

59  
Rej



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE PSICOLOGIA

REFLEXIONES METATEORICAS  
Elementos para una discusión sobre el  
papel de la ciencia en la modernidad

TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN PSICOLOGIA  
PRESENTA:  
LUIS ARMANDO GONZALEZ PLASCENCIA

ASESOR:  
MTRO. FRANCISCO PEREZ COTA

MEXICO

1991

FALLA ORIGINAL



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

**INTRODUCCION.....7**

### **PRIMERA PARTE: MODERNIDAD**

**Capítulo I. El ocaso de la razón y el ascenso de la racionalidad instrumental.....17**

1. Ilustración: génesis de la modernidad.
2. El fin de siglo vienés y su repercusión en la transformación científica y cultural de occidente.
3. «La concepción científica del mundo» del Círculo de Viena.
4. La crítica sociológica: de la Escuela de Frankfurt a nuestros días.
5. El destino moderno.

### **SEGUNDA PARTE: DEL ANALISIS DE LA CONCIENCIA AL ANALISIS DEL LENGUAJE: LA «METAMORFOSIS DEL SENTIDO»**

**Capítulo II. De la revelación a la razón: hacia la unidad teórica de conocimiento y praxis.....50**

1. La «metamorfosis del sentido».
2. El sentido como unidad de immanencia y trascendencia.
3. De la trascendencia psicologista al trascendentalismo objetivo: la búsqueda del sentido en la unidad de teoría y praxis.

**Capítulo III. La conciencia objetivada: hacia la transformación semiótica de la filosofía.....97**

1. Entre conciencia y lenguaje: la crítica romántica de la razón.
2. La «reducción óptica»: el advenimiento de la filosofía positiva.
3. La reducción del sentido: entre atomismo lógico y neopositivismo.

**TERCERA PARTE: LA RECONSTRUCCION COLECTIVA  
DEL INDIVIDUO**

Capítulo IV. Argumentos para la discusión filosófica actual:  
el otro siglo XIX y la superación del solipsismo en Hegel y  
en Peirce..... 143

1. Hegel y la autoconciencia de modernidad: una hipótesis hermenéutica.
2. Charles Sanders Peirce y la superación pragmática del solipsismo.

Capítulo V. La crisis del pensamiento moderno: algunas reflexiones conclusivas.....189

1. Actitud analítica: la crisis de sentido del paradigma científicista y el problema de la «necesidad de razón» en la praxis moderna.
2. Actitud hermenéutica: la recuperación de la razón en la comunidad de comunicación.

**EPILOGO**

La crítica posmoderna: una perspectiva fuera del «logos».....221

**BIBLIOGRAFIA.....235**

# INTRODUCCION

1.

Tal vez como una herencia de los últimos tiempos, la necesidad de explicarse la existencia está irremediabilmente atada al «hic et nunc» que en cada periodo nos hace sujetos de la historia. El devenir del género humano se encuentra en estrecha relación con los diversos momentos que marcan el tránsito de las razones que han sustentado los proyectos históricos que desde siempre, y en su momento, se han erigido en esperanzas novedosas encaminadas a encontrar sentido a las relaciones entre los hombres y sus mundos. De ahí que la historia no sea otra que la misma historia de la dominación de aquellas razones que con el tiempo son percibidas como el sino de las diferentes épocas, y ello porque lograron someter a las ideas disidentes relegándolas a destinos de alteridad que, envueltos en anhelos de subversión, sólo pocas veces se realizaron. Así, el paso de los tiempos ha reservado -al menos para algunas posturas alternativas- la posibilidad de convertir la crítica marginal en terreno abonado para el florecimiento de la «razón nueva», que terminará imponiéndose a la decadente, anunciando con ello el fin, pero también el principio de una nueva era. No obstante, la sucesión de las eras y su concatenación pretensiosamente evolutiva no lo es en sentido estricto: acaso apenas representa una ilusión de progreso hacia estadios superiores de la humanidad, pero que, sin embargo, y muy a pesar de sí misma, sustenta la cotidianeidad e

la que se fundamenta y materializa el quehacer de una parte importante del género humano.

La época que ahora presenciamos, «la modernidad», no escapa a la historia, y como parte de ella cultiva en su propio devenir la semilla de la crítica que acabará por destruirla -¿o renovarla?- tal y como recién inaugurado el siglo XVII la propia modernidad terminó de imponer su proyecto sobre el medieval, y como el medioevo lo hizo en su momento frente a la cosmogonía de las antigüedades.

La modernidad es, en cierto sentido, un periodo espacial y temporal que determina una aquí y un ahora diferente del pasado y del futuro, pero que a su vez se relaciona con el primero y se aferra al segundo, construyéndose y reconstruyéndose -o al menos intentándolo- en cada versión del presente. Modernidad, también, es el reflejo de una actitud, de una forma de hacer y de estar en el mundo que involucra tesis y antítesis que se manifiestan, aún de formas diversas, en todas las esferas de lo humano: frónesis, teoría y techné se entremezclan en nuevos arreglos, pero sin diluirse, sólo opacándose unas a otras en simbióticas dosis generadoras de nuevas ideologías.

modernidad es el tiempo del humanismo paradójicamente «contrahumano»: es el tiempo del arte, pero también de lo artesanalmente concebido; es el tiempo de la ciencia, pero también de la tecnología; es el tiempo del cambio que garantiza la permanencia, de lo nuevo sobre lo nuevo. Es el tiempo del

hombre, pero también es la posibilidad de su ocaso. Y, tal vez por todo ello, la modernidad es, ciertamente hoy día, un proyecto en crisis.

2.

Intentar indagar en la dirección en la que una crisis como la de la modernidad ha tenido lugar supone, sin duda, una reflexión profunda en torno a los diferentes espacios de vacío que este periodo ha comportado. Como modernos, es difícil sustraerse al ánimo de investigar en torno a lo que antes hubo sido para estar en condiciones de entender lo que está siendo y así tener algo que decir acerca de lo será. El problema de lo subjetivo, el arribo al cientificismo, la racionalización de la ética, el ascenso de la tecnología, todo ello enmarcado en un anhelo de progreso que está ataviado de futurismo, de «moderno», que reniega del mito y le atribuye una condición de pre-racionalidad sin darse cuenta de que a la vez se está construyendo un nuevo mito, motiva el impulso para hacer un exámen sobre las condiciones en las que, durante trescientos años, un proyecto como el de la modernidad nunca ha logrado ser integralmente moderno.

La dialéctica de la Ilustración ha mostrado el rostro verdadero de un proyecto construido por el hombre para el hombre pero, en el fondo, contra el hombre, porque a esta altura no puede haber duda en torno a que el ocaso de los dioses no ha sido, en ningún sentido, el imperio que la Ilustración había previsto para el

hombre. El arribo a la edad de la razón, que entre otras cosas significaba para las conciencias modernas la posibilidad de liberación con respecto a la autoridad de la teocracia medieval, ha sido mucho más un arribo a una condición en la que la lucha contra lo mítico se ha transformado en el mito de la modernidad. Así, el devenir de lo moderno ha hecho abortar el sueño ilustrado enfrentándole con una realidad en la que la razón sólo ha servido para legitimar a lo que jusamente carece de ella. En esto consiste, creo yo, la crisis de lo moderno.

Ante una crisis tal, es menester preguntarse por el papel que están jugando aquéllos elementos que caracterizan el sino de lo moderno, lo que en mucho significa preguntarse por el papel del saber científico, dado que este es garantía de racionalidad constituida por el conjunto de conocimientos técnicamente utilizables que, al menos desde el alto medioevo, han venido significando una esperanza de emancipación para el hombre con respecto a la naturaleza.

Así, una crítica de la ciencia es el pretexto que permite hilar una crítica de la modernidad porque, en algún sentido, la ciencia misma ha venido siendo, a fin de cuentas, la modernidad. Frente a ella, y como su fundamento, el saber científico se ha consolidado, por lo menos en los últimos tres siglos, como digno sucesor de la tradición del dios que, a fuerza de razón, ha desaparecido. Ante una responsabilidad de esa magnitud, la tarea de la razón, en tanto que búsqueda de una base racional que sirva

de fundamento cohesionador para el ser de los hombres, ha agotado, ante este nuevo fin de siglo, sus posibilidades. En este sentido, la incapacidad e insuficiencia que el paradigma de lo racional ha evidenciado frente a una realidad que le ha desbordado, parece indicar que, en alguna medida, es necesario intentar una nueva problematización del mundo y del lugar del hombre en la naturaleza.

3.

Haber pretendido que un trabajo como el que ahora se presenta hubiese contenido los elementos para construir alguna salida a la crisis de la modernidad, rebasa, ciertamente, las capacidades de quien esto escribe. Por lo demás, ese no fue nunca su objetivo.

Tampoco lo fue, sin duda, el adherirse a una discusión de moda. En realidad, el asunto de que la modernidad está de moda evidencia de hecho que algo en ella ha resaltado, como para haber llamado la atención de tantos autores. Por otro lado, el destino que hasta ahora se ha reservado para quienes, como los latinoamericanos, arrivamos a la modernidad violenta y tardíamente, la pretensión de seguir una moda nos está cancelada, porque su carácter temporal nos mantiene en el razgo todo el tiempo.

En este sentido, si de algo sirviera, los motivos de esta investigación habría que buscarlos tanto en el seno de una crisis personal del autor como en la curiosa necesidad de

investigar en torno a una problemática que, ciertamente, se ha tratado hasta el cansancio, pero cuya reflexión, también es cierto -por lo menos en un grado de suficiencia-, no ha alcanzado las aulas universitarias en nuestros contextos ni se ha reflejado en la praxis cotidiana del quehacer profesional, tanto a nivel de producción del conocimiento como en el nivel de su aplicación: el papel de la ciencia en la constitución de la modernidad o, en un sentido más estricto, lo que es objetivo central de este trabajo: la función del saber científico en la generación de la crisis de la modernidad.

Por ello, la forma final del trabajo puede abordarse a través de dos lecturas: una transversal, que intenta mostrar la actualidad del problema; y una longitudinal, que demuestra el desarrollo logrado después de tres años de estudio en torno al tema, desarrollo en el que se contienen desorientaciones y reorientaciones que buscan su justificación so pretexto de abordar una temática de no fácil acceso.

La estructuración de los diferentes capítulos de la investigación en forma de ensayos breves, obedece a la necesidad de abrigar un recurso que permitiera enfrentar mis limitaciones teóricas, pero también es el vehículo más adecuado para una lógica en la que la reflexión no quedaba constreñida a un método riguroso e inalterable. La libertad para construirlos, en consecuencia, se deriva de ello.

Así, la primera parte del trabajo intenta ser una reconstrucción historiográfico-reflexiva de la modernidad a partir de la Ilustración y de su devenir en la forma de una racionalidad instrumentalizada. En este sentido, busca proveer de los elementos contextuales necesarios para la comprensión de la problemática que se aborda globalmente en el trabajo.

La segunda parte, constituida por los capítulos segundo y tercero, somete a examen una hipótesis en la que se propone como hilo conductor de esa transformación de la razón en racionalidad instrumental a la «metamorfosis del sentido», metáfora de la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia, a manos de la actitud empírico-analítica que desemboca en la revolución semiótica de la filosofía. De esta forma, el capítulo también persigue la posibilidad de ofrecer los elementos teóricos necesarios para abordar el objetivo central de la investigación.

La parte tercera, por otro lado, se pretende a sí misma como autoreflexiva. Los ensayos que la constituyen intentan someter a discusión algunas hipótesis según las cuales las aporías del cientificismo son superables: el capítulo cuarto, en particular, ofrece el pensamiento de dos autores a partir de los cuales es posible, desde el seno mismo del siglo XIX, una crítica inmanente de las consecuencias de la modernidad en el siglo XX. George Wilhelm Frederick Hegel, cuyas ideas conforman una aproximación hermenéutica a la crisis de la razón en la modernidad, y Charles Sanders Peirce, cuyo pensamiento ofrece los elementos necesarios para una superación semiótica del cientificismo. Y el capítulo

quinto, en el que se discute la problemática de lo que he llamado «necesidad de razón de la praxis moderna», como distintivo principal de la actitud analítica, enfrentándolo con la actitud hermenéutica a la que caracterizo como la última posibilidad de rescate de la modernidad, a través de la recuperación de la razón, especialmente en los pensamientos de Habermas y Apel.

Finalmente, se plantea un epílogo que intenta ser, a la vez que un cierre formal de estas páginas, un espacio de examen en el que se reconoce explícitamente como límite de este trabajo al paradigma de la modernidad, pero a partir de una consideración en torno a la crítica posmoderna. Las salidas planteadas por los teóricos que aún se allanan a la razón son puestas en el debate pero desde fuera del «logocentrismo» moderno.

Como es posible observar, cada capítulo contiene identidad propia no obstante compartir, en la base, la problemática esencial que de una u otra forma subyace al trabajo. Por otro lado, de esta estructura se deriva el carácter inevitable de investigación que el estudio comporta pues, visto en conjunto, se revela como un documento de trabajo, y no como una indagación concluida. Pero este carácter, sin duda, no lo excusa de la brevedad de sus alcances. La notoria ausencia de Marx, de Nietzsche, de Heidegger, de Freud, sólo por citar a algunos de los más importantes autores no examinados, así como las posibles desorientaciones y malinterpretaciones de los que sí están presentes, inexcusables de principio, implican por otro lado un

compromiso de continuidad necesario para extender el ámbito de comprensión de la problemática que aquí recién se esboza. Con ello, el trabajo tiene que asumirse, a manera de justificación, como la primera etapa de una indagación posterior, más seria y profundamente tratada.

## PRIMERA PARTE: MODERNIDAD

## **Capítulo I. El ocaso de la razón y el ascenso de la racionalidad instrumental**

1. Ilustración: génesis de la modernidad.
2. El fin del siglo vienés y su repercusión en la transformación científica y cultural de occidente.
3. "La concepción científica del mundo" del Circulo de Viena.
4. La crítica sociológica: de la Escuela de Frankfurt a nuestros días.
5. El destino moderno.

CAPITULO I. MODERNIDAD:  
EL OCASO DE LA RAZON Y EL ASCENSO DE LA  
RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

1. Ilustración: génesis  
de la modernidad.

Por lo menos desde los despuntes de la Ilustración (1), la humanidad asistió a un cambio importante en la concepción del mundo; un cambio que comenzó a gestarse tal vez desde dentro mismo del medioevo y que a través del tiempo fue tomando la forma de una fe nueva. Como señala Paz, una fe que significó la transición de la esperanza en la eternidad divina característica de la escolástica, a la esperanza en el futuro terrenal de la propia humanidad (2). En este sentido, este periodo simboliza intento de coronación de la «renaissance» de la humanidad, y con ello, el arribo al imperio de la razón.

Contra la metafísica del siglo XVII y contra su acendrado cartesianismo, el proyecto de la Ilustración significó la posibilidad del hombre en tanto que responsable de su propia existencia: «Aude Sapere» fue la consigna que incitaba a la

-----

(1) Si bien puede afirmarse que la humanidad experimenta cambios radicales en su cosmovisión, al menos desde el renacimiento, no será sino hasta el siglo XVIII, una vez asimilados los cambios producidos por la reforma luterana y calvinista y por la contrareforma cristiana, cuando se consoliden las posibilidades de superación del absolutismo medieval y sus formas de legitimación fundadas en la razón divina. Cfr. al respecto a CASSIRER, E. Filosofía de la Ilustración, 3a. ed., México: FCE, 1975; a WOLIN, R. "Modernismo vs. postmodernismo". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLII, 437, 1987., pp.10-16; o bien a ADORNO, TW. y HORKHEIMER, M. Dialéctica del Iluminismo, Buenos Aires: Sur, 1969.

(2) Véase PAZ, O. Los hijos del Limo: del romanticismo a la vanguardia, 2a. ed. Barcelona: Seix-Barral, 1974, en donde el autor ubica este momento como el de la contradicción entre

madurez del género humano (3). De este modo, la muerte de Dios quedó expresada en la apología de la razón como máximo atributo del hombre (4).

Así, la Ilustración emprendió el camino de la credibilidad en el potencial creador del hombre que quedó expresado en las tesis de la «Enciclopedia», en los trabajos de Condorcet y en la obra de Kant -buscador exhaustivo de las condiciones de posibilidad de la razón. Como afirma Habermas, el proyecto de la Ilustración

... consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna [ pretendiendo ] liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas [ ... ] para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida cotidiana (5).

-----  
monoteísmo y filosofía pagana, cuya resolución, en sentido opuesto a la escolástica, da la victoria a la razón sobre la revelación.

(3) De acuerdo con Kant, la posibilidad de utilización de la razón por parte de los mismos hombres, significaba la emancipación de éstos con respecto a la autoridad divina. En este sentido, la humanidad se enfrentaba al reto del saber como en un rito de iniciación en el que el hombre se probaría a sí mismo como "maduro", responsable de su propia existencia. Véase KANT, I. Crítica de la razón pura. Buenos Aires: Losada, 1975.

(4) Según Max Weber, el racionalismo se caracteriza por un proceso de desencantamiento que llevó a que las visiones religiosas predominantes en occidente desembocaran en una "cultura profana" con lo cual ocurría una "secularización de la cultura occidental". Véase HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1989, en particular el primer capítulo "La modernidad, su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento", p. 11 y ss.

(5) Habermas, J. La modernidad, un proyecto incompleto, en POSTER, H. et.al. La posmodernidad, 2a. ed. Barcelona: Kairós, 1986.

Es ésta la época de la fragmentación de la «razón sustantiva» (religión y metafísica) en tres esferas autónomas del quehacer humano: la ciencia, la moral y la estética (6). A su través se recogerán, regularán y expresarán las posibilidades de ascenso de la razón.

En este sentido, de acuerdo con Cassirer, el espíritu ilustrado buscará su realización -influenciado como lo estaba por lo conceptos newtonianos y su método- a través de la mediación entre lo racional y lo positivo como un intento por alcanzar "... la auténtica correlación de "sujeto" y "objeto", de "verdad" y de "realidad" y [ para establecer ] entre ellos la forma d "adecuación", de correspondencia , que es condición de todo conocimiento científico" (7).

Tal vez es aquí donde la «razón pura» -que aunque independiente d esferas de lo «práctico» y lo «estético» se liga a ellas mediant la fundamentación filosófica global del siglo XVIII- comenzó a jugar ese papel predominante que la convierte en garante de la realización de la cosmovisión del hombre moderno. En tanto que arma del conocimiento la «razón pura» aproximaba al hombre con la naturaleza y, consecuentemente, le proveía de las herramientas

-----  
(6) De acuerdo con Habermas, en Weber la racionalidad se manifiesta como la ausencia de una visión cohesionadora como la que caracterizó a la «razón sustantiva». En la nueva concepción "con las modernas ciencias de la experiencia, con las artes devenidas autónomas y con las teorías de la moral y del derecho fundadas en principios, se formaron esferas culturales de valor, que respectivamente posibilitaron -de acuerdo a regularidades internas- problemáticas teóricas, estéticas y práctico-morales". (HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad op. cit., p. 11).

(7) CASSIRER, E., op. cit., p. 24.

para su sometimiento en favor del hombre mismo. El desarrollo de esta esfera de lo teórico y su paralelo con el desarrollo de la frónesis de la época, otorgarían a la humanidad -se pensaba- los elementos suficientes para su emancipación, para el momento del hombre en el mundo:

Los pensadores de la ilustración (...) aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos (8).

La máxima kantiana (9) revela el anhelo de armonía que debía reinar entre las conciencias maduras, las ilustradas; a la vez que ostentaba la convicción en una «conciencia en general», en un «sujeto trascendental», es decir, en la universalidad de la razón como albacea y juez supremo del hacer de los hombres. De esta manera, la Ilustración parece representar, aún más que el ingreso a una época nueva, la posibilidad de una "salida" («ausgang»), de un "escape" hacia el momento en el que el hombre podrá poner en uso su capacidad de razón, lejos del sometimiento a ninguna autoridad suprahumana. La realización de la Ilustración es, a la vez que un fenómeno en curso, una tarea que compromete a la humanidad consigo misma (10).

-----  
(8) HABERMAS, J. "La modernidad, un proyecto incompleto" op. cit., p. 28.

(9) "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad, ley universal de la naturaleza". Kant, I., citado por APEL, K-O. La transformación de la filosofía, vol. II, Madrid: Taurus, 1985., p. 168.

(10) FOUCAULT, M. "Qué es la Ilustración". SOCIOLOGICA, 2, 7/8, pp. 289-304.

En suma, la Ilustración puede caracterizarse como el ingreso del hombre en la Historia - y con ello en la modernidad - porque en el seno de esta nace también el etnocentrismo característico de los últimos siglos; como lo aprecia Foucault, es "... el tiempo histórico en el que se piensa y en el que se plantea quizás por primera vez, cómo incidir y ser parte de él (11); es, asimismo, la ocasión de hacer frente a la potencialidad y las posibilidades del hombre para ser en el mundo (12), pero a la vez es también -para los más pesimistas- condición de posibilidad de la barbarie y de la decadencia de los valores humanos (13).

## 2. El fin de siglo vienés y su repercusión en la transformación científica y cultural de occidente

Con la apertura del siglo XX se aborda quizá la etapa más importante en los anhelos de modernidad de la Ilustración. En este sentido, el siglo XIX representa el marco general que encausa y posibilita la emergencia de nuestra contemporaneidad. Los acontecimientos históricos -sociales, económicos y políticos- que tuvieron lugar en esa centuria reflejaron de manera importante la penetración del pensamiento racionalista del

(11) Véase la interpretación de R. Farfán al ensayo de Foucault "Qué es la Ilustración", en SOCIOLOGICA, 3, 7/8, 1988 pp. 305-311.

(12) HABERMAS, J. "La modernidad, un proyecto incompleto" op. cit.

(13) De acuerdo con Adorno y Horkheimer, la Ilustración como génesis de la racionalidad moderna, significa también la condición de posibilidad del ocaso de los valores humanos, través de su reducción instrumental. Tal pensamiento queda expresado, tanto en su Dialéctica del Iluminismo, como en su artículo "Salvación de la Ilustración; discusión acerca de un escrito planeado sobre dialéctica". SOCIOLOGICA, 3, 7/8, 1988., pp. 275-284.

"siglo de las luces". La actitud ilustrada se manifiesta en los 1800 a través de la crítica: la crítica del absolutismo, del «laissez faire», del liberalismo. En esta misma línea, el espíritu de progreso se mantiene erguido y encuentra en Comte y el "positivismo" una vía racional de legitimación. La revolución industrial continúa la transformación de las formas de producción artesanal y con ello atribuye valoraciones «modernas» a los conceptos de trabajo, mercancía y capital. La producción en masa de bienes de consumo genera también, a su vez, nuevas necesidades que darán lugar al «consumidor», categoría referencial del «homo modernus». La ciencia, por su parte, continúa su avance siempre ascendente. La firmeza de los descubrimientos realizados en el campo de las ciencias naturales sostiene la creencia en la existencia de leyes que asimismo rigen el comportamiento del hombre como individuo y del hombre en sociedad. Con las ideas de Laplace en el campo de la astronomía y de Darwin y Mendel en el de la biología, las teorías evolucionistas parecen consolidarse (14); ello con la correspondiente repercusión que en la sociología dichas teorías tuvieron en los pensamientos de Comte, de Spencer, e incluso de Marx y Engels (15). La obsesión por la «cientifización» del

-----  
(14) Para una valoración crítica del contexto histórico general en el que ocurren estas importantes transformaciones, véase a BERNAL, JD. La ciencia en la historia, 5a. ed., México: UNAM-Nueva Imagen, 1981, sobre todo las partes IV y V, p. 359 y ss.; y del mismo autor La ciencia en nuestro tiempo, 4a. ed. México: UNAM-Nueva Imagen, 1981, en particular el capítulo XII "Las ciencias sociales en la historia", p. 236 y ss.

(15) Sobre el particular, didáctica es la obra de TIMASHEFF, NS. La teoría sociológica. México: FCE, 1986.

conocimiento arrastra también a la psicología, la historia y la economía.

En el campo de lo social, la caída de las grandes monarquías anuncia el triunfo de la burguesía y el ascenso del liberalismo y sus correlatos: el «laissez faire» y el «welfare state». De esta manera, todos estos elementos, así como muchos otros acontecimientos que sería ocioso relatar aquí, se conjugan y sintetizan en el crisol decimonónico (16).

No obstante, y reconociendo el peso que estas transformaciones significaron a la Europa entera del siglo XIX, parece ser que la semilla más importante de la modernidad, o mejor, de sus consecuencias en nuestro siglo, fue sembrada en Austria, concretamente en la llamada Viena de «fin de siglo», donde tiene lugar, parafraseando a Karl Krause, el experimento del siglo XX.

En tiempos del imperio Austro-Húngaro, Friederick Engels había caracterizado a Viena como un espacio indiferente y estancado, sin embargo, como afirma Pérez Gay, "Engels no podía advertir que, en la indiferencia y en el estancamiento del Imperio, se fraguaba una de las transformaciones culturales más impresionantes del siglo XX" (17).

De acuerdo con Schorske, con el arribo de la burguesía liberal en Austria, se intenta la síntesis de las tendencias culturales

---

(16) Un panorama general de los acontecimientos históricos que caracterizaron al siglo XIX en el contexto global de la transformación moderna puede hallarse en BROM, J. Esbozo de historia universal, 16a. ed., México: Grijalbo, 1989.

(17) Pérez Gay, JM. "Karl Krause: incidencias". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLIII, 447, 1988., pp. 8-15, p. 9.

predominantes hacia mediados del siglo XIX, tendencias por cierto particularmente contrastantes: por una parte, una "cultura ético-científica" que recogía los valores éticos, morales y científicos de la Ilustración, y por la otra, una "cultura estética" desfazada, arraigada en los principios de la Contrarreforma barroca:

La cultura moral y científica de la burguesía liberal austriaca (...) virtuosa y represiva se hallaba segura de sí misma en el plano moral. En el plano político se preocupaba por hacer regir la ley y sujetar a ella los derechos individuales y el orden social. En el plano intelectual se remitía a la hipótesis del siglo de las luces, según la cual una estructura racional es inherente a todas las cosas, a despecho del caos que reina en la superficie (...)

Sin embargo, a pesar del énfasis puesto sobre los valores de la razón y del derecho que producían como tipo social ideal un homo iuridicus sólido y un homo sapiens razonable, los burgueses austriacos ilustrados se aficionaban a una cultura estética [ que permaneció ] bajo la influencia de una tradición austriaca anterior al siglo de las luces: la contrarreforma (18).

No obstante, los cambios ocurridos en la segunda mitad de ese siglo, (esto es, un colapso bursátil hacia 1873, el surgimiento de movimientos sociales antiliberales, tanto de izquierda como de derecha y el reflejo de estos movimientos en la revuelta cultural de los jóvenes de entonces contra la generación de sus padres) tienen como consecuencia el fracaso de la "síntesis cultural" de

-----

(18) SCHORSKE, CE. "Las dos culturas austriacas y su destino moderno". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLII, 447, 1988., pp. 37-45, p. 37.

mediados de siglo, y con ello, no sólo una agudización en la separación de las esferas de lo ético-científico y del arte, sino su polarización. Por ello resulta interesante la opinión de Berman, quien señala que el fracaso de esa síntesis tiene lugar además como

... consecuencia del fracaso del proyecto de modernización [ que en lo económico se había propuesto llevar a cabo la burguesía austriaca y que da como resultado una ] ... reducción de la racionalidad iluminista a [ una dimensión ] instrumental y a la lógica del mercado y de la transformación del liberalismo político en el liberalismo económico de la doctrina del laissez faire (19).

De la afición por las tendencias estéticas de la Contrareforma surgió poco a poco, y como resultado del fracaso de la síntesis que recién se ha comentado, una nueva corriente cultural que Schorske denomina "cultura de los sentimientos", en la que la obras de Nietzsche y Wagner tienen una notable influencia. Paulatinamente, la fascinación por lo instintivo desplaza al interés por los contenidos religiosos característico del barroco, y un especial pesimismo, así como la exaltación del irracionalismo estético se tornan rasgos distintivos de «die jungen» en Viena (20).

En el otro ámbito, la cultura "ético-científica" continuó defendiendo la supremacía de la razón, así como los valores que se

---

(19) BERMAN. RA. "La fascinación por Viena". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLIII, 447, 1988., pp. 16-30, p. 19.

(20) Véase SCHORSKE, op. cit.

ligaban al "...progreso social a través de la ciencia, la educación y el trabajo constante" (21).

De esta forma, el siglo XX sorprende a Viena enfrascada en esta disyuntiva cultural que permearía inevitablemente los años de la nueva centuria. Por un lado, los herederos de la "cultura de los sentimientos" se aferraron al culto del individualismo psicologista, de lo instintivo y de la introspección, objetivando su pesimismo en una crítica de las promesas propagadas por quienes, a su juicio, no podían o no querían advertir que éstas no eran sino "...engaños que ocultaban los siniestros peligros que la modernidad auguraba en su proyecto" (22).

Por otro lado, tras la Secesión y el posterior ascenso de la socialdemocracia en Austria, son retomados los viejos valores del liberalismo y la democracia y, con ello, el restablecimiento de la razón ocurre a través de un proyecto de modernidad que exige la hegemonía de lo "ético-científico" frente a las demás tendencias sociales en las que se exaltaban como valores, la nacionalidad, la religión o la raza. Era ésta la línea en la que se encontraba un grupo importante de vieneses que se habían propuesto rescatar a Austria del estancamiento que la sometía, al menos desde la época de la anexión; un grupo de comprometidos "...quienes se pusieron a construir las instituciones y prácticas

---

(21) FARFAN, R. "Viena 'fin de siglo' y la modernidad como proyecto histórico". SOCIOLOGICA, 2, 3, 1986-87., pp. 63-80, p. 70.

(22) Ibid., p. 71.

sociales de una nueva república austriaca" (23), y cuyos objetivos podían resumirse en "...democratización, acceso libre y abierto de aquellos espacios dominados desde siempre por minorías excluyentes" (24).

A partir de ese momento comienza a hacerse más clara en la escena de la historia la predominancia de lo que Habermas denomina "cultura de los expertos", en la cual las esferas de las que hablaba Weber se tornan en "especialismos", es decir, espacios limitados de acción bajo el control de los profesionales de la ciencia (25) que estarán regidos por

... los principios de la renovación técnica y la eficiencia productiva, abierta al consumo de sectores sociales que desde este momento serán pensados como los destinatarios "naturales" de lo que los nuevos especialistas producirán (26).

### 3. «La concepción científica del mundo del Círculo de Viena»

Bajo esta ambientación cultural, en la Viena del temprano sigl XX, surge hacia finales de la década de los 20 un importante documento que dirigirá la atención del mundo hacia un grupo de intelectuales agrupados y consolidados en torno a lo que se dió a conocer como el «Círculo de Viena».

---

(23) Janik y Toulmin, cit. en FARFAN, R. Ibidem.

(24) FARFAN, R. Ibidem.

(25) Véase FARFAN, R. "Habermas-Foucault: dos diagnósticos de la modernidad". SOCIOLOGICA, 2, 6, 1988., pp. 85-109.

(26) FARFAN, R. "Viena 'fin de siglo'..." op. cit., p. 71.

Con "La concepción científica del mundo del Círculo de Viena", la revolución de la ciencia burguesa ocurría en el momento preciso. La emancipación respecto de los grandes sistemas metafísicos lo fue también respecto de la filosofía y de la ideología. El desarrollo de la técnica y su vinculación con la ciencia aproximaron el tiempo del progreso.

El Círculo de Viena, heredero de la "cultura ético-científica" austriaca, retomaría en su programa la crítica acerba del empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII contra la metafísica, pero esta vez a través de la superación lógica de Bacon, Locke y Hume. Por otro lado, los intelectuales del Círculo, convencidos de su estancia en la "etapa positiva" del conocimiento, traerían al cabo la consigna «orden y progreso» del primer positivismo, aunque reconocerían que sus vínculos con Comte no lo fueron tanto como los sostenidos con Ernest Mach (27). De ahí tal vez que su propuesta teórica fuera conocida como «positivismo lógico» o «neopositivismo».

Con Moritz Schlick al frente de la cátedra de filosofía de las ciencias inductivas en la Universidad de Viena, se posibilitó la agrupación de profesores y alumnos interesados en un replanteamiento de lo que hasta entonces habían sido la filosofía y la ciencia. Sin conservar una orientación homogénea (28), los miembros del Círculo dirigieron su atención hacia el combate de

-----  
(27) Al respecto véase SCHLICK, M. "El viraje de la filosofía", en AYER, A.J. El positivismo lógico. México: FCE, 1965.

(28) Véase KRAFT, V. El Círculo de Viena, 2a. ed. Madrid: Taurus, 1977.

las formas tradicionales de los sistemas metafísicos a los que consideraban carentes de sentido por no poseer un referente con la realidad objetiva. Por una parte, la ciencia debería ser una sola, alejada de pretensiones ideológicas o valorativas. filosofía, por su parte, para aproximarse a la ciencia, tendría que renunciar a la especulación y limitarse a la explicitación de los enunciados científicos. Así, la nueva dimensión de la filosofía, es decir, bajo la óptica del positivismo lógico, se convertía en uno más de las parcelas profesionales dentro del nuevo contexto de los "especialismos" (29).

La influencia que recibieron los miembros del Círculo por parte de los desarrollos recientes de la física y las matemáticas, así como su estrecha relación con Russell y Wittgenstein, determinaría su visión del mundo como una realidad reductible a «hechos» que podían ser referidos y verificados lógicamente a través de sus relaciones sintáctico-semánticas y, por lo tanto, abordables sólo desde una perspectiva descriptiva.

Bajo tal concepción, el «investigador científico» es concebido sólo como espectador de los «hechos». Su trabajo consistirá en el registro del mundo objetivo mediante la experiencia controlada a través de un conjunto de procedimientos que son reglas de

-----  
(29) Al parecer de Farfán, con esta concepción de la filosofía como especialidad técnica y científica "...los intelectuales del Círculo de Viena buscaban no sólo profesionalizarla, convertirla en un especialismo con sus propios rigores y exigencias, sin también iniciar una batalla en el terreno mismo de las ideas contra las tendencias irracionales que despuntaban por entonces." (FARFAN, R. "Viena 'fin de siglo'..." op. cit. p. 74)

correspondencia al objeto del conocimiento. El consenso en torno a tales reglas, conformadas en lo que se conoce como «método científico», hace posible el progreso de la ciencia en tanto que permite la reproducción, explicación y verificación de los fenómenos estudiados, y como consecuencia de ello, asegura -en términos probabilísticos- una especial capacidad predictiva que ha significado, en tanto que herramienta de control sobre el futuro próximo, una de las invenciones más relevantes -no ciertamente en sentido positivo- de la ciencia moderna. En esta lógica, la filosofía encontraría un nuevo campo de acción como «ciencia de la ciencia», pues sería la disciplina encargada de preguntar por el sentido de los enunciados formulados como preguntas científicas para determinar si les corresponde o no el estatus científico. En otras palabras, la filosofía sería la «metaciencia», en tanto que constructora de las reglas de interpretación del juego científico (30).

Con todo ello, ocurría una nueva y definitiva separación: esta vez, la ciencia abandonaba a la ética y a la moral para declararse neutral, realmente "pura". Consecuentemente, sus vínculos con la técnica se estrechaban prometiendo la pronta emancipación del hombre respecto del trabajo y la vida mundana.

-----  
(30) Para «la ciencia», la filosofía constituye un «metalenguaje», es decir, un conjunto de reglas de interpretación que permiten comprender la lógica del pensamiento científico -que desde luego, para serlo, sólo puede ser expresado en un lenguaje científico; ello queda expuesto cuando Reichenbach dice: "La filosofía es el análisis lógico (...) del pensamiento humano (...). La filosofía es científica en su método; resume resultados susceptibles de demonstración y sostenidos por personas suficientemente adiestradas en la lógica y en la ciencia". (REICHENBACH, H. La filosofía científica, 2a. ed. México: FCE, 1981, pp. 316-317. Los subrayados son míos.)

De esta manera, la postura neopositivista parecía erigirse segura de haber hallado para la filosofía, y para la ciencia misma, la "senda segura" de la que hablaba Kant en el siglo XVIII (31) y, por ende, se convertía asimismo en una cercana posibilidad de traer a buen término los sueños de la Ilustración.

No obstante, y aún cuando las tesis del Círculo de Viena influenciaron el trabajo de grupos similares fuera de Austria (como es el caso de las escuelas de Varsovia, Lemberg y Berlín) uno de los elementos más influyentes en la universalización de la visión neopositivista lo constituyó el éxodo que la mayoría de sus miembros se viera obligada a realizar con el ascenso del nacionalsocialismo alemán. De acuerdo con Victor Kraft, la ascendencia judía de algunos de los miembros del Círculo, así como el desarraigo que sus tesis tenían en Alemania -donde se habían impuesto las concepciones más radicales de la vieja "cultura de los sentimientos"-, hicieron tanto de los miembros como de sus ideas, objetos de la represión nazi (32). De esta forma, la emigración se realizó hacia diversos puntos del mundo aliado de entonces, destacando, por la importancia que para el neopositivismo significara ese contexto, los Estados Unidos de América.

-----

(31) Véase KANT, I. Prefacio a la segunda edición de la Crítica razón pura, en PADILLA, H. y TREJO, W. Temas de filosofía, antología 1. México: ANUIES, 1976, p. 180 y ss.

(32) Véase el prólogo de Victor Kraft a El Círculo de Viena, op. cit.

Como afirma Farfán, con la llegada de los teóricos del Círculo de Viena a los Estados Unidos

... el desarrollo de sus ideas de vio alentado por el hecho de enfrentar una sociedad donde el proyecto de modernidad ya estaba en marcha.

[ Donde ] el progreso técnico, la incorporación de la racionalidad científica a la producción y dirección de la sociedad, la eficiencia y la disciplina, la habilidad y competencia profesional eran lo que podía llamarse logros y/o éxitos permanentes... (33).

La modernidad como proyecto histórico de la Ilustración, veía en el siglo XX su viabilidad, entonces, a través de «la ciencia» y todo lo que este nuevo concepto representaba. En las nuevas concepciones generadas con la revolución científico-tecnológica que se desataba bajo el marco económico e ideológico del capitalismo industrial, quedaban acuñadas también nuevas promesa de bienestar y armonía que parecían confirmar las esperanzas fincadas en la madurez de la humanidad, jubilosamente anunciad cientos de años atrás.

