todo), en otro caso: finalmente, aquella original función comunicativa que ejercieron ha sido usurpada, quizá podría decirse así, por esos otros «balcones» de nuestra apertura al Mundo que son, hoy, los *mass media* (prensa, radio, televisión...), cuya influencia en la vida cotidiana (incluso para ordenarla, y trastocarla —piénsese en los escollos de la relación interpersonal ante el televisor, p. ej.) sería tema importante de investigación para la *sociología de la vida cotidiana*.

<sup>4</sup> Vid. HUSSERL, E., *Lógica formal y lógica trascendental* (trad. L. Villoro), UNAM, México, 1962, p. 166: «...la evidencia designa la *operación intencional de darse las cosas mismas*. Con mayor precisión: es la forma general por excelencia de la «intencionalidad», de la «conciencia de algo»; en ella la objetividad está ante la conciencia —modo de algo aprehendido, visto «ello mismo»; de suerte que la conciencia está con el objeto mismo. También podemos decir que la

vinculada al sujeto-*yo*, a lo percibido (en sentido husserliano) y, en última instancia, a la *proximidad en persona* de «lo real»? ¿No peligrarían la relevancia y eficacia gnoseontológicas de la evidencia si nos entregásemos estufecta e incondicionalmente, sin cuestionamiento cualitativo alguno, a la *cantidad* ingente de conocimiento (propriadamente no «evidenciable») que el inmenso horizonte del Mundo brinda? La confianza (en el Otro) y la evidencia (egológica) no se oponen ni contradicen necesariamente; sin embargo, el grado alcanzado por nuestra *recepción informacional* del Mundo ¿no nos obliga a ejercitar la confianza más allá de un control crítico, seriamente responsable, de la misma a partir del criterio experiencial privilegiado, aunque ya se ve que insuficiente (en el sentido de poco extensible) de la evidencia? Ante estos interrogantes ¿no sería necesario que se reconsiderase la función de la evidencia (en el *Lebenswelt*) como medio para *comprender* el proceso del Mundo no sólo frente a su mero cálculo<sup>3</sup>, sino también frente a su mera *recepción y organización informacional*?; por otra parte, ¿no sería urgente que nos preguntásemos acerca de las posibilidades de convivencia entre los incrementos cualitativos y cuantitativo del conocimiento y sobre el riesgo de una recíproca usurpación de ambos por lo que se refiere a los derechos de cada uno de ellos según la orientación en los intereses de la praxis cognoscitiva? La resolución concreta de estas dudas nos forzaría, en fin, a inmiscuir nuestra reflexión en el terreno de la Teoría de la Información, de la Comunicación, de los *mass media* (medios de comunicación social), etc., lujo que no podemos permitirnos en este momento. Lo que se propone aquí es tan sólo una somera reflexión en torno a una problemática muy relevante y que debería ser asumida en el ámbito de la Filosofía, hasta ahora demasiado ocupada con la tradicional Teoría del Conocimiento o con la Filosofía de la Ciencia.

### III

Si algunos de los que fueron protagonistas principales de la génesis y desarrollo del pensamiento filosófico y de la Cultura occidentales pudieran hoy dirigir la mirada a nuestro tiempo, en un breve repaso de sus estigmas epocales, quedarían sorprendidos, o quizá confundidos, ante la orientación en que se han encauzado nuestras pretensiones en el acercamiento a lo que desde

---

evidencia es la conciencia primordial: aprehendo "*la cosa misma*", *originaliter*; en contraste, por ejemplo, con su aprehensión en imagen...». En el sentido en que se la considera aquí, la evidencia se plenifica ante todo egológicamente, aunque en sí misma, y en la medida en que en ella se apela a *cualquiera*, es trascendentalmente intersubjetiva y detenta, por ello, una muy significativa relevancia ontológica (digamos *disposición comunicativa*), tal como he tratado de mostrarlo en mi trabajo sobre *La intención comunicativa*, Sevilla, 1989, fruto de mi Tesis de doctorado sobre el tema *Experiencia ontológica e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (Univ. de Sevilla, 1988).

<sup>3</sup> Vid. HUSSERL, E., *Ibid.*, p. 18.

hace mucho tiempo se había nombrado (bendecido más que maldecido) como *Realidad*. Las duras exigencias a que se había sometido en otros momentos nuestra apertura a lo real, si es que acaso esa apertura merecía el nombre de «racional» o si es que se la podía identificar desde su origen en una *voluntad de verdad*, parece como si hubieran sufrido una relajación inaudita o caído en una ambigüedad tras la que podría ocultarse, en la nueva figura del sujeto cognoscente, cierta debilidad o la voluntad de retirada frente a cualquier compromiso profundo. Si prestamos atención no ya al conocimiento científico (el del «experto», según lo llamaría Schütz <sup>6</sup>), sino a nuestra labor como sujetos cognoscentes en nuestro mundo vital cotidiano, quizá avistaremos que, más que nunca, nuestra *aproximación al horizonte del Mundo* se ha ido convirtiendo progresivamente ante todo en el deseo de una aproximación *extensiva* a ese horizonte más que en el deseo de una aproximación en *profundidad* (cualitativa) al mismo, que ya no sería para el hombre contemporáneo tanto el del *Mundo en total* cuanto el del *todo del Mundo*, digámoslo así, recogiendo aquí y trasladando la distinción entre el *ente en total* y el *todo del ente* propuesta por Heidegger en *¿Qué es metafísica?* <sup>7</sup>. Aunque, como ya hemos dicho, el problema es tan antiguo como el empeño humano en el conocimiento —empeño mediado y mediatizado *socialmente*, desde siempre— en el fin de la modernidad, y ante la comprensión de la pertenencia del horizonte restringido del *mundo vital cotidiano, percibido*, al más abarcativo horizonte del Mundo como *hilo conductor* de múltiples circunmundos vitales cotidianos, se ha agravado la conciencia, no exenta de confusión, de la necesidad de abordar el horizonte del Mundo como horizonte del «todo del ente», con la esperanza de que con la conciencia de aquella pertenencia (comprensible ingenuamente, en principio, como *la de una mera parte en un todo*) pudiera esclarecerse adecuadamente nuestra *Alltäglichkeit* y, más lejanamente, la intrincada trama del Mundo en su globalidad y como ámbito de «lo ente en total». ¿Acaso es inmediatamente legítimo y eficaz el posible tránsito (como medio de comprensión) desde el *todo del Mundo* al *circunmundo*? Cuando el interés se dirige preferentemente al aumento en la cantidad de conocimiento se corre el riesgo de pensar el Mundo *simplemente* como ámbito del «todo del ente» y nuestro circunmundo solamente como *parte* de tal todo; entre tal interesamiento y la tendencia, a veces insensible, a rebajar las exigencias de la *evidencia* en favor de un incremento en las de la confianza, exigida con vistas al aumento cuantitativo de conocimiento, la distancia es mínima. El problema que plantea la *substitución* incondicional de la evidencia por la mera confianza y, en cierto modo, de la calidad

<sup>6</sup> Sobre esta noción, vid., p. ej., SCHÜTZ, A., «El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento», en *Estudios sobre teoría social* (A. Brodersen, compilador), Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 120-132. En este artículo se encontrarán algunas sugerencias para nuestro tema.

<sup>7</sup> Vid. HEIDEGGER, M., «¿Qué es metafísica?», en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, p. 45.