#### 4. La crítica sociológica: de la Escuela de Frankfurt a nuestros días.

Es indudable que la capacidad intelectual y el gran trabajo desarrollado por los miembros del Círculo de Viena significó

---

(33) FARFAN, R. "Viena 'fin de siglo'..." op. cit., p. 78.

una verdadera revolución en el campo de la ciencia de nuestro siglo. De ello da cuenta el hecho de que ahora, sesenta años más tarde, sus ideas y concepciones conservan vigencia y se constituyen en la postura hegemónica, si no ya como proyecto filosófico, al menos en la forma de quehacer científico. Sin embargo, ante los acontecimientos que han marcado el devenir del siglo, la historia asigna obligadamente a las generaciones protagonistas del nuevo fin de siglo (el XX) un lugar de privilegio como jueces legítimos del papel que «la ciencia» ha jugado como reformulador de la promesa de modernidad.

En realidad, desde los últimos años del siglo XIX se configuraba en la llamada "cultura de los sentimientos" una corriente de pesimismo en torno a las promesas del racionalismo ético-científico. Tal actitud -cuya vertiente más absurda y brutal quedó expresada en el irracionalismo nacionalsocialista (34)- encontró, en la esfera del pensamiento, terreno abonado e la llamada Escuela de Frankfurt (35), donde cobró la forma de una crítica sistemática de los fracasos de la nueva racionalidad científica. Los vínculos de la ciencia con la técnica y las esperanzas que en su momento generó, comenzaban a juzgarse en la medida en la que iban quedando develados los mitos que esta relación encerraba.

-----  
(34) Como afirma Hinkelammert, el nazismo se presenta como "superación del racionalismo" desembocando en una salida abortada que representa "la peor forma de modernidad" (HINKELAMMERT, FJ. "Frente a la cultura de la posmodernidad: proyecto político y utopía". DAVID Y GOLIAT, XVIII, 52, 1987., pp. 21-29)

(35) ¿Versión intelectual de lo que Cecilia Bucci llama "el cógito melancólico de la modernidad"? (Véase BUCCI G., C. "El cógito melancólico de la modernidad". LA JORNADA SEMANAL, 4, 209, septiembre 18, 1988, pp. 5-6.)

A través de las ideas de Max Horkheimer, de Herbert Marcuse y de T. W. Adorno, la promesa de modernidad del siglo XX se revelaba ya desde sus primeras décadas como una traición del proyecto de la Ilustración, en parte porque -según ha podido advertirlo Marcuse- en la concepción moderna de sociedad, la racionalidad se ha revelado como dominadora de la razón (36), pues el viejo racionalismo del siglo XVIII quedaba sometido a las tendencias tecnocráticas del nuevo siglo; y en parte porque, de acuerdo con Horkheimer, la nueva filosofía científica "...no ha podido cumplir con las expectativas que [ le ] iban unidas ... en lo referente al alivio de la penuria general" (37).

La revolución neopositivista, ante esta perspectiva, perdía su característica emancipatoria al institucionalizarse, de manera tal que -como señala Herrero- desde el temprano siglo XX

... ciencia y técnica no juegan más el papel de base crítica de la legitimación vigente para un esclarecimiento político, sino ellas mismas se tornan en base de legitimación. Esto significa que la misma ciencia y técnica pasaron a ser ideológicas (38).

Así, con el ascenso ilimitado de la esfera de lo técnico, como producto de la evolución artesanal experimentada los últimos

-----  
(36) MARCUSE, H. El hombre unidimensional. México: Planeta, 1985.

(37) HORKHEIMER, M. La teoría crítica. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 18

(38) HERRERO, X. Jürgen Habermas: teoría crítica de la sociedad, en GALVAN, F. Touraine y Habermas: ensayos de teoría social. México: UAM-UAP, 1986, p. 17.  
siglos, pero sobre todo con la consolidación del matrimonio

anunciado desde el siglo XIX entre la producción científica y la tecnológica, los valores de la Ilustración se transforman reduciéndose a la unidimensionalidad que los caracterizará a lo largo del siglo. Una reducción que opera motivando cambios sustanciales en los arreglos que desde el renacimiento vienen experimentando las diversas esferas del quehacer humano.

Por una parte, en la estética la dimensión expresiva se ve reducida a esquemas que reclaman para el arte posibilidades de funcionalidad y utilitarismo. En este sentido, ocurre una sobrestimación del valor de cambio de la obra de arte (dentro de la dialéctica de la producción y el consumo) y el consecuente desplazamiento de sus cualidades estéticas (39). Ello se aprecia en extremo enfatizado en el diseño, versión sublimada del arte como mercancía, en el cual se realiza la síntesis de belleza y funcionalidad, o bien, más allá, como síntesis de técnica y de estética (40).

-----  
(39) Marx concebía a la producción artística burguesa -según Sánchez Vázquez- como un proceso que se comprende sólo a la luz de una totalidad en la que el consumo le otorga sentido. Como consecuencia de lo anterior, el valor estético se reduce a la lógica de producción material, con lo cual se aprecia más su dimensión como valor de cambio, haciendo abstracción de sus cualidades estéticas. En palabras de Sánchez Vázquez "...bajo el capitalismo, se tiende a que la producción artística sea también producción para el cambio y, por tanto, a que las obras de arte se produzcan como mercancías u objetos que se miden cuantitativamente por su valor de cambio" (Cfr. SANCHEZ VAZQUEZ, A. Las ideas estéticas de Marx, 8a. ed. México: Era, 1979, p. 194).

(40) Llovet conceptualiza al diseño como un equivalente del llamado "arte mayor" en tanto que, desde el renacimiento, las diferencias entre un arte puramente estético (mayor) y un arte útil (artes menores o aplicadas) corresponde cada vez más a ilusiones ideológicas: "...el diseño -afirma- equivale en cierto modo a todo lo que fue el-"arte" más algunos elementos propios

Por otro lado la teoría, que en el pensamiento kantiano aceptaba lo científico sólo como una posibilidad de conocimiento entre otras, paradójicamente se ve constreñida al ámbito del «conocimiento científico» (41). De igual forma, la ética y la moral, importantes reguladores de la vida práctica de los hombres, se realizan ahora subordinadas a la lógica del mercado de la sociedad industrial (42). Todas estas esferas, finalmente, se resumen en una dimensión única: la instrumental; es decir, a partir de su "tecnificación", su valor lo será en tanto que medios, instrumentos útiles para la realización de fines que les trascienden y que se dirigen a la consolidación del poder y de la hegemonía económico-industrial. Así, la técnica atraviesa a las esferas de racionalidad en la sociedad moderna, jugando en ella -como afirma Habermas- el papel que en el pensamiento de Marx era asignado a la superestructura (43).

-----  
del desarrollo industrial: técnica, reproducción y consumo, como quizá los más importantes". (LLOVET, J. Ideología y metodología del diseño. Barcelona: Gustavo Gili, 1979, p. 118).

(41) Según Habermas, como resultado de este proceso la teoría del conocimiento queda reducida a una teoría de la ciencia, en la cual predomina el "cómo" hacer la ciencia (método científico) sobre el conocimiento en sí mismo. (véase HABERMAS, J. Conocimiento e Interés Madrid: Taurus, 1982. Sobre todo el capítulo 1).

(42) Me parece claro que, en efecto, nociones como "libertad" y "democracia" se consolidan como los criterios de verdad de la moral liberal en todas sus vertientes. Tales nociones, en su abstracción, encierran valores en los que la lógica de la libre empresa queda ensalsada: "Libertad" es libertad para producir y consumir; "Democracia" es posibilidad de limitación de la expansión del estatismo. En este sentido, la moral y la ética tendrán que adecuarse a la ética «sui generis» de las relaciones mercantiles, portadoras de la utopía capitalista. (Véase la conceptualización que hace Hinkelammert del liberalismo como una de las doctrinas políticas de la modernidad, en HINKELAMMERT, F., op. cit.).

(43) Véase HABERMAS, J.- Digresión acerca de los puntos

Siguiendo a Habermas, durante el ascenso de la razón, el «interés ilustrado» -en tanto que interés por el "esclarecimiento crítico-emancipatorio"- se extravía en los diferentes momentos por lo cuales transita hasta quedar deformado por el pensamiento positivista en un interés por la «ilustración racional» científico-tecnológica de la frónesis social. Ello ocurre como consecuencia de la redefinición que tiene lugar en las relaciones que guardan entre sí los elementos del trinomio «dogmatismo-razón-decisión» y que conlleva una transformación del sentido original ilustrado del vínculo sustancial entre teoría y praxis: por un lado, el dogmatismo que en el siglo XVIII comprendía todo aquello que limitaba la madurez de la humanidad -prejuicios y temores mágicos y religiosos- expande en la nueva concepción científica sus alcances de manera tal que

dogmática ha de parecer ahora toda teoría que se relacione con la praxis de otro modo que a la manera de la potenciación y del perfeccionamiento de alcances técnicos (44)

Por otra parte, y dado que la pretendida "neutralidad" científica paradójicamente se expresa en la toma de partido por una racionalización progresiva del quehacer humano, «la ciencia», en su arremetida en contra del dogmatismo, toma por asalto el proceso de la decisión en torno a las cuestiones de la vida práctica: bajo este mismo interés por la instrucción suministrada mediante la asesoría técnico-científica, la ilustración de la

-----  
fundamentales del materialismo histórico, en GALVAN, F. op. cit.

(44) HABERMAS, J. Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social. Buenos Aires: Sur, 1966, p. 139.

praxis social viene a desarrollarse en la forma de un proceso de «cientifización de la política», lo que significa, al menos, el principio de una espiral ascendente que conduce la dirección de la sociedad, desde el decisionismo político hacia la tecnocracia en sus formas más radicales; en otras palabras, se trata de un proceso que motiva cambios sustanciales en las relaciones entre política y ciencia, de manera tal que por lo menos anuncia una reducción del quehacer político a "...mero órgano ejecutor de una inteligencia científica". (45)

Probablemente, según escribió el propio Habermas hacia 1968, "la cientifización de la política no se refiere hoy todavía a nada existente" (46), sin embargo, se trata de una tendencia que puede observarse con claridad en los estados contemporáneos. La usurpación que hace la ciencia de la función práctica de la razón y el desmedido desarrollo de su versión instrumentalizada conducen a un momento en el cual la ciencia se afianza como un poder técnico que hoy día difícilmente puede diferenciarse del poder práctico, ello en la medida en que se van realizando las aspiraciones por alcanzar una "...administración perfeccionada de la sociedad, mediante una disposición técnica sobre la Historia" (47).

Dicho proceso de racionalización, que se realiza en términos de una gradación determinada por el nivel de injerencia científica

---

(45) HABERMAS, J. Ciencia y técnica como «ideología». Madrid: Tecnos, 1984, p. 134

(46) Ibid., p. 131

(47) HABERMAS, Teoría y praxis... op. cit., p. 129

en la vida práctica de la sociedad, según veremos enseguida (48), señala en forma determinante el ocaso de la razón y su suplantación progresiva por una racionalidad instrumentalizada:

-en el primer grado de racionalización la ciencia se limita a ofrecer un cúmulo de hipótesis probadas que definen las técnicas científicamente disponibles para su utilización en la solución de problemas prácticos específicos;

-el segundo grado opera cuando se hace necesaria la decisión entre opciones alternativas, técnicamente equivalentes. Para ello se recurre a máximas orientadas por métodos tradicionales de toma de decisión que ya no son tarea de la ciencia;

-el tercer grado se manifiesta cuando se presentan necesidades de autoafirmación frente a un oponente que también actúa racionalmente. En estos casos, además de un pronóstico científico atinado sobre acontecimientos determinados, se hace necesario un control científico sobre la "incertidumbre", dado que no es posible conocer las acciones racionales del oponente;

-el cuarto grado -al cual Habermas califica aún como utopía- persigue la transferencia de los procesos decisionales a rutinas automatizadas realizables mediante máquinas. Este nivel implicaría una radicalización de la racionalidad instrumental en términos de una sociedad informatizada.

-----  
(48) Habermas desarrolla esta concepción definiendo los cuatro grados de racionalización progresiva que se describen en este texto, en la parte final de su ensayo "Dogmatismo, razón y decisión". Cfr. HABERMAS, J. Teoría y praxis... op.cit., sobre todo las páginas 147 a 153.

En la interpretación de McCarthy a las aportaciones de Habermas los dos primeros niveles operan en función de modelos de corte decisionistas en los cuales, no obstante la política se sirve de la ciencia, las decisiones son tomadas con base en criterios injustificables racionalmente pues obedecen a valores e intereses en pugna y a la determinación de llevarlos a cabo. "Pero -opina McCarthy- los modelos decisionistas (...) están siendo crecientemente sustituidos por modelos tecnocráticos, en los que la necesidad objetiva revelada por los expertos parece predominar sobre las decisiones de los líderes" (49).

De hecho, parece ser que en atención a la heterogeneidad social incluso al interior de una comunidad de apariencia homogénea, la diversidad de intereses y la jerarquización de prioridades determina la operación simultánea de estos grados de racionalización aun dentro de un mismo arreglo estatal, es decir, es probable que los primeros grados funcionen suficientemente en ciertos sectores de la baja burocracia o en sectores de apoyo social como el educativo o el de salud, mientras que los últimos grados se hagan más necesarios en aquellos sectores que involucren prioridades más elevadas como en el caso de las instituciones militares.

En este sentido, el vínculo sustancial entre teoría y praxis -como frónesis- expresado en la «conciencia en general» kantiana

-----

(49) Véase MCCARTHY, Th. La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos, 1984. Sobre todo el capítulo primero, p. 19 y ss.

se transforma, dada la "neutralidad" de la ciencia, en un vínculo ideológico que legitima la relación entre teoría y práctica sólo a través de la tecnología, y que se concibe ahora en términos del potencial predictivo y tecnológico que caracteriza a la ciencia empírica.

De esta forma queda claro como «la ciencia» deviene en instrumento ideológico tanto de dominación como de legitimación en la medida en la que sustenta, de acuerdo con el grado de desarrollo técnico de la sociedad, el quehacer político en los estados actuales (50).

El contexto «ilustrado» de la modernidad propuesta en el siglo XVIII pierde así su vigencia. La nueva racionalidad no sólo desdeña a Dios, tampoco venera al hombre. En esta nueva dimensión se practica el culto de los valores mercantiles y los hábitos de consumo, cuya asequibilidad, por cierto, sólo se concibe en la medida en la que se capitalizan (y esto por supuesto no es posible para todos los hombres) las fórmulas de disciplina y competencia características del nuevo significado del trabajo.

-----

(50) Habermas, en "Política científizada y opinión pública" desarrolla interesantes tesis acerca del proceso de científización de la política como un mecanismo circular, en el cual el asesoramiento científico gana terreno de tal manera que se convierte de hecho en un programa de gobierno ejecutable a través de políticas de investigación, dirigidas desde institutos, universidades y centros de investigación, que se establecen con base en problemas específicos que desean ser racionalmente resueltos. Sin duda, este proceso puede observarse ya incluso en países considerados subdesarrollados. Véase HABERMAS, J. Ciencia y Técnica como ideología. op. cit.

Por otra parte, también es ya un hecho que el fracaso de los intentos emancipatorios del hombre han quedado atrapados en el discurso de sus propias ideologías, bien como anhelos irreconciliables con la realidad, bien como consuelo institucionalizado en monumentos y verbenas que habitan de vez en vez las plazas que atestiguaron las revoluciones; o bien, en el peor de los casos, como luto que se lleva disfrazado de perdones y olvidos: el llamado socialismo real no ha demostrado sino el extremo de la burocratización y el estatismo; la utopía capitalista tampoco ha cristalizado satisfactoriamente, pues ha fallado en su promesa de una sociedad donde los bienes producidos alcancen a todos sus miembros; el totalitarismo -como nacionalsocialismo o como doctrina de la seguridad nacional- ha mostrado el poder de las armas poniendo de manifiesto que la fuerza es siempre el último recurso de la legitimación.

Ante tal panorama, resulta difícil no ser crítico. Solo que la crítica -intencional o develada- no garantiza la certeza de una resolución bienvenida. Las condiciones actuales de la vida moderna -en cada nivel de racionalidad- denuncian lo que para algunos implica el arribo a lo «posmoderno», metáfora de algo que no deja de ser una modernidad radicalizada en tanto que tampoco empieza a tener la forma de una actitud sustancialmente diferente de la modernidad. Ciertamente, no existe duda de que la humanidad asiste a un impasse. El desencanto, que lo es tanto en la izquierda como en la derecha, converge al menos en la expresión de un sentimiento que ante su propia desolación deja de parecer

pueril: no sabemos lo que queremos, pero si sabemos lo que ya no deseamos.

La condición posmoderna de Lyotard tal vez no sea sino la exposición pública de la fisura que en el proyecto de modernidad ha provocado el ascenso de la racionalidad instrumental, y en este sentido, la hipótesis de Habermas sintetiza la versión más atinada: la modernidad rebasada a su través por la «modernización» (51).

Desde mi punto de vista, las tesis modernizadoras, en tanto que realizaciones del proyecto económico de la modernidad, son la expresión descubierta de la ideología tecnocrática. Modernización, me parece, es un concepto dinámico en el que "el eterno retorno de lo mismo" se realiza como superación de lo nuevo que se impone siempre a lo nuevo, en tanto que abandono de la estática estrechez de lo moderno, pero que sin embargo no deja de atenerse al "que todo cambie para que nada cambie". Así, cuando Habermas se refiere a esa vertiente posmoderna del neoconservadurismo que se niega a la modernidad -es decir, a la

-----  
(51) De acuerdo con Habermas "el concepto de modernización se relaciona a un hato de procesos acumulativos que se fortalecen e intercambian entre sí: a la formación de capital y la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al aumento de la productividad del trabajo; al establecimiento de poderes políticos centrales y a la conformación de identidades nacionales (...) etc." En este sentido la modernización hace abstracción del concepto de modernidad deseuropeizandola y estilizandola de tal forma que "...esa teoría corta los nexos internos entre la modernidad y el entramado histórico del racionalismo occidental...". El neoconservadurismo intenta realizar la posmodernidad a través de la forma cultural de la modernidad- asiéndose sin embargo a la negación de la modernidad cultural, pero radicalizando la dinámica de la modernización social. (Ver HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad op. cit., p. 12.

modernización, no hace sino significar el momento en el cual la tecnocracia comienza a legitimar sus nuevas formas de dominio. La "sociedad informática", que se anuncia ya como el fin de las utopías, relativiza el control social mediante su sofisticación como proceso reducido a formas binarias, computarizables (52) igual forma, ante la característica dicotomía maniqueísta de la modernidad que no admite la alteridad sino como legitimante simbiótico de la mismidad, lo posmoderno exalta la diversidad como deconstrucción: del lenguaje, de las ideologías, de la historia (53). La «posthistoire» de Ghelen (54) significa tal vez la disolución de una vez por todas de la dimensión cohesionadora que, aun tenue, sobrevivía el racionalismo.

De cualquier forma, lo cierto es que la modernidad como proyecto se desarticula y, con ella, el engranaje que desde el siglo XVIII le ha servido de sustento. Según parecen estar las cosas, la «ciencia» terminará abdicando por completo ante la técnica de tal forma que incluso los valores que le han servido de legitimación la habrán abandonado. O tal vez, ante el impasse que provoca la conciencia de un ciclo que se termina mientras comienza a transformarse en uno nuevo, los profesionales de la actividad científica decidan replantearse el rescate de la razón y la superación de su dimensión instrumental.

---

(52) Véase el artículo de LYOTARD, J-F. "Reglas y paradojas". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLII, 437, 1987, pp. 3-9.

(53) GOMEZ, LE. "Posmodernidad: notas sobre un debate", LA JORNADA SEMANAL, 4, 208, septiembre 11, 1988, pp. 15-16.

(54) Véase la introducción de VATIMO, G. El fin de la modernidad, Barcelona: Gedisa, 1988. - -

## 5. El destino moderno.

Los años que restan al siglo XX anuncian, al menos, la proximidad de uno más de esos momentos en los que el tiempo se asemeja a la mitología del ave Fénix. Esta vez, sin embargo, el renacer cíclico de los años realizará su ritual ante una puerta que se abre sólo pocas veces, una cada mil años. Hoy el fin de siglo es mucho más el fin de un milenio: límite cronológico hipostasiado por una conciencia común que en su interpretación subjetiva le hace marchar junto al anhelo de momentos por entero nuevos en los que la humanidad logre alcanzar esos escaños de excelencia que orgullosamente ostenta todavía la imaginación moderna.

No obstante, si el umbral del siglo XXI es ciertamente un partaguas epocal, la herencia que queda del milenio que ya ha transcurrido no será sino lo que resta de un género humano vuelto loco en el desesperado monólogo de su descomunal soberbia.

Un giro nuevo de la modernidad, enajenado en su pretensión de filo generacional, de crisis de valores, de catálogo de ocasos y deconstrucciones, sorprende una vez más a la historia desprevenidamente regocijada en la imagen de su lado oscuro -del re-creable- en descuido de su tarea como custodia del sentido.

Porque si algo claro narra el devenir de los tiempos modernos es precisamente el extravío, la traición, del sentido original de la

modernidad. «Aufklärung», el término alemán que refiere a la época ilustrada, determina la significación toda que para el hombre del siglo XVIII tuvo la búsqueda de la verdad, de una verdad que se entiende como razón, o más bien como ejercicio de la razón en un afán por el «esclarecimiento». Sin embargo, con la reducción positivista de la «praxis» a «techne», el sentido original se confunde hasta perderse al interior de la semántica de los enunciados científicos que suplantán a la teoría y la condenan por dogmatismo con argumentos tan irracionales como la mismas culpas que le asignan.

Mientras tanto, algunos otros, los más irreverentes, proclaman el arribo a una nueva condición de barbarie. Barbarie que asalta por ahora sólo los terrenos de la estética posmoderna, pero que espera ansiosa su traslación hacia la cotidianidad mundana (55).

Así las cosas, cuando lo posmoderno se ofrece como un nuevo «ausgang» ante la aporía de la modernidad, para quienes aún nos sorprendemos por los potenciales de una modernidad inconclusa y traicionada, el nuevo milenio reclama respuestas que a su vez son cuestionamientos sobre lo que ha sido; ello como premisa fundamental para ingresar a la discusión de lo que será. El «tiempo de indigencia» de Heidegger declara la posición de incertidumbre de una humanidad que, sin embargo, no ha logrado hacer conciencia de su estado. No obstante, la traición de la

-----

(55) Véase el artículo de Roger Bartra "Salvajismo posmoderno: hacia una nueva edad de oro". La jornada semanal, nueva época, no. 5, julio 16, 1989. —

ciencia a la teoría señala por lo menos un sendero a reconstruir, ello como un intento por restablecer el sentido original del conocimiento en un afán desesperado por desustantivar el término «modernidad» pero no a través del sofisma de su conversión verbal (en «modernización») o de su negación mediante el prefijo «post», sino más bien relativizando su significación limitante y rescatando su proyecto esclarecedor, emancipatorio y, sobre todo, humanista. Tal vez de ese modo se logre arrojar alguna luz sobre la disyuntiva que propone el mismo Heidegger cuando afirma, traído con cien años de retraso y sin embargo con más actualidad que nunca, que es este el "...tiempo de decidir si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos" (56).

---

(56) ONTIVEROS, JL. Apología de la barbarie. México: UAM, 1987, p. 15

**SEGUNDA PARTE: DEL ANALISIS DE LA  
CONCIENCIA AL ANALISIS DEL LENGUAJE: LA  
"METAMORFOSIS DEL SENTIDO"**

## **Capítulo II. De la revelación a la razón: hacia la unidad teórica de conocimiento y praxis.**

1. La "metamorfosis del sentido".
2. El sentido como unidad de inmanencia y trascendencia.
3. De la trascendencia psicologista al trascendentalismo objetivo: la búsqueda del sentido en la unidad de teoría y praxis.

CAPITULO II. DE LA REVELACION A LA RAZON:  
HACIA LA UNIDAD TEORETICA DE CONOCIMIENTO  
Y PRAXIS

1. La «metamorfosis  
del sentido»

Por lo menos desde que la edad de la fe comenzó a ceder terreno a la nueva era, el devenir de la modernidad ha sido también el devenir de una concepción diferente de la vida del hombre en la tierra; de una concepción que a lo largo de varios siglos ha ido moldeándose y adecuándose a las circunstancias históricas de cada momento, pero que no obstante ello, ha guardado en su esencia un leit motiv más o menos constante, aunque no siempre consecuente con las circunstancias que le han dado origen: el progreso del hombre.

Sin embargo, una idea de progreso como la acuñada en el medioevo tardío, en la que el sentido subyacente intentaba alejarse de un quehacer contemplativo para arrojarse de lleno, como lo afirma Chevalier (57), a una tarea en la que el «logos» del descubrimiento era estandarte apuntado hacia la búsqueda de «la verdad», con todas las características con las que se le concebía entonces: absoluta, esencial, total, pero apartada de toda autoridad eclesial, de toda fundamentación escolástica, ha ido modificándose, reduciendo esa función del conocimiento en la que el interés por el descubrimiento era guiado fundamentalmente por una actitud «esclarecedora», a un nuevo «logos» en el que el resultado se expresa como paquete de técnicas cuyas posibilidades

-----  
(57) Véase Chevalier, Jacques. Historia del pensamiento, vol. II, Madrid: Aguilar, 1968. —

de disponibilidad, eficacia e incluso contundencia les asegura mayor o menor rentabilidad en una sociedad en la que el intelecto y sus productos también pueden ser valores mercantiles.

En todo este proceso, no parece caber duda acerca del papel central que ha jugado la ciencia como elemento sustancial de lo que me he permitido llamar «la metamorfosis del sentido» (58). La historia confirma que, en su ascenso, la ciencia ha experimentado un alejamiento cada vez más radical de sus orígenes filosóficos, negando primero los vínculos con la moral y la estética y, finalmente, desprendiéndose también de la teoría del conocimiento, dando lugar con ello a una condición apócrifa en la que el estatus científico se confunde con frecuencia con el potencial tecnológico y, por ende, en la cual las justificaciones técnicas se han impuesto a las limitaciones éticas del descubrimiento y la aplicación científicas. No obstante ello, la historia del pensamiento ha corrido inevitablemente paralela al desarrollo de la ciencia, ya sea para justificarle, ya sea para hacer crítica de sus planteamientos y, en todo caso, parece cierto que una tal historia del pensamiento constituye el terreno en el que se ha desarrollado la batalla en la que el sentido ha sido transformado, reducido, enclaustrado en su acepción más

-----  
(58) Desarrollo esta concepción a partir de la idea de que el hombre enfrenta la realidad atribuyéndole un sentido que le permite aprehenderla e interpretarla. Ante un devenir que no puede ser concebido como evolución, el sentido puede constituirse en el hilo conductor y punto de confluencia de las historias que conforman este devenir. La idea que aquí se desarrolla está estructurada como una hipótesis, apoyada por lo demás en un evento característico de la modernidad, y se refiere a los momentos en los que la realidad ha desbordado los modelos interpretativos que el hombre utiliza para relacionarse con ella y que se expresan como una pérdida de sentido, dando lugar a una

estrecha, como condición semántica del discurso científico, perdiendo con ello su capacidad rectora de la vida práctica y anulándose ante la ruptura del vínculo sustancial entre teoría y praxis. Ideológicamente, las consecuencias de esta «metamorfosis del sentido» han sido sublimadas por momentos como el «fin de la filosofía», y según otras apreciaciones más optimistas como la «realización de la filosofía», sin embargo, viene al caso la llamada de atención que hace Karl-O. Appel ante una tal "distinción ontológico-estática... entre teoría y praxis", al afirmar que

No debemos ignorar que, desde que en la configuración de las ciencias particulares se adoptó una «teoría» parcelada por abstracciones constitutivas de objetos, una de las tareas de la filosofía ha de consistir en fundar críticamente desde los intereses cognoscitivos del hombre, las abstracciones que realiza la teoría en las ciencias particulares; y esto implica superarlas a través de una mediación entre teoría y praxis. (59)

Desde luego, el desplazamiento que en este terreno de las ideas ha presenciado la humanidad en los últimos siglos, desde aquellas interpretaciones en las que el análisis de la conciencia ocupaba un lugar como aproximación representativa de la búsqueda de la verdad en la temprana modernidad con Descartes, Leibniz o Spinoza, y todavía vigente en Kant y Hegel, hacia los recientes estudios sobre el lenguaje, tendencia que concebida desde distintas posiciones, aun teóricamente inconmensurables (en el

-----  
crisis a partir de la cual el sentido tiene que ser reconstruido con base en nuevos elementos. Este proceso es abordado como una metamorfosis, es decir, como una mudanza del sentido desde un modelo interpretativo a otro, a partir de la subjetividad de sus protagonistas.

(59) Appel, K-O. op. cit., vol. 1, p. 11.

sentido de Kuhn) acapara el intrerés actual de la ciencia y la filosofía, es consecuencia, sin duda, de la influencia determinante que sobre la vida social toda ejerció la implantación de un modo de producción cuyo desarrrrollo requirió de nuevas justificaciones tendientes a una revaloración de los fundamentos ideológicos de su ejercicio declarado (60). De hecho, resulta poco arriesgado afirmar que ese cambio radical en la conciencia del hombre moderno haya estado por completo determinado por una necesidad especifica de ajustarse a las nuevas condiciones de un sistema económico y político en el que la autoridad divina había dejado de jugar ya el papel legitimador que desempeñara en la economía de corte feudal. Sin embargo, a respecto no deja de ser certera la afirmación que hiciera Russell en el prefacio de su History of Western Philosophy, en la que anota:

-----

(60) El capitalismo, como se sabe, exalta desde sus inicios la posibilidad de la libertad del hombre a través del desarrollo de sus potenciales productivos. El papel revolucionario de la burguesía era apreciado en términos de su capacidad demoledora de estructuras económicas y de poder, bajo las cuales el hombre común no había logrado ninguna autonomía. En este sentido, el ejercicio declarado de la burguesía, esto es, su función como estructuradora de una nueva relación entre los hombres, requeria, en el plano ideológico, de un sistema de ideas que justificara ampliamente su despliegue como fuerza de mercado liberadora y que encubriera, por otra parte, sus contenidos latentes: la

Philosophers are both effects and causes: effects of their social circumstances and of the politics and institutions of their time; causes (if they are fortunate) of beliefs which mould the politics and institutions of later ages (61).

Así, es posible observar como la historia del pensamiento representa, junto a los hombres y sus circunstancias, un elemento indispensable de la dialéctica de la existencia humana. La lucha por la hegemonía del monopolio de la sabiduría persigue entonces, mucho más que el lejano anhelo idealista de los primeros filósofos (62): encierra paradojas, sustenta poderes, encumbra ideologías. En suma, la «metamorfosis del sentido» es la expresión no declarada del monólogo egoísta de una ciencia decantada en el fondo de lo que antes hubo sido una unidad

-----  
explotación desmesurada de la fuerza de trabajo y la dominación mediante este proceso de grandes capas de la sociedad no propietarias de las fuerzas de producción.

(61) Russell, Bertrand. History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances, from the Earliest Times to the Present Day, 2nd ed. London: George Allen & Unwin LTD, 1971, p. 7

(62) De acuerdo con Zea, en los primeros filósofos "la idea que sobre la filosofía se tiene es de que se trata de un saber libre, desinteresado, teórico". Véase Introducción a la filosofía; la conciencia del hombre en la filosofía, 8a. ed. México: UNAM, 1983, p. 9

teorética (63) y que ahora puede representarse como una disección acritica en la que los elementos filosóficos y metafísicos son vistos no más que como el decorado superfluo del edificio de «la ciencia» (64).

Bajo tales consideraciones, la «metamorfosis del sentido» se aparece como una reducción del potencial para la diversidad, característica inmanente del conocimiento, a una categoría única, expresión del ánimo binarista de la modernidad tardía, donde el sentido pierde su capacidad teleológica -como el «horizonte» de la fenomenología (65)- esto es, en su función como rector de la praxis, para quedar disminuido a la breve acepción dicotómica que lo convierte en condición metódica -que no práctica- de la validez del conocimiento; de esta forma, todo aquello que no se ajusta a los rigores del método científico queda convicto a la categoría de «sin sentido».

-----  
(63) Como un ejercicio especulativo donde la refelexión ocupa un lugar central y en donde teoría y praxis resultan del todo interdependientes.

(64) Esta es la idea que en lo general puede desprenderse del pensamiento de los teóricos del «Círculo de Viena». Al respecto, véase Kraft, V. El Círculo de Viena, op.cit.; Ayer, A.J. El positivismo lógico, op.cit. y, Reichenbach, H. La filosofía Científica, op. cit.

(65) Cfr. Ardiles, O. Descripción fenomenológica. México: ANUIES, 1977, quien escribe: "El mundo también es caracterizado por la fenomenología como un "horizonte". Es una metáfora dinámica tendiente a enfatizar el carácter de camino de la existencia (...) orienta y nunca se alcanza" (p. 34).

Detrás de este acontecimiento operan, en «ultima ratio» dos procesos sustanciales: la antropomorfización de la ontología y la transmigración del significado del concepto de trascendencia.

Por una parte, la justificación de la ontología se desplaza desde el exterior, desde la «sustancia infinita», al interior del propio ser; en este sentido, la ontología, a partir del Renacimiento, adquiere contenidos más humanos, se construye, es decir, desde la propia subjetividad del ser. Por otra parte, la significación de la trascendencia transmigra desde aquellas ideas estrictamente teológicas de la escolástica, a las conceptualizaciones de origen más cercano a la modernidad, a partir de lo psicológico -como en Descartes-, de lo ético -como en Spinoza-, o bien ya estrictamente modernas, desde la epistemología, como en Kant.

A partir de estas premisas desarrollo ahora este análisis de la «metamorfosis del sentido». Análisis que, por lo demás, no pretende ser histórico, ni siquiera historiográfico. Mucho más que eso, se constituye en un ejercicio reflexivo que busca brindar elementos para la discusión de ese tránsito que ocurre en el interés de la filosofía y la ciencia, desde los análisis de la conciencia hacia los análisis del lenguaje, ello como marco teórico general para desprender la crítica del ideal científico de la modernidad y como base de la cual partir para elaborar un estudio más detallado de las posibles alternativas.

## 2. El sentido como unidad de inmanencia y trascendencia (66)

Junto con un medioevo pletórico de epopeyas, magia y supersticiones, con el Renacimiento comienza a sepultarse de igual forma esa actitud oscura que entorpeciera el desarrollo del conocimiento durante las centurias de letargo que siguieron al florecimiento de la Grecia antigua. Desde el siglo XIV, por lo menos, el conocimiento como actitud crítica, buscadora de la verdad, retorna a la escena de la reflexión, recuperando, con consecuencia de esa voluntad neoclásica de los pensadores de entonces, un lugar predominante en la filosofía y, desde luego en el ámbito cotidiano de la intelectualidad renacentista.

Este espacio de tiempo que transcurre entre los últimos siglos del medioevo y la fase ya propiamente moderna (67), porta en su seno la gran responsabilidad que implica la superación de todo un sistema de vida, teocrático y por ello autoritario, vigente a lo largo de siglos. En efecto, las ideas de Aristóteles, remozadas por el pensamiento de Tomás de Aquino, habían logrado fundamentar

-----  
(66) Utilizo los conceptos de inmanencia y trascendencia en su acepción amplia; es decir, "como lo dado e inmediatamente experimentado (...) finito", en el caso del primero; y en términos de cualidad, sustancialidad, excedencia respecto a lo inmanente, en el caso del segundo. Cfr. el artículo de J.M. Gómez-Heras sobre Trascendencia e Inmanencia, en Quintanilla, M.A., dir. Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Ed. Sigueme, 1976.

(67) Retomo aquí la idea desarrollada en el capítulo precedente en donde ubico el momento en el que se manifiesta propiamente la actitud moderna, bajo el marco general de la Ilustración, hacia el siglo XVIII.

y ejercitar una «ratio» en la que el papel de lo divino consistía en proveer respuestas extraterrenales, poco asequibles por tanto a una humanidad que de todos modos no hubiere encontrado sentido a la crítica. El saber, como tal, solo aspiraba a la contemplación de una realidad estática y, a fuerza de fe permanente, gobernada por Dios y custodiada por unos cuantos elegidos a quienes el conocimiento se les aparecía como «revelación» de la sustancia divina.

Por ello, de cierta forma el compromiso renacentista comportaba también la responsabilidad de proveer los elementos filosóficos necesarios para enfrentar esas nuevas circunstancias en las cuales el hombre comienza a proponerse la aventura de su propia soledad existencial, cuando el fin de la teocracia medieval trajo consigo el sinsentido de una vida donde nacer para morir, para luego vivir eternamente pretendía garantizar una estancia estoica durante el tránsito terreno del hombre en su camino hacia la eternidad.

Así, el redescubrimiento de los clásicos a manos de los pensadores renacentistas inculcó en el espíritu de la época ese tinte de aventura que caracterizó los grandes viajes, las empresas colonizadoras, y que en el campo de las ideas se expresó en el gran esfuerzo que representó la demolición de la concepción aristotélico-tomista que había sostenido a la filosofía escolástica y todos sus dogmas. La relectura crítica del atomismo de Demócrito, del idealismo de Platón, la fascinación por la escuela pitagórica, fueron circunstancias

importantes que, aunadas a la transformación económica de la época, incidieron directamente sobre actividades concretas como la astronomía y la navegación (68), dando lugar, poco a poco, a sistemas filosófico-científicos de trascendencia sin precedentes en la historia del género humano.

La aventura renacentista representó, por lo tanto, una labor ejercida al menos en dos direcciones: por una parte, se avocó al derrumbamiento de la escolástica y la negación de la actitud puramente contemplativa en la que el conocimiento solo aspiraba a aprehender una realidad inmutable y a asimilarse a ella para asegurar su reproducción; por la otra, se exige a si misma la tarea de reconstruir el saber mediante el rescate de lo más ilustre del pensamiento de la Grecia clásica y de su interpretación a través de una actitud en la que conocer implica desafiar a la sabiduría para ocuparla en la comprensión y el sometimiento de las fuerzas naturales en favor de la regulación práctica de la vida humana.

Tal vez por ello el Renacimiento representa más bien un periodo de transición entre el medioevo y la modernidad, un momento de cierta ambigüedad manifestada en la terquedad de justificaciones religiosas empeñadas en continuar proveyendo el fundamento último y absoluto de un conocimiento que, por otra parte, cada vez hacia más evidentes las falacias de la escolástica y cada vez más, también, se encontraba fundado en premisas fácticas, subjetivas u objetivas, algunas veces pretendidas igualmente absolutas pero, sin duda, cada vez menos ligadas a la «ratio» divina.

-----  
(68) Véase Bernal, John D. op. cit, sobre todo el capítulo VII, p. 336 y ss.

Este choque entre ambas actitudes ocurre así porque es sólo ahora cuando el conocimiento está en posibilidad de entrar en una relación horizontal con respecto a las demás esferas del quehacer humano, especialmente con la praxis. Según señala McCarthy, en las épocas precedentes al Renacimiento «episteme» y «frónesis» guardaban entre sí una relación de jerarquía donde esta última facultad (la frónesis) se encontraba por debajo del estatus cognitivo de la primera:

Al haber de tener en cuenta lo contingente y mudable, [la «frónesis»] tenía que contentarse con establecer reglas aproximativas y frecuenciales. [La «episteme, por su parte] sólo podía suministrar los presupuestos más generales del conocimiento práctico [...] por ejemplo, estableciendo un cuadro general de la naturaleza humana, en tanto que compuesta de partes racionales y no racionales. Por lo demás, las dos esferas sólo convergían en los efectos de la sabiduría teórica sobre la vida del individuo (69).

Ello es explicable, según afirma McCarthy, dado que en la concepción peripatética el ideal de conocimiento, por su carácter cuasi-divino, era inaccesible para el hombre común "... ya que la teoría se ocupaba de un orden de realidad que ni podía ser objeto de producción, ni de acción, solo contemplado" (70). Para McCarthy, "la teoría y la praxis se referían en último análisis a diferentes esferas del ser" (71).

-----  
(69) Véase McCarthy, Th. op. cit., p.20

(70) Ibid. p. 21

(71) Ibidem.

Situación similar correspondía a la relación entre conocimiento y producción. La esfera de la «poiesis», es decir, la correspondiente a la «techné» o habilidad artesanal para la producción de artefactos útiles o bellos, estaba tan distanciada de la teoría como la propia «frónesis»:

El conocimiento teórico no podía contribuir en nada directamente a la techné del artesano o del artista que estaba basada en habilidades y en experiencias adquiridas. Al igual que la frónesis, la techné era una precondición de la vida de la polis, en la que podía ser seguido el ideal contemplativo, pero -de nuevo al igual que la frónesis- ni se la podía derivar de la teoría ni ser justificada por ésta" (72).

Según es posible observar, «episteme», «frónesis» y «poiesis» comportaban características particulares que determinaban su condición dentro del ámbito general de lo humano. Aun cuando las tres grandes esferas eran productos del intelecto del hombre, se diferenciaban entre sí por el sentido atribuido a cada una de ellas. En el caso de la «episteme», ésta facultad portaba una cualidad especial que la convertía en el vehículo de la revelación. Solo mediante ella era posible entrar en comunicación con el orden divino. Como tal, solo le era dado a algunos hombres el ejercerla, siempre que ello se apegara al criterio de veracidad del dogma. Las otras dos esferas obedecían a requerimientos más mundanos. La «frónesis» se ejercía como una

-----

(72) Ibidem.

necesidad de orden civil y moral, y la «poiesis» cumplía con su función de hacer accesible la vida en la tierra mediante la producción de utensilios.

Pero una tal relación solo pudo ser sostenida en tanto que la fuerza del dogma permaneció inmutable. Ello hace pensar que, aun con las variantes debidas a la necesaria adaptación del peripatetismo a través del tomismo, dicha concepción del quehacer humano tuvo que haber dominado al menos hasta el alto medioevo, cuando el Renacimiento comenzaba a germinar.

Para entonces, una crisis de sentido dominaba el panorama donde la «ratio» divina perdía fuerza ante la evidencia del conocimiento empírico; como resultado de lo anterior, la esfera de la «episteme» comenzó a dibujar relaciones diferentes respecto de las otras dos grandes esferas, sentando con ello las condiciones de posibilidad del pensamiento moderno. Según consigna Chevalier, el espíritu subyacente a esta transición

...se define de buen grado por la ruptura con el pasado, por la reacción contra Aristóteles y la escolástica, por la liberación de la razón humana respecto del dogma cristiano y de la fe y, de una manera todavía más significativa, por la repudiación de una filosofía del orden universal [...] La idea original que se encuentra, cuando menos en germen, en los pensadores del siglo XVI [...] a saber, que la regla del descubrimiento y de la interpretación en ciencia no es la autoridad sino la experiencia... (73).

Sin embargo, una apreciación acritica como la anterior conlleva

---

(73) Op. cit., pp. 5-6

el riesgo de considerar esta transición como el simple paso de una etapa a otra, como el fin de una concepción que da origen a otra que no solo niega a la primera sino que la supera, casi como la consecuencia de una evolución. Mucho más que eso, la negación de la «ratio» divina no es una abdicación estática ante la evidencia de la experiencia, sino un proceso dinámico, violento y gradual que se impone, según me parece apreciarlo, como una lucha por restablecer un sentido existencial que ha entrado en crisis. A diferencia del hombre medieval, el hombre del Renacimiento se ve arrojado de frente a la pregunta por su destino, un destino que, como afirma Russell, se contempla como la disyuntiva que plantea elegir entre los dos caminos conocidos hasta entonces: la brutalidad de los hechos o la autoridad de los dogmas (74).

El conflicto vivido en este sentido reflejó su magnitud y algún viso de solución en el terreno de las ideas. A la brutalidad de los hechos era enfrentable la razón y con ello, a la autoridad de los dogmas se imponía la autoridad de las ideas. Ciertamente bajo el estatus de racionalismo, el conocimiento se emancipaba de su fuente divina, aunque no del todo respecto a lo divino en abstracto; en otras palabras se hacía laico para, a partir de ahora, convertirse en legitimador de esa misma divinidad. Una actitud tal encuentra sentido en la medida en la que la

-----  
(74) "The ancient world found an end to anarchy in the Roman Empire, but the Roman Empire was a brute fact, not an idea. The Catholic world sought an end to anarchy in the Church, which was an idea, but was never adequately embodied in fact. Neither the ancient nor the medieval solution was satisfactory -the one because it could not be idealized, the other because it could not be actualized". Cfr. Russell, B. op. cit., p. 482.

secularización del conocimiento era válida en tanto que, como atributo humano, fundara asimismo una metafísica que soportara aun la idea de un Dios que no obstante parecía debilitarse.

Por una parte, las necesidades de ajuste ideológico de las florecientes formas de economía exigían una consideración seria de las posibles repercusiones que un cambio tan radical llevaba consigo en el plano de las legitimaciones. Pero, por otro lado, es necesario reconocer también en estos cambios la manifestación de una necesidad de autoafirmación existencial que sin lugar a dudas pesaba sobre las conciencias de los intelectuales de entonces. Por eso, la actitud intelectual de la época no pudo ser solo una consecuencia funcional de los cambios estructurales, ni tampoco una circunstancia relacional de los mismos, aun en términos dialécticos. Ciertamente, la institución eclesial y la sociedad civil comenzaron a jugar papeles diferentes como resultado de las nuevas relaciones sociales que imponía el desarrollo burgués, sin embargo, la emancipación científico filosófica resultaba de tal magnitud que adquiría ahora la deuda de una explicación racional de aquello que se estaba manifestando en los hechos.

Sin duda, el choque que a este nivel hubo de representar para el hombre el cuestionamiento de una solución existencial que, en cierta forma no fácilmente soslayable, significaba un problema resuelto, debió derivar en la necesidad de establecer como unidad teórica el devenir del conocimiento y la justificación cautelosa de la trascendencia del espíritu humano, pero esta vez bajo premisas rigurosamente racionales. La magnitud del conflicto

significaba entonces la exigencia de una fundamentación alternativa a la que había logrado imponer la escolástica durante siglos. Bajo tales circunstancias, la filosofía iba adquiriendo la responsabilidad de esclarecer la realidad para cimentar adecuadamente una moral y una ética acordes con los nuevos postulados del humanismo renacentista, pero, y creo que aquí radica la característica de este periodo, sin abandonar aun la posibilidad de Dios, si bien no más el regente absoluto de la creación, todavía el máximo vigía y el último juez del comportamiento humano.

Los movimientos de Reforma y Contrareforma relativizaron dogmas y derribaron algunas formas del autoritarismo medieval de la Iglesia, de igual modo a través de ilustres pensadores católicos, novedosas y audaces ideas eran llevadas a la filosofía renacentista. Sin embargo, el ánimo espiritual que subyacía a estos movimientos se encontraba inmerso aun en la idea de la divinidad. Ello era posible en la medida en la que se reconocía tácitamente una diferencia entre los problemas de origen filosófico y la esencia de los dogmas religiosos, una suerte de dualismo que permitía a los religiosos escindirse en filósofos cuando era necesario evadir al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Lo interesante es que se ilustra ya, ante la incongruencia entre la evidencia física y la explicación metafísica de la religión, la necesidad de una fundamentación nueva que brindara unidad entre los hombres y dios, que estableciera el nexo trascendental entre lo humano y lo divino. La revolución copernicana había puesto las bases para construir

sobre las ruinas del peripatetismo, una concepción más certera del universo, con la cual, por cierto, la idea de Dios debía entrar en consonancia, en otras palabras, como lo explica Cassirer, ante una nueva concepción del mundo el hombre "...necesitaba crear ante todo sus medios discursivos propios y orientarse (...) hacia la transformación del contenido teórico del conocimiento..." (75).

En este periodo de renovación del pensamiento es frecuente observar de qué manera se mezclan los despuntes del pensamiento moderno con las concepciones medievales; no solo las fronteras entre la ciencia y la magia eran endebles, también el problema de la naturaleza laica de la conducta humana y su origen y finalidad pretendidamente divinas ponía en problemas la justificación existencial del propio ser humano. Los intentos de síntesis, sin embargo, fueron claros: Agripa, por ejemplo, al hablar del «alma universal» hacía una clara referencia a una naturaleza autónoma que no obstante obedece a un orden divino (76); Paracelso, por su parte, en una actitud por demás interesante, proclamaba el libre albedrío de los hombres, pero como el resultado de un mandato de Dios (77). Probablemente es Giordano Bruno quien alcanza con relativo éxito esta síntesis, pues a decir de Kepler, Bruno logró

(75) Véase Cassirer, E. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, Vol. I México: FCE, 1986, p.402.

(76) "Existe, por tanto, un alma universal, una vida única y común que lo llena y lo invade todo, que lo une en sí y lo mantiene en cohesión, convirtiendo en unidad a la máquina del universo entero (ut unam reddat totius mundi machinam)", citado por Cassirer, E. El problema del conocimiento... op. cit., pp.229-230. Subrayado en el original.

(77) "No hay nada que el cielo oblique a hacer al hombre, sino

demostrar "...con su ejemplo que todas las religiones son vanas y que Dios se identifica con el universo, con la Circunferencia y el Centro" (78). De acuerdo con las apreciaciones de Symonds, Giordano Bruno alcanzó el anhelo renacentista de una rehabilitación de la naturaleza a través, sin embargo, de una deificación de la propia realidad natural "...no degradando a la divinidad al rango de materia, sino elevando la materia hasta hacerla participar en la existencia divina" (79).

No obstante, tales discursos pocas veces resultaron lo suficientemente exitosos, en parte porque la intolerancia católica se encargó de apagar el genio filosófico y científico de los mismos católicos (80) y, en parte porque tales argumentaciones carecían de una base sólida y por tanto no lograban hacer frente a la desenfadada evidencia que el estudio de la naturaleza imponía.

Quizá por ello algunos historiadores de la ciencia advierten un severo retraso en la producción teórica respecto del avance que en el plano empírico la ciencia reportó al despuntar el Renacimiento. Ciertamente, como afirma Russell "Until the

-----  
que es la estrella misma del hombre la que lo gobierna...La mano de Dios ha ordenado que el cielo se mueva por sus rutas y el hombre por las suyas propias", cit. por Cassirer, *ibid.*, p. 241. Subrayados en el original.

(78) Citado por Symonds, J.A. El Renacimiento en Italia. Vol. II. México: FCE, 1977, pp. 860-861.

(79) *Ibid.* p. 864.

(80) Al respecto resulta recomendable el interesante ensayo de Gabriel Zaid "Muerte y resurrección de la cultura católica", en Vuelta, año XIII, núm. 156, noviembre de 1989.

seventeenth century, there was nothing of importance on philosophy" (81). En cierta forma, la secularización del conocimiento permitió que la experiencia obtuviera el estatus cognitivo que poco a poco la iría convirtiendo en el principal instrumento para validar el descubrimiento, y en este proceso la investigación empírica de la naturaleza resultó ampliamente beneficiada. Sin embargo, en el terreno de la metafísica ello no podía ocurrir así, sobre todo quizá, porque quienes siguieron interesados en sostener una fundamentación divina del mundo perdieron la brújula de los tiempos y dejaron el estudio e investigación de los fenómenos de la naturaleza en manos de otros pensadores que al amparo de los postulados menos rígidos de las doctrinas cismáticas, estaban mucho menos interesados en la defensa de los dogmas y más comprometidos con el desarrollo de las nuevas ciencias.

No obstante, el pensamiento de Agripa, Paracelso, Bruno y otros intelectuales renacentistas como Campanella, Fracastoro y Telesio (82), había servido sin duda para abonar el terreno dentro del cual se había ido perfilando lentamente el Idealismo. De esta forma el desarrollo de las matemáticas y la lógica, y la consecuente formalización de la física y la astronomía fueron dando paso a un racionalismo de corte mecanicista a través del

-----  
(81) Russell, B. op. cit., p. 481.

(82) Cfr. Cassirer, E. El problema del conocimiento... op. cit., Vol. I, p. 225 y ss.

cual el universo era cada vez más explicado como un sistema y menos como un milagro de la creación (83).

En este contexto, es posible que no haya sido sino hasta Descartes cuando nuevamente el problema de estructurar racionalmente a la metafísica haya vuelto a ser seriamente abordado.

Descartes retoma en gran parte la concepción fenomenológica de Platón y problematiza la metafísica desde un punto de vista estrictamente racional y radicalmente subjetivo. El Racionalismo cartesiano relativiza nuevamente los datos de los sentidos y somete, consecuentemente, de nueva cuenta a la ciencia empírica. Por una parte, la prueba cartesiana de la existencia de Dios puso de manifiesto -al menos eso pretendió Descartes- la supremacía de la razón y la coronación del método deductivo. La sorprendente cadena de razonamientos que culmina, más allá del «cogito ergo sum» en el bien definido por Chevalier «cogito ergo sum ergo Deus est» (84) cumplía satisfactoriamente su cometido al menos en dos sentidos: uno, significaba la realidad de una fundamentación última del conocimiento, de una verdad absoluta e indubitante; y dos, preparaba el camino que Descartes abordaría posteriormente y

---

(83) Bréhier consigna el ambiente de esta época con las siguientes palabras: "...por todas partes domina una concepción mecanicista que aparta de la naturaleza todo lo que podía parecerse a una espontaneidad viva...". De esta forma, al hacer una clara alusión a la filosofía de Bruno, demarca la diferencia entre los renacentistas precartesianos y los sistemas filosóficos estrictamente racionalistas que predominaron a lo largo del siglo XVII. Véase Bréhier, Emile. Historia de la Filosofía. Vol. II. Buenos Aires: Sudamericana, 1956. p.12

(84) Cfr. Chevalier, J. op. cit., p. 145 y ss.

que culminaría con la separación cartesiana de mente y cuerpo. De acuerdo con este esquema, la existencia del ser es puramente racional y por ende el mundo físico queda reducido a una dimensión subjetiva. Una tal relativización de la experiencia sensorial traía de nuevo a discusión la condición trascendental del ser: la «res cogitans» escindida de la «res extensa» significaba la posibilidad de un nuevo empate, como un espíritu racional, con la divinidad (85). La explicación racional del mundo físico, la clara influencia de esta actitud en la ponderación del conocimiento y su expresión en las reglas del «método» edificadas "para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias" (86) son, según se aprecia, algunos elementos para establecer como una de las preocupaciones centrales en Descartes la necesidad de hacer del conocimiento una herramienta para aprehender también todo aquello que escapa a la naturaleza finita y directamente experienciable. La duda metódica ciertamente no es una duda escéptica y quizá por ello tampoco es atea; la dubitación hiperbólica se detiene, no obstante, ante la finitud del propio ser y se inclina para reverenciar la inconmensurabilidad de lo divino. Fundamento metódico del conocimiento, al partir de la esencia de Dios, la duda

-----  
(85) Al respecto véanse las reflexiones que Descartes hace en sus Meditaciones metafísicas, sobre todo las meditaciones segunda y tercera. Confróntese Descartes, R. Discurso del método y Meditaciones metafísicas, 21a. ed., México: Espasa-Calpe, 1987. p. 79 y ss.

(86) Bajo esta leyenda inicia Descartes su "Discurso del método". Es recomendable tener en consideración además, la parte tercera de este discurso en la que Descartes se ocupa de definir su «moral provisional». Véase Descartes R. op. cit.

cartesiana organizaba la actividad cognitiva a través de sí misma como puente garantizador de la trascendencia hacia lo infinito.

Desde un punto de vista diferente, Spinoza llevaría al extremo esta actitud. Para él, el dualismo cartesiano era un falso problema pues extensión y pensamiento son ambos atributos de la sustancia divina (87). Tras este esquema, Spinoza revive algunas de las tendencias principales del pensamiento estrictamente renacentista adecuándolas a través de un sistema racional en el que las matemáticas y la geometría juegan papeles centrales. Nuevamente «Deus sive natura» se ubica -como en Bruno- detrás de la concepción de lo universal; sin embargo su concepción de la intuición -como punto de unidad con la divinidad- pone de manifiesto que, a diferencia de Descartes, Dios es mucho más un elemento a alcanzar que un punto del cual partir (88).

Haciendo abstracción de las ideas de todos estos pensadores, es notable que su pensamiento se encuentra atravesado por la

(87) Al respecto, pueden revisarse las interpretaciones que sobre el sistema de Spinoza hacen Frederick Copleston en su Historia de la filosofía. Vol. IV. Barcelona: Ariel, 1971 (principalmente en el capítulo XI, p. 203 y ss.) y Bertrand Russell en History of Western Philosophy, op. cit. ( p. 552 y ss.)

(88) De acuerdo con Cassirer "...el concepto de Dios y el conocimiento de Dios (son), no la meta, sino el punto de partida de la filosofía cartesiana"; en este sentido, una vez fundado el conocimiento en la certeza de lo absoluto, Descartes atribuye a la intuición un contenido geométrico y matemático, haciendo de esta un «principio supremo de comprensión». "Para Spinoza, en cambio, el contenido de esta (la intuición) consiste en el infinito ser divino, del que aspira a llenarse el yo", en este caso la intuición es un vehículo que aspira a unificarse con la divinidad. Cfr. El problema del conocimiento, op. cit., Vol. II, p. 9 y ss.

preocupación de fundamentar el conocimiento atribuyéndole un sentido que busca establecer la unidad entre los ámbitos de la inmanencia y de la trascendencia que forman el mundo de los hombres de esa época.

Al respecto, Reichenbach opinó que esta actitud era explicable al reconocer un paralelismo ético-cognoscitivo que emanaba de algunas concepciones de la Grecia clásica, básicamente de Sócrates y Platón quienes sostuvieron la posibilidad de derivar del conocimiento geométrico el conocimiento ético. De esta forma las normas éticas quedaban fundadas en los mismos términos que el conocimiento (89). En parte tuvo razón: la tuvo porque en efecto, el racionalismo conservó la idea clásica de que teoría y praxis son interdependientes, pues el conocer no es sino una manifestación del pensar, complejo cognitivo en el que se engloban múltiples procesos incluidos los de la volición (90); pero, por otra parte, una reducción a los restringidos ámbitos de la ética y del conocimiento de todo un proceso mucho mayor, en magnitud como en importancia, que buscó dotar de sentido a la existencia humana para establecer un nexo certero y absoluto

-----  
(89) Véase Reichenbach, H. op. cit., p. 60 y ss.

(90) En su Meditación Segunda Descartes afirma que una cosa que piensa "es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente. (Cfr. El discurso del método... op. cit. p. 101. Los subrayados son míos.) Spinoza, por su parte concibe, además de los procesos enunciados en el pensamiento cartesiano, el amor y el deseo. Según Copleston, en Spinoza "...pensar, en general, incluye, como en Descartes, toda actividad consciente en tanto que tal, aunque la nota fundamental del 'pensar', de la que las demás dependen, es el aprehender". Véase Copleston op. cit., p. 207

entre la naturaleza mortal de los hombres y su destino infinito y divino, puede ser errónea, en tanto que obstaculiza una visión adecuada y una interpretación justa de la relevancia de todo este proceso.

Ciertamente, los problemas para derivar adecuadamente el paso de la dimensión finita a la infinita -o viceversa como en el devenir de la «natura naturans» en «natura naturata» de Spinoza- pusieron de manifiesto la debilidad de estas concepciones. No obstante, es insoslayable el hecho de que, al rededor de tres siglos al menos, estos sistemas de ideas condicionaron la cosmovisión de la humanidad, manteniendo su vigencia por encima de otras posiciones que desde entonces habían comenzado a erigirse como claros cuestionadores de la posición racionalista.

**3. De la trascendencia psicologista  
al trascendentalismo subjetivo:  
la búsqueda del sentido en la unidad  
de teoría y praxis.**

Los siglos que se ubican entre el Renacimiento y la Ilustración, como se ha visto, estuvieron predominantemente matizados por una actitud racionalista. En cierto sentido, los sistemas filosóficos de Descartes o Spinoza habían logrado edificar un complejo de ideas y justificaciones capaz de sustituir toda la concepción filosófica del medioevo contra la que habían reaccionado, adaptando la filosofía a las necesidades de la nueva época. El trascendentalismo psicologista de Descartes o Spinoza logró la secularización del conocimiento a la vez que fundó a través de éste último una idea de trascendencia hacia la divinidad en la

que la esfera de la subjetividad jugaba un papel determinante. De acuerdo con las posturas racionalistas, la validez del conocimiento quedaba garantizada en la pretensión de alcanzar ese mundo que se encuentra detrás de lo fenoménico y que era concebido como el punto de encuentro con la «idea clara y distinta», con el «Ser Uno» y lo absoluto.

No obstante, buena parte de la discusión en torno a la pregunta por la validez del conocimiento tuvo lugar en Inglaterra, donde la filosofía adoptó características que la distinguieron del trabajo esencialmente especulativo que se realizaba en la Europa continental. El empirismo -nombre genérico con el que se conoció a esta corriente de pensamiento (91)-, a diferencia del racionalismo, había dirigido su atención al contenido empírico del conocimiento, destacando el papel que toca a la observación y a la experiencia sensible como verificadores de su validez (92).

En este sentido, el empirismo se erigió, de alguna forma, como

(91) De acuerdo con algunos autores la voz «empirismo» presenta controversias en la literatura científica teórica. Sin embargo, el punto de partida de estas controversias radica en la voz misma «empeirikos»: el conocimiento de un cierto problema se basa en la experiencia, sin teoría ni razonamiento, y las teorías son derivadas de las observaciones que se hacen de la realidad. En este sentido, cabe hacer la aclaración de que una controversia tal solo puede tener lugar cuando se denomina bajo este término a la postura paradigmática del científicismo actual. Por tales razones, la utilización que hago aquí del término se ciñe no más que a la fase histórica del pensamiento que convencionalmente se refiere al movimiento inglés posrenacentista, movimiento que, por otra parte y debido a sus características particulares bien puede ser denominado en forma genérica como «empirismo» sin dar lugar a discusiones en torno a ello. Véase la discusión que al respecto ofrece K-D Gorenc en su trabajo El problema del alcoholismo en Tabasco. México: Gobierno del Estado, 1988. p. 7 y ss.

(92) Los antecedentes más remotos de esta actitud pueden ser hallados ya en la antigua Grecia entre los jónicos, quienes

antítesis del racionalismo y es, me parece, justamente en la medida en la que sus teóricos más importantes lograron una crítica eficaz a los postulados racionalistas, que su importancia histórica ha quedado garantizada.

Contemporáneo de Descartes, toca a Francis Bacon desde la escena del empirismo, compartir con éste el título como uno de los más importantes precursores del pensamiento moderno (93). Bacon, fiel a su contexto histórico, compartió el ideal renacentista de dominación de la naturaleza, solo que, a diferencia de otros pensadores de su época para quienes ésta era un todo armónico al servicio de la razón, en Bacon la realidad natural es un poder que desborda la acción humana y a la que por lo tanto es necesario dominar mediante el experimento científico (94). Bacon logró, a través de sus argumentaciones, relativizar el poder de

habían logrado desarrollar la inducción y destacaban el papel del conocimiento empírico por sobre otras formas de conocer (Véase Sagan, C. Cosmos, México: Planeta, 1982, sobre todo las páginas 167 y ss.). Entre los presocráticos destacan por compartir esta actitud Demócrito y Epicuro, y posteriores a Sócrates el empirismo halla algún antecedente en Carnéades y Sexto Empírico (Véase Reichenbach, H., op. cit. p. 84 y ss.). En el medioevo, el empirismo inglés puede encontrar su directo antecedente -según afirma Dilthey- en el nominalismo, con Roger Bacon, Duns Scoto y William of Ockham. Tal aseveración encuentra respaldo en J. Bernal quien destaca el papel opositor de los nominalistas ante el sistema teológico racional de la época, y en particular la actitud de Roger Bacon quien puso un énfasis decidido en la confirmación empírica como apoyo científico de la revelación. Sobre el nominalismo, sus aspectos empiristas y sus contenidos aristotélicos véanse Dilthey, W. Historia de la filosofía, 2a. ed. México: FCE, 1979, p. 102 y ss. y Bernal J.D. La ciencia en la historia, op. cit. p. 319 y ss.

(93) Sobre el papel de Bacon y Descartes como precursores del pensamiento y la civilización modernas, ilustrativo es el artículo de Adelaide Raschini "Rosmini: una ocasión para meditar en torno al progreso", en Revista de Filosofía, año XX, núm 60, 1987, pp. 350-355.

(94) Véase Cassirer, E. El Problema del conocimiento, vol II, op. cit.

la razón al imponerle el poder de la observación y elevar con ello el estatus cognitivo de los datos de los sentidos. Así lo que Bacon se propone es la restricción del ejercicio desmesurado de la razón mediante una negación de la certeza racional a través de la identificación de sus fuentes de error (95).

Sin duda, una de las más importantes aportaciones de Bacon a la discusión sobre la validez del conocimiento radica en su rechazo total de la lógica aristotélica -particularmente del silogismo- y la proposición de su «Novum Organon» -o nueva lógica- en la cual destaca el papel de la inducción como elemento esencial de la predicción científica (96).

Tras la innegable importancia del pensamiento baconiano y por ello mismo bajo su influencia, se desarrollaron también dentro de la línea empirista los sistemas filosóficos de Thomas Hobbes y John Locke. Hobbes rescató la consigna baconiana de la búsqueda exhaustiva de las causas de los fenómenos observables pero criticó la colección simple de datos empíricos si estos no se ---

-----  
(95) De acuerdo con Russell "one of the most famous parts of Bacon's philosophy is his enumeration of what he calls «idols», by what he means bad habits of mind that cause people to fall in error (...) «idols of the tribe» are those that are inherent in human nature (...) «idols of the cave» are personal prejudices, characteristics of the particular investigator. «Idols of the market-place» are those that have to do with the tyranny of words. «Idols of the theatre» are those that have to do with received systems of thought" (Russell, B. History of Western Philosophy, op. cit. p. 528). Sobre la teoría de los ídolos de Bacon, ilustrativa es la compilación recogida en el texto Bacon F. Escritos pedagógicos México: UNAM, 1986.

(96) Véase Reichenbach, op. cit., para quien Bacon concientizó la naturaleza predictiva del conocimiento al consignarla en su frase: «el conocimiento es poder»

hacen derivar de contenidos teóricos. Hobbes acepta, en estos términos, la deducción, pero sin negar la importancia que tiene la inferencia inductiva como estrategia para obtener un conocimiento.

Locke, por su parte, exaltó el papel de la experiencia en el proceso del conocimiento, posición que lo llevó a una negación rotunda de la existencia de ideas innatas. Locke derivó de esta concepción de la mente como «tabula rasa» un desplazamiento en el interés que hasta ahora se había señalado por indagar en torno a las causas del conocimiento, dirigiéndole hacia el análisis de los fenómenos psicológicos que lo hacen posible (97).

Es notable como el empirismo se mantuvo como un pensamiento marginal, a la sombra de los grandes sistemas del racionalismo, en la europa continental post-renacentista. La falta de unidad sistemática -que, parece claro, el racionalismo si logró- posiblemente motivó que esto así sucediera, pues las condiciones materiales que se conformaban ya desde el alto medioevo se aparecían como posibles referentes de la actitud empirista. Al respecto, parece prevalecer la interpretación que sobre este movimiento hace Cassirer (98) en cuyo texto se hace más o menos evidente como, tanto en Bacon como en Hobbes y Locke, el empirismo aparece apenas como un núcleo todavía no bien definido en torno al cual cada uno de estos filósofos hace girar su pensamiento, sin poder evitar por momentos desbordarse hacia

-----  
(97) Cassirer, E. El problema..., vol II, op. cit.

(98) Ibid.

terrenos filosóficos donde el análisis es muy de otra índole: Bacon, por ejemplo, no logra escapar del todo de la filosofía escolástica y por ello, sus ideas frecuentemente recaen en interpretaciones especulativas que no agregan nada nuevo al desarrollo de la filosofía empirista (99); Hobbes, por su parte, desplaza con frecuencia sus análisis hacia las matemáticas y, tal vez por ello, en una dirección que apunta al rescate de la lógica deductiva, aspectos ambos que lo aproximan mucho más al racionalismo (100). Locke no logró tampoco una conceptualización congruente con la filosofía del empirismo, por una parte, sus concepciones sobre «sensaciones» y «reflexiones», centrales en su filosofía, no poseen características que las particularicen como empiristas, y lo mismo ocurre con sus ideas sobre «tiempo» y «espacio»; por momentos Locke aparece claramente influenciado por autores racionalistas como Descartes o Leibniz (101).

Pero lo cierto es que tampoco puede olvidarse que el período histórico en el que estos autores desarrollaron su pensamiento se corresponde con esa actitud confusa que ya he abordado en la sección anterior, y en esos términos, las preocupaciones fundamentales de estos autores no tenían por que ser en esencia

-----  
(99) Sobre esta y otras interesantes críticas al pensamiento baconiano, véase Cassirer, E. Ibid., en particular p. 139 y ss.

(100) En torno a la dificultad de ubicar a Hobbes como empirista consúltese a Russell B. op. cit., en especial el capítulo VIII, p. 531 y ss.

(101) Sobre las imprecisiones teóricas de Locke, así como de la influencia evidentemente racionalista de algunas de sus concepciones véase Cassirer, E. El problema... vol II op. cit., en particular p. 202 y ss.

diferentes a las de los grandes protagonistas de los siglos XVI y XVII. Un juicio ponderado del movimiento empirista inglés lo ofrece Reichenbach cuando afirma:

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Lo que el empirismo inglés tuvo que superar fue el ideal griego de un conocimiento absolutamente seguro, modelado sobre el esquema de las matemáticas. Esta es su función histórica, y lo que le convierte en el precursor de la filosofía científica moderna (102).

Aún más exactamente, tal vez no sea aventurado decir que la función histórica de los primeros empiristas (103) radica, mucho más, en la relevancia que su crítica del racionalismo significó para sentar las bases de una importante discusión que entorno a la validez del conocimiento se daría durante el siglo XVIII teniendo como protagonistas centrales a quienes, de acuerdo a diversos autores, significaron la cúspide de los sistemas empirista y racionalista: David Hume e Immanuel Kant. En este sentido cabe destacar como hipótesis que una de las condiciones que posibilitan la construcción de esa nueva forma del sentido durante la Ilustración es, en buena parte, la crítica del empirismo hacia la filosofía racionalista.

La constante referencia hacia el plano de lo contingente y la atención reiterada a la función cognoscente de los sentidos, contribuían a una secularización radical de los procesos del

-----  
(102) Reichenbach, H. op. cit., p. 93

(103) Sobre Berkeley y Hume véanse las páginas siguientes.

conocimiento humano. En Leibniz ello se evidencia al reconocer en la razón, la condición de posibilidad de la experiencia (104) y, como resultado de ello, al trasladar el centro de su concepción filosófica desde las matemáticas hacia la lógica (105). Leibniz adopta una lógica apriorística que atraviesa toda su concepción del conocimiento e incluso su concepto de Dios (106).

Es en el pensamiento leibniziano donde aparece, quizá por primera vez, con gran claridad la distinción entre proposiciones analíticas, de los que derivan las verdades necesarias, y las proposiciones contingentes -o sintéticas- cuya verificación es necesaria en la experiencia (107). Debido a su evidente orientación racionalista Leibniz dirige su atención a las primeras, estudiandolas con detenimiento y advirtiendo de que forma el predicado se encuentra contenido en la premisa de la proposición. Las consecuencias que en el plano metafísico tiene esta observación resultan claras: las verdades absolutas o necesarias posibilitan la prueba de la existencia de Dios (108); -

-----  
(104) Esta incorporación de la experiencia al racionalismo puede deberse a la reacción de Leibniz ante la filosofía empirista de Locke. Sobre el particular véase Dilthey, W. op. cit., p. 123 y ss.

(105) Cassirer, E. El Problema..., vol. II, op.cit.

(106) Ibid.

(107) De acuerdo con Leibniz: "Hay dos clases de verdades: las de Razonamiento y las de Hecho. Las verdades de Razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible, y las de Hecho son contingentes y su opuesto es posible..." Cfr. Leibniz, G. Monadología, 7a. ed., Buenos Aires, 1980, p. 36.

(108) Sobre las pruebas de la existencia de Dios en Leibniz y sus consecuencias véase Russell, B. op. cit., p 563 y ss.

pero, por otra parte se dirigen nuevamente hacia una concepción dualista que separa al hombre de las ideas centrales de la religión al presumir que el destino de cada hombre se contenía en la esencia de sí mismo, con lo cual se refrendaba la concepción orgánica de la naturaleza humana (109). según Cassirer, Leibniz supera esta contradicción al integrar en un «sistema armónico» su monadología (110). A partir de Leibniz la distinción entre verdades contingentes y verdades necesarias centrará la discusión del conocimiento en la lógica, con lo cual opera un giro importante que es condición del abandono de los contenidos suprahumanos de la metafísica.

Por otra parte, David Hume retomará el análisis empirista donde lo dejó Berkeley, para abocarse al estudio del conocimiento sensible, a través de la crítica del conocimiento analítico. En Berkeley, la realidad objetiva es asequible mediante la interpretación que de los «signos sensibles» hace el sujeto cognoscente. En este sentido, el ser se constituye solo en tanto logra establecer una conexión interdependiente entre las diferentes impresiones sensibles. Sin embargo, la concepción berkeleyana presupone necesariamente un orden a través del cual se posibilite esa interconexión de la totalidad de impresiones sensibles y lo hace mediante una fundamentación metafísica que propone a Dios como una "condición necesaria y constitutiva del concepto de la experiencia" (111). En Hume, por el contrario, el

(109) Véanse por ejemplo los aforismos 77 a 80 en Leibniz, G. op. cit., pp. 52-53.

(110) Cassirer, E. El problema..., vol II, op. cit.. Confróntense además los aforismos 84 a 87 en Leibniz, op. cit., pp. 54-55.

(111) Cassirer, E. El problema..., vol II, op. cit..

problema que deriva de la escisión de la experiencia sensible en ideas e impresiones se mantiene pero la solución que éste reclama para este problema se distancia de cualquier aproximación racionalista.

Ciertamente, hasta ahora el empirismo se había movido, pese a sus contenidos, dentro de la órbita general del racionalismo. En cierta forma, Locke y Berkley había logrado matizar un poco la actitud racionalista, al dirigir la atención hacia una psicología sensualista, no obstante, el trascendentalismo psicologista de Descartes y Spinoza lograron permanecer como actitud paradigmática a lo largo del siglo XVII. En este sentido, recién inaugurado el XVIII, es con Hume con quien el empirismo toma un giro radical, ello al menos en dos aspectos fundamentales: la independización de todo contenido metafísico, y su solución agnóstica del problema del conocimiento.

A través de su crítica de las matemáticas y la geometría, Hume analiza la estructura cognitiva de los sistemas racionalistas concluyendo que lo que en ellos hay de conocimiento es debido, en último análisis, a la experiencia y a los procesos sensorio-perceptuales. La razón solo queda, entonces, como apoyo de los contenidos valorativos y por ende, Hume concluye que ésta nada aporta al proceso de conocimiento (112). En este sentido, Hume representa un vértice en la actitud empirista al destacar el papel del mundo sensible y su predominancia sobre los productos -

---

(112) Reichenbach, H. op. cit., en particular el capítulo V, p.84 y ss.

de la razón. En su Tratado de la naturaleza humana Hume, refiriéndose al problema de la inmaterialidad de las cualidades sensibles de la extensión, escribe:

Existe, por tanto, una oposición directa y total entre nuestra razón y nuestros sentidos o, hablando con más propiedad, entre nuestras conclusiones causales y las que nos persuaden de que los cuerpos tienen una existencia continuada e independiente. Cuando razonamos causalmente concluimos que ni el color, ni el sonido, ni el sabor, ni el olor, tienen una existencia continuada e independiente. Cuando excluimos estas cualidades no queda nada en el universo que posea tal existencia (113).

Al destacar el papel de la causalidad de los fenómenos, Hume destruye los argumentos centrales de la metafísica confinándoles al terreno de las creencias. Su crítica sobre la inmaterialidad del alma repercute directamente sobre la idea de sustancia, fundamental en la estructura de la metafísica y particularmente en la teología (114). A partir de esta distinción, Hume está de acuerdo con Reichenbach- listo para abrazar una conclusión determinante para el desarrollo de la ciencia y el destino de la metafísica: los principios no experienciables de la razón, en tanto que juicios de corte analítico, no aportan nada al conocimiento, pues se trata de afirmaciones a priori en las que la premisa contiene al consecuente y por resultado afirman una realidad tautológica e incuestionable. Por otra parte, las verdades derivadas del juicio sintético, en tanto que requieren de ser verificadas en la realidad, aseguran el avance del

---

(113) Hume, D. Tratado de la naturaleza humana, Tomo I. Buenos Aires: Paidós, 1974, p. 340

(114) *Ibid.* Véase la parte cuarta, sección quinta, p. 341 y ss.

conocimiento (115). Las ciencias naturales que ya desde el Renacimiento habían comenzado a despuntar basaban sus principios en el conocimiento de tipo sintético.