(fenomenología) por la cantidad —según la correlación aquí propuesta y en atención al planteamiento inicial, moderno, de la relación entre la evidencia y la confianza— radica en que mientras que el Otro que originalmente auxilió al sujeto cognoscente finito no podía mentir, pues era Dios, y no se apelaba a ese Otro para aumentar el conocimiento, hoy el Otro no es ya sólo el que debe garantizar cualitativamente el conocimiento, sino también incrementarlo (el Otro como medio de información) y apenas disponemos de garantías de que tras su presencia, más o menos disimulada, más o menos conocida, no se oculte cierto «genio maligno» (el genio de Orson Welles, p. ej.), un «genio» que no ya sólo pudiera falsear los acontecimientos, sino ante todo ofrecernos versiones o interpretaciones desviadas, tendenciosas, unilaterales o arbitrarias de lo acontecido. ¿Acaso su infrecuencia sería un buen motivo, un motivo *fundamental*, para excluir su posibilidad? Así pues, ¿por qué no Orson Welles?, ¿por qué no «la guerra de los mundos»? La apelación a la orientación pragmática o a la inercia (como credulidad) del sujeto cognoscente no podrían bastar para responder negativamente con buenas razones.

Nadie dudará de que nuestro horizonte de saber y conocimiento ha aumentado; lo que ya no es tan claro es que se haya profundizado nuestra comprensión del Mundo, toda vez que la discontinuidad entre nuestro mundo percibido y el Mundo que nos es informado es a veces enorme<sup>8</sup>. Nunca se pudo tener más próxima la totalidad de lo Ente. Si se afirma, al estilo de Niklas Luhmann<sup>9</sup>, que el Mundo se caracteriza por su *complejidad*, pues siempre ofrece muchas más posibilidades de experiencia de las que pueden ser realizadas, y que cada donación de sentido simplifica esa complejidad, a la vez que implica un riesgo (pues cada donación de sentido, necesariamente selectiva, implica la excursión o apartamiento de otras múltiples posibilidades de sentido), si el Mundo se caracteriza por su complejidad, decíamos, no cabe duda de que este ámbito inmenso de *conocimiento a distancia* al que hoy todos tenemos fácil acceso, y que constituye una apoyatura importante de nuestro contacto con lo real, posibilita una reducción, en otros tiempos insospechada, de la complejidad del Mundo. Pero esta reducción —contemporánea con la ampliación del saber— ha aumentado nuestra *conciencia* de la complejidad del Mundo (siendo la complejidad, por tanto, fenomenológicamente mayor) en la medida en que somos más conscientes que nunca de la *unilateralidad* de nuestro circunmundo cotidiano y del déficit de evidencia con el que hemos de

---

<sup>8</sup> Compruébese, si no, el fastidio que produce escuchar noticias acerca del buen estado *macroeconómico* de un país y comprobar la escasa visibilidad de tal bondad en el ámbito de lo *microeconómico*, digámoslo así. Si, valga otro ejemplo, y en otro sentido, en un informativo se dijese algo acerca de las excelencias de la Universidad española, quien estuviese vinculado estrechamente a la Universidad podría valorar (positiva o negativamente) tal noticia o comentario, pero a quien no lo estuviese le sería francamente difícil tal valoración.

<sup>9</sup> Vid. LUHMANN, N., *Fin y racionalidad en los sistemas*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pp. 163-166 o «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», en HABERMAS, J. y LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp (Theorie-Diskussion), Frankfurt a.M., 1971, pp. 31 y ss.

aproximarnos al horizonte global del Mundo y en tanto ha aumentado, al mismo tiempo, nuestra sospecha acerca de la posible degeneración de la *información en deformación*. En cualquier caso, se podría decir que los *mass media* se han infiltrado tan intensamente en nuestra cotidianeidad que aunque la caracterización del *mundo de la actitud natural* como «mundo al alcance» (Schütz)<sup>10</sup>, en cierto sentido «omniaccesible» (Husserl) o «a la mano» (Heidegger), no haya perdido legitimidad, es indudable que ha quedado algo desacreditada. Todo dependería del grado que atribuyésemos a aquella infiltración. Y consideremos no solamente la apertura estrictamente cognoscitiva al Mundo, sino también la apertura valorativa, tan decisiva para la configuración de nuestra *Weltanschauung*.