Resulta interesante observar de qué manera, a diferencia de Leibniz, en quien ya se ha anticipado esta distinción (116), Hume define como conocimiento válido, no más al que se deriva de las verdades absolutas y necesarias, sino precisamente a aquél que preside de ellas. A partir de esta distinción Hume encuentra el camino para construir una versión de la verdad en cuyo seno no se hacía necesaria ninguna referencia al orden divino.

Sin embargo, según señalan atinadamente algunos autores (117), Hume es el vértice donde culmina el movimiento de los empiristas ingleses, no solo desde un punto de vista cualitativo sino mucho más en el sentido de que representa la disolución del sistema y de sus prouestas cognitivas.

Hume se dió clara cuenta de que el tipo de inferencia a través del cual se garantizaba el poder predictivo del conocimiento empirico, esto es la inducción por enumeración, basaba su fuerza

-----  
(115) Reichenbach escribe: "Hume (...) llega al resultado de que todo conocimiento es o bien analítico o bien derivado de la experiencia: las matemáticas y la lógica son analíticas, en tanto que todo conocimiento sintético se deriva de la experiencia. Por «derivado» quiere decir no solo que los conceptos tienen su origen en la percepción sensible, sino también que la percepción sensible es la base de la validez de todo conocimiento no analítico. la adición suministrada al conocimiento por la inteligencia es, por tanto, de naturaleza vacía. Cfr. Reichenbach, H. op. cit., p. 96. Los subrayados son míos.

(116) Cfr. infra p. 80n.

(117) Véase Reichenbach, H.—op. cit. y Russell, B. op. cit.

en un principio no explicable por procedimientos empiricos, sino racionales. En este sentido, y en consecuencia con su critica del conocimiento racional, Hume no acepta la derivación de un conocimiento analitico a partir de premisas sintéticas. En la parte tercera de su Tratado de la naturaleza humana, escribe:

Puesto que al parecer, la transición desde una impresión presente a la memoria o a los sentidos a la idea de un objeto que llamamos causa o efecto se funda en nuestra experiencia pasada y en nuestro recuerdo de su conjunción constante, la pregunta que se plantea a continuación es si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación, y si somos determinados a efectuar la transición por la razón o por una cierta asociación y relación de percepciones.

Si fuésemos de terminados por la razón ésta se basaría en el principio que dice que las cosas de que no hemos tenido experiencia deben asemejarse a aquellas de las cuales hemos tenido experiencia y que el curso de la naturaleza se mantiene siempre uniforme...

Nuestro método precedente de razonamiento nos convencerá con facilidad de que no puede haber argumentos demostrativos que prueben que esos casos de los que no hemos tenido experiencia se asemejan a aquellos de los que no hemos tenido experiencia (...) el formarse una idea clara de algo es un argumento incontestable de su posibilidad y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en su contra. (118)

Las consecuencias de esta afirmación resultan de particular importancia para la concepción cientifista, sobre todo si son vistas en retrospectiva, en tanto que implican la imposibilidad de fundar la predictibilidad sobre bases empiricas. El conocimiento empirico resulta eficaz para describir los eventos pasados, e incluso para el conocimiento del estado presente de

-----  
(118) Hume, D. op. cit., p. 154-155 (subrayado en el original).

las cosas, pero no resulta aplicable para la predicción. Si se considera que la esperanza de control sobre la naturaleza se finca sustancialmente en este proceso, y si ello no se logra a través de la razón o de la experiencia, entonces el conocimiento no tiene ninguna utilidad técnica.

En este punto queda introducida una cuestión importante: ciertamente, el argumento en torno al agnosticismo de Hume sienta sus bases en el presupuesto de que el conocimiento, para ser legítimo, necesita conllevar una utilidad técnica. Hasta el momento esta actitud, sin duda presente desde el alto medioevo, no había logrado obtener la importancia que ahora cobraba.

Para los sistemas racionalistas el sentido del conocimiento quedaba constituido en tanto que se lo concebía como un instrumento de legitimación divina del quehacer humano; aun para los primeros empiristas, había sido de manifiesta dificultad desembarazarse de ese sentido general orientador de la actividad cognitiva. Con Hume, por el contrario, la tendencia paradigmática del racionalismo se revierte, sentando con ello, como ya hemos comentado, las condiciones de posibilidad de esta nueva fase del sentido, en el que se abandona ese matiz psicologista/divino de la trascendencia para adoptar un giro que apunta hacia una nueva forma de trascender, ahora de una forma intersubjetiva, naturalista y con una proyección, no hacia el más allá de las religiones, sino hacia el futuro del propio género humano.

Décadas más tarde, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, en Kant, las consecuencias del pensamiento de Hume hacen blanco. Para Kant, quien se había formado dentro de la tradición

filosófica leibniziana, el cuestionamiento de la científicidad de la metafísica y del carácter cognitivo de la razón requerían de una demostración suficiente; ello a pesar de la sólida argumentación de Hume, a quien Kant consideraba en forma por demás seria (119).

Ya el Kant del periodo pre-crítico había planteado preguntas importantes en torno al contenido de la metafísica. Influenciado como lo estaba por la filosofía de la Ilustración, Kant había vuelto la mirada hacia la ética y la moral, y hacia las relaciones que estas esferas guardaban con el mundo natural que había descrito Newton (120). La Ilustración ciertamente se había proclamado en contra del mito, y ello significaba también un esfuerzo por establecer, a partir de la propia condición humana, las leyes que debían regir la conducta de los hombres a través de la razón. A este periodo se corresponde, por tanto, una objetivación de la necesidad de trascendencia del ser humano: los contenidos de la metafísica se construyen a partir de nuevas orientaciones que, en el plano de las justificaciones, exaltan el poder de la intersubjetividad y de la trascendencia reificada a través de las instituciones y el quehacer político (121).

(119) "Desde los ensayos de Locke y Leibniz, o más bien, desde el nacimiento de la metafísica hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación con la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decidido que el ataque que le dirigió David Hume..." Kant, I. Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia. Madrid: Sarpe, 1984, pp. 29-30

(120) Sobre el periodo pre-crítico de Kant, puede verse Cassirer, E. El problema ... vol. II, op. cit., p. 539 y ss.

(121) Una valoración histórica de la Ilustración puede hallarse en este mismo trabajo, en el capítulo primero.

Pero no es sino a partir de la lectura de Hume que Kant emprende la construcción de su filosofía crítica (122) a través de la cual, la pregunta por la posibilidad de una ciencia de la metafísica articula y centra la preocupación del pensamiento kantiano. Una pregunta tal implica a la vez preguntarse por las justificaciones que a lo largo de siglos habían sido vigentes, así como el planteamiento de las explicaciones que sirviéndose de los principios de la crítica y de la reflexión, sentaran, en concordancia con el paradigma científico de la época, las bases de un conocimiento secularizado.

Los temas inevitables de la razón, decía Kant, son Dios, Libertad e Inmortalidad: "...la ciencia cuyo fin y procedimientos tienden propiamente a la resolución de estas cuestiones se llama metafísica" (123). Así que el examen kantiano del conocimiento metafísico era también un cuestionamiento de las concepciones que orientaron el quehacer cognitivo de los siglos a él precedentes. A diferencia de Hume, Kant procedió a la crítica de la razón partiendo de la razón misma, dirigiendo su filosofía a través de la intención de «esclarecer» los principios de posibilidad de la relación de la humanidad con su mundo.

Kant comprendía bien la diferencia entre el mundo de los «noumenos» y el de la apariencia, y sabía, a diferencia de Platón y Descartes, lo inaccesible que para el hombre era el primero de

---

(122) "Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años atrás, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dió a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta". Kant, I. Prolegómenos... op. cit., p. 33.

(123) Kant, I. Crítica de la razón pura, 2a. ed. Tomo I. Buenos Aires: Sopena, 1942, p. 78.—

éstos mundos. Igualmente a diferencia de los idealistas más ortodoxos, Kant aceptaba la existencia del mundo de la «cosa en sí» pero, en consecuencia con su versión del idealismo, sabía que lo que al hombre se aparece era el único material cognoscible (124). Como los filósofos franceses, Kant suponía una única forma del orden, el orden natural, y en este sentido, tal y como se construyen las leyes de la naturaleza, el hombre tendría que regirse también por una especie de derecho natural, atendido a esa realidad fenoménica de modo tal que la incidencia que sobre ella cupiera solo podía ser responsabilidad de quienes la experimentaban. La realidad era así, desde el punto de vista de la filosofía kantiana, relativizada por la naturaleza particular de la razón humana que la sujetaba y hacía depender de su fuerza como organizadora de toda experiencia posible.

En tanto que determinada por la capacidad cognitiva del hombre, esa realidad y sus formas imbrican el propio proceso cognitivo con las demás esferas de la actividad de los hombres. Por ello Kant desbroza en la primera de sus grandes críticas a la razón, la singularidad de la razón pura, a partir de la cual se sustentan las bases para experimentar el mundo.

Siguiendo a Kant, para entablar una relación armónica con la realidad, el hombre, que es afectado por ella, interactúa con ésta al aplicar las facultades de la razón determinándole a partir de la propia conciencia que del mundo el hombre tiene.

-----

(124) Sobre las diferencias que el propio Kant establece sobre su «idealismo crítico» con respecto al de sus antecesores, véase Prolegómenos... op. cit., especialmente del párrafo 13, las páginas 85 y 86.

Desde este punto de vista, para Kant, cualquier interpretación del mundo parte de la razón, puesto que ese mundo, tal como se nos aparece solo tiene sentido si es cognoscible y experienciable. Así, Kant tiene que iniciar su pregunta por la ciencia de la metafísica mediante el análisis de las condiciones lógico-trascendentales que posibilitan al hombre la experiencia del mundo.

Kant parte de la tesis humana respecto de la cual la distinción entre los juicios sintéticos y analíticos es absoluta. Acepta de Hume el papel que en la generación del conocimiento tiene la experiencia, y en este sentido, distingue la naturaleza del juicio analítico como elemento sustancial del proceso. Sin embargo, al reflexionar sobre el carácter empírico del conocimiento, Kant arriba a una importante consideración:

...si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente exitado por la impresión sensible)... (125).

De acuerdo con tal apreciación Kant supone el caso para el cual la fundamentación del conocimiento empírico se encuentre en un juicio apodíctico, es decir, constituida a priori. De ahí que Kant hablara de ciertas «condiciones de posibilidad de la experiencia», como enunciados que no obstante referirse al mundo,

-----  
(125) Kant, I. Critica... op. cit., p. 76.

estuviesen fundadas a priori, es decir, dadas de antemano en la conciencia. Pero, ¿cómo descubrir mediante un modelo racional esas condiciones de posibilidad de la experiencia?. Kant lo resuelve de la siguiente manera:

Los principios lógico-trascendentales de la razón pura están organizados con fundamento en ciertas condiciones que los hacen posibles: las nociones puras de tiempo y espacio, dentro de las cuales el fenómeno está necesariamente ubicado, y las categorías del entendimiento (cantidad, cualidad, relación y modalidad) mediante las cuales el fenómeno es pensado (126).

Con base en este supuesto, Kant organiza la realación cognitiva del hombre con el mundo en dos momentos sustanciales y complementarios: la «sensibilidad», que se refiere fundamentalmente a las intuiciones que de los fenómenos tenemos a través de la representación inmediata dentro de los límites trascendentales de espacio y tiempo (127); y el «entendimiento», que se refiere a la representación mediata del objeto del objeto de la intuición, mediante la «síntesis trascendental de la apercepción», es decir, de la reunión de toda posible intuición y sus enlace mediante las categorías del entendimiento en un «yo

-----  
(126) Kant desarrolla estas nociones puras de tiempo y espacio, así como el análisis de las categorías y sus diferencias con las aristotélicas en la Critica de la razón pura, op. cit., en los apartados sobre "Estética trascendental" y "Analítica Trascendental", pp. 92 y ss. y, 105 y ss., respectivamente.

(127) "...llamamos sensibilidad a la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones..." Ibid., p. 105. (subrayado en el original)

pienso» (128). Así, la sensibilidad, como condición a priori de la recepción del fenómeno (precepción) y, el entendimiento, como condición a priori de la interpretación mediante juicios (apercepción), determinan la forma en la que el mundo se nos aparece, o, en palabras de G.J. Warnock "...imponen una restricción sobre el tipo de mundo que puede ser nuestro mundo" (129).

Desde este punto de vista, cada hombre posee conciencia de su propia experiencia del mundo. Por ello, Kant presupone un «orden fenoménico» según el cual, la experiencia posible para cada hombre posee un objeto común; en otros términos, Kant postula una «conciencia en general» en la cual la síntesis trascendental de la apercepción tiene lugar sobre una realidad fenoménica intersubjetiva. En este sentido, el mundo de los fenómenos no es caótico, sino que obedece a un principio supremo de unidad -al que Kant denomina «unidad originariamente sintética de la apercepción»- que posibilita la síntesis de todas las representaciones posibles de la intuición en una conciencia en general (130).

-----  
(128) "...se llamará entendimiento a la facultad que tenemos de producir nosotros mismos representaciones o la espontaneidad del conocimiento". Ibidem (subrayado en el original).

(129) Warnock, G.J. "Kant", en O'Connor, D.J., comp. Historia crítica de la filosofía occidental, vol. V, Barcelona: Paidós, 1983, p. 20.

(130) "...las diversas representaciones dadas en cierta intuición no serían todas juntas una representación si todas también no pertenecen a una misma conciencia, es decir, que como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas como mías) deben conformarse necesariamente con la condición mediante la cual solo pueden coexistir en una conciencia general, pues de otro modo no podrían pertenecerme". Kant, I. Critica... op. cit., p. 133.

Kant logró describir, de esta forma, como el conocimiento sensible toma necesariamente a la razón pura para sustentarse y validarse. No obstante, la pregunta original de Kant no había sido satisfactoriamente resuelta: la metafísica no podía servirse de las verdades sintéticas-a priori, puesto que estas son condiciones de posibilidad de la experiencia y la experiencia es un objeto ajeno a la metafísica (131). En la conclusión de sus Prolegómenos Kant escribe:

Después de las pruebas completamente claras que anteriormente hemos dado, sería absurdo que esperásemos conocer, de objeto alguno, más de lo que pertenece a la experiencia posible, o que, aun de cosa alguna de la cual aceptamos que no es un objeto de experiencia posible pretendamos el menor conocimiento para determinarle según su cualidad, tal como es en sí misma... (132).

Las consecuencias de esta conclusión encierran una importancia singular que refleja la forma de concebir el mundo a partir del siglo XVIII. Por una parte, cualquier concepto no susceptible de experiencia solo puede ser concebido desde la propia conciencia, es decir, en su calidad de fenómeno; no se puede negar su existencia como «cosa en sí», pero tampoco es posible afirmar lo contrario, fenoménicamente solo es posible suponer su necesidad. En estos términos, la metafísica como ciencia de lo no experienciable, tampoco podía asumir como contenido aquello que

-----  
(131) Sobre el particular véase Warnock, G.J., en O'Connor, D.J. op. cit.

(132) Kant, I. Prolegómenos... op. cit., p. 169.

se encontrara más allá del fenómeno sino solo suponerlo necesario. La idea de Dios que en los sistemas filosóficos del idealismo prekantiano se constituía en el horizonte de sentido quedaba, desde esta nueva concepción, relativizada. La moral y la ética tendrían que asegurar las normas que los hombres podían seguir en el mundo, pretendiendo la misma universalidad y absolutez que las leyes dictadas por Dios, pero sin su carácter divino.

En su Critica de la razón práctica, Kant abandona ya el plano de lo teoría del conocimiento y se pregunta por los principios ético-morales que se desprenden del uso maduro de la razón. Retomando los principios de la razón pura, Kant plantea la moral en términos absolutos y universales en la forma de un acuerdo intersubjetivo limitado en tiempo y espacio y validado por esa «conciencia en general» que ya antes había definido (133). De ello desprende Kant que el hombre libre lo es, racionalmente, solo dentro de los límites de la máxima moral según la cual la conducta de cada hombre deberá buscar necesariamente convertirse en una ley universal. De esta forma, la razón se constituye como el límite de la barbarie.

En ambas críticas, sus más importantes obras, Kant resume el anhelo de la conciencia ilustrada y sitúa a la razón como el principio de madurez del género humano, orientando las acciones racionales bajo un principio teleológico que encuentra como nuevo

-----  
(133) Cfr. Warnock, en O'Connor, D.J., op. cit., p. 44 y ss.

horizonte de sentido los principios de justicia, libertad e igualdad que se constituyen, a partir del siglo XVIII en el ideal moral y ético de la conducta humana.

### **Capítulo III. La conciencia objetivada: hacia la transformación semiótica de la filosofía.**

1. Entre conciencia y lenguaje: la crítica romántica de la razón.
2. La "reducción óptica": el advenimiento de la filosofía positiva.
3. La reducción del sentido: entre atomismo lógico y neopositivismo.

### CAPITULO III. LA CONCIENCIA OBJETIVADA: HACIA LA TRANSFORMACION SEMIOTICA DE LA FILOSOFIA

#### 1. Entre conciencia y lenguaje: la crítica romántica de la razón.

Desde que fue planteada la actitud ilustrada, la dialéctica inherente a este importante movimiento ocultó una parte oscura de la razón. La apología de lo racional definió por negación nuevas formas de barbarie, y con ello, sentó las bases para una importante crítica de la Ilustración. Así, la conciencia de modernidad fue definiéndose en términos de una necesidad de cercioramiento de ser moderno, como legitimación del nuevo quehacer humano, en la forma de un proceso rectificador de la falacia de la razón. A lo largo de un proceso tal, el sentido sustentante de toda la filosofía post medieval -del renacimiento y la primera modernidad- adquirió un matiz diversificante a cuyo través se manifiesta una interesante transición entre el interés por la conciencia, característico de los grandes sistemas filosóficos de los siglos XVI a XVII, y el renovado valor que a partir del siglo XIX adquiere el lenguaje como estructurador principal de la racionalidad moderna. La objetivación de la conciencia derivada finalmente en un «discurso neurótico de la modernidad» sustenta y legitima la pretensión de ser moderno al mismo tiempo que devela la instrumentalidad de la necesidad de autocercioramiento de esa modernidad que se vive a si misma como ausente de legitimidad.

Desde Descartes hasta Kant, la conciencia es vivida como "...la realidad del yo como sujeto de conocimiento reflexivo" (134). La "res cogitans" cartesiana representa la expresión más radical del solipsismo como exaltación de lo subjetivo sobre lo objetivo. La síntesis kantiana, por su parte, al quedar convicta a la filosofía trascendental, confirma el solipsismo cuando afianza en la razón la relación sujeto-objeto. Amén de ello, la tendencia a la «reducción ontica» descrita por Apel (135) en la actitud filosófico-científica de la época, transparenta una necesidad creciente de objetivizar los procesos cognitivos y su validación. La conciencia como «logos» es progresivamente transformada en conciencia como función subjetiva de trascendencia(136).

Kant había hecho de la conciencia la forma hipostasiada de la razón al fundar sobre ella el tribunal máximo del conocimiento, la ética y la estética ilustradas, haciéndolas depender de la reflexión. Sin embargo, la historia y consecuencias fácticas de la Revolución Francesa y del pensamiento liberal de la época determinaron una diferencia sustancial entre el ideal kantiano, paradigmático de la Ilustración, y la realidad.

-----  
(134) Quintanilla, M.A. Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Sigüeme, 1976. p.95.

(135) Cfr. Apel, K-O. La transformación de la filosofía, Vol. I, op. cit. particularmente el trabajo "Las dos fases de la fenomenología y su repercusión en preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad", donde caracteriza este proceso como la necesidad de reducir la realidad a explicaciones de un ente por otro ente, esto es, a relaciones entre hechos concretos de acuerdo con una concepción asociacionista del conocimiento. (pp. 75-100).

(136) Véase al respecto el capítulo II de este trabajo

La conciencia, como condensación abstracta de lo subjetivo, representó a las ideas -epistemológicamente, psicológicamente y ontológicamente- y se definió como el principal atributo del hombre tal como se le pensaba en esa primera versión de la modernidad.

Intentar, a partir de esta consideración de la conciencia, una línea de transición hacia el análisis del lenguaje resultaría sin duda artificial. Ya en los sistemas filosóficos de épocas precedentes el papel del lenguaje como expresión del pensamiento había sido explorado (137). Consideraciones importantes al respecto fueron hechas por Descartes y Leibniz desde el racionalismo, así como por Locke, Hobbes y Berkley desde el empirismo. No obstante el análisis del lenguaje no es todavía "...un fin en si mismo, sino que solo debe servir como medio y preparación para el problema principal propiamente dicho que es el análisis de las ideas" (138). Así, hasta antes del siglo XIX, el lenguaje como objeto de estudio quedó inserto en la problemática general del interés por la conciencia a partir de la perspectiva del solipsismo metódico predominante en la época.

---

(137) Para una reseña histórica sobre el estudio del lenguaje en la antigüedad, el medievo y la modernidad véase la Introducción de Cassier. E. La filosofía de las formas simbólicas, Vol. I. México, FCE, 1985.

(138) Ibid. p. 82

Ciertamente, el viraje hacia el lenguaje como «fin en si mismo» no se posibilita sino hasta el momento en que la realidad es comprendida en términos simbólicos; no en tanto que fenómeno, sino como portadora de un sentido expresado como simbolo. Como parte de la gran ambición ilustrada, el «esclarecimiento» (Aufklärung) de la razón es escenario sobre el cual el análisis y la interpretación del lenguaje se posibilita, mediante una ruptura todavía no conciente del solipsismo metódico; debido a la estructuración discursiva de la filosofía de la época. La actitud de rechazo contra el mito, así como la pretensión de fundar el quehacer humano en la conciencia cognitiva y a su vez a esta en la razón, exigían una base de certeza para todo el conocimiento que, desde una perspectiva racional así se asumiera:

... with the desire of Enlightenment philosophers to procede everywhere from certain principles and to systematize all human knowledge, hermeneutics become a province of philosophy (139)

Tanto en Wolf como en Chladenius, importantes filósofos ilustrados, el lenguaje habría sido piedra angular para una interpretación racional de la historia (140). En ambos autores,

---

(139) Mueller Vollmer, K., ed. The Hermeneutics Reader: Text of the German Tradition from the Enlightenment to the present. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1985. p.3

(140) Ibid.

la interpretación parte de la concepción que un sujeto tiene sobre un determinado acontecimiento y se expresa, en última instancia, mediante el lenguaje. En este sentido, el lenguaje no solo descansa en la razón, sino que devienen en si mismo razón.

Una concepción tal del lenguaje adquiere una significación particular en un periodo en el que la historia se vive más como construcción de un presente que mira al futuro que como necesidad de comprensión de lo acontecido. El lenguaje, como logos, se transforma en discurso; en alguna forma, en discurso articulador de teoría y praxis, aun cuando lo fuere solo a nivel formal. La importancia del lenguaje como discurso se manifiesta sin duda en el papel que éste jugara en la integración de la filosofía política de la época, pues «fraternidad», «igualdad» y «libertad» solo pueden concebirse en tanto que discurso, y en un sentido mas amplio, el derecho y la moral de la época son también estructurados, de esta forma, como discurso del poder. Más llanamente, para los hombres del siglo XVIII, el lenguaje posibilitó, desde el lado oscuro de la dialéctica de la Ilustración, la síntesis entre razón y poder.

Para el pensamiento alemán del siglo XIX, la Ilustración fue, mucho más, una forma justificada de ejercer el poder matizada de razón (141). La búsqueda de criterios racionales sobre los

---

(141) Sobre el particular es recomendable revisar a Cassiers, E. El mito del Estado, 2a. ed. México: FCE, 1972, en particular el capítulo XIV, p.208 y ss. -

cuales sustentar la organización práctica de la vida devino, rebasada por la violencia o el poder sublimados, en un discurso escindido de la realidad factual cuya función adquirió un tinte legitimador. Tal vez por ello, para los románticos, el lenguaje tuvo una nueva función, no más como logos, sino mucho más como atributo particularista, como vehículo de expresión del racionalismo, del espíritu estético y de la raza (142). La reasunción del valor del mito y la consideración de la historia como rescate del pasado, la afirmación del particularismo ante la falacia universalista de la razón, todo ello en consonancia, sirvió de base a una actitud diferente frente al mundo, a una actitud de «descentración» del sujeto, de un desbancamiento de esa razón de la Ilustración que solo hubo resultado una promesa. En este sentido, la rigidez del proyecto ilustrado en términos de una organización racional de la vida como resultado de la interacción entre frónesis, teoría y techné, fue cuestionada frente a un ánimo alternativo, tendiente a la liberación de la estética, en favor de una estructuración diferente de la «Weltanschauung». Como significado del mundo, el lenguaje se postula como uno de los instrumentos más importantes en la interpretación de la realidad.

Herder -espíritu romántico inmerso en el seno del siglo de las luces- retoma de Hamann el interés que este puso en la relación

---

(142) Para una comprensión global del movimiento romántico véase Bayer, R. Historia de la Estética, México: FCE, 1965, en especial la parte cuarta "El siglo XIX" p.271 y ss.

entre razón y lenguaje (143) y lo lleva al punto en el que es posible expresar al lenguaje como "...factor en la estructuración sintética de la conciencia..."(144). Como en la síntesis de la apercepción Kantiana, la reflexión en Herder implica la posibilidad de reconocer, es decir, de extraer elementos que permitan identificar un elemento entre otros. En el camino de regreso, esto es, en el re-conocer, -en aquéllo que indica que se ha logrado la reflexión- el lenguaje se torna en expresión del pensamiento y así, en unidad de la conciencia. "En este sentido, para Herder, el lenguaje puede considerarse totalmente como una creación de la sensación inmediata y, al mismo tiempo como obra de la reflexión."(145)

A partir de Herder, entonces, la concepción del lenguaje adquiere un giro particular al quedar respaldada en un totalidad orgánica y no ya reflexiva, pues lo orgánico para el pensamiento romántico, significa la posibilidad de unificar a la naturaleza con el espíritu, con la libertad, con el arte; o bien, como lo expresa Schelling, el divorcio entre lo dado en la naturaleza y lo creado conscientemente por el espíritu encuentra unidad con el «organismo» en tanto que

---

(143) Cassier, E. Filosofía... op. cit.

(144) Ibid. p. 106

(145) Ibid. p. 105

... el resplandor que circunda a estos problemas -es un resplandor que la mera filosofía de la reflexión, que se agota en el análisis, nunca puede revelar; mientras que la intuición pura, o más bien, la imaginación creadora, ha tiempo que inventó el lenguaje simbólico que solo necesitamos interpretar para encontrar que la naturaleza nos habla tanto más comprensiblemente cuando menos pensamos reflexiblemente (sic) en ella. (146)

Desde esta perspectiva, el romanticismo alemán, al liberarse de los límites de una razón reflexiva y comprender la estructura del mundo en términos de un sistema simbólico, hace del lenguaje, como instrumento que dota de sentido, un elemento que permite indagar la realidad, a través de una hermenéutica de los significados. El acto de comprender (Verstehen) adquiere así un giro sustancial: mientras que en Kant significa la expresión de la racionalidad humana, como reflejo del entendimiento (Verstand), para autores como Schlegel o Schleiermacher, la acción de comprender es el asiento del proceso hermenéutico (147). Como afirma Bleicher, en Schleiermacher "understanding is now seen as a creative reformulation and reconstruction". (148).

Pero, todavía más allá de la hermenéutica sistemática de Schleiermacher (149), es con Wilhelm von Humboldt con quien el

---

(146) Schelling, cit. por Cassier, Ibid. p. 107

(147) Véase Mueller-Vollmer, K. op. cit.

(148) Bleicher, J. Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as method, philosophy and critique. London: Routledge & Kegan Paul, 1980. p.14.

(149) Schleiermacher, FDE. General Hermeneutics, en Mueller-Vollmer, op.cit. pp. 73-86.

lenguaje en la concepción romántica adquiere su más amplia expresión. Para Humboldt, "el lenguaje es intermediario entre la naturaleza infinita y la finita, luego entre uno y otro individuos: en y por el mismo acto hace posible la unión y surge también de ella" (150). Humboldt identifica expresamente al lenguaje con la raza y con la identidad nacional, rebasando su condición epistémica y revelando en todo su magnitud como expresión del sentido de la época. En Humboldt, el lenguaje no es solamente un conjunto de palabras y reglas gramaticales, la «idealidad del lenguaje» radica en la capacidad subjetiva e individual de producir conceptos, "su diversidad no estriba en la diversidad de sonidos y signos sino en una diversidad de modos de entender el mundo" (151). Humboldt destaca así el carácter histórico del lenguaje al confrontarlo con la totalidad, una totalidad formada por la diversidad de lenguas, cada una portadora de su conciencia histórica, pero en cuyo seno se posibilita una unidad de cosmovisiones plena de objetividad; destacando así este doble carácter del lenguaje, para Humboldt, "la subjetividad de toda la humanidad se vuelve una vez más algo intrínsecamente objetivo" (152). Lo objetivo en Humboldt, sin embargo, no tiene que ver con una descomposición del lenguaje en sus elementos constitutivos; mucho más allá, la objetividad que

-----

(150) Cassirer, E. Filosofía ... op. cit., p.109

(151) Humboldt, W., citado por Cassirer, Ibid., p.112

(152) Ibid. p. 113

Humboldt atribuye al lenguaje se encuentra en relación a su función como transmisor de significados. Al hacer la distinción entre lenguaje y habla, Humboldt descubre un tercer elemento fundamental en la relación entre el acto del habla y el de la comprensión: el de la «competencia lingüística», mediante el cual se posibilita en realidad "la comunicación de un significado al funcionar como elemento de acuerdo entre quien habla y quien escucha. "One can understand a word which one hears only because one could have spoken it oneself" (153). Así, "meaning must be seen rather as the coproduction of speaker and listener where both share in the same active power of linguistic competence" (154). De acuerdo con Humboldt, los hombres pueden entenderse entre sí, porque son ellos mismos quienes producen y utilizan el lenguaje en concordancia con principios que comparten, es decir, aquéllos que conforman la infraestructura mental que posibilita el proceso de la comprensión, y los que constituyen la gramática de la lengua que les es común (155). De esta forma la objetividad se presenta como atributo común a todas las sociedades, y en un sentido más amplio, como un atributo que puede hallarse como base de las, así denominadas posteriormente por Dilthey, «Geisteswissenschaften».

-----

(153) Humboldt, W., citado por Mueller-Vollmer, K. op. cit., p.14

(154) Mueller-Vollmer, K. Ibidem.

(155) Ibid.

Es con Humboldt, entonces, con quien el estudio del lenguaje cobra sentido como fin en si mismo. Al conjugar todo el ánimo del romanticismo en sus concepciones en torno al lenguaje, imprimió un carácter diferente a la comprensión del mundo inaugurada en los primeros cien años de modernidad. No obstante, el siglo XIX aún tenía reservados importantes acontecimientos fuertemente enraizados en la necesidad de legitimación de la edad de la razón. El protagonismo de la burguesía francesa e inglesa, en desmedro de la concepción romántica, restauraría -sui generis- a la Ilustración en la forma de un liberalismo centrado en los ideales ético-científico de la época. La tendencia a la objetividad de la conciencia fundada en las premisas de una racionalidad radicalizada, todavía tenía que revelarse, paradójicamente, como el principio de la traición a la razón.

**2. La «reducción óptica»:  
el advenimiento de la  
«Filosofía positiva»**

El creciente desarrollo alcanzado por la ciencia natural durante el siglo XIX, así como la cadena de descubrimientos resultado del diseño y aplicación de instrumentos de medición precisa y del método causal explicativo en el terreno de la investigación fáctica comenzó a constituirse, para la filosofía de la reflexión, en una suerte de ocaso.

La pretensión ilustrada de unificar bajo el arbitrio de la razón a todo el quehacer humano, y aún la tendencia de la romántica alemana a exaltar el espíritu, fueron, en su conjunto, recursos para dotar de sentido a la existencia y presencia del ser humano

en la tierra. La filosofía de la naturaleza pregonada por la Ilustración, se respaldaba en una concepción totalista de naturaleza en la que la reflexión se erigía en proceso fundamental. El concepto de lo «orgánico» del romanticismo, por su parte, remitía igualmente a una concepción holista de la naturaleza humana. En ambos casos, el saber era mucho más una tendencia a comprender, a esclarecer y a constituir los significados de un mundo dado y re-creado por los principios de la naturaleza, incluido el hombre y su espíritu, con lo que el sentido de ésta actividad se dibujaba en términos de un horizonte que se persigue, que orienta, aun cuando no se alcance.

Ciertamente, Hegel puso de manifiesto la incongruencia que definió a la época ilustrada. Filosofía y praxis corrieron por caminos diversificados aun cuando convergentes siempre en una relación de alteridad simbiótica solo develada a través de su propia dialéctica. El «discurso neurótico» de una época que ha abdicado ante un principio de realidad atravesado de una conciencia racional en evidente contradicción con la naturaleza del hombre motivó, como sentencia Hegel que la filosofía de la razón quedará convicta desde su concepción a lo irracional.

Pese a ello, el propio Hegel comprendió que la necesidad de constituir la realidad como una articulación entre teoría y praxis era la tarea primordial de la filosofía: ante una modernidad necesitada de fundamento, solo la filosofía podía obtener respuestas certeras y con ello constituir un sentido al propio devenir de lo humano.

No obstante, la pregunta por el sentido latente desde los tiempos remotos quedó, hacia la segunda mitad del siglo XIX, completamente transformada. Las consecuencias económicas políticas y sociales de la Gran Revolución, las Guerras Napoleónicas, así como la paulatina instauración del liberalismo en la Europa decimonónica se constituyeron en el marco histórico ideal para una radicalización del proyecto ilustrado (156)

Como ha sido anotado, hacia las primeras décadas del siglo XIX la conciencia de modernidad comenzaba a formar parte de la identidad del hombre de entonces. Mientras que en Alemania la filosofía romántica y el post-kantismo fincaban su proyecto, en el resto de Europa la influencia del naturalismo era manifiesta: la presencia de las ideas de Locke y Hume, el impacto de las concepciones legitimadoras del capitalismo de Adam Smith, el importante estatus adquirido por la técnica que había abandonado su carácter artesanal para afianzarse como una actividad cuasi científica. En éstos términos, el viejo humanismo adoptó la forma de un antropocentrismo radicalizado, y de igual forma, la lógica del descubrimiento y la tendencia a la «reducción óptica» se impusieron a la actitud de esclarecimiento y comprensión, así como al idealismo trascendental de la filosofía kantiana (157).

Así la disolución de la filosofía de la reflexión y de la teoría

-----  
(156) Para una consideración general de las circunstancias históricas del siglo XIX y su relación con las corrientes de pensamiento a ellas asociadas, véase Russell, B. History of Western Philosophy... op. cit., en especial el capítulo XXI, p. 691 y ss.

(157) Apel, K-O. La transformación... vol. I, op. cit.

del conocimiento operada en Hegel (158) fue confirmada con la aparición de la tendencia positivista de la filosofía, genérico con el cual pueden ser denominados diversos movimientos aparecidos durante la segunda mitad de los 1800's . Desde una perspectiva amplia, bajo «filosofía positivista» puede definirse la necesidad de otorgar estatus óntico (como reducción a realidades físicas, psíquicas y sociales) a los hechos constitutivos del mundo y a eliminar los contenidos metafísicos de la filosofía, con la pretensión de hacer de esta última un conjunto de saberes objetivos, útil a la ciencia en su tarea de predicción y control de la naturaleza. En este mismo sentido, la filosofía positivista reestablece la tradición cartesiana del solipsismo metódico al postular al investigador como sujeto de la ciencia, es decir, como pensador solitario independiente de su realidad circundante. Ante a una actitud tal, la reflexión trascendental y la búsqueda de sentido en términos del «Aufklärung» del siglo XVIII perdieron su importancia. Su carácter esencialmente especulativo no ofreció una utilidad aplicable al mundo fáctico, y su escaso poder explicativo con respecto a fenómenos concretos de la naturaleza eran razones suficientes para considerar a estas actitudes como un exceso inútil (159).

Desde una posición evidentemente opuesta y menos reflexiva que la Hegeliana, Comte señaló la incapacidad de la filosofía

(158) Véase Habermas, J. Conocimiento e interés, op. cit.

(159) Una consideración global en torno al pensamiento positivista desde sus antecedentes remotos puede hallarse en Kolakowsky, L. La filosofía positivista; ciencia y filosofía, 3a. ed. Madrid: Cátedra, 1988. -

especulativa para resolver el abismo existente entre teoría y práctica. Al plantear la filosofía positiva, Comte recrimina a la filosofía idealista su papel pasivo ante la historia presente y plantea la necesidad de su superación mediante una reasunción de la relación teoría y praxis. Para Comte una relación tal sólo puede ser lograda mediante la articulación concreta del trabajo intelectual y la acción útil con miras a la solución de los problemas atinentes a la organización de la sociedad:

La formación de un plan cualquiera de organización social se compone necesariamente de dos series de trabajos (...). Una, teórica o espiritual, tiene como fin el desarrollo de la idea principal del plan (...). La otra, práctica o temporal, determina la manera de repartirse el poder y el conjunto de las instituciones administrativas mas en relación con el espíritu del sistema, tal y como han sido fijados por los trabajos teóricos. Habiéndose fundado la segunda serie sobre la primera, de la cual no es más que la consecuencia y la realización...(160)

Como afirma Habermas, la filosofía comtiana se erige como una filosofía de la historia (161), y en este sentido el planteamiento epistemológico que le subyace se encuentra fuertemente orientado hacia la postulación de una «física social». Pero Comte no atina a darse cuenta de qué manera su concepción de la relación teoría/praxis deviene en una versión instrumentalizada de la filosofía y de la razón. Para Comte, la

-----  
(160) Comte, A. "Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad" en Comte, A. La filosofía positiva (antología), 4a. ed. México: Porrúa, 1990, p. 11

(161) Habermas, J. Conocimiento e interés op. cit.

relación existente entre teoría y praxis revela su grado de madurez en la medida en la que saber y hacer definen el límite de sus ámbitos de validez:

Desde un punto de vista filosófico, puede verdaderamente medirse el grado de vicilización de un pueblo por el grado en que se encuentra desarrollada la división de la teoría y de la práctica, combinado con el grado de armonía que entre ellas existe (162).

De acuerdo con su concepción, el grado óptimo de desarrollo es alcanzado una vez que han sido superados los estadios teológico y metafísico del pensamiento humano. Así, el estadio positivo se erige como el más avanzado grado de progreso, visto desde una perspectiva evolucionista. De este modo, para Comte, el papel de la filosofía de la primera modernidad se reduce no más que al de un espacio temporal de transición entre lo primitivo y lo moderno, despojado de toda validez y colocado en una posición de necesidad instrumental como etapa del desarrollo evolutivo hacia la superioridad intelectual del hombre. Como Kant, Comte se apoya en una concepción normativa del conocimiento extraída del campo de las ciencias fácticas; sin embargo, a diferencia de Kant, Comte identifica todo conocimiento válido solo con el saber científico. De ésta manera, para Comte, el estadio positivo es identificado como el momento de la ciencia (163). Por ello,

-----

(162) Comte, A. "Plan ..." *op. cit.*

(163) Para Comte el estado positivo "...es el modo definitivo de una ciencia cualquiera..." *Ibid.* pp. 22-23.

Comte designa como artifices de la organización positiva de la sociedad a "... los sabios ocupados en el estudio de las ciencias de observación -pues- son los únicos que llenan las condiciones necesarias por el género de capacidad y de la cultura intelectual" (164)

Con esta actitud, Comte reduce el valor integral de la teoría rescatando solo su potencial como instrumento técnicamente aplicable y haciendo depender al quehacer próximo de un saber legitimado como verdad racionalizada en términos de conocimiento científico. Con ello, Comte radicaliza el ideal ilustrado de la razón transformándolo en una necesidad de racionalidad instrumental. Derivado de ello, el problema que de inmediato se plantea es el del reconocimiento de validez que hace más científica una propuesta teórica sobre las demás posibles. Ante tal cuestionamiento, Comte responde trasladando la unidad del conocimiento desde el sujeto hacia el método: mientras que en Kant la unidad del conocimiento esta dada por la síntesis trascendental de la apercepción o bien, como en Hegel, por la autoconciencia, en Comte la única unidad posible es la del método positivo.

De esta manera, -como comenta Habermas- "... el primitivo positivismo (...) señala mas bien un camino necesario para la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia..." (165).

-----

(164) Ibid. p. 17.

(165) Habermas, J. Conocimiento e interés. op. cit. p. 81

Igualmente, desde una perspectiva gnoseo-sociológica, el positivismo plantea la necesidad de independizar el conocimiento mediante el cultivo del especialismo. Comte define como una característica más de la filosofía positiva el predominio de saberes específicos altamente especializados, con lo que ofrece una concepción smithsoniana del quehacer cognitivo al presentar a éste último en la forma de una división del trabajo intelectual (166), a partir de la cual la figura del «experto» como portador de un saber específico técnicamente útil y válido como conocimiento científico, se impone a la figura del «filósofo» como amante del conocimiento.

No obstante la importancia de los cambios introducidos por el positivismo comtiano en el desarrollo de las nuevas tendencias de la filosofía postidealista, el valor fundamental de este mismo descansa mucho más en su contenido ideológico. A pesar de su constante referencia al terreno de la verificación empírica, Comte jamás validó sus apreciaciones mediante el método causal-explicativo, sin embargo, como afirma Habermas, la tarea fundamental del primer positivismo consistió esencialmente en "...fundar la creencia cientificista de las ciencias en si mismas mediante la construcción de la historia de la especie como

-----

(166) "...la división del trabajo intelectual, cada vez mas perfeccionada, es uno de los atributos característicos muy significativos de la filosofía positiva". Comte, A. "Curso de filosofía positiva", en Comte, A. op. cit., p. 37

historia del establecimiento del espíritu positivo" (167), persiguiendo como fin "...la propagación pseudo-científica del monopolio cognoscitivo de la ciencia" (168).

De esta manera, si a Comte tocó preparar el terreno ideológico para la implantación de la nueva filosofía, el desarrollo y perfeccionamiento de los aspectos del método que garantizarían la total reducción de la epistemología a filosofía de la ciencia, corrió a cargo de importantes pensadores de épocas posteriores.

Como afirma Reichenbach, la última parte del siglo XIX se caracteriza, más que por el pensamiento unitario de personajes individuales, por el desarrollo global de las aportaciones de científicos de diversas disciplinas (169). Además de los descubrimientos realizados para sus respectivos campos, el empleo constante del método y la necesidad de validar los nuevos conocimientos, coadyuvaron para la paulatina conformación de la teoría de la ciencia en la línea comtiana de la unidad metódica, y en los general en la tendencia hacia la «reducción óptica».

Claude Bernard, por ejemplo, a través de sus investigaciones, observó de qué manera los fenómenos son repetibles en

-----

(167) Habermas, J. Conocimiento e interés. op. cit. p. 79

(168) Ibid. p. 78

(169) Cfr. Reichenbach, H. La filosofía científica op. cit.

circunstancias idénticas de ocurrencia, llamando la atención hacia la necesidad de someterse al rigor científico de los propios fenómenos. En este sentido, Bernard afirma para la ciencia la tarea de descubrir las relaciones, los mecanismos de ocurrencia y la dependencia entre hechos, desplazando así las preguntas en torno a las causas, y con ello, estableciendo la independencia entre el ámbito de la filosofía (pregunta por el por qué de los fenómenos) y el de la ciencia (170).

En el terreno del análisis sociológico, Herbert Spencer retomó el pensamiento comtiano y aplicó la ley de los tres estados haciéndola derivar en una concepción progresista de la sociedad. Para Spencer, el concepto de progreso es independiente de cualquier juicio de valor, pues se encuentra ligado estrechamente a la evolución natural de la sociedad (171). Spencer extrapola así los desarrollos de la ciencia natural al análisis social, contribuyendo de este forma a la diseminación ideológica de la filosofía positiva y a la constitución de una racionalidad práctica orientada también en este sentido.

En una línea paralela, John Stewart Mill realizó importantes aportaciones en el terreno de la ciencia formal, y con ello, contribuyó a la estructuración paulatina de la filosofía de la

-----

(170) Cfr. Kolakowsky, L. op. cit.

(171) Ibid.

ciencia como doctrina del método científico. Mill considera al pensamiento como una cadena de razonamientos lógicos expresables por la capacidad psicológica de lenguaje; en este sentido, aún los conceptos formales tienen, para Mill, una fundamentación empírica, es decir una relación directa con los hechos (poseemos noción del número uno por que hemos experimentado un hecho, un objeto, etc.). De esta forma, el estudio de las leyes de inferencia y su aplicación a la lógica deductiva e inductiva llevaron a Mill a proponer importantes consideraciones que enriquecieron el paradigma positivista de la filosofía. Como resultado de sus investigaciones Mill profundiza el concepto de generalización: ante la aporía de Hume, Mill responde descubriendo el carácter deductivo de la generalización por enumeración, e introduce dos formas novedosas de inducción, la generalización causal por concordancias y la generalización por aproximación. En ambos casos Mill hace uso de la concepción de probabilidad estadística e importa para refuerzo del método inductivo el concepto de muestra aleatoria; de esta manera, al aumentar el número de casos a observar, la probabilidad de comprobar la inducción también aumenta. De acuerdo con el sistema de este filósofo inglés, la formulación de hipótesis es un paso necesario para la comprobación lógico-formal del conocimiento (172).

---

(172) Cfr. Scruton, R. op. cit. p. 213 y ss.

Desde el punto de vista de la física, Ernest Mach (173) contribuyó también al desarrollo del positivismo. A partir de su teoría de los elementos no es posible ya la distinción entre esencia y apariencia justificativa de la filosofía reflexiva. Para Mach, sólo es real lo objetivo y en este sentido, el conocimiento debe dirigirse al fenómeno como tal, es decir a su apariencia, que es para el positivismo la única esencia posible. Mach retoma el sensualismo y destaca la relación entre el yo y los elementos a partir de la percepción, pero a diferencia del empirismo, Mach reduce la relación entre elementos a propiedades de los cuerpos. En consecuencia, el pensamiento de Mach -profundizando la neutralidad propuesta por Bernard- anula a sujeto activo del conocimiento relegándole a receptor pasivo de sensaciones y, más allá, como un hecho (constituido como conjunto de sensaciones) entre otros hechos. Lo que se sigue de estas consideraciones es como afirma Habermas, una realidad de los hechos como conciencia por completo cosificada (174). En consideración con su teoría de los elementos, la constitución de la realidad como «mundo de los hechos» afirma también la diferencia entre ciencia y metafísica, pues "...han de considerarse científicos todos los enunciados que por su intención describen hechos o relaciones entre ellas" (175). Así

-----

(173) Sobre la filosofía de Mach véase Alexander, P. "La filosofía de la ciencia", en O'Connor, D.J. Historia crítica de la filosofía. Vol. VI, op. cit. p. 215 y ss.

(174) Habermas, J. Conocimiento e interés op. cit.

(175) Ibid. p. 93

la diferenciación entre lo científico y lo metafísico consiste en la función de la ciencia como copia de los hechos. La doctrina de Mach reduce entonces la epistemología a un proceso de copia pasiva de la realidad metódicamente garantizada.

Las aportaciones que todos estos teóricos hicieron para la comprensión filosófico-científica del conocimiento dirigieron su atención, por el camino que ya había sido señalado por Comte y el positivismo, hacia una concepción funcional de epistemología y ciencia. No obstante no es sino gracias a los trabajos que tanto en lógica como en matemáticas desarrolla el pensador alemán Gottlob Frege (176) que la filosofía de la ciencia está en posibilidades de adoptar el «framework» lógico con el que se marcaría el punto culminante de la transformación semiótica de la filosofía.

Ciertamente, ya desde la época de la disputa entre racionalismo y empirismo se discutía el problema del conocimiento con alguna referencia a la lógica; sin embargo, en todo caso tal referencia quedaba subsumida a los grandes intereses de la filosofía de entonces. La tendencia surgida con el positivismo a identificar el conocimiento con la ciencia reorientó la pregunta por la validez de este último en términos de su capacidad para describir hechos, y en este sentido, el problema por ello planteado se

-----  
(176) Cfr. Scruton, R. op. cit. p. 227 y ss.

dirigió únicamente a comprobar la validez del discurso descriptivo sobre la realidad. Así, el problema de la demarcación entre ciencia y metafísica fue reduciéndose paulatinamente a un problema de consistencia lógico-lingüística del discurso científico frente a la de los discursos no-científicos.

Al demostrar de que manera las matemáticas no son -como pensaba Kant- un ejemplo paradigmático de la síntesis-a priori, Frege pone de manifiesto el carácter de creación humana del concepto matemático, y con ello, la capacidad que posee el hombre para la representación simbólica del pensamiento. A diferencia de Mill, quien pensaba que la representación de un número poseía una base empírica, Frege postuló la idea de un sistema matemático puramente formal, sometido a leyes propias e independientes de la experiencia. De acuerdo con Scruton (177), es esta concepción la que permite a Frege identificar el problema de la lógica tradicional en lo referente a su separación con las matemáticas, y la que lo pone en el sendero de la superación de la lógica aristotélica dirigiéndola a su vez al desarrollo de la lógica formal. A partir de la integración que opera Frege entre lógica y matemáticas se posibilita el análisis formal de problemas de filosofía de la ciencia, de filosofía del lenguaje y de la propia lógica.

-----  
(177) Ibid.

Como consecuencia de lo anterior, Frege se percata de la problemática que implicó para la filosofía tradicional el identificar a la lógica con la gramática del lenguaje natural, consistente en innumerables imprecisiones. Ante tal confusión, Frege propone la simbolización de los enunciados con el fin de elucidar el verdadero sentido de una frase determinada. El análisis lógico del lenguaje permite desentrañar todas las proposiciones implícitas en una oración y con ello facilita el encuentro de «la verdadera forma lógica» de tal enunciado.

En términos generales, para la naciente filosofía de la ciencia, los aportes de Gottlob Frege significaron la posibilidad de tematizar el conocimiento en términos de una lógica de símbolos. La «certeza metódica» introducida por Comte al terreno de la filosofía científica encontraba en Frege un vehículo de estructuración en el que el vínculo con el mundo de los hechos estaba dado por la capacidad de verdad de los enunciados de la ciencia. La inducción probabilística validaba así a la experiencia otorgándole, a su través, el carácter de criterio de veracidad de la filosofía de la ciencia.

A partir de Frege, la transformación semiótica de la filosofía entraba en su fase más radical por el camino de la reducción óntica y del solipsismo metódico, sentando las bases de la filosofía científica y de la teoría de la ciencia dominantes al iniciar el último siglo.

### 3. La reducción del sentido: entre atomismo lógico y neopositivismo.

Hacia principios del siglo XX, la tendencia hacia la actitud positivista del pensamiento decimonónico se radicalizaría marcando el punto de abandono de la filosofía de la reflexión, y el ingreso al momento de una filosofía basada en el análisis del lenguaje. Hasta ese momento, la búsqueda de la verdad se hallaba fuertemente orientada hacia el acaecer de los hechos y sus contingencias. No obstante, el desarrollo de la lógica matemática logrado principalmente por Frege abrió interesantes preguntas que en el terreno de la filosofía, y posteriormente para la filosofía de la ciencia, devendrían fundamentales.

Según señala Karl-O. Apel (178), la relación entre lenguaje y verdad explorada desde la antigua Grecia, y sucesivamente estudiada a lo largo de la historia del pensamiento humano, no logro rebasar el ámbito de la verificación etimológica de las palabras. Ciertamente, las aproximaciones en este sentido fueron recurrentes,

Pero todo ello no era mas que una curiosidad al margen de la conciencia filosófica; apenas tenía algún señalado papel en el marco de la habitual crítica del conocimiento constituido por el análisis trascendental o empirico-psicológico de la conciencia (179).

-----  
(178) Cfr. Apel, K-O. " Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía", en La transformación de la filosofía. Vol. 1. op. cit., p. 133 y ss.

(179) Ibid. p. 134.

De hecho, no es sino como resultado de los grandes avances registrados en el terreno de la lógica-matemática cuando, hacia principios del siglo XX, la relación entre lenguaje y verdad adquiere la importancia que la convierte en el vértice de la transformación semiótica de la filosofía.

Bertrand Russell, como Frege, revalora el conocimiento matemático a la luz de la lógica simbólica:

Historicamente hablando, las matemáticas y la lógica han sido estudios completamente diferentes. La matemática ha estado siempre unida a la ciencia y la lógica con los griegos. Pero ambas han evolucionado en los tiempos modernos: la lógica se ha hecho más matemática y la matemática más lógica. La consecuencia es que ahora es completamente imposible trazar una línea divisoria entre las dos (...) la lógica es la juventud de la matemática y la matemática la plenitud de la lógica. (180)

Para Russell, la simbolización de la lógica y su estructuración en términos matemáticos ofrece posibilidades de análisis que permiten resolver no solo problemas de lógica sino también problemas referidos al lenguaje y, en consecuencia, a la filosofía tradicional y a la teoría de la ciencia.

Russell pensaba que el análisis del lenguaje era la clave para desentrañar la verdad de todos los problemas científicos y filosóficos. El conocimiento, expresado como un lenguaje, era

-----  
(180) Russell, B. "Introducción a la filosofía matemática", en Russell, B. Escritos básicos, vol. 1, México: Planeta, 1985, p. 84.

verificable mediante la reducción de los enunciados que lo constituyen en enunciados más simples -atómicos- en los cuales descansa su verdadera significación, en tanto que son éstos últimos los que pueden ofrecer una descripción real del mundo. Del trabajo principal de Russell (escrito en coautoría con A. Whitehead: «Principia Mathematica») pueden derivarse, al menos dos de las contribuciones más importantes de este filósofo para el análisis lógico del lenguaje, y por ende, para la conformación de la nueva filosofía: la distinción entre «nombres» y «descripciones» enunciada en su Teoría de las Descripciones, y el anticipo de la teoría de los niveles del lenguaje -explicitada posteriormente por Tarski- que se deriva de su Doctrina de los Tipos. A través de ambas aportaciones Russell define implícitamente un criterio de sentido que sería retomado por Wittgenstein en el Tractatus y cuyas consecuencias para la Filosofía de la Ciencia del siglo XX son fundamentales.

Por una parte, mediante su Teoría de las Descripciones, Russell postularía la necesidad de buscar, a través del principio del análisis lógico, "...la transición de lo que es complejo a lo que es simple, encontrar los elementos constitutivos últimos de lo que se examina y describir como esos elementos están relacionados entre sí" (181). De esta forma la búsqueda de la verdad en el

---

(182) Tomasini, A. Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1986. p. 20

lenguaje tiene como finalidad desechar los enunciados que no contienen descripciones para, de este modo, descubrir las proposiciones atómicas que los constituyen, simbolizarlas y proceder a su análisis. De acuerdo con Russell, desde una perspectiva estrictamente lógica "...un enunciado atómico es el que contiene un solo verbo..." (183). No obstante el lenguaje natural no permite una identificación tan clara de enunciados de ese tipo; por el contrario, la gramática tradicional conduce a contradicciones importantes, a «antinomias lógicas», que para el lenguaje común pasan desapercibidas, pero que resultan para la teoría lógica de fundamental importancia. Considérese -como lo hace Russell (184)- el enunciado "Scott es el autor de Waverley", donde en apariencia podríamos encontrar una relación de equivalencia del tipo "x es x" («para todos los valores de x, "x escribió Waverley" es equivalente a "x es Scott"»). Solo mediante la Teoría de las Descripciones es posible darse cuenta de que esta relación es falsa ya que aplicandola podemos diferenciar la primera parte del enunciado como el sujeto gramatical del mismo, y a la segunda como una descripción. En otras palabras, "el autor de Waverley" no significa nada, pues si fuera equivalente a "Scot" el enunciado total sería una tautología (x es x); si por el contrario "el autor de Waverley" no significara Scott, el

-----

(183) Russell, B. "Investigaciones sobre significado y verdad", en Escritos básicos, op. cit., p. 22

(184) Sigo aquí las explicaciones del mismo Russell contenidas en su trabajo La evolución de mi pensamiento filosófico. Madrid: Alianza, 1976. Cfr. especialmente el capítulo 7 sobre los aspectos filosóficos de los «Principia Mathematica», p. 75 y ss.

enunciado sería falso. La Teoría de las descripciones permite diferenciar las partes constitutivas del enunciado y deja claro que no pertenecen a la misma clase, pues la primera pertenece a la clase de los nombres, mientras que la segunda pertenece a la clase de las descripciones.

El problema que se deriva de la noción de clase en Russell se le revela al analizar la contradicción que surge al confundir a los elementos de una clase con esta misma: utilizando un ejemplo de Reichenbach considérense los siguientes enunciados: "...la propiedad rojo no es roja", y "...la propiedad imaginable es imaginable..." (185). En el primer caso nos enfrentamos a un enunciado no-predicable, mientras que en el segundo hallamos uno del tipo predicable. Ahora bien -siguiendo a Reichenbach (186)- los enunciados no-predicables son no-predicables porque no contienen la propiedad que representan; sin embargo, a la vez, el concepto no-predicable es predicable porque contiene la propiedad no predicabilidad. Una tal confusión remite a Russell a postular una distinción fundamental en el análisis lógico enunciada en su Teoría de los Tipos mediante el principio de «circulo vicioso»:

...lo que mediante el principio se quiere obtener es impedir la formación de totalidades o de expresiones tan "grandes" que se incluyan a si mismas como miembros o argumentos" (187)

-----  
(185) Reichenbach, H. La filosofía científica, op. cit., p.233

(186) Ibid.

(187) Tomasini, A. op. cit. pp. 140-141

En otras palabras no es posible admitir que exista una clase lo suficientemente amplia para incluirse a sí misma (el número total de todas las cosas que existen en el universo no es el número más grande que existe). En este sentido Russell se ve obligado a recurrir a una noción de niveles de lenguaje para distinguir los enunciados que forman el lenguaje de aquéllos que hablan sobre el lenguaje:

Podemos definir como proposiciones de primer orden a las que no se refieren a una totalidad de proposiciones; proposiciones de segundo orden a las que se refieren a totalidades de proposiciones de primer orden y así sucesivamente ad infinitum (188).

La noción de clase se revela así como una convención discursiva, como una proposición de nivel superior a la de los elementos que representa. De esta forma, Russell se enfrenta a la necesidad de desplazarse desde el lenguaje natural hacia el lenguaje formal, es decir a un «metalenguaje» constituido por la totalidad de los enunciados que pueden hacerse sobre el lenguaje. El uso de un «metalenguaje» permite traducir el lenguaje natural al lenguaje simbólico, descartando con ello proposiciones banales y evitando contradicciones e impresiones. De esta manera es introducido un criterio que permite eliminar del análisis a las proposiciones que violan la distinción de los niveles de lenguaje y de las cuales, por tanto, no interesa saber si son falsas o verdaderas.

-----  
(188) Russell, B. La evolución... op. cit. p. 84.

En la misma línea del «atomismo lógico» el Wittgenstein del *Tractatus* creyó haber resuelto todos los problemas filosóficos a través del análisis lógico de las proposiciones atómicas mediante las cuales pueden ser enunciados. En el prólogo de esta obra, Wittgenstein resume los objetivos y los resultados de su labor:

El libro trata de problemas filosóficos y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje (...)

Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos (...)

Este límite, por tanto, solo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido.

Más adelante sentencia:

...la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos (189).

En estos párrafos Wittgenstein revela por completo la transformación semiótica de la filosofía al reducirla completamente al lenguaje. De hecho, la solución de la que habla para los problemas filosóficos ahí enunciados es una solución radical. Para Wittgenstein la realidad está conformada, como para los positivistas del siglo XIX, por hechos (190), solo que, a diferencia de estos pensadores, Wittgenstein se desplaza del

-----  
(189) Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. México: Alianza, 1987, p.30-33

(190) " El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas"  
(1.1.) Wittgenstein, L. *Tractatus...* *op. cit.* p. 35.

terreno fáctico hacia el formal al referirse a lo que él denomina «hechos atómicos» (191). Los hechos atómicos están constituidos por los objetos del mundo, y son susceptibles de representación mediante la capacidad de «figuración» (192). En este sentido, los hechos atómicos son representaciones lingüísticas que «muestran» el mundo (193) y revelan su posibilidad de ocurrencia dentro de un contexto lógico. Como resume Apel, en el Tractatus:

...el mundo es la suma de los «hechos», los cuales son reproducidos figurativamente mediante los «hechos-signo» del lenguaje o proyectados en el «espacio lógico» como hechos posibles o «estados de cosas» (194)

Para el primer Wittgenstein "lo que la figura representa es su sentido" (195) y solo mediante la crítica de ese sentido es posible establecer su falsedad o su verdad (196). En esta dirección, Wittgenstein está listo para enunciar la tercera y la cuarta de las siete tesis principales del Tractatus: "La figura lógica de los hechos es el pensamiento" (197) y "el

-----  
(191) "Lo que acaece, el hecho, es la totalidad de los hechos atómicos" (2.); "La totalidad de los hechos atómicos es el mundo" (2.04) Ibid. p. 35

(192) "Nosotros nos hacemos figuras de los hechos" (2.1.); "La figura es un modelo de la realidad" (2.12), p.43

(193) "La proposición muestra su sentido.

"La proposición, si es verdadera, muestra como estas las cosas. Y dice que las cosas están así" (4.022). Subrayados en el original. p. 75

(194) Apel, K-O. La transformación... vol 1, op.cit. p. 221

(195) Cfr. Tractatus, op.cit. parágrafo (2.221) p. 49

(196) Ibidem. parágrafo (2.222)

(197) Ibidem. ( 3.0)

pensamiento es la proposición con significado" (198).

En este punto es posible definir el criterio de sentido asentado a lo largo del Tractatus: aquello de lo que es posible enunciar su verdad o falsedad tiene sentido, es este el límite al que se refiere Wittgenstein en el prólogo; lo demás, lo que se encuentre más allá de este límite, es un sinsentido.

Para Apel, el trasfondo real de la obra del joven Wittgenstein tiene como objetivo demostrar la carencia de sentido del discurso metafísico (199), y ciertamente las proposiciones 4.111 hasta 4.115, que están referidas a lo que la filosofía debe ser, permiten desprender este punto de vista. Así, para Wittgenstein:

4.111 La filosofía no es una de las ciencias naturales (...)

4.112 El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento.

Filosofía no es una teoría sino una actividad.

Una obra filosófica consiste principalmente en elucidaciones.

El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas» sino el esclarecerse de las proposiciones.

La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos (...)

4.113 La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales.

4.114 Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable.

Debe delimitar lo impensable dentro de lo pensable.

4.115 Significará lo indecible presentando claramente lo decible (200).

-----  
(198) Ibid. (4.0), p. 69

(199) Apel. K-O. op.cit.

(200) Wittgenstein, L. op. cit. pp. 87-89.

Evidentemente, según el Wittgenstein del Tractatus, la filosofía se ve desplazada a una condición de «metateoría», a la que le corresponde aclarar la lógica del pensamiento. De esta manera, la tradición de la filosofía de la reflexión queda fuera de los límites del criterio de sentido impuestos por el Tractatus al ser reducida a la lógica. A partir de esta concepción, tanto la ética como la estética, ámbitos de la filosofía trascendental, son asimismo expulsados hacia la región del sinsentido (201).

En esta misma línea, el Tractatus parece resolver el problema de la subjetividad (entendido como «solipsismo») al declarar que los límites del mundo están dados por los límites del lenguaje (202); el pensamiento válido es solo el pensamiento lógico -el expresable- y éste define al mundo; en la misma dirección la identificación entre el yo (psicológico) y el mundo desplaza al sujeto hacia afuera -como límite del mundo- y lo aniquila: "El sujeto pensante, representante, no existe" (203). La reducción del «sujeto trascendental» al «yo psicológico» queda así operada en términos lingüísticos.

Como es posible observar, a través del atomismo lógico, pero particularmente después del Tractatus Logico-Philosophicus de

-----  
(201) Cfr. 6.421, *ibid.* p. 197:

"Es claro que la ética no se puede expresar.

"La ética es trascendental

"(Ética y estética son lo mismo"

(202) Cfr. 5.6, *ibid.* p. 163:

"Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo".

Véanse también los aforismos 5.61 a 5.63, *Ibidem.*

(203) Cfr. 5.631, *Ibidem.* -

Ludwig Wittgenstein la pregunta por el sentido encuentra un cause en su reducción, desde una concepción metafísica -como horizonte del mundo- a un concepto lingüístico -como criterio de validez del lenguaje sobre la realidad (204). El «Aufklärung» como actitud de la ilustración queda neutralizado a través de una radicalización de la razón. La filosofía -como la razón con la ilustración- pierde su capacidad unificadora, abandonando también su misión de fundar racionalmente a la modernidad:

El verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural -algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía-; y siempre que alguien quiera decir algo de carácter metafísico demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método (...) sería el único estrictamente correcto (205).

De hecho, la reducción del sentido, al definir el ámbito del pensamiento válido, es vertice de la pretensión que Bacon enunciara en el siglo XVII cuando proclamara la necesidad de poner coto a la razón, y que encuentra en la séptima de las tesis enunciadas por el joven Wittgenstein su formulación más radical: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (206)

Sin lugar a dudas el Tractatus Logico-Philosophicus representó todo un acontecimiento en la filosofía de principios del siglo XX. De ello da cuenta la influencia que esta obra imprimiera en

---

(204) "El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor..." (6.41), Ibid. p. 197

(205) Cfr. 6.53, Ibid. p. 203.

(206) Cfr. 7., Ibidem. —

el pensamiento de la época, así como las consecuencias que a partir del mismo se siguieran. En el terreno de la filosofía del nuevo siglo, las más radicales influencias del Tractatus se evidencian, por supuesto, en el llamado «positivismo lógico» generado principalmente al seno del Círculo de Viena (207).

En términos generales, los teóricos de esta posición plantearon la necesidad de emancipar a la ciencia del saber especulativo característico de la filosofía de la reflexión, con la finalidad de demarcar lo que para ellos era el conocimiento válido, de otras formas identificadas como productos heurísticos o bien del sentido común. Los postulados básicos del «positivismo lógico» retoman en lo general las tesis que orientan a todo el pensamiento de corte empírico-causal, pero sustentado en un «framework» lógico en el que busca validez. En el positivismo lógico se radicaliza la pretensión ilustrada de sometimiento de la naturaleza y ocurre la transición entre razón y racionalidad instrumental dada por la intención de una cientifización de la vida cotidiana.

Las ideas principales del neopositivismo, como también se ha denominado a esta postura, descansan en la necesidad de hallar una base de certeza para el conocimiento empírico. La pretensión de Mach de reducir este conocimiento a la observación para

-----  
(207) Aún cuando el antecedente más directo de esta postura, lo constituye la filosofía de Ernest Mach, no hay duda de que en buena medida las tesis principales que orientaron la nueva filosofía científica encuentran fundamento formal en el atomismo de Russell, pero principalmente en la obra del primer Wittgenstein.

garantizar su cientificidad encuentra, con los neopositivistas, un viso de materialización mediante la lógica formal. Desde una perspectiva amplia, las ideas del Circulo de Viena influenciaron el trabajo de otros científicos europeos, y particularmente se vincularon al programa del «empirismo lógico» de la Escuela de Berlín, y en otro sentido a la «filosofía analítica» desarrollada en Inglaterra y Polonia (208).

Salvando las diferencias que sin duda existen entre los autores de esta posición, el neopositivismo se caracteriza por un conjunto de tesis que en lo general están referidas a sostener una «concepción científica» de la realidad. Al aceptar el criterio de sentido enunciado por el Tractatus, todo saber cuya verificabilidad en términos lógico-formales no sea posible queda fuera del análisis. De acuerdo con Carnap, toda proposición en cuya construcción se contengan palabras con significado erróneo, o bien aquéllas en las que las palabras poseen significado pero cuya sintaxis es equivocada, constituyen en realidad «pseudoproposiciones», es decir proposiciones sin sentido sobre las cuales no es posible establecer verdad o falsedad (209). De

-----  
(208) Con respecto a la «filosofía analítica» las diferencias de pensamiento son notables y serán analizadas en el capítulo siguiente; en lo referente al «empirismo lógico», es posible considerarle como equivalente del neopositivismo, en todo caso, las diferencias resultan sutiles y no son relevantes para los efectos de este trabajo. Sobre el particular puede verse la excelente compilación que hace José Luis Rolleri en Estructura y desarrollo de las teorías científicas. México: UNAM-IIF, 1986

(209) El positivismo lógico retoma el célebre aforismo de Wittgenstein según el cual «el sentido de una proposición es el método de su verificación». Cfr. Carnap, R. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en Ayer, A. El positivismo lógico, op. cit.

acuerdo con los neopositivistas, es a esta clase de proposiciones a las que pertenece, por ejemplo, la metafísica (210).

Consecuentemente, y de acuerdo con la noción de los niveles del lenguaje, fué necesario introducir una distinción formal entre el lenguaje de la observación, como descriptor del contenido empírico del conocimiento, y el lenguaje teórico, articulador de los enunciados de la teoría. Ello condujo a la llamada «concepción estándar» de las teorías científicas, de acuerdo con la cual, toda teoría está necesariamente constituida por ambos niveles, el primero de los cuales está formado por axiomas, y el segundo por datos de la observación (211). Sobre este punto, la discusión generada hacia el primer tercio del siglo fue más bien áspera; los primeros neopositivistas fueron radicales y exigieron una correspondencia estrecha entre los enunciados de la teoría y los enunciados de la observación (212). En términos generales, esto supuso la explicitación de la relación semántica mediante las llamadas reglas de correspondencia, las cuales pueden ser explicadas a través la aplicación del principio del «isomorfismo», que afirma que es posible establecer una

-----  
(210) Ibid.

(211) Véase Hempel, CG. "Sobre la «concepción estándar» de las teorías científicas", en Rolleri, JL, comp. op. cit.

(212) Sobre este punto, véase el trabajo de Carnap, R. "E carácter metodológico de los conceptos", en Rolleri, JL. op. cit.. Para una visión general de la transición en torno a esta discusión, véase Hempel. CG. "Problemas y cambios en el concepto empirista del significado", en Ayer, AJ. op. cit.

equivalencia entre los modelos empíricos y los axiomas teóricos. Como aduce Suppes "la existencia de este isomorfismo entre modelos justifica la aplicación de números a cosas" (213).

Así, y de acuerdo con su orientación empirista, el conocimiento se encuentra en estrecha relación con los datos de los sentidos, pero, desde la óptica logicista, no interesa tanto saber como se origina el conocimiento, sino mucho más, indagar en torno al sentido, y por ende la validez, de los enunciados constituyentes de las teorías científicas sobre el mundo. Al retomar a la lógica y las matemáticas como instrumentos de elucidación del pensamiento, el positivismo lógico refuerza la crítica del conocimiento sintético-a priori, y acepta la utilidad del saber analítico -característicamente neutro dado su contenido tautológico- como constituyente de un nivel «metateórico».

De esta forma, armado con una estructura lógico-matemática el programa neopositivista propone una teoría de la ciencia sostenida en tres elementos básicos: el control experimental, la descripción y la capacidad predictiva del conocimiento. El control experimental, núcleo articulador de la validez, tiene por objeto la delimitación del campo de lo cognoscible buscando garantizar la unidad metódica del conocimiento y la constricción del sujeto científico. El método científico representa la única forma de arribar a un conocimiento válido al circunscribir el

---

(213) Con respecto a esta posición véase Suppes, P. "¿Qué es una teoría científica?", en Roller, J.L. op. cit.

proceso de conocimiento a una serie de procedimientos fundados en las matemáticas. Así, la formulación de hipótesis, la utilización de instrumentos de medición, la selección de muestras, etc. permite el estudio de realidades segmentadas cuyo conocimiento es generalizable mediante fórmulas de inducción probabilística. Por otro lado, la constrictión del sujeto cognoscente al ámbito del «yo psicológico» minimiza la posibilidad de sesgo subjetivo y restringe la participación del investigador a la posición de observador de los hechos. De esta manera la dimensión axiológica de la participación subjetiva es controlada al tematizar al sujeto cognoscente como problema de una psicología conductista, con lo que la noción de neutralidad ideológica como característica del conocimiento científico, queda justificada.

Bajo tales circunstancias y en tanto que la realidad es concebida como un proceso inmutable, la descripción es la única forma de aproximación al mundo. Por otro lado, y aquí radica quizá la más relevante aportación del neopositivismo, la utilidad del conocimiento es evaluada en términos de su capacidad predictiva. El poder de la predicción científica, robustecido por los logros en el campo de la estadística, se convierte en el pináculo de la posición empirista desde Bacon hasta nuestros días.

Los problemas derivados de la rigidez de los puntos de vista de los primeros positivistas lógicos, pronto fueron cediendo paso a nuevas ideas dentro de esta misma línea. Hasta donde se me alcanza, la posición más avanzada en torno a esta concepción del saber científico puede estar representada por Karl R. Popper,

quien, aún cuando no suscribe en lo general las tesis del neopositivismo (se asume como partidario de un «realismo crítico») ha representado para el futuro de esta postura significativos avances y, en este sentido, a logrado ofrecer algunos soluciones a los problemas planteados a los pensadores del Círculo de Viena (214).

Por una parte, Popper plantea a la realidad como esencialmente hipotética, con lo cual relativiza la postura absoluta que al respecto habían asumido los neopositivistas. Con referencia al criterio de demarcación del conocimiento, en Popper no interesa indagar en torno al sentido de las proposiciones, sino centrar los criterios de demarcación en términos de un falibilismo metódico derivado de la contrastación empírica entre teorías (215). En la concepción de Popper, el problema de la ciencia se define como una cuestión de consistencia, o mejor aún, de resistencia a la falsación. En este sentido, aquella construcción teórica que resiste más pruebas sobre la estructura interna del

-----

(214) Popper ha expresado sus desacuerdos con el neopositivismo, e incluso ha descrito su pensamiento como una crítica a esta postura (Véase por ejemplo Popper, KR. Conjeturas y Refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico, 2a ed. Buenos Aires: Paidós, 1983, sobre todo los capítulos 11 y 12, pp. 309-361). No obstante, desde una perspectiva amplia sus ideas pueden inscribirse que en lo Adam Schaft denomina «modelo mecanicista» del conocimiento, que en lo general representa a todo el pensamiento de tradición empirista. Cfr. Shaft, A. Historia y Verdad. México: Grijalbo, 1974.

(215) Cfr. Pérez-Cota, F. "Sobre la selección de teorías", en Alvarez, G. Psicología e Historia, 2a. ed. México: UNAM, 1984.

proceso de investigación -criterios de validez interna y/o externa (216)- es la que explica mejor la realidad, en tanto que no se presente una teoría metódicamente más consistente, que esté en condiciones de refutarla. De este modo, el problema de Hume con respecto a la inducción, satisfactoriamente superado por la nueva lógica, es salvado en Popper al proponer como criterio de avance del conocimiento la refutación metódica de una hipótesis nula.

Finalmente, frente al problema de la subjetividad, Popper asume una posición reduccionista al desplazar todo contenido subjetivo a lo que en su concepción de los «tres mundos» es denominado como «mundo 3», o mundo de la creación humana: según Popper, todo lo que existe y es experienciable al hombre puede definirse de acuerdo a tres grandes áreas o «mundos» en los que se contienen. Por una parte, el «mundo uno» es el área de los objetos y los estados físicos, y comprende lo inorgánico, lo orgánico (biológico) y los artefactos (herramientas, máquinas, etc.); el «mundo dos» contiene, por su parte, al conocimiento y a la experiencia (sensopercepción, emoción, motivación, memoria, etc); y es en el «mundo tres», donde son agrupados los aspectos culturales, filosóficos, teológicos, científicos (desde la perspectiva de una sociología del conocimiento), etc. (217).

-----  
(216) Sobre el particular, véase Gorenc, KD. Manual de diseños de investigación. México: INACIPE, 1986.

(217) Cfr. Magee, B. Popper. México: Grijalbo, 1974. Una aplicación de esta concepción puede hallarse en Eccles, JC. El cerebro: morfología y dinámica. México: Interamericana, 1975, sobre todo en el capítulo 6, p. 187 y ss.