#### IV

*Del mundo cerrado al universo infinito*. En las postrimerías de la modernidad estamos asistiendo a un proceso de transformación, en cierto modo lento, pero implacable, en nuestro modo de afrontar la «realidad» en virtud de la irrupción desmesurada, y en muchos casos sin control, del *conocimiento a distancia* en el seno de la vida cotidiana y del trastorno del circunmundo vital por obra del cúmulo de información que esa irrupción provoca<sup>11</sup>. El *conocer* se resuelve, cada vez en mayor medida, en un *ser-informado*, y las consecuencias de tal resolución son múltiples. Como ha reconocido J.-F. Lyotard, «se puede (...) esperar una potente exteriorización del saber con respecto al "sabiente"»; «el antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso»<sup>12</sup>. La cercanía de lo real, el contacto directo y vivido, la excelencia de la intuición y de la inmediatez... parecen cada vez más perdidas<sup>13</sup> (y por ello cada vez más deseadas, al menos un poco hipócrita y superficialmente). A este respecto, tiene razón Max Frisch cuando en su relato *Eine Mulattin namens Florence* nos dice que vivimos en

---

<sup>10</sup> Vid. lo que dice A. SCHÜTZ sobre la *realidad eminente* (nuestra vida cotidiana como *ámbito finito del sentido*) en *El problema de la realidad social* (M. Natanson, compilador), Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 304 (p. ej.).

<sup>11</sup> Trastorno que lo es, en cierta medida, de la estructura originalmente *comunitaria* de la vida cotidiana; aunque los medios de comunicación uniformicen la participación en el saber, también posibilitan que sujetos que pertenecen al mismo circunmundo y lo comparten cotidianamente tengan acceso a ámbitos de realidad diferentes y, quizá, en muchos casos, inmediatamente inconexos.

<sup>12</sup> LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 16.

<sup>13</sup> Desde esta perspectiva nos parece valioso el programa propuesto por LOPEZ QUINTAS, A., en *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Gredos, Madrid, 1977, en el sentido de una metodología que muestre las posibilidades de los modos de aproximación directa, inmediata y, a la vez, «distante» del hombre a lo real.

la época de la *reproducción*: la mayor parte en nuestra personal imagen del mundo (*Weltbild*) no la hemos experimentado por nosotros mismos; somos televidentes (*Fernseher*), teleyentes (*Fernhörer*) y telescientes (*Fernwisseur*). No se necesita haber abandonado nunca esta pequeña ciudad para escuchar la voz de Hitler aún hoy, para saber cómo gime el monzón sobre el Himalaya o conocer las oscuras profundidades del océano <sup>14</sup>. Efectivamente, el conocimiento, la experiencia a distancia... nos han cautivado <sup>15</sup>. Como siempre, pero mucho más intensamente hoy, ya no sólo operamos representativamente con la realidad, sino que la abordamos *reproduciendo lo ya re-presentado* de ella por Otros, digámoslo así, en general.

Sería superfluo tratar de demostrar, en este momento, que el conocimiento y el saber se encuentran absolutamente socializados y sometidos, por tanto, a la doble mediación de la re-presentación y de la re-producción. Pero atendamos a que mientras se encontraba contenido en los estrechos límites del mundo vital cotidiano, el Mundo (su sentido, el Mundo en cuanto horizonte del Ser —entendido como ámbito de «lo ente en total») se le ofrecía a la persona más al alcance de sus posibilidades de experiencia y conocimiento directos. Era la persona responsable, en gran medida, de su propio afrontamiento de la realidad —o al menos así lo creía (y por tanto lo era); las cosas mismas estaban ahí y era sobre ellas sobre las que cada sujeto edificaba el sentido de lo real. Actualmente, sin embargo, el Mundo es una «*aldea global*» (MacLuhan) en una de cuyas esquinas o recovecos habitamos. Podemos recorrerla, nuestros sentidos y entendimiento pueden avistarla a la velocidad de la luz y el sonido, pero siempre sigue siendo, a pesar de todo, demasiado global, excesivamente lejana y confusa. Y, sin embargo, nos atrae con una intensidad tal que, seducidos por el saber que aspira a la totalidad de lo Ente, pudiéramos llegar a devaluar progresiva e insensiblemente el conocimiento de y en la proximidad de lo cotidianamente circundante. No tenemos evidencia ni experiencia intuitiva directa de lo conocido, visto o escuchado a distancia; el Mundo se nos brinda sin que podamos acceder directamente a él y no sólo no se nos brinda *simplemente*, sino, casi obscenamente, en toda su *complejidad*, en toda su interna y complicada pluralidad, ante la cual el acceso evidencial al Mundo quedaría de algún modo desarmado. ¿Qué pretensiones cognoscitivas podríamos defender desde

---

<sup>14</sup> Recogido en AA.VV., *Deutsche Erzähler* (vol. II), Insel, Frankfurt a.M., 1984, p. 531.

<sup>15</sup> Ya redactado este trabajo, leo en un artículo de Rafael RAMOS LOSADA sobre la televisión como «fábrica de distancias» que «a través del receptor percibimos visualmente un espacio que no es el que habitualmente nos rodea. En este espacio televisivo (el «territorio visivo») se pueden comprobar *distancias* inhabituales que no son aquellas dentro de las cuales se desarrollan nuestras actividades cotidianas (...) sino que son distancias que nos transportan a mundos sensoriales y acciones lejanísimas a nuestra cotidiana percepción. Al otro lado de ese ojo de cerradura de la televisión descubrimos (...) un macroespacio que no nos pertenece por ajeno, en el que se fijan y zigzaguean *distancias* distintas, insólitas, que nos acercan a objetos y acciones de dimensión universal» (en «Hacia una teoría de las distintas en televisión», en *Mensaje & Medios*, 2 (Sept. 1988, p. 61).



nuestro minúsculo mundo vital cotidiano, desde lo sólo es, se diría, un *fragmento insignificante* del Todo del Mundo? No sorprendería demasiado, por tanto, que se pensara que el modelo de la evidencia ya no se adecúa a nuestro tiempo, que no se encuentra a su altura (o quizá sería mejor decirlo al revés) y que, por tanto, sería absurdo mantenerlo como ideal —so pena de que nos viésemos obligados a volver al ámbito experiencial ordenado— (incluso en sus pequeños desastres y desórdenes) y a nuestro alcance, pero bastante pobre, al parecer, de nuestro mundo cotidiano, siempre tan tercamente *unilateral*. Pero, ¿dónde habrían quedado las «cosas mismas» en un Mundo avistado por intenciones cognoscitivas «llenas», por su contenido, pero bastante «vacías» según el cumplimiento pleno que *subjetivamente* debiera otorgárseles? ¿Dónde podrían ser descubiertas esas «cosas»? ¿Quizá en lo que se encuentra en mi más inmediata proximidad? ¿En este mundo pequeño, minúsculo, que apresamos casi en un golpe de vista, que nos atañe directamente, que afrontamos con toda nuestra *responsabilidad* y, esto sería importante, que podemos comunicarnos *dialógicamente*? ¿O quizá en el extenso y amplio horizonte del Mundo que se nos brinda desde lejos, Mundo inmenso, sin confines y vertiginoso, Mundo de múltiples posibilidades para las diferencias interhumanas, p. ej., que cotidianamente nos es informado a una distancia que no podemos recorrer, que no se encuentra a nuestro alcance ni es susceptible de *verificación dialógica* en un encuentro cara-a-cara (en sentido «dialógico» o según lo comprendería Schütz)?<sup>16</sup> Una respuesta esencial no podría depender de la demostración de la importancia de los intereses pragmáticos del sujeto cognoscente. Antes bien, de algún modo cabría encontrar una respuesta en la adecuada coordinación entre los incrementos cualitativo y cuantitativo del conocimiento y en cierta peculiar conciliación de microcosmos y macrocosmos (he aquí la enésima versión de un hondo problema metafísico), *irresoluble con la comprensión del primero como mera «parte» del segundo («todo»)*, en sentido cuantitativo. Sin duda, tendremos que aprender a ser cosmopolitas.