En este sentido, Popper acepta la separación de la reflexión, y por ende de la praxis, con respecto al conocimiento teórico asumido como un saber científico.

No obstante, en lo general ciertos otros problemas de la posición neopositivista fueron generadores de una crítica más radical. La conducción de todo el conocimiento por los canales del solipsismo metódico y de la reducción óptica, y la consecuente constrictión de la noción de sentido a su aspección más estrecha, motivaron la reflexión en otros campos que han intentado recuperar para la filosofía el lugar de saber integrador, como recurso para fundar una modernidad que está en crisis. Sobre las repercusiones que el pensamiento de tradición empirista ha provocado en ésta, la más reciente fase de la modernidad ya he comentado (218). Así, el debate central sobre esta temática hoy día plantea, desde la necesidad de evidenciar el fracaso de una razón instrumentalizada, las opciones a escoger para intentar salvar un proyecto que se muere, o bien, para arrojarse a la construcción de alguna posibilidad alternativa.

-----  
(218) Cfr. supra, p. 17 y ss.

## TERCERA PARTE: LA RECONSTRUCCION COLECTIVA DEL INDIVIDUO

## **Capítulo IV. Argumentos para la discusión filosófica actual: el otro siglo XIX y la superación del solipsismo en Hegel y en Peirce.**

1. Hegel y la autoconciencia de modernidad:  
una hipótesis hermenéutica.
2. Charles Sanders Peirce y la superación  
pragmática del solipsismo.

CAPITULO IV. ARGUMENTOS PARA LA  
DISCUSION FILOSOFICA ACTUAL: EL  
OTRO SIGLO XIX Y LA SUPERACION  
DEL SOLIPSISMO EN HEGEL Y PEIRCE

1. Hegel y la autoconciencia  
de modernidad: una hipótesis  
hermenéutica.

De acuerdo con una interesante tesis de Hans-George Gadamer, sólo a través de la crítica romántica de la Ilustración se hace posible descubrir «el mito de la lucha contra el mito» de la razón. El romanticismo, para Gadamer, es el espejo en el que la Ilustración puede verse a sí misma, despojada de coberturas formales, ante el tribunal de la historia (219).

En esta misma línea, es sólo a partir de Hegel que una crítica immanente de la modernidad puede esbozarse. A partir de sí misma, la modernidad cobra conciencia de sí al hacer de ella misma su objeto de estudio; en este proceso, la autoconciencia de modernidad se revela como el enfrentamiento con su proyecto histórico a través de las aporías generadas por la dialéctica inherente a toda idea de una razón ilustrada. A decir de Habermas, aun cuando Kant "...expresa el mundo moderno en un edificio de ideas (...) esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan (...) los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal" (220).

-----  
(219) Gadamer, H.G. The Discrediting of Prejudice by the Enlightenment, en Müeller-Vollmer, op cit. pp. 257-260

(220) Habermas, J. El discurso filosófico de la modernidad, op. cit. p.32

Ciertamente, al trazar Kant el proyecto ilustrado de vida contenido en su disección de la razón, ésta última se debilita perdiendo su capacidad cohesionadora y su potencial de organización racional de la praxis, al diluirse en lo subjetivo.

Así, es solo Hegel quien, al ser consciente de esta aporía de la modernidad, plantea la necesidad de autocercioramiento de ser moderno, emprendiendo la crítica del pensamiento ilustrado a partir de tres puntos esenciales: a) la ruptura entre fe y razón; b) la subjetividad del espíritu moderno, y c) la crítica del modelo cognoscitivo de la filosofía kantiana (221).

#### **Sobre la ruptura entre fe y razón.**

A partir de las concepciones que el joven Hegel imprimiera en sus escritos anteriores al periodo de Jena, la referencia constante a los contenidos religiosos revela la importancia que Hegel atribuyó en su momento al problema de la fe (222).

La tendencia de la religión hacia su institucionalización en dogmas y mandamientos, eso a lo que él mismo denomina «positividad de la religión» es para Hegel "...una falsificación

-----  
(221) Sigo de cerca en este apartado las concepciones desarrolladas sobre Hegel por Habermas en El discurso filosófico de la modernidad, así como en conocimiento e interés, puesto que una visión en conjunto del pensamiento de Hegel así conformada puede ilustrar mejor, según me parece apreciarlo, el papel de gran importancia que el filósofo alemán jugó a principios del siglo XIX en la estructuración de la crítica de la modernidad.

(222) Véase Palmier, JM. Hegel. México: FCE, 1986.

del espíritu de Cristo" (223). En ese mismo sentido la idea kantiana de una religión como sustento de la moral se revela, para Hegel, como un signo de la «positividad de la eticidad» imperante en la época. De acuerdo con Habermas, "Hegel está convencido de que la época de la Ilustración que culmina en Kant y Fichte no ha erigido en la razón sino un ídolo..." (224).

En la misma línea en la que Kant manifiesta su idea de religión en términos de un fundamento de la moral (225), Hegel pensaba que, justamente, solo en referencia al poder unificador que había significado siempre la religión, era posible sustentar a la razón; como señala Habermas, para Hegel la religión es "el poder que permite poner en práctica y hacer valer los derechos otorgados por la razón" (226). No obstante, en la medida en la que la religión positiva se instaure, la separación entre ésta y la vida pública se hace manifiesta, con lo que la esencia de la propia religión se extraña de la razón. Con la crítica ilustrada al mito y la superstición, la religión positiva, como fe fetichista, deviene objeto de cuestionamiento de la propia razón.

Al hacer conciencia de la separación entre fe y razón operada así por los ilustrados, Hegel descubre la falacia que en su propia

-----  
(223) Ibid. p.23.

(224) Habermas, J. El discurso... op.cit.

(225) Palmier, J.M. op. cit.

(226) Hegel, citado por Habermas en El discurso... op. cit.

crítica del mito encierra la Ilustración: al erigirse en tribunal de todo quehacer humano y desplazar así el papel cohesionador de la fe, la razón deviene en una forma de religión; la positividad de la eticidad se manifiesta, entonces, al revelar cómo la religión racional, al igual que la religión positiva, parten de la contradicción que implica contraponer la realidad del ser ante la idealidad del debe ser (227). En este sentido, la razón adquiere el compromiso de fundar la praxis a partir de la fuerza cohesionadora que se atribuye a sí misma; solo que el resultado de esta pretensión, debido principalmente al carácter discursivo de la razón, resulta apenas, no más que en una unidad formal de ésta última como consecuencia de la separación fáctica del quehacer racional.

En la Fenomenología del espíritu, Hegel manifiesta esta pretensión ilustrada de suplantación de la fe y devela el vacío de contenido de la razón positivada por la Ilustración. Hegel plantea un esquema dialéctico a través del cual expresa la relación entre fe e Ilustración mediante una explicitación de la conciencia de la primera en cuanto que experiencia con la segunda. Así Hegel plantea tres momentos esenciales: «la intelección absoluta», su «relación con un saber» y su «relación con el obrar». En el primer momento, Hegel critica la pretensión ilustrada de erigirse en saber absoluto; de esta manera afirma:

-----  
(227) "La religión racional parte, lo mismo que la positiva de una oposición -«de algo que no somos y que debemos ser». Habermas, citando a Hegel, ibid. p. 41

La Ilustración que se hace pasar por la pureza misma, convierte aquí, lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo en una cosa perecedera real y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible, que nada tiene que ver con la fe de adoración, con lo que se lo imputa fraudulentamente a ésta (228)

Resulta claro cómo, para Hegel, la pretensión de razón de la Ilustración al atravesar a la fe la transforma -la invierte, según el término usado por Hegel- y la vuelve una cuestión material, producto de la subjetividad humana. La «pura intelección» hace de la fe un asunto de razón.

El segundo momento al que Hegel se refiere tiene que ver con la relación que guarda ese saber puro al que es reducida la fe con un saber sobre algo que le concierne. En este sentido, la Ilustración constriñe el saber de la fe a la categoría de «testimonios históricos singulares» con lo que el contenido de ese saber queda, asimismo, secularizado, nuevamente subjetivado mediante la razón. La búsqueda de contenido a la que la Ilustración somete a la fe exige de esta su fundamentación como hecho histórico. Al respecto Hegel escribe:

Quando la fe pretende recabar también de lo histórico aquel modo de fundamentación o, por lo menos, de confirmación de su contenido de que habla la Ilustración, tomando esto en serio, como fundamental, es que se deja seducir ya por la Ilustración....(229)

---

(228) Hegel, G.W.F. La fenomenología del espíritu. México: FCE, 1987. p. 326

(229) Ibid., p. 327

El tercer momento en el que sustenta Hegel su crítica a la asunción ilustrada de la fe se refiere a la relación del saber con un obrar determinado. Aquí Hegel pone de manifiesto la contradicción que la Ilustración expresa con respecto a la necesaria consonancia que entre medios y fines debe darse para un paso congruente entre el saber y el obrar, en tanto que «saberse a sí». De acuerdo con Hegel, la Ilustración encuentra irracionales los hechos de los que el creyente se sirve para hacer obrar su fe, para saberse a sí a través de la fe; por una parte justifica el fin -el derecho a la fe-, pero por la otra, rechaza los medios para lograr su autoconciencia. Sobre este tercer momento Hegel escribe:

...la Ilustración encuentra insensato el que el individuo creyente se da a la conciencia superior de no hallarse encadenado al goce y al placer naturales absteniéndose realmente de ese goce y ese placer y demostrando con los hechos que no finje despreciarlos sino que verdaderamente los desprecia (...). Afirma, a su vez, como intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de la avidez acerca de sus medios; pero encuentra insensato e injusto el que esta elevación se demuestre con hechos o sostiene que esta intención pura es en verdad un fraude que pretexta y reclama una elevación interior, pero tomando en serio el ponerlo realmente en práctica y considerando como superfluo, insensato e incluso injusto al demostrar su verdad. De este modo se niega (...) tanto como pura intelección (...) cuanto como intención pura, ya que reniega de la intención de mostrarse liberada de los fines de la singularidad (230).

Según es posible desprender de estas apreciaciones, para Hegel, la suplantación de la fe por la razón operada por los ilustrados

-----

(230) Ibid. p. 328

tiene como resultado una desintegración de la esencia de la religión y una inversión de esta en términos de razón, a consecuencia de lo cual, justamente al contrario de la pretensión declarada de la Ilustración, la constricción del contenido de la creencia como autoconciencia -es decir, como identificación de la conciencia de la fe en su objeto- destruye el potencial cohesionador de la fe, con lo que la razón pierde a su vez parte esencial de su fundamento. Sobre esta base, la razón, dada la necesidad de autofundarse, recurre a si misma para saberse portadora de sentido; de un sentido, no obstante, articulado racionalmente desde el sujeto y por ello, de entrada fisurado por la contradicción entre ser y deber ser imputada asimismo a la fe positiva.

#### **Sobre el principio de subjetividad.**

Una de las aportaciones más interesantes de la filosofía hegeliana viene dada por su concepción de «autoconciencia». Como proceso dialéctico de la autoconciencia posibilita la superación del idealismo trascendental al hacer de la reflexión dada entre sujeto y objeto, una autoreflexión -o reflexión sobre si mismo- medida por otro sujeto.

Para Hegel, la tendencia predominante en la filosofía a él precedente portó consigo un carácter esencialmente subjetivo. Ciertamente, con la ilustración, el solipsismo contenido en los sistemas racionalistas y empiristas se radicalizó al hacer del sujeto el eje de estructuración del mundo en la modernidad.

La posición de Hegel con respecto al principio de subjetividad se hace clara ya desde su crítica teológica: la pretensión de subjetivizar a la fe para hacerla racional, hace de ésta un asunto de pura intelección, donde tanto el saber como el obrar son «para sí» y donde, por lo tanto, la autoconciencia de la fe queda rota. En este mismo sentido, Hegel aprecia al principio de la subjetividad como la expresión de un proceso de extrañamiento del ser.

En la interpretación de Habermas, Hegel descubre de qué manera la subjetividad se revela como un principio de dominio. La ilustración hace de la razón una forma de represión y bajo esta circunstancia el hombre es oprimido y reducido a objeto, o bien, se ve obligado a oprimir y convertir en objeto a la naturaleza (231). Así, Hegel es el primer filósofo que logra develar el carácter esencialmente neurótico de la modernidad; como afirma el propio Hegel, a diferencia del esclavo real que "... tiene a su señor fuera de sí... -el hombre moderno abdica ante la razón y por eso- lleva a su señor dentro, al tiempo que es siervo de sí mismo," (232). En efecto, el hombre de la ilustración -como el hombre neurótico- se abandona a la presión de la razón aún cuando ello significa el extrañamiento de sí. Paradójicamente, al construir el mundo a partir de su propia subjetividad, el hombre ilustrado hace de lo universal un objeto extraño, ajeno al sujeto.

-----  
(231) Habermas, J. El discurso... op.cit.

(232) Hegel, citado por Habermas, J. Ibid.

Desde este punto de vista, la razón práctica kantiana, expuesta en términos de una voluntad intersubjetivamente estructurada, resulta ser no más que un presupuesto. Atravesada por el principio de subjetividad la razón práctica se revela, más que como totalidad ética, como un supuesto estructurado a partir de voluntades autónomas (233). De esta forma, Hegel destaca la realidad intersubjetiva de la ética y pone de manifiesto cómo, al extrañarse el sujeto de un contexto de vida así determinado, el resultado no puede ser otro que la reducción de una relación entre sujetos a una relación entre sujeto y objeto (234).

La celeberrima «dialéctica del amo y el esclavo» ilustra el drama encerrado en este principio de subjetividad sobre el que la ilustración ha sustentado a la modernidad. De acuerdo con Hegel el proceso de autoconciencia se basa en la relación de deseo que existe entre el «yo» y un objeto, es decir, en el momento en el que se logra una conciencia «para sí» mediante la certeza sensible y la percepción (el yo cobra conciencia de su objeto al acceder a él). Así, la autoconciencia deviene sólo cuando el yo intenta acceder a sí mismo a través del deseo de alcanzar a su objeto. Sólo mediante la certeza de sí el yo logra ser autoconciente. No obstante, de acuerdo con la lógica hegeliana, el extrañamiento del yo que se da como consecuencia de la

-----  
(233) Recuérdese el imperativo categórico kantiano (vease supra p. 10 nota al pie)

(234) Habermas, J. El discurso... *op. cit.*

relación sujeto-objeto sólo puede resultar en la aniquilación del propio yo, por lo tanto solo queda al yo trasladar su deseo desde objeto hacia otra autoconciencia que le permita el reconocimiento de sí mismo (235). Sin embargo, la relación entre autoconciencias no es, de ningún modo un proceso ausente de conflicto; por el contrario la búsqueda del reconocimiento conlleva una lucha que puede terminar con la aniquilación de ambas autoconciencias, puesto que en la medida en que una de ellas muera la otra morirá también al perder el reconocimiento. Como salida a este conflicto, Hegel plantea solo una posibilidad: la del establecimiento de una relación asimétrica en la cual, la autoconciencia vencedora -la que se arriesga a perder en la lucha- se torna el amo de aquéllas que se repliegan por el miedo a la muerte. Esta relación de señorío y servidumbre supone, por supuesto la supresión de la libertad de la autoconciencia vencida, pero, paradójicamente, el amo -la autoconciencia vencedora- al acceder a la libertad como dominador se torna esclavo de sí mismo. El futuro del esclavo está fincado en la esperanza; el futuro del amo, en cambio, es el de la enajenación de sí pues -dados los mecanismos de la dialéctica- el reconocimiento del esclavo resulta para éste tan vacuo como su relación con un objeto (236).

---

(235) Serrano, E. "Razón y Poder: su intento de reconciliación en la filosofía de la historia". Sociológica 1 (3), 1986. pp. 21-36.

(236) Palmier, J.M. op. cit.

El principio de subjetividad revela, por tanto, su contenido como conciencia del amo: al hacer fundar la razón en este principio, el hombre deviene el esclavo de su propia condición de sujeto extrañado de sí.

#### Sobre la crítica epistemológica del Idealismo Trascendental.

Desde una perspectiva epistemológica, un elemento de unidad en la diversidad del pensamiento de la primera modernidad lo constituye -como se anotaba más arriba- la predominancia de una actitud esencialmente solipsista (237). La teoría del conocimiento, entre el cartesianismo y el kantismo, quedó encerrada en una relación unidimensional entre sujeto y objeto del conocimiento; la necesidad de proyectarse e identificarse con lo exterior suponía la discusión en torno a la validez de los medios utilizados para aprehender la realidad circundante. Con la filosofía crítica esa discusión entró en un cauce determinado por la relación entre sensibilidad y entendimiento, entre percepción y apercepción, mediante la cual la razón quedaba expresamente erigida en supremo juez de toda la función cognitiva. La referencia a la conciencia como terreno de acción del «yo pienso» restringió, por mor de sí, la posibilidad de trascender el ámbito predominantemente subjetivista en el que esta se desarrollaba. Aún la concepción kantiana de «sujeto trascendental» apuntaba en

-----

(237) Véase McCarthy, Th. La teoría crítica... op. cit., en especial el epílogo a la edición castellana "La teoría de la acción comunicativa", p. 446 y ss.

esa dirección del pensador individual constituyente de una realidad mediada por la conciencia.

Con Hegel, todo ese sistema epistemológico adquiere un giro radical. Por una parte, la crítica del idealismo trascendental pone de manifiesto una serie de argumentos con los que importantes fundamentos de la filosofía kantiana se debilitan; por la otra, es a partir del sistema hegeliano que es posible encontrar una salida al solipsismo del idealismo.

De acuerdo con Habermas, a partir de la crítica hegeliana la teoría del conocimiento queda suprimida a manos de la reflexión fenomenológica del espíritu (238). Hegel procede desde la propia base de la filosofía kantiana para demostrar de qué manera ésta se encuentra encerrada en un círculo epistemológico del que le es imposible salir por sí misma. Al haber creído hallar fundamento seguro en las condiciones de posibilidad del conocimiento, el idealismo trascendental falla en tanto que la búsqueda de tales condiciones representa por sí misma un proceso de conocimiento. Sobre este punto Hegel atinadamente señala:

Lo que se postula pues, es lo siguiente: debemos conocer las facultades cognoscitivas antes de conocer, viene a ser como querer nadar antes de entrar en el agua. La exploración de las facultades del conocimiento es en sí misma ya conocimiento y no puede llegar a lo que pretende porque ella misma es ya esa pretensión... (239)

-----  
(238) Habermas, J. Conocimiento e interés... op. cit.

(239) Citado por Habermas, J. Ibid. p. 14

Así, la teoría del conocimiento se ve obligada a remitirse todo el tiempo a un fundamento previo y su crítica, por ende, se ve arrojada recurrentemente a la denominada «filosofía del origen». Al hallar las facultades cognitivas dentro de sí mismo, el sujeto se torna origen y fundamento de la constitución cognitiva del mundo al él externo.

En Hegel, este carácter circular de la teoría del conocimiento es superado a través de la experiencia fenomenológica al constituir este proceso mediante el primer momento de la autorreflexión. Al incidir sobre su objeto, la conciencia no tiene que recurrir a un fundamento previo, pues justamente es la certeza sensible -la conciencia para sí que se obtiene del objeto- la que provee de validéz a esa etapa del conocimiento. Como afirma Thomas McCarthy:

...el sujeto cognoscente no puede ser constituido como un origen absoluto, como una unidad que se contiene a sí misma fuera y por encima del movimiento de la historia. Antes bien, la conciencia crítica es ella misma resultado de procesos de autoformación tanto de la especie humana como del individuo humano. En consecuencia la «reflexión fenomenológica» tiene que reconstruir su propia génesis empezando por la certeza sensible (...) hasta llegar al estadio de la crítica; se trata de la razón misma reflexionando sobre las diferentes formas que ha ido asumiendo en el transcurso de su historia. (240)

-----  
(240) McCarthy, Th. op. cit., pp.76-76

Apuntando en la misma dirección, la crítica hegeliana manifiesta su desacuerdo con respecto a la tendencia implícita en la filosofía crítica a concebir a la teoría del conocimiento como un «organon». Hegel acepta la validez de la pregunta por el conocimiento pero destaca de qué manera el inclinarse por una concepción de éste como «medio» o como «instrumento» tiene por objeto no más que dirigir la crítica a la distinción entre la contribución del sujeto y las cualidades derivadas del objeto. Así, Hegel destaca el papel que en este punto juega para la filosofía y la ciencia el temor a errar, a equivocarse en cuanto a la medida de las aportaciones subjetivas u objetivas dentro del proceso cognitivo.

No obstante -dice Hegel- si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia (...) no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esa desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo. En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ellos sus reparos y sus consecuencias, no sólo algo, sino incluso mucho que habría que empezar a por examinar si es verdad o no (241).

Son justamente estos presupuestos que la teoría del conocimiento no identifica explícitamente los que otorgan validez a todo el sistema idealista kantiano. Así, como afirma Habermas, Hegel anticipa el carácter convencional de la teoría del conocimiento al develar de qué manera ésta queda asida a criterios fundados

-----

(241) Cfr. Hegel, G.W.F. op. cit., p.51 y ss.

en normas ajenas al sistema de la conciencia (242). Los presupuestos a los que Hegel se refiere son:

- a) un concepto normativo de ciencia, puesto que necesita de la referencia de una forma de conocimiento previamente validada como tal.
- b) un concepto normativo del yo, es decir, parte de la existencia de un sujeto del conocimiento fijo y determinado, y
- c) la separación entre teoría y praxis, dada por la consideración diferenciada del yo cognoscitivo y el yo volitivo.

La respuesta de Hegel es nuevamente remitida a la experiencia fenomenológica. Como afirma Habermas:

Esta opera en el medio de una conciencia que distingue reflexivamente entre el en-sí del objeto y la conciencia misma para la que se da el objeto que es en-sí el saber reflexivo del ser-para-ella (la conciencia) de este en-sí hace posible que la conciencia tenga una experiencia de sí en su objeto (243).

El último presupuesto es criticado por Hegel desde la perspectiva según la cual no es posible derivar el querer a partir de una concepción errada del saber. En todo caso, la reflexión fenomenológica descubre en su dialéctica interior un proceso que se dirige hacia una forma de reflexión en la que saber y querer son indisolubles, en el que "...razón práctica y razón teórica son una sola cosa" (244).

-----  
(242) Habermas, J. Conocimiento e interés op. cit.

(243) Ibid. p. 24

(244) Ibid. p. 26

Hegel desbanca así a la filosofía trascendental. Aún más allá, la constitución del sujeto en el sistema hegeliano como resultado de la autoafirmación sólo con referencia a la otredad, desbarata el principio de subjetividad y destruye el solipsismo al transformar el modelo epistemológico desde el «pienso luego existo» de Descartes hacia una forma en la que resultaría más adecuado afirmar «me piensas, luego existo». La formación de la autoconciencia, por su naturaleza dialéctica, es immanente al individuo y al mismo tiempo es constitutiva de la interacción social, como «sujeto colectivo» (245).

Mediante la reflexión fenomenológica, Hegel anticipa una concepción del sujeto del conocimiento que no obstante comenzará a explicitarse sólo a partir de Charles S. Peirce; al referir toda su filosofía hacia la noción de un «espíritu absoluto», Hegel hace abortar su crítica de la modernidad condenándole al fracaso frente a las propuestas neoilustradas del siglo XIX. No obstante, no queda ninguna duda en torno a la aportación que para la comprensión de la modernidad significa toda la filosofía hegeliana. La crítica teológica, la crítica del principio de subjetividad, y la crítica epistemológica que hace Hegel a la filosofía de la Ilustración, pone de manifiesto como a su través logra este pensador alemán una comprensión tan acabada de la modernidad. Al enfrentarla consigo misma revela, desde entonces, la miseria a la que quedaba condenada. El proyecto histórico de la modernidad, como el amo en su señorío, se consume al haberse

-----  
(245) Véase Scruton, R. Historia de la filosofía moderna. Barcelona: Península, 1983.—

atrevido a la dominación; el siervo de esta metáfora es el hombre mismo. En todo caso, la propia modernidad ha juzgado a Hegel con toda severidad. La versión radicalizada de la Ilustración ha mostrado, como ha sido posible confirmar, que el papel del individuo en los siglos que siguieron a Hegel no ha logrado un destino superior al de su calidad de sujeto,

**2. Peirce y la transformación semiótica de la filosofía trascendental: hacia el giro pragmático de la filosofía analítica del lenguaje.**

Sin lugar a dudas, intentar una interpretación certera de Peirce, esto es, que pueda ser consecuente con el pensamiento de este autor es, por demás, una labor casi imposible. Abordar las ideas de un hombre que, como Peirce, ha logrado una gran influencia en ámbitos tan diversos del quehacer humano implica, en primer término, un esfuerzo por sistematizar su desarrollo intelectual para, posteriormente, mediante un gran ejercicio de síntesis, tratar de integrarlo en un todo coherente (246).

Aún más allá de estas complicaciones, lo prolífico de su obra ha propiciado puntos de vista de índole diversa sobre sus

-----

(246) Precisamente debido a la complejidad del pensamiento peirciano, retomo para esta breve exposición sobre el pensador

ideas centrales, con lo que se ha generado confusión y dificultad en el análisis e interpretación de sus textos. A decir de Massimo Bonfantini: "Certe sue nozioni, come quelle di 'icona' e di 'interpretante', paiono prestarsi alle piu impensate convergenze e utillizzazioni" (247).

Ciertamente, intentar ubicar a Peirce como filósofo, como lógico o como lingüista, seria estéril. En mayor medida, podria ser de alguna relevancia conocer -como señala González-Ruiz- "...se il sistema filosofico di Peirce sia mai stato ultimato, o quale grado di sviluppo si giunto..." (248). Pero lo cierto, es que la obra peirciana ha ganado para su autor un lugar en la historia que lo distingue como un pensador verdaderamente original. En esa medida, como acontece con otros autores, allende su importancia para el contexto en el que desarrolló sus ideas, éstas han germinado favorablemente en el inetelecto de otros

-----  
norteamericano los trabajos de dos autores que considero guías fundamentales en el estudio de la filosofía de Peirce. Por una parte, sigo el esquema trazado por Samuel González-Ruiz quien en Teoria del Codice Semiotico e Teoria del Diritto, Tesis Doctoral. Universidad de Milán, 1990, logra una sistematización detallada de la obra peirciana y de sus aportes a la filosofía y a la semiótica. Sigo asimismo, por la otra, los ensayos de Jürgen Habermas "La lógica de la investigación en Charles S. Peirce: la aporía de un realismo de los universales renovado en términos de lógica del lenguaje" y "Autorreflexión de las ciencias de la naturaleza: la crítica pragmatista del sentido", contenidos en el capítulo primero de Conocimiento e Interés op. cit., especialmente pp. 96 -147. Destaca lo didáctico de la esquematización en la tesis del primero y la reflexión plena de crítica en los ensayos del segundo. Admito el reproche de una cercanía notabilísima con éstos autores, pero -justifico-, el profundo contenido de sus trabajos difícilmente deja lugar a las apreciaciones, por demás modestas, de quien esto escribe.

(247) Citado por González-Ruiz, S. Ibid. p. 353

(248) Ibid., p. 359.

investigadores de este siglo XX con lo que la filosofía de Peirce se ha convertido, en más de un sentido, en una posición actual.

A la luz de los desarrollos de la filosofía de este siglo XX, Peirce ha sido justamente revalorado, tanto por sus aportaciones éticas, como por sus concepciones de epistemología, ambas sin duda, concebidas y desarrolladas en un marco que anticipa la revolución semiótica de la filosofía, y que a su vez es condición para su crítica.

Dos son los ejes sobre los cuales se posibilita articular la obra de Peirce: por una lado sus aproximaciones semióticas de las que destacan la teoría del signo y las por él denominadas «categorías cenopitagóricas»; por el otro sus aportaciones al terreno del progreso de la investigación científica, eso a lo que llamó «logic of inquiry», de donde se desprenden concepciones fundamentales como la de «abducción» o la de «community of investigators».

Distinguir la dimensión en la que ambos ejes se articulan resulta un quehacer complicado, sobre todo porque es en este punto donde confluyen sus aportaciones filosóficas más relevantes, tanto a nivel de la ética, como de la epistemología. Antes, sin duda, se hace necesario intentar comprender cómo es que Peirce ha concebido, tanto a la semiótica como a la lógica de la investigación, y a partir de que elementos cada uno de estos sistemas significa con respecto al otro, dado que, sólo entonces, se está en posibilidad de ponderar adecuadamente lo prolífico de su pensamiento.

La base epistémica del sistema peirciano: semiótica y lógica de la investigación.

Peirce fué evidentemente un antagonista radical de la concepción trascendental de la filosofía crítica de Kant. Sin embargo, él mismo aceptaba, junto a Kant, que todo entendimiento era posible solo en referencia con un sistema categorial de pensamiento que fuera a su vez su condición de validez y de posibilidad. De ello da cuenta el hecho de que gran parte de su vida la ocupo Peirce en intentar conformar una nueva lista de categorías, diferentes a la doce categorías kantianas, sobre las cuales fundar el conocimiento. De esta forma, las categorías peircianas -como en Kant- se constituyen a la base del proceso del conocer; sin embargo -a diferencia de Kant- se desprenden del ámbito trascendental para asumir un marco referencial basado en términos de lógica del lenguaje (249). De acuerdo con el propio Peirce, tales categorías, a las que denominó «categorías cenopitagóricas», pueden ser definidas de la siguiente manera:

Firstness is the mode of being of that which is such as it is positively and without reference to anything else.

Secondness is the mode of being of that which is such as it is, with respect to a second but regardless of any third.

Thirdness is the mode of being of that which is such as it is, in bringing a second and third into relation to each other (250).

-----  
(249) En esta concepción coinciden Habermas, en Conocimiento e Interés, op. cit. y Apel, en "De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental", en La transformación... vol II, op. cit.

(250) Peirce, Ch. S. en su carta de 1904 a Lady Welby. Cit. por González Ruiz, S. Ibid. p. 362.

La categoría de lo primero, o «primeridad», se refiere al ente tal y como es, sin referencia a ninguna otra cosa. En palabras de Peirce, la primeridad se refiere a la "cualidad": lo blanco (whiteness) por ejemplo, como hecho simple.

La «segundidad», o categoría de lo segundo, es aquello que acontece en el aquí y el ahora en el cual el ente (la cualidad), es actual respecto a algo, es decir, implica una relación diádica como «hecho bruto» (251); mediante la segundidad es posible el percepto, esto es, la constatación empírica del hecho, por ejemplo: una pared blanca.

La categoría de lo tercero, o «terceridad» se refiere a la relación triádica necesaria para lograr la mediación, la síntesis conceptual, es decir, la integración de la cualidad y su relación para un intérprete.

Según es posible observar, Peirce desarrolla su sistema categorial como una triada indisoluble y necesaria. La «terceridad», como modo de ser más elevado, contiene a la «segundidad» y a la «primeridad» otorgándoles sentido. A su vez, la segundidad contiene el modo de ser de la cualidad o ente otorgándole actualidad. De esta forma, aún cuando se las puede concebir separadamente, las categorías cenopitagóricas de Peirce están siempre articuladas por su carácter triádico, sobre el que el propio Peirce insistirá sucesivamente. Al respecto, González-Ruiz señala:

-----  
(251) Cfr. González Ruiz, S. Teorie del Codice... op. cit.

Le categorie, afferma Peirce in un'altra occasione, sono irriducibili, ed in particolare, la relazione triadica non può essere ridotta a relazioni tra pari (...) l'idea del significato non può essere ridotta semplicemente alla qualità (firstness) o alla relazione (secondness), ma che ogni relazione genuinamente triadica implica necessariamente significato (252).

Ciertamente, esta concepción de las categorías y de su relación triadica necesaria permitió a Peirce fundar en gran parte su epistemología sobre una base esencialmente semiótica. Sin duda, ello se desprende del hecho de que, solo a partir de éstas, Peirce logró desarrollar toda una conceptualización teórica respecto al signo, la cual se encuentra, precisamente en el fondo de todas sus concepciones posteriores.

Peirce concibe al signo desde dos perspectivas convergentes: por una lado, lo concibe como la representación de algo; por el otro, en su calidad de proceso, como «semiósisis». En el primer caso, las nociones de signo en el propio Peirce fueron modificándose a lo largo de la historia de su pensamiento. Desde siempre, sin embargo, Peirce concibió al signo como constituido por una serie de elementos que le permiten su función. Según reporta González-Ruiz, hacia 1897 Peirce había definido tres elementos básicos: «object», «interpretant» y «ground» (253); años más tarde aumentaría el número de elementos diversificando los originales.

-----  
(252) Ibid. p.p. 363-364.

(253) Según González-Ruiz: "L'oggetto e l'elemento per cui il segno o rappresentamen sta, cioè quello que é denotato dal segno, e che può essere percettibile o solamente immaginabile...  
"Un segno può rappresentare-solamente l'oggetto e parlare di esso.

Desde un punto de vista general, el «object» se refiere al percepto en sí, es decir, a la representación propiamente dicha; el «interpretant» es la representación de la primera representación, es decir, es otro signo, un representamen que permite la interpretación del objeto representado, una «quasi-mente» como lo ha definido Caprettini (254); el «ground», o razón, es aquél elemento que porta el signo que permite su reconocimiento por contrastación entre diversas ideas, lo que posibilita entablar similitudes para reconocer la relación entre el signo y la idea. El proceso, pese a su complicación, se explica mejor después de la diversificación de los elementos del signo. A partir de entonces, son reconocidos un «objeto dinámico» y un «objeto inmediato», así como, al menos, un «interpretante «inmediato» y un «interpretante dinámico». González-Ruiz explica el sistema de la siguiente manera:

L'oggetto immediato é, in ultima analisi, il percepto (...) L'interpretante immediato di ogni pensiero é la condotta. Mentre il percepto é un sema, vale a dire l'oggetto immediato, e la sua conseguenza é l'interpretante immediato, il giudizio percettivo é un fema e la sua conseguenza é l'interpretante dinamico del percepto. Il suo oggetto dinamico é precisamente il fatto descritto attraverso il giudizio percettivo (255)

-----  
L'oggetto de rappresentazione non può essere altro che una rappresentazione, la cui prima rappresentazione é l'interpretante

...  
"Por otra parte] Il segno o representamen sta per l'oggetto non in relazione totale, ma bensì in relazione ad alcune idee, ed e precisamente questo il Ground..." Ibid. p.

(254) Citado por González Ruiz, S. op. cit., p. 367.

(255) González-Ruiz, S. op. cit. p. 369.

Según consigna el propio González-Ruiz, se discute en la actualidad en torno al grado de término al que llevo Peirce estas ideas. Pero, más allá, la complejidad de su concepción evidencia, sin duda, el nivel de profundidad que alcanzara Peirce al respecto, pues es precisamente a través de la multiplicidad de elementos que integran el signo que destaca la importancia de su articulación y de su resultante función como descriptores de dos momentos fundamentales: uno inmediato, esto es, el de la percepción propiamente dicha, y uno dinámico, equiparable al momento del juicio.

En este mismo sentido, sobresale también, por otra parte, el hecho de que cada interpretante es en si mismo un representamen que a su vez genera un nuevo interpretante sobre si. Con todo ello, Peirce esta aludiendo ya a su concepción del signo como proceso, esto es como «semiósisis». Esta noción peirciana sobre el proceso semiótico denota y se caracteriza por una cadena semiótica ilimitada que ha sido denominada «fuga al infinito del interpretante» y que implica, retomando a Gerard Deladalle, lo siguiente:

La semiosis (ou semiosie) est l'action du signe, le signe en action processus. Pour qu'il y ait semiosis il faut qu'un événement A (...) produise un second événement B (...) comme moyen de produire un troisième événement C... (256)

-----  
(256) Citado por González-Ruiz, S. Ibid. p. 371)

La semiósis ilimitada conjuga la función de los elementos del signo como representación de algo, así como su función significativa para un intérprete. Este proceso, representa, así, toda una cadena de razonamientos semióticamente estructurada mediante la cual el pensamiento no sólo no queda convicto a los límites categoriales, sino que, a su través, se autoproduce. De esta forma, arriba Peirce, hacia 1902, a una acabada definición de signo:

Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum (257)

Como es posible observar, el signo deviene en Peirce, en unidad fundamental y eje articulador de todo el proceso semiótico.

Por otra parte, en estrecha vinculación con el análisis del signo y la significación, Peirce desarrolla diversas clasificaciones del signo, la más difundida de las cuales incluye tres tipos de signo, en referencia con la función semiótica que a cada uno corresponde:

-«icono» (likeness, analogues, copy) que se refiere al objeto en sí de acuerdo con sus características e independiente de cualquier relación:

-«índice» (signo, sema, marca) que se refiere a la relación del signo propiamente dicho con el objeto que representa;

-«símbolo» (type) que se refiere al objeto en relación con una norma de interpretación (258).

-----  
(257) Ibidem.

(258) Cfr. González-Ruiz, S. op. cit.

Evidentemente, una clasificación tal queda articulada al marco epistémico-categorial de Peirce, ajustándose globalmente a la teoría de manera sorprendente. En ella se manifiesta todo el «framework» epistemológico subjetivo como base para la función semiótica del lenguaje.

Sin embargo, Peirce hubo desarrollado múltiples triadas incorporando numerosos elementos importantes, y en todos los casos la congruencia entre sí y de éstos con todo el referente epistemológico peirciano estaba garantizada. De entre ellas destaca, por su importancia, la siguiente clasificación del signo:

-«término» o «signo simple», que determina la cualidad atribuida al objeto y nada más, como elemento de una proposición;

-«proposición», que determina su objeto mediante otros «términos» o «signos simples», posibilitando así la explicación de la validez objetiva como verdadera o falsa;

-«argumento», símbolo que determina su interpretante y que tiene como premisa una o más «proposiciones» (259).

Aquí destaca la inmanente posibilidad de la semiósis ilimitada que trasciende la estructura subjetiva desplazándose hasta el plano mismo de la dinámica del proceso semiótico como fundamento de la comunicación intersubjetiva.

-----  
(259) Ibid.