### V

Ahora ya se puede comenzar a comprender el título de este trabajo: *evidencia y confianza*. La función cognoscitiva de ese fenómeno de la vida intersubjetiva e interpersonal que es el de la confianza, aún no suficientemente explorado por la Filosofía y las Ciencias Humanas<sup>17</sup>, se destaca inmediatamente,

<sup>16</sup> Vid., al respecto, SCHÜTZ, A., *art. cit. supra*, pp. 126-127, p. ej.

<sup>17</sup> E. GOFFMANN, conocido sociólogo de la vida cotidiana, se ha ocupado de tal fenómeno, pero desde una perspectiva que no dejaría demasiado satisfecho a alguien filosóficamente inquieto o exigente. Una derivación importante de los problemas suscitados por la confianza es, sin duda, la de su eficacia e insuficiencia en un método histórico crítico, permanentemente enfrentado al espinoso problema de la validez de los *testimonios* y, de tal modo, en último término, al de la

y ante todo, al menos en el sentido en que pretendemos pensarlo en este momento, como *complemento* de la función primordial (de primer orden) de la evidencia. Ninguna teoría del Conocimiento podría permanecer indiferente a la necesaria complementariedad, desde siempre, pero más aún en el fin de la modernidad, entre la *evidencia* y la *audiencia*/confianza, digámoslo así, un poco metafóricamente, o entre la *visión* (egológica, evidencial, circummundana) y la *escucha* (intersubjetiva, confiada, medio de acceso *a distancia* al Mundo), ni tampoco, por otra parte, a la cercanía o lejanía presenciales de lo afrontado objetualmente.

Siendo imposible, en gran medida, el afrontamiento experiencial individual, evidente e intuitivo de la trascendencia del «todo del Mundo», parece que sólo nos quedaría como recurso la *confianza en el Otro*. Pero del mismo modo que antes nos preguntamos acerca de la validez actual, en cuanto ideal, del modelo experiencial de la evidencia, debemos interrogarnos ahora acerca de ese otro modelo de la confianza, que de algún modo ha sido puesto en entredicho por el de la *sospecha*, centrado en el escudriñamiento de la *finitud* del sujeto cognoscente, que se engaña sobre sí —porque en primer lugar no desea conocerse a sí mismo, diría Nietzsche— y engaña a los Otros, pues es un sujeto finito preso en las redes del interés por la disimulación ideológica de lo real. En la medida de sus posibilidades, la confianza debería *completar* el déficit de la evidencia (cuando no suplirla forzosamente), pero hoy ya conocemos, o creemos conocer, la fragilidad de esas complementariedad o substitución —y ello, entre otras razones importantes, por la crisis que soporta lo *interhumano*. La sospecha atraviesa nuestra relación con lo real y, lo que sería más grave aún, con el Otro. Mirada «de reajo» la del yo en la relación social e interhumana, mirada oblicua, no franca ni espontánea, que desconfía de todo y todos. Lo que muchos sociólogos y filósofos de la Cultura han identificado ya como *crisis de la autoridad* sería sólo un síntoma de este decaimiento del modelo experiencial de la confianza al que nos referimos. Pues bien, es justamente por la precariedad de la confianza por lo que quizá no se debería confiar acríticamente en la confianza misma como *substituta* de la evidencia. Es por ello, en fin, por lo que habría que valorársela, ante todo, sólo como su *complemento*.

Si la confianza parece que tampoco puede suplir propiamente la deficiencia de la evidencia y de la intuición en el trato con «lo real», debemos preguntarnos qué nos queda. Seguramente, en un caso, el retorno a nosotros mismos en nuestra vida psicológica de sujetos individuales: el *psicologismo*, en último término, tal como acertadamente ha sabido reconocerlo Lipovetsky<sup>18</sup>, y que no podría dejar de recordarnos, salvando las distancias, el que hubo de

---

confianza, pues, aunque no en absoluto, y ni siquiera frecuentemente, «con tinta, cualquiera puede escribir cualquier cosa», según la exclamación de cierto hidalgo lorenés en el siglo XI (vid. BLOCH, M., *Introducción a la historia* (tit. original: *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*), FCE, México, 1982 (11.ª reimpr.), p. 65.

<sup>18</sup> LIPOVETSKY, G., *La era del vacío., Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986, sobre todo sus dos primeros capítulos.

afrontar críticamente Husserl; y un psicologismo que, por decirlo de algún modo, encerraría al individuo en sí mismo y en su mundo circundante más próximo, «cada uno se ve remitido a sí mismo», pero, añade Lyotard (desde su propia perspectiva), «cada uno sabe que ese *sí mismo* es poco»<sup>19</sup>. Por otra parte, en el otro extremo encontraríamos la ex-posición a la «exterioridad» del *mundo-informado*, el *éxtasis de la comunicación* (Braudillard)<sup>20</sup>, con la consiguiente pérdida de sustancia interior de la subjetividad cognoscente y caída en el vértigo de la comunicación. Podríamos comenzar a comprender, ahora, que la vaciedad de nuestro tiempo gira sin fin en torno a la crisis tanto de la evidencia como criterio cualitativo regulador de nuestra corrección en la apertura al Mundo como, por otra parte, de una confianza que, a decir verdad, y mientras no se recuperen ciertos valores (¿bastaría el mero acuerdo pragmático?) o se encuentre una salida más allá de la sospecha y de la voluntad de dominio en la relación interhumana, apenas dispone de un buen fundamento y de sólidos motivos.

## VI

Llegados a este punto, habiendo dejado muchas cuestiones importantes sin tratar, o siquiera plantear, y sin que quien les ha ofrecido estas reflexiones, en ocasiones algo deliberadamente provocativas, pueda aventuar de algún modo el futuro u ofrecerles una respuesta a los interrogantes suscitados, quizá podrían hacerse algunas breves consideraciones finales, la primera y principal de las cuales podría referirse a las posibilidades, para el *Lebenswelt*, de alcanzar una proyección crítica frente a la minusvaloración de sí mismo, de su fundamental relevancia ontológica y eficacia cognoscitiva, en virtud de su recubrimiento por el horizonte del «todo del Mundo» que nos es informado. ¿Acaso puede y debe ser siempre el Mundo el que esclarezca el *Lebenswelt*, de tal modo que la consistencia de éste pudiese ser interpretable legítimamente sólo como mera *unilateralización* (cuantitativa) del Mundo)? Los intentos de François Laruelle por recuperar al *homme ordinaire*<sup>21</sup> quizás podrían interpretarse, al menos en cierto modo, desde esta perspectiva. Por otra parte, no se deberían ignorar o despreciar las posibilidades de tal proyección crítica, posibilidades que requerirían, para que pudieran plenificarse, el reconocimiento,

<sup>19</sup> LYOTARD, J. F., *op. cit.*, p. 36. Y cita indirectamente a Musil en *El hombre sin atributos* (ed. española en Seix-Barral, Barcelona, 1969-1973): «Teniendo en cuenta el estado de la ciencia, un hombre no está hecho más que de lo que se le dice que es o de lo que se hace con lo que es (...) Es un mundo en el cual los acontecimientos vividos se han vuelto independientes del hombre (...) Es un mundo del porvenir, el mundo de lo que sucede sin que eso suceda a nadie y sin que nadie sea responsable».

<sup>20</sup> Desde esta perspectiva podría reinterpretarse la *exégesis* heideggeriana de la *curiosidad o avidez de novedades* (*die Neugier*) presentada en *Sein und Zeit*, § 36.