Sin lugar a dudas, resalta todo el tiempo la relación triádica de las categorías como necesario constituyente del signo, sin importar la tipología a la que se refiera. En todo caso, la semiótica peirciana pone de manifiesto el hecho de que, para Peirce, la realidad se constituye simbólicamente, aún a partir de la propia objetividad del mundo. Es claro que en Peirce, el pensamiento solo es posible mediante el proceso de la semiosis ilimitada, y que ésta siempre es posible solo a través de la relación triádica de las categorías. Dada su tendencia a la ontologización de los hechos primeros, esto es, a la presunción de existencia objetiva de una diversidad de «entes» y «cualidades» (naturalezas simples) ha sido identificado con la tradición de la filosofía escolástica, no obstante, ese matiz de realismo escolástico parece derivar a veces hacia alguna forma de idealismo; sin embargo, aún cuando se ha discutido esta posición, contraponiéndole un hiperrealismo pragmático (260), en Peirce llama la atención, más allá, la orientación sorprendentemente kantiana de su pensamiento.

Sin lugar a dudas, la semiótica guarda en Peirce un lugar de privilegio. Como es posible observar, el contenido epistemológico de la semiótica peirciana anticipa de hecho, como ya se había comentado, el giro lingüístico de la filosofía a manos del neopositivismo. No obstante, la magnitud de la base epistémica en Peirce solo puede ser comprendida cuando se la ve como un todo

-----  
(260) Para Charles Morris, cuando Peirce se refiere a las relaciones del pensamiento, se ubica en un plano de metafísica idealista, dada la ausencia de un fundamento conductual. Ante ello, Ecco, por ejemplo, sostiene una tesis completamente

junto a sus ideas sobre otro t6pico de particular relevancia: su l6gica de la investigaci6n cientifica, concepci6n por dem6s interesante y original sobre el progreso y la constituci6n del conocimiento.

Seg6n afirma Habermas, Peirce se ubica en una l6nea intermedia entre el idealismo critico y el positivismo. Para Peirce, el m6todo no se encuentra en referencia directa con el esclarecimiento l6gico-formal de las teorias cientificas, sino con proceso l6gico mediante el cual es posible derivar a estas ultimas (261).

Peirce comparte, en principio, la tesis positivista respecto al papel del m6todo como eje del progreso del conocimiento cientifico. Al igual que Kant, Peirce reconoci6 en la ciencia natural el modelo ideal de «la ciencia». No obstante, a diferencia de la posici6n empirico analitica, Peirce retoma el problema del conocimiento a partir de sus condiciones de posibilidad y validez. Mientras que para el positivismo estas estan remitidas a la unidad del m6todo, en Peirce se desplazan nuevamente al sujeto cognoscente, aunque en t6rminos de su posici6n esencialmente pragmatista.

Por una parte, para Peirce, el progreso del conocimiento est6 garantizado mediante un proceso de aprendizaje acumulativo y

-----  
opuesta: "On the contrary I believe that with the doctrine of interpretants and the notion of unlimited semiosis Peirce has reached the highest level of this realism. Except that this is not an ontological but a pragmatistical realism". V6ase el alegato en Gonz6lez-Ruiz, Teorie del Codice.... op. cit. p.371 y ss.

(261) Cfr. Habermas, J. Conocimiento e inter6s op. cit.

autorregulado. Como afirma Habermas:

Peirce hace una extrapolación de la experiencia del progreso del conocimiento a un proceso de aprendizaje, colectivo y orientada, del género humano que ha asumido una forma metódica en el plano de la investigación organizada (262)

De acuerdo con esta concepción, Peirce se coloca, más allá de la dimensión descriptiva del positivismo, en el ámbito de la constitución del conocimiento, pero, en tanto que allanado al proceso de investigación, referido a condiciones empíricas, como una «forma de vida» (263). Esta idea de la investigación es constitutiva, sin lugar a dudas, de un presupuesto de reconocimiento intersubjetivo de la validez, y a su vez, de la posibilidad de avance, del conocimiento. Esa referencia a la noción de «investigación organizada» califica el consenso intersubjetivo y lo circunscribe a lo que el mismo Peirce definiera como «comunidad de investigación», sujeto colectivo portador de la experiencia toda del género humano, capaz de interactuar mediante su capacidad comunicativa. Por esta razón es comprensible que, a diferencia de Kant, Peirce ya no se preocupe por la naturaleza del conocimiento; en todo caso, le importan solo aquellas facultades que pertenecen necesariamente a todo entendimiento: "...no tenemos, pues, por qué ocuparnos de la naturaleza del entendimiento. Solo en cuanto existen facultades que pertenecen necesariamente a todo entendimiento, en tanto que este es capaz de investigar, debemos tomarlas en consideración" (264).

-----  
(262) Ibid. p. 99.

(263) Cfr. Ibid.

(264) Ibid. p. 100

Esta referencia directa al fundamento intersubjetivo del proceso de la investigación implica, a su vez, que la validez de un conocimiento depende del consenso libre de la «comunidad de investigación», de lo cual se sigue que la verificación empírica de la validez sólo es posible a largo plazo, y sólo en tanto, dicho consenso no sea roto por una experiencia en contrario. De esta forma, como el consenso supone la interacción lingüística entre los miembros de la «comunidad de investigación», ésta es, a la vez, comunidad de experimentación y de interpretación del conocimiento.

La realidad es concebida, así, como formada por la totalidad de los enunciados verdaderos y permanentes sobre los que es posible un consenso científico:

...la realidad es independiente, no necesariamente del pensamiento en general, sino solo de lo que tu o yo o un número limitado de personas pensemos de ella (...) si bien, el objeto de la opinión definitiva depende del contenido de aquella opinión, no por eso el contenido de aquella opinión depende a su vez de lo que tu o yo o un hombre cualquiera pensemos. Nuestra perversidad y la de otros pueden aplazar indefinidamente la definición de aquella opinión; cabe pensar que hasta pueden hacer que una proposición arbitraria sea aceptada universalmente mientras exista el género humano. Sin embargo, ni siquiera esto cambiaría la naturaleza de la convicción, que solo podría ser el resultado de una investigación llevada suficientemente lejos (...) La opinión que resultaría al final de la investigación, si es llevada lo suficientemente lejos, está destinada al fin a conducir a que nos convenzamos de esa realidad (265).

-----  
(265) Ibid. pp. 101-102

De esta forma, Peirce reconstruye el concepto de experiencia como tal «in the long». La verdad descansa, así, en el acuerdo intersubjetivo de los investigadores, ubicada más allá de la inmediatez de los datos sensoriales, pero sin que ello implique una pretensión de fundamentación última.

Ante una concepción tal, Peirce pone el acento en la forma en la que se argumenta para obtener enunciados verdaderos sobre la realidad. El carácter universal de tales enunciados implica, por definición, una demarcación radical con respecto a la totalidad de enunciados particulares, es decir, pertenecientes a una conciencia individual, con lo que el proceso para validar universalmente a los enunciados reales deviene fundamental.

Desde luego, Peirce se atiene a la inferencia como forma lógica para derivar enunciados verdaderos sobre lo real, pero además de las formas deductiva e inductiva de la inferencia, Peirce desarrolla la forma «abductiva» de la lógica, poniéndole al centro, como eje articulador, del progreso del conocimiento científico. Según Habermas, una definición funcional de estas tres formas de inferencia de acuerdo con Peirce es la siguiente:

La deducción prueba que algo puede comportarse de una forma determinada; la inducción que algo se comporta fácticamente así, y la abducción que presumiblemente algo se comporta así. La abducción es la forma de argumentación que amplía nuestro saber; es la regla conforme a la cual introducimos

nuevas hipótesis. Por consiguiente solo el pensamiento abductivo hace avanzar el proceso de investigación (266).

El proceso deductivo es esencialmente analítico, representa lo universal y confirma su carácter de verdad o falsedad tautológicamente. Parte desde lo general y procede hacia lo particular, analíticamente.

La inducción, por otra parte, confirma el caso particular para el que un enunciado universal es verdadero. Por inducción se comprueba en que casos particulares una inferencia es verdadera. Es decir, mediante la inducción se procede en forma sintética, desde el caso hacia la ley.

Finalmente, la abducción es la forma de inferencia que permite construir hipótesis para hallar lo particular en relación con lo universal. Siguiendo a Habermas, la función específica de estas tres reglas de la inferencia pueden ser mejor comprendidas si se recurre a la forma del silogismo en Bárbara: Así, en la deducción simple la premisa mayor es una hipótesis que tiene la forma de una ley o principio; la premisa menor representa el caso particular y expresa las condiciones de la ley; la conclusión, por último, es una predicción que resulta como efecto del caso deducido a partir de la ley:

-----  
(266) Ibid. p. 120.

PREMISA MAYOR	«Todos los heléchos se reproducen por esporas»
PREMISA MENOR	«Esta planta es un helécho»
-----	
RESULTADO	«Esta planta se reproduce por esporas»

En la inducción, por el contrario, la ley se genera desde el resultado y el caso particular. En este caso, el resultado es una predicción en forma de experimento que valida la premisa menor posibilitando la construcción de la premisa mayor:

PREMISA MENOR	«Esta planta es un helécho»
RESULTADO	«Esta planta se reproduce por esporas»
-----	
PREMISA MAYOR	«Todos los heléchos se reproducen por esporas»

En el procedimiento abductivo, en cambio, es posible predecir el caso particular (premisa menor) a partir del resultado en referencia con la ley (premisa mayor):

RESULTADO	«Esta planta se reproduce por esporas»
PREMISA MAYOR	«Todos los heléchos se reproducen por esporas»
-----	
PREMISA MENOR	«Esta planta es un helécho»

Como se puede observar, solo a través de la inferencia abductiva es posible introducir hipótesis particulares que se contrastan con la realidad.

Ciertamente, la deducción juega un papel importante dado que, por su carácter analítico, conduce siempre a enunciados certeros, aún cuando por sí no produzca conocimientos nuevos. La inducción y la abducción, por otra parte, no obstante su carácter sintético, tampoco son por sí solas concluyentes, aún cuando signifiquen el camino determinante para el progreso científico.

Es claro que una concepción como la de Peirce sobre la realidad asume, dado el acuerdo intersubjetivo, un carácter eminentemente discursivo. Por ende, esta idea de realidad en términos de lógica de la investigación conduce a un concepto de realidad basado en la lógica del lenguaje.

Según interpreta Habermas, para Peirce, la verdad no parte de lo absoluto ni se limita en lo perceptible, sino que remite a un conocimiento previo siempre simbólicamente mediado en términos de lenguaje. Pero tal derivación lleva implícito, según Habermas, a un problema similar al de la «cosa en sí» kantiana. Como se ha comentado, Peirce rechaza la distinción trascendental entre *noúmeno* y fenómeno, sin embargo, reconoce que la cadena de razonamientos que se constituye a partir de la remisión a un saber previo se encuentra en algún momento con ciertos estímulos (sensaciones, ideosincracias, etc) que pertenecen al sujeto y que por ende valen solo en lo particular:

En todo momento estamos en posesión de ciertas informaciones, es decir, de conocimientos que han sido deducidos lógicamente mediante inducciones e hipótesis, de conocimientos anteriores que son menos generales y menos claros, de los que tenemos un conocimiento menos vivo. Estos, a su vez, proceden de otros que eran todavía menos generales, menos claros y menos vivos y así hasta lo primero ideal, que es completamente individual y está completamente fuera de la conciencia. Este primero ideal es la cosa en sí particular. No existe en cuanto tal (267).

-----  
(267) Ibid. p. 106

¿Cómo entonces puede la realidad, que es la totalidad de los enunciados verdaderos y permanentes en el consenso de los investigadores, basarse en estímulos subjetivos particulares y por ende irreales? Para Habermas, Peirce resuelve insuficientemente el problema al argumentar que tales estímulos adquieren contenido cognitivo (es decir, posibilidad de verdad o falsedad) una vez que desembocan en inferencias simbólicas al ingresar al contexto de los enunciados que interpreta la «comunidad de investigación». Al respecto, Habermas contrargumenta:

... aquel primero ideal, aunque no pueda concebirse como una cosa en sí, no es precisamente nada. Ya que de él dependen, mas bien, la facticidad y las cualidades particulares de la realidad (268).

En ese sentido, Peirce se ve obligado a remitirse de nuevo a la lógica de la investigación y situar así esos estímulos como elementos cuya función es la problematización del consenso vigente como camino para demarcar lo falso de lo verdadero:

La afección de los sentidos, en la que se afirman la facticidad y la cualidad inmediata de la realidad es, por tanto, una incitación permanente para transformar las viejas interpretaciones en nuevas. Pero entonces la fuerza afectante de las cosas, a las que no podemos atribuir ninguna existencia en sí, no es otra cosa que el apremio de la realidad que nos empuja a revisar los enunciados falsos y a producir verdaderos (269).

Tiene sentido, hasta aquí, la actitud de Peirce, sólo que, para Habermas, una justificación de la realidad en términos de la

-----  
(268) Ibid. p. 107

(269) Ibid. p. 108

lógica de la investigación tendría que ser congruente también con su concepción de la realidad derivada de la lógica del lenguaje, dado que la totalidad de los enunciados constitutivos de la realidad otorgan a ésta un carácter simbólico.

Peirce acude en este punto a las categorías y a su relación con los signos para determinar las funciones del lenguaje y sustentar así la negación de la «cosa en sí» (enunciado como problema del «primero ideal»).

A la terceridad la vincula con la función simbólica del lenguaje mediada por los «significata», o predicados de proposiciones verdaderas; a la segundidad le asocia la función indéxica de los «denotata», o predicados a los que puede atribuirse, en determinados casos, un valor de verdad (estímulos particulares); y a la primeridad le atribuye la función iconica de la cualidad. Así, Peirce remite los estímulos particulares a las dos categorías inferiores con lo que logra introducir en la realidad al menos un momento ajeno al contenido predicativo de los enunciados sobre ésta.

De acuerdo con Habermas, esta deducción de las categorías a partir de la lógica del lenguaje conduce a un momento en el que la realidad se escapa. El icono, como cualidad, no representa, en el esquema de Peirce, nada real; en todo caso se refiere a las características gráficas del signo y no de la cosa designada. Al equiparar Peirce los estímulos subjetivos particulares con este tipo de signo, les remite a una cualidad de sustrato material irreal de un signo mental. Existe entonces, según Habermas, un

salto lógico que no permite comprender cómo es posible la transformación de la información pre-simbólica (estímulos particulares) para su interpretación por la «comunidad de investigación» como enunciados verdaderos. La dificultad de estructurar la realidad en términos de la lógica del lenguaje queda expresa de esta forma. En palabras de Habermas:

Este estrato de cualidades inmediatas trasciende el concepto de realidad de la lógica del lenguaje. Por eso Peirce, o bien tiene que llevar acabo una ampliación ontológica de este concepto, o bien, tiene que volver de la dimensión del lenguaje al sistema de referencia de la lógica de la investigación, para analizar las reglas lógicas de la inferencia en el contexto objetivo del proceso de investigación, como reglas de la constitución de un mundo (270).

Según Habermas, la referencia que hace Peirce a su noción de las categorías implica la ontologización de un problema que originalmente era metodológico pues, opina, al recurrir a las categorías, la realidad ya no es extraída de la lógica del lenguaje, sino que se la deriva fenomenológicamente. La realidad que presuponia una base fundada en la lógica de la investigación, al tratar de ser explicada mediante la lógica del lenguaje, no logra rebasar el ámbito de la ontología.

En este sentido es que, según Habermas, Peirce asiste a una aporía que se centra en la contradicción entre lo universal y lo particular. Peirce acepta el realismo de los universales, pero siempre que se lo conciba en términos semióticos. Para Peirce:

-----

(270) Ibid. p.114

Esta claro que esta visión de la realidad es inevitablemente realista en el sentido del realismo de los universales, ya que los conceptos generales entran en todos los juicios y, por tanto, en las opiniones verdaderas. En consecuencia un objeto es tan real en lo universal como en lo concreto (271).

De esta forma, el realismo de los universales concebido en términos de lógica del lenguaje indicaría que éstos son reales tanto en la estructura subjetiva como en la realidad objetiva, lo cual es posible atendiendo a la concepción categorial de Peirce. Pero, dado que una tal concepción se funda, según Habermas, en una deducción fenomenológica que se reduce, en último análisis, a la pura ontología, el realismo de los universales no puede ser aceptado desde la óptica de la lógica de la investigación a menos que éstos sean relacionados con los enunciados universales con los que se les ha construido, con lo que ocurre no más que una sustitución de la versión metafísica de los universales por una de carácter metalingüístico que se ve constreñida por los límites que ofrece el problema de la multiplicidad de estímulos particulares irreales, o problema de lo «primero ideal».

No obstante, el propio Habermas concede a Peirce el recurso que éste usara para matizar dicho problema recurriendo, justamente, a las reglas de inferencia de la lógica de la investigación. Como se ha visto, mediante tales reglas se hace posible introducir hipótesis confrontables con la realidad como resultado de la conexión entre los diversos modos de la inducción.

-----  
(271) Ibid. p. 115

Desde esta perspectiva, el contenido pre-simbólico del conocimiento, esto es, aquellos estímulos subjetivos particulares a los que Peirce equipara a la categoría de lo primero, pueden ser introducidos al acuerdo científico mediante su transformación en enunciados verdaderos por inferencia.

Al intentar Peirce la explicación desde su lógica del lenguaje, no logró integrar la cualidad a la realidad sino como sustrato material del signo. No obstante, mediante la inferencia -particularmente la abductiva- la cualidad puede ser transformada en referente material de un enunciado simbólico, dado que a través de este proceso lógico es posible introducir aquellos estímulos particulares en forma de hipótesis que, una vez formulada, puede ser probada por contrastación y, en su caso, ingresar a la totalidad de los enunciados verdaderos como constitutivo de lo real. Con este recurso, el salto lógico que había percibido Habermas queda salvado y fundado en la lógica de la investigación pero asido también a la concepción categorial peirciana. Téngase en cuenta que Peirce había desarrollado también una concepción del signo en términos de lógica proposicional con lo que articula igualmente el proceso de la investigación a la lógica del lenguaje (272).

-----  
(272) Cfr. supra, p. 158.

La dimensión de la ética en Peirce: la lógica de la investigación como una «forma de vida».

Hasta este punto, la lógica del lenguaje y la lógica de la investigación se sostienen y fundamentan una a la otra. Sin embargo, estrechamente ligado a la problemática y en apariencia débil articulación entre ambas, el problema de la validez del conocimiento aparece como escasamente resuelto. Por una parte, es cierto que Peirce señala que la validez de los enunciados sobre la realidad es sólo comprobable en el largo plazo, pues, a través de todo el proceso de inferencia y de la conexión entre sus modos (que en el fondo es un proceso de falsación) se da cuenta la realidad en la forma de enunciados verdaderos consensualmente admitidos. No obstante, hasta ahora es reprochable la ausencia de argumentos para fundar este proceso inferencial. La aporía del realismo de los universales implica, entonces la siguiente contradicción: si el proceso inferencial es condición de posibilidad del realismo de los universales, ¿en dónde radica entonces la fundamentación del propio proceso inferencial?, o bien, más allá, ¿en dónde radican las condiciones de posibilidad de todo el proceso de la investigación?

Como se ha visto, mediante las formas de inferencia Peirce reafirma el carácter simbólico de la realidad a la vez que resuelve el problema de cómo es posible introducir información pre-simbólica al acuerdo científico sobre lo real. Con ello, el proceso de investigación garantiza que en el largo plazo se

alcance un posición de proximidad con aquéllo que es real. Así, queda claro que la realidad no puede ser independiente del proceso de investigación, esto es, de las reglas de inferencia que lo constituyen. Pero también queda claro que la realidad no puede servir de fundamento al proceso inferencial.

De esta forma aflora aquí el marco que orienta todo el tiempo el pensamiento de Peirce y que se refiere al momento de la vinculación de la acción racional con la esfera de la praxis: su posición pragmatista (273).

Peirce no puede, como Kant, hacer fundar la validez de la realidad en el marco trascendental de las categorías del entendimiento. Dada su concepción de realidad, esta se ve obligada a referirse a la lógica de la investigación que, ya se había comentado, es planteada como una «forma de vida». Ciertamente, la validación del conocimiento que se obtiene mediante el proceso de la investigación sólo puede darse referida con respecto al contexto objetivo en la que la realidad tiene lugar. A decir de Habermas, el

...concepto de verdad resulta para Peirce, no tanto de las reglas lógicas del proceso de investigación, como del contexto objetivo de la vida en la que el proceso de investigación cumple funciones que pueden especificarse; a saber: la estabilización de opiniones, la eliminación de incertidumbres, la adquisición de convicciones no problemáticas... (274)

-----  
(273) Peirce llama pragmatismo a su posición para diferenciarla del pragmatismo de otros autores como William James, o John Dewey, en quienes, no obstante sus similitudes con Peirce, el término refiere a una postura más allegada al psicologismo de la época. Al respecto, véase González-Ruiz, S. Teorie del codice... op. cit.

(274) Habermas, J. Ibid. p. 127. Subrayados en el original.

Ello tiene sentido dado que dicho contexto se constituye por la esfera de la praxis conforme a la cual se orienta todo el quehacer cognitivo. Esta esfera, formada según Peirce por convicciones -es decir, comportamientos guiados por el convencimiento de que algo debe ser de cierta manera y no de otra (275)-, alimenta al conjunto de enunciados verdaderos a la vez que revierte sobre sí las consecuencias de las predicciones derivadas de éstos mismos, en la forma de recomendaciones técnicas. Las convicciones tienen, por ende, la posibilidad de constituir enunciados universales si son válidas, esto es, si tienen una base en las predicciones de los enunciados verdaderos sobre la realidad. El proceso global tiene entonces una forma circular que adquiere sentido en referencia con la esfera de la praxis. De tal forma, el conocimiento científico y su progreso no solo se encuentran indisolublemente vinculados a la praxis, sino que del contexto de vida en el que ésta se da, adquieren aquéllos su condición de validez. En palabras de Habermas, todo el proceso queda expresado como sigue:

Las convicciones cristalizan en conceptos. A estos conceptos se los puede explicitar en juicios universales, que tienen forma de hipótesis nomológicas. Y éstas, a su vez, se las puede interpretar a partir de las consecuencias que se pueden derivar de ellas en calidad de pronósticos condicionales. La corrección y ampliación de los conceptos se mueven en procesos de inferencia, en los que abducción, deducción e inducción se complementan y presuponen mutuamente (...) Pero este «movimiento del concepto» no es ni absoluto ni

-----  
(275) Ibid.

autosuficiente; su sentido lo obtiene tan sólo del sistema de referencia de la acción instrumental posible. Su objetivo es la eliminación de la inseguridad en el comportamiento (...) De ahí que el sentido de la validez de los enunciados se mida en la capacidad de disposición técnica que nos confieren sobre el entramado de magnitudes empíricas (276).

Resalta, sin duda, el hecho de que el pensamiento de Peirce está fuertemente atravesado por una necesidad de encontrar fundamento racional a la esfera práctica. Su posición conlleva una concepción ética en la que la verdad está estructurada a partir de la lógica, es decir, más que como un valor moral, como un valor lógico (277), con lo que las reglas de inferencia del proceso de investigación, al quedar remitidas al contexto práxico, se constituyen en procesos vitales. Así, el «contexto de vida» es condición de posibilidad y validez de los enunciados sobre la realidad. La función práctica de las predicciones que se obtienen de ellos, adecúa la conducta humana mediante esta forma de racionalidad orientada a fines instrumentales. El pragmatismo peirciano postula, entonces, la objetividad del conocimiento científico en función de la utilidad del saber técnico a través de su validación «in the long run» contra la esfera de la praxis. Así, esta «metalógica» de los enunciados sobre la realidad se convierte también en criterio de demarcación de lo que tiene sentido y de lo que no lo tiene. "In questo senso il pragmatismo é [también] una specie di proto-positivismo"(278).

-----

(276) Ibid. p. 129. Subrayados en el original.

(277) Cfr. González Ruiz, S. Teorie del codice... op. cit.

(278) Ibid. p. 383. -

De esta forma, el problema de la renovación del realismo de los universales es replanteado desde esta perspectiva de manera que "las relaciones universales existen por si mismas, aunque sea como correlato de posibles enunciados sobre la realidad" (279), constituidos en la esfera de la acción práctica.

Destaca, sin duda, el gran esfuerzo llevado a cabo por Peirce para desarrollar un sistema global, coherente consigo mismo y con la realidad. Diversos problemas quedan aún, no obstante, en su pensamiento. Queda pendiente, por ejemplo, como señala Habermas, el hecho de que, al ceñirse Peirce a una concepción instrumental de la relación entre la teoría y la praxis, el sentido del proceso de investigación queda convicto, o bien a una actitud de contemplación, o bien a motivaciones cuasi-instintivas, es decir como necesidades naturales de orientación del hombre en el mundo. Queda sin solución bien fundada, igualmente, el problema del realismo de los universales con referencia a la dósís de fenomenología que aún reside en el fondo del sistema de Peirce, y que no logra evadir la tendencia a la ontologización.

Sin embargo, es claro que en Peirce no sólo se encuentra una anticipación de la revolución semiótica de la filosofía a manos del neopositivismo. Radican ahí, también, innumerables elementos para una crítica de la posición científicista del presente siglo.

-----  
(279) Habermas, J. Conocimiento... op. cit. p. 141.

Sin duda, el fundamento semiótico de su epistemología posibilita un replanteamiento de la filosofía trascendental de Kant en términos de lógica del lenguaje, con lo que se sientan las bases para una superación semiótica tanto del solipsismo idealista como del solipsismo metódico del cientificismo. Sus ideas sobre la «Comunidad de investigación» y sobre el proceso semiótico ilimitado, así como su concepción de la ética, aún instrumentalizada, son elementos de discusión importantes para probar la decisiva participación del sujeto del conocimiento en todo proceso cognitivo, por sí, y en su relación intersubjetiva.

En este breve acercamiento a la filosofía peirciana, se ha intentado, entonces, destacar los elementos más relevantes de su obra, siempre en referencia con su actualidad. Al igual que en el caso de Hegel, no es posible considerar el presente ensayo como una aproximación agotada sobre Peirce. Apenas, acaso, constituye un primer acercamiento a lo vasto y creativo de la obra de un autor del que, por fortuna, se ha veído rescatando para la filosofía de este fin de milenio, lo valioso de su pensamiento.

## **Capítulo V. La crisis del pensamiento moderno: algunas reflexiones conclusivas.**

1. Actitud analítica: la crisis de sentido del paradigma cientificista y el problema de la "necesidad de razón" en la praxis moderna.
2. Actitud hermenéutica: la recuperación de la razón en la comunidad de comunicación

CAPITULO V. LA CRISIS DEL  
PENSAMIENTO MODERNO: ALGUNAS  
REFLEXIONES CONCLUSIVAS

1. Actitud analítica: la crisis de sentido en el paradigma científicista y el problema de la «necesidad de razón» en la praxis en la modernidad.

Hacia principios del nuevo siglo, la orientación empirico-analítica del XIX encontró, en los desarrollos del pensamiento neopositivista, la vía para su consolidación como paradigma hegemónico de «la ciencia». Ciertamente, la sustitución de la pregunta kantiana sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, por el cuestionamiento en torno al significado de los enunciados sobre el conocimiento científico marcó el periodo de transición más importante de la modernidad, entre la tradición del análisis de la conciencia y el nuevo interés por el lenguaje.

La proyección de la unidad del conocimiento, desde la síntesis trascendental de la apercepción hacia el método científico, trajo consigo consecuencias que, paulatinamente, fueron constituyéndose en dogmas científicos radicados en el interior del pensamiento neopositivista. Por una parte, la así denominada «certeza metódica» tuvo como resultado la constricción de la subjetividad al constituirse en límite semántico del proceso cognitivo, generando, junto a ello, la necesidad ideológica de una pretendida neutralidad científica; por la otra, la concepción radicalmente objetiva de la realidad, canceló la posibilidad de lo universal provocando, entre otras, la proliferación de los

especialismos, la constitución de «realidades problemáticas fragmentadas» y, aún más allá, ahondando la separación entre teoría y praxis.

Hasta ahora, los capítulos precedentes han tenido como objetivo la búsqueda de aquéllos elementos que han venido dando forma al papel de «la ciencia» en la modernidad, siempre desde una perspectiva metateórica. Desde los primeros esbozos de un pensamiento independiente con respecto al medioevo, en el siglo XVII, y luego, con la Ilustración y el siglo XIX, la función de «la ciencia» se ha venido decantando de una forma particular. Según he intentado demostrar, a lo interno del pensamiento moderno se encuentran contenidas las razones de su justificación, a la vez que las de su crítica. Lo que he denominado «el otro siglo XIX», se ofrece, así, como la fuente a partir de la cual es posible intentar una problematización diferente de lo que, en último análisis, es el principal objetivo de una actitud francamente humana: el presente y el destino del hombre en el mundo y su sentido. La reconstrucción colectiva del individuo, no es sólo la superación de un solipsismo acendrado en la razón, más allá, significa alguna posibilidad de emancipación de la humanidad a través del reconocimiento de la intersubjetividad como categoría de análisis que posibilitaría salidas éticas a la aporía entre lo general y lo particular, entre lo universal y lo concreto, entre individuo y sociedad.

Desde esta perspectiva, entonces, el mundo racional de la ciencia y la técnica aparece como disfraz de esta forma neurótica de la modernidad y de su devenir en el mundo, en el que el discurso ha

tomado la forma racionalizada de una actitud egoísta sostenida en una praxis de trasfondo evidentemente instrumental (280).

La prostitución del abanico ideológico de la Ilustración, nacida justamente desde su concepción, al crear lo irracional como alter simbiótico de la razón, ha venido creando una concepción generalizada según la cual el pensamiento científico es el único instrumento válido de la modernidad para discernir, en lo general, la problemática humana.

En consecuencia, los dogmas de «la ciencia» -que hoy se erige como deidad racional- han influido desicivamente en el diseño de una forma de vida en la que los problemas son construidos y tematizados a partir de una óptica en la que la racionalidad debe garantizar el acceso a la verdad.

Aún cuando la posición de «la ciencia» no es -nunca ha sido- una versión monolítica sobre el mundo, la aceptación de los dogmas científicos y su asunción, conforman aquéllo que diversos autores denominan «cientificismo», superlativo metateórico de una actitud de extrema necesidad de racionalidad, en la que se cancela, epistemológica, lógica, e ideológicamente cualquier otra forma de análisis e interpretación subjetiva sobre el mundo.

-----  
(280) Al respecto, confróntese mi trabajo "De la razón práctica a la racionalidad instrumental: los derechos humanos en perspectiva". Cuadernos de posgrado, Serie A, no. 4, 1990

Así, el cientificismo se conforma como una base dogmática compartida por las diferentes versiones del saber científico, sin importar las diferencias que entre ellas puedan haber sido generadas por discrepancias teóricas.

De esta forma, una discusión que enfrente al cientificismo sólo puede darse a nivel de metateoría, como búsqueda de una respuesta que elimine los dogmas que a esta actitud son inherentes.

**El giro pragmático en la filosofía de orientación empírico analítica: filosofía analítica y cientificismo.**

Desde alguna perspectiva, «la ciencia», que es, al final, el resultado de la actitud empírico-analítica de toda la modernidad, puede verse, ya en el siglo XX, como vértice dinámico de lo que es posible concebir como una superación semiótica de sus propios postulados; en otras palabras, la transformación global de la filosofía, se ve proyectada también, salvadas las proporciones, hacia dentro del propio giro lingüístico de la filosofía y de la teoría del conocimiento. Como hace Apel (281), mediante un análisis que atiende a la fundamentación lógica de lo que hoy puede reconocerse en sentido amplio como «Filosofía Analítica del Lenguaje», es posible analizar los diferentes momentos en los que el cientificismo se va constituyendo en este siglo mediante su comparación con los diversos momentos de la semiótica de Morris:

-----  
(281) Un análisis profundo y detallado sobre el agotamiento de los límites lógicos del neopositivismo y de la propia superación semiótica de la actitud empírico-analítica lo ofrece Karl Otto Apel como sustento de sus ideas sobre la transformación

En principio, el atomismo lógico de Russell y del primer Wittgenstein representó, históricamente, la ruptura más importante hacia la constitución del nuevo paradigma de pensamiento y fué, desde el punto de vista lógico, el principal precursor de la actitud neoempirista y neopositiva del Círculo de Viena y de la Escuela de Berlín. No obstante, el análisis, tal como puede desprenderse de la interpretación tradicional del Tractatus representa, al menos en su forma más generalizada, una construcción que se atiene al ámbito de la sintáxis lógica. Las proposiciones atómicas son una cadena de imágenes relacionadas entre sí mediante la sintáctica del lenguaje, es decir, son palabras interconectadas a través de las reglas gramaticales de la construcción del lenguaje, cuya relación no implica per se algún vínculo con la realidad. La máxima de Fritz Waisman (282) -que Wittgenstein plasmara en el Tractatus- respecto de que «el significado de una proposición es el método de su

-----  
semiótica de la filosofía trascendental. El así denominado por Apel «giro pragmático» de la filosofía hace referencia al punto culminante de esa transformación semiótica, en el que la filosofía analítica del lenguaje se instaura como una posibilidad de análisis de la realidad fundada en el lenguaje natural como último metalenguaje y no ya en el lenguaje formal de la lógica simbólica y semántica. Véase Apel, K-O. "De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental" y "¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?: la pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo", en La transformación..., vol II. op. cit. p. 169 y ss.

(282) Sobre la discusión respecto a la atribución de esta máxima a Wittgenstein o a Waisman, cfr. González-Ruiz, S. Teoría del Codice Semiotico e Teoría del Diritto. Tesis de Doctorado. Universidad de Milan, Enero, 1990.

verificación» hace de la sintáxis el criterio de veracidad de la posición atomista, con lo que se evidencia que no es posible desprender ninguna relación entre los enunciados que describen la realidad y los hechos mismos. En todo caso la verificación queda remitida a la propia forma lógica del lenguaje.

En este sentido, el neopositivismo representó, con respecto al atomismo, una superación semántica en el análisis lógico del lenguaje y de la realidad. El reconocimiento de que el sentido de un enunciado solo es constituyente a partir de la relación semántica entre un signo y lo que este representa, significó, al menos así lo pretendieron los teóricos de esta posición, el paso necesario para una real concepción del mundo en términos de lenguaje, y de su representación sintáctico semántica.

Desde la óptica neopositivista -la que también asumiera para sí la máxima de Waisman- la verificabilidad de un enunciado estaba dada por la posibilidad de contrastación empírica del significado de algo en tanto que algo; de esta forma, el enunciado "la montaña es blanca" es verdadero si y sólo si la montaña es blanca. Como en el empirismo dieciochesco, el criterio de veracidad de la nueva actitud empírico-analítica de principios del siglo XX descansaba nuevamente en la experiencia, solo que esta vez, a diferencia de su antecedente, el neopositivismo hizo fundar este supuesto en la semántica del lenguaje sobre el conocimiento científico.

Según puede apreciarse, el camino de la filosofía a través del lenguaje hace posible conocer hasta que punto la propia

filosofía, en su proceso de autocancelación, ha tenido que recurrir a la razón para fundarse en la certeza sobre sus propios límites. El atomismo lógico integró la función sintáctica del lenguaje y en su radicalidad no previó la fuerte carga de solipsismo que en sí misma portaba; el neopositivismo corrigió al reconocer que el nexa entre representaciones y realidad estaba dado por la relación semántica entre palabras y cosas. A partir de este giro lingüístico, ciertamente, la negación de la metafísica y la nueva construcción del sentido del conocimiento a partir del significado de los enunciados empíricos, concretaron un paradigma teórico-científico en el que la racionalidad quedaba garantizada por la solidez lógica del discurso de «la ciencia», metódicamente aislado de cualquier acto de la voluntad subjetiva, con lo cual, el problema del conocimiento era resuelto, sin necesidad de recurrir a ninguna forma de filosofía trascendental, en el marco de una fundamentación lingüística de radical orientación empirista.

No obstante, ciertos otros problemas tradicionales del análisis filosófico no sólo no desaparecieron sino que se agudizaron fisurando la estructura epistémica del nuevo paradigma.

Ciertamente -como ha señalado Apel (283)- la nueva estructuración lógico formal del conocimiento no significó una sustitución de la

-----  
(283) Cfr. La transformación... op. cit.

filosofía trascendental en sentido estricto. La aproximación trascendental de la filosofía en Kant llevaba implícita, al remitir la unidad del conocimiento a la conciencia, la noción de condiciones de posibilidad del conocimiento y de la experiencia subjetiva, esto es, de una serie de presupuestos universales sobre los cuales era posible fundar y validar el conocimiento que radicaban, en última instancia, en el sujeto cognitivo. De ello deriva, por tanto, una pregunta acerca del sujeto que conoce. La estructuración del neopositivismo, sin embargo, cancelaba, por su parte, dicha pregunta. Entre otros aspectos, el neopositivismo rechazaba la idea de la existencia de presupuestos universales o condiciones de posibilidad del conocimiento; la fundamentación última de éste tendría que radicar en la propia realidad objetivada y en su aprehensión metódicamente asegurada.

En apariencia, la formalización sintáctico-semántica del neopositivismo permitía eliminar la noción de esos presupuestos universales y, por ende, de erradicar la pregunta por el sujeto del conocimiento. No obstante, la relevancia de esta omisión del neopositivismo emergió cuando, para garantizar un fundamento semiótico estructurado del conocimiento, fue necesario reconocer la existencia de un nivel superior al semántico dentro de toda la función signica.

Tal como la hubo desarrollado Charles Morris (283), la semiótica del lenguaje consta de tres niveles:

-----  
(283) Cfr. Apel, K-O. "¿Cientificismo o Hermenéutica ...", en La transformación..., vol II., op. cit.

a) el nivel sintáctico, que se refiere a las relaciones entre los signos;

b) el nivel semántico, que incluye al anterior y se refiere a las relaciones entre los signos y lo que estos representan, y

c) el nivel pragmático, que integra las funciones sintáctica y semántica del lenguaje, otorgándoles sentido al constituirse en significado para un intérprete.

A partir de la triada semiótica de Morris, la función signica opera, entonces, del siguiente modo: la sintaxis garantiza la coherencia lógica entre los signos del lenguaje, la semántica relaciona éstos últimos como representaciones de algo, y la pragmática permite la interpretación de estos signos como significado para alguien que lo interpreta.

Para la lógica de «la ciencia», sin embargo, el reconocimiento del nivel pragmático del lenguaje significaba, no obstante, el reconocimiento de la subjetividad como elemento de participación determinante en todo el proceso cognitivo; significaba, entre otras cosas, la posibilidad de ideología, de irracionalidad, de metafísica y, por lo tanto, de disolución del fundamento lógico-epistémico del paradigma neopositivista.