<sup>21</sup> Vid. LARUELLE, F., *Une biographie de l'homme ordinaire*, Aubier, París, 1985.

humilde y a la vez soberbio, pero siempre profundamente sincero, de la perenne eficacia cognoscitiva de la «primera persona del singular» y del valor de las autoevidencias en el entorno vital. A nuestro modo de ver, y aunque haya quienes insisten con persistencia en lo contrario, acusando rápidamente de «oscurantistas» a quienes no asumieran su perspectiva, no deberíamos despachar fácilmente (e ingenuamente) a la *conciencia* próxima al mundo vital ni al *individuo*, ni desatender la relevancia permanente de la *praxis cotidiana*, no sólo por su pragmatismo, sino ante todo por su *compromiso con lo percibido*. Debería ser necesario, desde este punto de vista, recuperar de algún modo un sano *empirismo*<sup>22</sup> e investigar profundamente los vínculos entre *Mundo*, en sus múltiples dimensiones, y *circunmundo*. En cualquier caso, deberíamos dejar que permaneciese en su vigencia el ideal de la mayoría de edad tal como lo formuló Kant, que propiamente no incluiría sólo el *pensar por sí mismo*, sino también el *ponerse en lugar de cada Otro* y el *pensar de acuerdo consigo mismo*<sup>23</sup>. Ni el circunmundo cotidiano ni las autoevidencias son suficientes, pero sí son, sin embargo, necesarias; ni la mera confianza (y una confianza que en muchos casos no tiene legitimidad *dialógica*<sup>24</sup>) ni el conocimiento a distancia son tampoco suficientes, pero sí son, igualmente, necesarios en el fin de la modernidad (como siempre, por otra parte, pero más aún hoy). De algún modo, «el escepticismo, como principio, no es una actitud más estimable ni más fecunda que la credulidad»<sup>25</sup>. En cualquier caso, deberían evitarse ambos. No quisiéramos que se obtuviese la impresión final, tras la lectura de este trabajo, de que lo único importante son las evidencias (egológicas, circunmundanas), pues no es tal tesis la que hemos pretendido defender, siendo claro, por lo demás, que no podríamos ser como el honrado veterinario que, según el testimonio de Marc Bloch, «se rehusaba sistemáticamente a creer cualquier noticia dada por la prensa»<sup>26</sup>. Permanentemente necesitamos confiar. Que no haya suplantación recíproca entre la evidencia y la confianza (tendente a la credulidad cuando se arroga derechos que en

<sup>22</sup> Prosiguiendo nuestro intento de encontrar proyección a la *Krisis* de Husserl, se trataría de revalorizar cierto empirismo no ya sólo frente al racionalismo (empeñado en mostrar la realidad *more geometrico*) (vid. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, apéndice XIV al § 28), sino también frente al *mundo informado* en el sentido al que nos hemos referido.

<sup>23</sup> Vid. KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 40.

<sup>24</sup> En este trabajo no tomamos en consideración la confianza en su originario sentido ideológico y en su dimensión ética, tal como acontece en la relación cara-a-cara o en la relación Yo-Tú, ni por tanto en general, sino ante todo en el sentido de la *credulidad* acritica, pasiva o conformista. Por lo que se refiere a la experiencia dialógica, la confianza le es intrínseca, ante todo porque tal experiencia es originariamente *disposición* dialógica. La confianza o su posibilidad efectiva quedan presupuestas desde el principio y, además, su función más primaria, al menos según Levinas, no radicaría en ser medio de comunicación ontológica en el horizonte del Mundo, sino más bien en su relevancia para acceder *éticamente* al Otro como Rostro. Pero este es ya otro problema.

<sup>25</sup> BLOCH, M., *op. cit.*, p. 85.

<sup>26</sup> *Idem.*

## Evidencia y confianza

realidad no posee), sino correspondencia y complementariedad: pensarlas es, tal vez, uno de los retos de nuestro tiempo, en el que el «ojo pasivo y mullido» (Ramón Losada) parece poseer demasiadas prerrogativas. No «evidencia o confianza». Quien jamás aspire a la evidencia (en sí misma nunca absoluta, sino móvil en el discurrir de la experiencia) de algún modo permanecerá indiferente a los Otros y entregado a la credulidad (confianza ingenua); por otra parte, quien rechace toda confianza jamás podrá salir de la precaria y egoísta inmediatez del sí-consigo-mismo, librarse del riesgo ideológico del aldeanismo o vencer el laberinto de incerteza al que pudiera condenarle algún insospechado e invisible «genio maligno».