La solución ofrecida al respecto retomó la reducción del sujeto trascendental, esto es, de un sujeto pensante, constituyente de sentido, integrador de la cognición, de la volición y del juicio, por un yo empírico, sujeto de sensaciones y percepciones, de manera que la pregunta por el sujeto del conocimiento se redujo a una concepción sobre el sujeto de «la ciencia», para el que se introdujo, como recurso-metódico para sublimar el nivel

pragmático, la noción de un «convencionalismo intersubjetivo» entre científicos, con lo que, tanto la discusión como la fundamentación última del conocimiento científico, fueron remitidas a un consenso de expertos constituidos en intérpretes del propio conocimiento científico.

En este mismo sentido, y en congruencia con lo anterior, de la reducción del sujeto trascendental a un yo empírico, derivó la necesidad de tematizar la relación intersubjetiva como objeto de estudio de algunas ciencias sociales de orientación positiva.

Desde una perspectiva acritica, la fundación del acuerdo entre científicos y la remisión de lo intersubjetivo como asunto de una disciplina empírica fueron recursos mediante los cuales fue posible no violentar la estructura semántica sobre la que construye el neopositivismo.

Pese a ello, algunos autores de orientación empírico-analítica posteriores al movimiento neopositivista se dieron clara cuenta de la imposibilidad de constreñir el análisis científico al nivel semántico del discurso. De hecho, es a partir del propio Wittgenstein que el giro pragmático de la filosofía se constituye formalmente en lo que en sentido estricto se ha denominado «filosofía analítica del lenguaje».

Ya el Wittgenstein de los Cuadernos azul y marrón se había percatado de la imposibilidad de pretender una semiósis que

atendiera solo al nivel sintáctico de la lógica del lenguaje (284). A lo largo de su cuaderno azul, plantea el problema del significado en conexión con el contexto de lenguaje al que pertenece: "el signo -afirma- obtiene su significado del sistema de signos del lenguaje al que pertenece (...). Como parte del sistema del lenguaje, puede decirse, la frase tiene vida" (285). Toda la serie de problematizaciones que Wittgenstein plasma en este trabajo, van conduciendo a una concepción que se dirige al plano del lenguaje natural, como productos de determinadas reglas de un juego que hace posible la interpretación de los signos:

...todo lo que decimos no puede ser comprendido más que si se comprende que con las frases de nuestro lenguaje se juega una gran variedad de juegos: dar y obedecer ordenes, hacer preguntas y contestarlas, describir un acontecimiento, contar una historia imaginaria, contar un chiste, describir una experiencia inmediata, hacer conjeturas sobre acontecimientos del mundo físico, hacer hipótesis y teorías científicas, saludar a alguien, etc, etc, etc. (286).

Así, la atribución de «vida» que Wittgenstein otorga al signo está en estrecha vinculación con las relaciones en las que éste

-----

(284) Según G.P. Baker y P.M.S. Hacker: "Although the notion of a language-game is only introduced in the Blue Book, the idea has a clear ancestry in Wittgenstein earlier thought. For it can be traced back, through various transformations and reorientations, to the repudiation of the thesis that atomic propositions are logically independent of each other". Cfr. Baker & Hacker. Wittgenstein Meaning and Understanding. Oxford: Basil & Blackwell, 1984. p. 47.

(285) Wittgenstein, L. Los cuadernos azul y marrón. Madrid: Tecnos, 1976. p. 31.

(286) Ibid. p. 102.

se contextualiza, como parte de un «juego de lenguaje». Es claro que Wittgenstein ha abandonado la idea atomista del Tractatus para asumir una posición que se va desplazando cada vez más hacia el nivel pragmático del análisis lingüístico. Según señala Rush Rhees, la noción de juegos de lenguaje varía en los diferentes momentos del periodo que corresponde al segundo Wittgenstein (287) -de hecho no es sino en el cuaderno marrón donde el filósofo inglés otorga carácter sistémico independiente al juego lingüístico, dejando de contemplarlo solo como partes del lenguaje- por ello no es desatinado considerar a este periodo como un momento de transición entre el atomismo y el pragmatismo en Wittgenstein. De esta forma, no es sino hasta sus Investigaciones Filosóficas donde el giro pragmático en Peirce asume una dimensión formal. Su noción de juego de lenguaje queda definida en términos de una referencia necesaria con el contexto de vida en el que tiene lugar el lenguaje:

"Llamaré «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido (288).

"La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad y de una forma de vida" (289).

---

(287) Cfr. el prólogo de Rush Rhees a Los Cuadernos Azul y Marrón. Ibid. pp.13-23.

(288) Wittgenstein, L. Investigaciones Filosóficas. México: UNAM, 1988. Parágrafo 7, p. 25.

(289) Ibid. parágrafo 23, p. 29.

Con esta asunción pragmática de la función signica, Wittgenstein marca también el abandono de su posición isomórfica entre lenguaje y realidad (esto es de la posibilidad de expresar en lenguajes formales a la realidad) y se desplaza al lenguaje natural como último metalenguaje. Esto tiene una significación particular pues implica la diferencia más notoria entre la concepción semántica y la concepción pragmática de la filosofía analítica en sentido amplio: mientras que para el neopositivismo la referencia al lenguaje formal de la ciencia provoca la necesidad de metalenguajes infinitos, para la filosofía analítica en sentido estricto, el lenguaje natural, al ser el lenguaje con el que se habla, es a la vez lenguaje objeto y metalenguaje.

Sin lugar a dudas, la superación del nivel semántico del lenguaje y el consiguiente desplazamiento hacia el lenguaje natural son los elementos más importantes de la filosofía analítica en sentido estricto. Como es natural, esta superación pragmática significó la disolución del paradigma neopositivista como sistema de filosofía, aún cuando en el plano del ejercicio científico continúe siendo hegemónico.

Consecuentemente, la configuración de la fase estrictamente analítica de la filosofía de orientación analítico-descriptiva ha implicado, por una parte, que la tarea de la filosofía se vea reducida a delimitar los usos correctos del lenguaje natural. Desde esta perspectiva, las aplicaciones de esta corriente se han centrado en los ámbitos concretos de la semiología, la

linguística y recientemente al derecho. El criterio de sentido, basado en una concepción pragmatista de la filosofía analítica, según la cual los problemas filosóficos son el producto de los usos ilegítimos del lenguaje, pretende proteger al análisis lingüístico de los peligros de la subjetividad, esto es, de la posibilidad de ideología.

De lo anterior se sigue, por otra parte, que esta fase última de la filosofía de orientación empírico-analítica del siglo XX, ha contribuido decisivamente a la disolución final de la relación entre la filosofía y la ciencia, dado que ésta última, al abandonar su pretensión de filosofía, se ha conformado con recurrir a la metodología para encontrar sus fundamentos; pero a la vez, paradójicamente, ha significado la posibilidad de intromisión del criterio cientificista de racionalidad en las disciplinas de tradición valorativa, como por ejemplo en el derecho, con lo que la autocancelación de la filosofía se muestra como un proceso de racionalización de los espacios de convergencia entre la teoría y la praxis.

Definitivamente, esta concepción asume una forma en la que la intersubjetividad es introducida en el contexto de vida como forma de validación del uso del lenguaje. No obstante, resulta claro que esta noción de intersubjetividad queda convicta al ámbito de la constitución lingüística del sentido. En otras palabras, la intersubjetividad está subordinada al orden del lenguaje, con lo que el mecanismo analítico no es sino una forma instrumental de adecuación al contexto de vida.

En este sentido, no es ilícito calificar a la filosofía analítica en sentido estricto de científicista, de lo cual se sigue, sin duda, que todo el paradigma de la filosofía analítica del lenguaje -en sentido amplio: atomismo, neopositivismo y filosofía analítica en sentido estricto- queda convicto a esta cualidad, puesto que, según hemos definido, "el «cientificismo», es esa actitud de extrema necesidad de racionalidad, en la que se cancela, epistemológica, lógica, e ideológicamente cualquier otra forma de análisis e interpretación subjetiva en torno al mundo" (290). Sin lugar a ninguna duda, la posición científicista lleva implícita la concepción de que el proceso de generación del conocimiento es en esencia neutral, y que su calificación práctica se da en atención a instancias subjetivas de otra índole. De esta forma, es claro que una tal concepción es el principal elemento de una de las formas aporéticas de la modernidad, la cual puedo definir desde ya como el problema de la necesidad de razón de la praxis moderna.

**El problema de la necesidad de razón de la praxis moderna y la crisis de sentido del científicismo.**

Según puede desprenderse del análisis global de la modernidad, uno de los presupuestos que apoyan el pensamiento moderno es, sin

-----  
(290) Cfr. supra p.191. La definición que aquí se da de científicismo pretende ser una extensión de la que da Apel en el texto que se ha venido citando, y según la cual, científicismo es aquella actitud que pretende "...reducir el sujeto humano de la ciencia a un objeto de la ciencia". Apel, K-O. "Cientificismo o hermenéutica trascendental...", en La transformación... op. cit. p. 174.

lugar a duda, la pretensión de la universalidad de la razón. En el capítulo primero he intentado abordar el problema de la reducción de la razón a su versión de racionalidad instrumental, enfatizando las consecuencias que para la configuración de la modernidad una tal reducción ha significado.

En términos generales, la racionalidad instrumental se refiere a una versión fragmentada de la razón en la que ésta es concebida de acuerdo con su utilidad con respecto a fines, y por ende, con la posibilidad de una problematización de la realidad en términos de cálculo, descripción y predicción (291). Ciertamente, aun la pretensión de fundar a la modernidad en una concepción no instrumentalizada de la razón ya había sido declarada por Hegel como vacía (292). No obstante, la actitud empírico-analítica, como heredera de la ilustración, ha insistido en la forma racional de la verdad como criterio fundamental para su aceptación. De esta manera, a lo largo de la modernidad se ha venido construyendo lo racional a partir de sus condiciones de objetividad, como constricción paulatina de aquéllo que se encuentra contenido en los ámbitos de voluntad de lo subjetivo, y en tanto que posibilidad de cálculo, descripción y predicción metódicamente garantizados.

En sentido inverso, como un resultado de esa racionalidad instrumental, se ha generado igualmente otra actitud que ha

-----  
(291) Véase Apel, K-O. "La situación del hombre como problema ético", en Apel, K-O, et. al. Razón, ética y política, el conflicto de las sociedades modernas. Barcelona: Antropos, 1989. p. 23 y ss.

(292) Cfr. supra, capítulo IV, p. 133 y ss.

creado la necesidad de fundar racionalmente el quehacer de los hombres modernos. Con base en tal necesidad, se han construido los códigos de validez tanto en el plano de la teoría, como en el de la praxis. Así, toda actividad que se da allende los límites racionales de la acción humana es considerada desde una perspectiva que no sólo no le concede valor de verdad, sino que además le arroja a un ámbito de irracionalidad, ya sea en el proceso mismo de su constitución, o en el contexto de su aplicación como praxis.

El problema se expresa, sin duda, en el hecho de que el criterio de racionalidad admitido por los modernos se encuentra en referencia directa con la concepción científicista de la verdad. La forma que han venido tomando las ciencias humanas de orientación positiva, y su pretensión de acercarse al modelo de la ciencia natural, ha ganado para éstas cierto estatus de científicidad, con lo que, consecuentemente, la problematización de los ámbitos de la cultura y la sociedad se ha venido dando también en los términos de la racionalidad instrumental. Así, la justificación de la acción humana, para estar legitimada, debe darse necesariamente en un contexto normativo atravesado de razón. La calificación de la praxis se ve sometida, de este modo, a la necesaria racionalidad del ámbito normativo (sea científico, ético, jurídico, etc.) con lo que la realidad tiene que ser ideológicamente deformada.

El problema de la necesidad de razón de la praxis se convierte así en una aporía: la problematización de la realidad en términos de una concepción racionalizada de la misma, en tanto que búsqueda de su forma objetiva, deviene en una versión ideológica de la propia realidad que a su vez implica una nueva cadena de intentos por ajustarle a un deber ser racional. De esta manera, la racionalización de la praxis toma la forma de una falacia naturalista que no ofrece salida.

Como consecuencia de lo anterior, el cientificismo se acorrala en una crisis de sentido en la que, la búsqueda de la objetividad y su correspondiente paradigma epistemológico están en contradicción con la naturaleza de aquéllo que han designado su objeto de estudio. Como afirma Vattimo:

...las ciencias, en su forma moderna de ciencias experimentales y «técnicas» (manipuladoras del dato natural) constituyen su objeto en lugar de explorar lo «real» ya constituido y ordenado, esto se aplica muy especialmente a las ciencias humanas (293).

Ello pone de manifiesto que la forma puramente objetiva del mundo, pretendida así por el cientificismo, se devela, aún a partir del propio paradigma cientificista, como esencialmente fenoménica. Parafraseando a Wittgenstein, los límites del mundo son los límites que pre-fija el acuerdo intersubjetivo de quienes lo problematizan.

-----

(293) Vattimo, G. La sociedad transparente. Barcelona: Paidós, 1990. p. 89. Subrayado en el original.

De esta crisis de sentido del cientificismo se sigue, por añadidura, la posibilidad de que las categorías mediante las cuales la modernidad ha venido abordando la realidad no sean ya suficientes para un mundo que comienza a revelarse contra el ánimo de la racionalidad. La historicidad, el binarismo de la ética, la unidimensionalidad de la razón, el antropocentrismo, el etnocentrismo occidentalista, y la necesidad de razón, estándares todos del humanismo ilustrado, no parecen, al fin del segundo milenio de humanidad, haber logrado todavía, siquiera una teorización honesta del papel del hombre y su lugar con respecto a la naturaleza.

**2. Actitud Hermenéutica: la recuperación de la razón en la comunidad de comunicación.**

A partir de la revolución semiótica de la filosofía, y desde el fondo de la misma, el descubrimiento del carácter discursivo de la realidad, parece haber sido el elemento que ha hecho posible una crítica inmanente a la modernidad. Ya antes lo habían hecho Hegel, Nietzsche y Heidegger, pero la actitud de racionalidad había dejado fuera sus discursos.

No obstante, los mismos criterios de sentido que demolieron la forma reflexiva y hermenéutica de la filosofía, han revelado su incapacidad, como veremos, para declarar una independencia real con respecto a la metafísica. La versión última de la filosofía

de orientación empirico-analitica en sentido amplio, ha intentado, como se ha visto, una racionalización del giro pragmático de sus postulados a partir del último Wittgenstein y la filosofía analítica del lenguaje, pero ésta no ha logrado rebasar una actitud de descripción instrumentalizada de los usos correctos del lenguaje.

Por otro lado es claro que la preocupación por el orden del lenguaje, ha sido paulatinamente rebasada por una preocupación más profunda, de acendrada tradición hermenéutica, en torno a la relación que guarda el lenguaje con respecto a la constitución del orden del mundo.

Como es posible observar, mientras que la perspectiva analítica enclaustra el problema en el ámbito de la correcta constitución del lenguaje, como un problema de descripción y análisis del discurso, la perspectiva hermenéutica lleva su preocupación más allá, trascendiendo hacia el plano de la praxis, al cuestionar el carácter discursivo de la realidad como un problema de comprensión.

La aportación más significativa de la revolución semiótica de la filosofía ha sido, sin duda, la de proporcionar un marco epistémico que permite demostrar que la interacción discursiva es la forma más asequible de eso que llamamos realidad y, en ese sentido, que el sujeto del conocimiento solo puede ser concebido cuando se le reconstruye colectivamente, como elemento indispensable del acuerdo intersubjetivo, lo que le permite, en consecuencia una condición de ente comprensivo a la vez que

constitutivo de la misma realidad. Así lo demuestra el fracaso de la pretensión de neutralidad y radical objetividad de la filosofía de orientación empirico-analítica que en su incapacidad para evadir el nivel pragmático de la dimensión discursiva, hace abortar su propia fundamentación epistemológica dándole la forma de una ideología.

Ante este evidenciarse de la orientación empirico-analítica de la filosofía, es claro que los recursos metodológicos de la ciencia, diseñados para un realidad que se pretende objetiva e independiente del sujeto que la estudia, resultan, de principio, inadecuados.

Esta situación revive, sin duda, una vieja discusión que alude a Dilthey y a su clasificación entre «Naturwissenschaften» y «Geisteswissenschaften», pero más estrictamente a la idea que hiciera a Gadamer proponer a la hermenéutica como el método propio de éstas últimas. En términos generales, como los románticos y el propio Dilthey (294), Gadamer intenta sostener la autonomía del ámbito de las ciencias del espíritu con respecto al de las ciencias de la naturaleza como respuesta a la tendencia a tomar como modelo para las disciplinas de contenido socio-cultural el método de la ciencia. Pero, a diferencia de sus antecesores, Gadamer sostiene que la hermenéutica filosófica no

-----

(294) Sobre el movimiento romántico y su concepción de la realidad, cfr. el capítulo tres de este trabajo, supra p.97 y ss.

debe constreñirse metódicamente a la exégesis textual, sino por el contrario, rescatar el plano de la experiencia de vida, que no se puede reducir al concepto empirista de experiencia verificable y medible (295). A partir de su posición de crítica a la Ilustración (296), Gadamer resalta el carácter histórico y universal del problema de la comprensión, enfatizando su condición dialógica, con lo que otorga a la hermenéutica una forma filosófica que la hace trascender sus límites tradicionales y la define como un ejercicio de interpretación del mundo (297).

A partir de esa hermenéutica gadameriana, la controversia entre comprensión y explicación tomó la forma que, en mucho, aún conserva. En este punto, mediante la superación crítica de la hermenéutica filosófica, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas han intentado, en el presente siglo, un rescate de la razón que prevee la forma de un acuerdo lingüístico intersubjetivo en el que el problema de la comprensión juega un papel fundamental.

-----

(294) Cfr. Zaccaria, G. Ermeneutica e Giurisprudenza, i fondamenti filosofici nella teoria di Hans Georg Gadamer, Milán: Giuffrè Editore, 1984, quien afirma: "...lo scopo precipuo dell'ermeneutica di Gadamer non è affatto quello di esporre o fornire una summa di norme tecniche per interpretare i diversi testi, di dare o perfezionare una metodologia per le scienze dello spirito" (pp. 17-18).

(295) Véase por ejemplo, Gadamer, H-G. "The Universality of the Hermeneutical Problem", en Bleicher, J. Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique op. cit. p. 128 y ss.; o bien, Gadamer, H-G. "The Discrediting of prejudice...", en Müller-Vollmer, op. cit. p. 257 y ss.

(296) Al respecto Joseph Bleicher afirma: "My outline of Gadamer's contribution to hermeneutic theory will follow this development by focusing, first, on his account of the historicity of understanding, before considering its linguistically, especially in relation to the universality of the hermeneutic problem". Ibid. p. 108.

## La transformación de la filosofía en Karl-O. Apel.

Por una parte, Karl-O. Apel, emprende un gran proyecto de transformación de la filosofía que se basa en la conversión de la filosofía trascendental kantiana en una filosofía trascendental del lenguaje a través de la cual pretende una fundamentación racional de la praxis (297) ; por la otra, Habermas desarrolla una teoría en la que la acción comunicativa se da como elemento de síntesis entre razón comunicativa y praxis (298). En ambos casos el punto de partida radica en la convicción de que la realidad es simbólicamente estructurada como un plexo de comunicación en la que el acuerdo intersubjetivo es constituyente y participante de la propia realidad.

Apel retoma los planteamientos de Peirce, y de Wittgenstein para elaborar un programa hermenéutico de orientación gnoseoantropológica (299). Por una parte, a partir de una interpretación reconstructiva de Peirce -quien a su juicio, ha realizado por su parte una transformación detallada de la filosofía trascendental kantiana desde una perspectiva semiótica- Apel retoma las nociones de comunidad de investigación y de la triple dimensión de la función semiótica para elaborar una profunda crítica del cientificismo y de la actitud analítica.

(297) Cfr. Apel, K-O. La transformación... op. cit.

(298) Cfr. Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Taurus, 1990.

(299) Es decir, de un enfoque "que amplie la pregunta kantiana por las «condiciones de posibilidad del conocimiento»" a introducir el "acuerdo lingüístico de los investigadores en la comprensión del sentido de la naturaleza ...". Cfr. Apel, K-O. "Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías", en La transformación... op. cit.-p. 91

De acuerdo con Apel, en Peirce la concepción de las categorías implica una deducción semiótica intencionalmente orientada a la transformación semiótica del kantismo. En este sentido, la crítica habermasiana de la deducción fenomenológica de las categorías en Peirce, así como de su contenido ontológico se diluye al establecer las relaciones que cada una de las categorías tiene con los signos y con sus funciones: a la primeridad corresponde la cualidad y en este sentido, el icono como tipo de signo que debe estar incluido en todo predicado de un juicio de experiencia como presencia de la representación sensorial; a la segundidad, la relación diádica entre el signo y lo que este denota, correspondiéndole el índice como tipo de signo que debe estar presente en todo juicio de experiencia para otorgar actualidad a los objetos de la representación; y finalmente, a la terceridad, la relación triádica como mediación de algo para un intérprete, a la que corresponde el símbolo como tipo de signo cuya función es la de sintetizar la representación de algo como algo, conceptualmente. Más allá, Apel vincula estas categorías con las reglas inferencia de la lógica de la investigación, con lo que logra integrar en un todo coherente al pensamiento periciano:

...con la Terceridad, la deducción, en cuanto mediación racionalmente necesaria; con la Segundidad, la inducción, como confirmación de lo universal mediante los hechos ostensibles aquí y ahora; y con la Primeridad, la abducción en cuanto conocimiento de nuevas cualidades del ser-así (300).

-----  
(300) Apel, K-O. Ibid. vol I, p. 163.

Así, para Apel, la categoría de lo tercero en Peirce es el sustituto semiótico de la síntesis trascendental de la apercepción kantiana, dado que es a través de la característica triádica indisoluble de esta última que se hace posible el proceso de la la semiósis ilimitada. En este sentido, según Apel, este proceso implica la superación del concepto kantiano de síntesis trascendental de la apercepción, referido a la unidad de la conciencia individual, dado que en el caso de Peirce, la terceridad es un presupuesto intersubjetivamente constituido. En este sentido Apel extrae como conclusiones importantes de esta transformación semiótica de Kant, operada por Peirce, las siguientes:

1) No puede haber conocimiento de algo en tanto que algo sin una mediación signica real en virtud de signos como vehiculo material (...)

2) El signo no puede ejercer una función de representación para una conciencia sin mundo real que por principio tiene que ser pensado como (...) cognoscible (...)

3) No puede haber representación alguna de algo como algo a través de un signo, sin que haya una interpretación por parte de un intérprete real (301).

Por otro lado, mediante una interpretación crítica de Wittgenstein, Apel reconstruye la noción de «juego lingüístico»

-----  
(301) Apel, K-O. "Cientificismo o hermenéutica trascendental...",  
Ibid. pp. 179-180

mediante el develamiento de la «secreta metafísica» del Tractatus, trascendiendo su carácter limitado hacia una concepción abierta de la interacción comunicativa, como formas de vida no objetivadas. Según Apel, el propio atomismo no logró evadir su fundamentación metafísica revelada en el problema de la «ontosemántica» de los enunciados constitutivos de su programa -en un principio evadido mediante la noción de los niveles de lenguaje en Russell- y que Wittgenstein problematiza, en los denominados por Apel «aforismos metafísicos» del Tractatus (302) este sentido, la asunción acritica y selectiva de las tesis contrametafísicas de la obra del primer Wittgenstein por parte del neopositivismo hace caer al programa de la ciencia en un vacío que le revela su origen metafísico. De tal forma, solo el último Wittgenstein, al desplazarse al lenguaje natural como último metalenguaje, resuelve en su concepción de «juegos lingüísticos» (303).

Para Apel, en este punto reside la aporía metafísica de la filosofía analítica: la constitución lingüística como fundamento

-----

(302). Según Apel, desde la propia «teoría de los tipos» de Russell en la interpretación que de ésta hace Wittgenstein en el Tractatus, según la cual es lógicamente imposible referirse al lenguaje a partir del propio lenguaje (presupuesto de la imposibilidad de una forma reflexiva del lenguaje), resalta la necesidad de referirse al lenguaje natural como último metalenguaje para resolver la contradicción lógica de la concepción atomista, sin necesidad de recurrir a una cadena infinita de metalenguajes. Cfr. Apel, K-O. Ibidem.

(303) Sobre el particular véase Apel, K-O. "La radicalización filosófica de la «hermenéutica» en Heidegger y la pregunta por el «criterio de sentido» del lenguaje", en La transformación... op.cit. p. 265 y ss. —

epistémico conlleva la aceptación de la forma reflexiva del lenguaje, lo que supone un reconocimiento tácito del sujeto de la interpretación de los signos. En este sentido, la noción de «juegos de lenguaje» de Wittgenstein solo puede ser concebida en términos de su constitución intersubjetiva, como contexto comprensivo de la comunidad ilimitada de comunicación.

Así, Apel está en condiciones de proponer un programa filosófico alternativo y crítico en el que la dimensión de la interpretación como presupuesto trascendental y condición de posibilidad del acuerdo intersubjetivo hace posible el reconocimiento de la comunidad ilimitada de comunicación como posibilidad racional de interacción teórico-práctica en el mundo.

#### **La acción comunicativa en la perspectiva hermenéutica habermasiana**

Habermas reconoce asimismo el giro hacia el lenguaje de la filosofía de la conciencia, y lo asume también desde una perspectiva de crítica con respecto a la concepción analítica del mismo, destacando su condición de «lenguaje-en-uso». Mediante el estudio de las condiciones contextuales en las que se desarrolla la racionalidad instrumental, Habermas descubre el carácter constitutivo del lenguaje en el orden del mundo, al hacer conciencia de su papel determinante como interacción socialmente coordinada (304).

-----  
(304) Cfr. el apéndice de Thomas McCarthy a La teoría crítica de Jürgen Habermas, op. cit., p. 446 y ss.

Para Habermas, el problema de la comunicación revela la importancia del entendimiento y de la argumentación en el acuerdo intersubjetivo. En cada fase de la relación dialógica, la validez de la comunicación depende de la capacidad de argumentación para fundamentarla. No obstante, los argumentos basados en la autoridad, en la tradición o en la violencia, quedan descartados al proponer un criterio de racionalidad que se basa en la hipótesis de un consenso libre de coacción, que permita el entendimiento mutuo como presupuesto de validez de la competencia comunicativa.

A partir de esta concepción, Habermas rebate el criterio de verdad del cientificismo al trasladarlo desde la posibilidad de generar enunciados veraderos hacia la capacidad de argumentación no coactiva, con lo que resalta la fuerza racional del lenguaje frente a su concepción instrumental.

Por otra parte, al entender al entramado social como contexto de comunicación en términos de un «mundo de la vida» Habermas problematiza la concepción del sujeto de la ciencia al destacar su calidad de miembro del contexto en el que, como "lego", se desarrolla. En este sentido, destaca el carácter pretéorico de la realidad, constituida intersubjetivamente mediante la función realizativa del acuerdo lingüístico, de manera que el científico, en su calidad de experto, solo puede arribar al estudio de ésta como objeto científico, una vez que él mismo ha contribuido, en su calidad de miembro del «mundo de la vida» a su constitución simbólica:

El ámbito objetual de las ciencias está ya constituido precientíficamente; en todo caso, el científico social, al deslindar categorialmente su ámbito objetual, tiene que tener en cuenta que está tratando de distinguir una clase de objetos posibles que por su parte reflejan ya una estructura categorial, a saber: la estructura de ese saber pretéorico con cuya ayuda los sujetos capaces de lenguaje y acción pueden generar tales objetos. El sentido interno de una realidad simbólicamente preestructurada, con que el científico social se topa al constituir su ámbito objetual, radica en las reglas generativas conforme a las cuales los sujetos capaces de lenguaje y de acción que aparecen en el ámbito objetual generan directa o indirectamente el plexo de la vida social (305).

Según se puede apreciar, Habermas con este énfasis en la dimensión realizativa de la experiencia comunicativa, la teoría de la acción comunicativa se ofrece como síntesis de teoría y praxis, situando el concepto de acción comunicativa al centro de la teoría social.

Tanto en Habermas como en Apel el rescate de la razón queda expresado, así, mediante la anteposición de la comprensión a la descripción conforme a los siguientes postulados:

1. El reconocimiento del carácter pre-científico de la realidad, a partir de la crítica del objetivismo en Habermas y de la explicitación de los fundamentos metafísicos del científicismo en Apel, con lo que la diferencia tradicional entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu pierde vigencia;

-----  
(305) Habermas, J. La lógica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos, 1988. p. 459.

2. El reconocimiento de la estructuración simbólica de la realidad, mediante la asunción de un criterio de verdad basado en el acuerdo lingüístico intersubjetivo, tanto en Habermas como en Apel.

3. La recuperación del sujeto al destacar, en Apel la imposibilidad de tematizarlo a la vez como sujeto y objeto de la propia ciencia y, en Habermas, al reconocer su pertenencia al «mundo de la vida».

4. La incorporación de la praxis como objetivo principal de la comunidad de comunicación, en dirección a una fundamentación racional de la esfera de la acción humana (ética, política, moral), y

5. El carácter fundamentalmente racional de la relación intersubjetiva.

Así, la recuperación de la razón mediante la actitud hermenéutica en tanto que superación de las aporías a las que la actitud analítica ha llevado a la modernidad, expresada en los pensamientos de Habermas y Apel, se ofrece como la última posibilidad de un rescate de la modernidad y del ideal ilustrado que le subyace, manteniendo al hombre como centro del mundo y sosteniendo la creencia de que la razón sigue siendo su atributo fundamental.

Según se desprende de todo el análisis llevado a cabo hasta ahora, solo a partir de una superación del cientificismo que aún subyace como actividad científica y como modelo de las ciencias humanas, es posible repensar al hombre en su dimensión como sujeto de la historia. Más allá de las posiciones ideológicas, la necesidad de recuperar a la razón puede significar la única posibilidad de arribar a una concepción más acertada de la verdad.

En este sentido, el problema de los paradigmas se revela como esencialmente epistemológico. Ante la posibilidad de una disolución total de la dimensión humana en la instrumentalidad de la versión cientificista de la razón, la disputa por la delimitación de objetos de estudio y en torno a la rigurosidad del método -en particular en las llamadas ciencias sociales- deviene superflua. Sobre todo por que el análisis profundo de los fundamentos epistémicos en ambas actitudes conducen a un origen metafísico común.

Ciertamente, la crítica hermenéutica pone de manifiesto la falacia del objetivismo, la imposibilidad de una aproximación neutral a la realidad, y la posición epistemológicamente inconsistente de la actitud analítica; pero, a la vez, también posibilita la asunción reflexiva y crítica de los elementos relevantes de esta actitud para, a su través, integrarlos en un

análisis que cada vez se acerca más, en el plano teórico, a una reintegración honesta de la relación entre teoría y praxis.

Desde este punto de vista, si se quiere seguir siendo moderno, la tarea a la vista esta muy clara. De no ser asi, de cualquier forma, el ocaso de la razón será también el resultado de la obstinada necedad de los modernos por aferrarse irreflexivamente a ella.

## EPILOGO

La crítica posmoderna: una perspectiva fuera del "logos"

**EPILOGO.  
LA CRITICA POSMODERNA:  
UNA PERSPECTIVA FUERA  
DEL «LOGOS».**

1.

Sin lugar a dudas, la característica más importante de la modernidad radica en su acendrado logocentrismo. Desde mi punto de vista, esta condición puede expresarse a través de dos actitudes programáticas: por una parte, desde una perspectiva analítica como una necesidad extrema de racionalidad; por la otra, desde una perspectiva hermenéutica, como rescate de la dimensión humana de la razón.

Evidentemente, en ambos paradigmas, la presencia de la razón como eje legitimador de la supremacía humana destaca en la forma de anhelo de madurez e independencia con respecto a las otras fuerzas constitutivas del ser humano: las creencias, los impulsos, los afectos. En este sentido, las dos vertientes de la modernidad señalan la condición aporética de la misma a través de la pregunta que, en último análisis, les subyace y que puede expresarse, según creo, en la forma siguiente: ¿es posible todavía la razón, aún a pesar de sí misma?

La «metamorfosis del sentido» ha evidenciado, entre muchas otras cosas, cómo se puede traicionar un proyecto en esencia emancipador, en uno sujetador y constrictor de aquél elemento sobre el que habría pretendido girar, es decir, el propio hombre. Así, la recuperación del sentido como construcción del

significado de la acción humana (del hacia dónde y para qué) en la forma de un horizonte que orienta, aún cuando no puede alcanzarse, significa quizá la última oportunidad de la razón para aprovecharse de sus propios límites. Esta es en esencia la propuesta de una actitud hermenéutica que, por otro lado, se impone a la actitud analítica que busca la descripción del sentido mediante el significado de las palabras -como si todavía no quedara claro el pleno pragmatismo que les subyace- en un ánimo por atravesar de razón a la praxis y así ensalzar su condición moderna

En alguna medida, Hegel había previsto que la autoconciencia de modernidad tendría que develar el gran vacío de razón de la racionalidad, lo que resulta dramático pues significa descubrir que la razón no es más el atributo de madurez y de equidad, sino más bien la expresión arrogante de la soberbia humana. No obstante, algunos otros han tenido que aferrarse a la ilusión de la razón, tal como la concibiera Kant, para intentar rescatar -paradójicamente- su contenido contra-racional que, a fuerza de la dialéctica de la Ilustración, tendría que conllevar la significación ideal del término.

Karl-Otto Apel ha buscado a lo largo de su proyecto de transformar a la filosofía una fundamentación racional de la ética, a través de su rescate de la «comunidad ilimitada de comunicación» como sujeto trascendental de una razón dialógica que le ha permitido, mediante su crítica del cientificismo,

construir una propuesta ética en tanto que principio universal de todo comportamiento, una «norma ética fundamental» que debe ser compartida por todos los hombres, y que está en relación con su ser-en-el-mundo (1).

Jürgen Habermas, por su parte, ha planteado a la acción comunicativa como el vehículo que permite la reconstrucción de una noción de racionalidad que se aparta de la versión instrumental, a través de su concepción del «mundo de la vida», destacando el papel constituyente del hablante en el mundo, de manera que, como lo caracteriza Ortiz-Osés, "«deber hacer» algo significa «tener razones» para ello" (2), en cuya dirección apunta la constitución de un consenso crítico y regulativo de la praxis (3).

En ambos autores, sin lugar a duda los más altos representantes de la modernidad más tardía, se desprende una necesidad de corresponsabilizar, a través de una especie de razón axiológicamente orientada, a la humanidad de su propio destino. En ambos también, la propuesta ética derivada aparece precisamente como ese horizonte del que se habla más arriba, es decir, como marco de orientación de la praxis humana en el que

-----

(1) Cfr. Apel, K-O. "La situación del hombre...", en Apel y otros Razón, ética y política... op. cit.

(2) Ortiz-Osés, A. La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Barcelona: Anthropos, 1986.

(3) Cfr. Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa, vol II. Madrid: Taurus, 1990.

razón y comunicación se articulan indisolublemente ante la necesidad de perpetuar el «logos» como eje del pensamiento moderno.

No obstante, a partir de un examen cuidadoso de las circunstancias en las que este fin de milenio se viene desarrollando, las condiciones de organización de la sociedad civil, los argumentos del poder que las sustentan, los arreglos ideológicos y las condiciones materiales del mundo moderno no parecen ajustarse a este proyecto de recuperación de la razón.

La radicalización de los sistemas políticos y económicos hacia el ala derecha de las ideologías, así como la paulatina transferencia de los controles sociales, desde el poder estatal y gubernamental hacia un monopolio cada vez más notorio de los corporativos industriales, mediante la manipulación telemática de la sociedad civil, son signos evidentes de que la realidad nuevamente sorprende a los modernos enclaustrados en sus anhelos de razón.

En este sentido, es precisamente a través de las contradicciones inherentes al logocentrismo de la modernidad que surgen en el llamado pensamiento posmoderno, un conjunto de tesis que otorgan a este movimiento una seriedad digna de tomarse en consideración. Para muchos, sobre todo para los más allegados al marxismo ortodoxo -entre ellos muchos latinoamericanos- hablar de posmodernidad implica una exageración, una referencia lujosa

hacia la actitud histórica de la originalidad que, no obstante, no se posee. Para otros, --con quienes comparto-- la crítica posmoderna señala el límite de la modernidad al hacerla autoconciente de sí y al declarar, mediante la revelación de la realidad de la sociedad de fin de siglo, la autodisolución de la razón y con ello, el fin de la modernidad. Sin embargo, más allá de actitudes pretensiosamente comprometidas de uno u otro lado, un acercamiento a la crítica posmoderna de la razón puede ayudar a aclarar ideas y a concientizar en torno al papel que la filosofía aún puede ejercer, --precisamente en el sentido de la tesis 5 sobre Feuerbach en Marx--, y para estar en posibilidades de ser autoconcientes --en el sentido de Hegel-- de lo que implica a esta altura ser moderno.

2.

En términos generales, la condición posmoderna se evidencia en la pérdida de sentido de los ideales modernos, de sus instituciones y de las categorías para aprehenderlos. La razón como atributo principal del «logos» comienza a mostrarse insuficiente al tener que reconocer a la multiplicidad de razones que, en último análisis, la des-componen. Como afirma Lyotard (4), la sociedad posmoderna, que por ahora hace referencia a una condición particular hacia la que se dirigen paulatinamente las sociedades post-industriales, se caracteriza por la tendencia progresiva hacia el predominio de la información como vehículo esencial de la emergente sociedad de comunicación.

Ante esta consideración, la condición de «Ausgang» del pensamiento posmoderno, se expresa en la recodificación de la realidad a partir de la crítica de las categorías tradicionales de la modernidad.

Por una parte, las concepciones de ciencia y de conocimiento en el sentido racional más amplio posible, son enfrentados a la noción de saber que, según Lyotard, rebasa estos ámbitos pues no se constriñe a la búsqueda y aplicación de un criterio de verdad, sino que contempla los ámbitos de la "...eficiencia (...) justicia y/o dicha (...) belleza sonora, cromática, etc" (4), con lo que asume una dimensión integral con respecto a todo aquello que el hombre puede ser y no solamente a su capacidad como ente racional. El saber, entonces, no es la verdad; en todo caso, es la unidad en la diversidad de verdades posibles. Por lo tanto, su naturaleza es narrativa y su referente no es más un sistema filosófico o científico, sino nada más que un relato.

Por otro lado, de acuerdo con Vattimo, la asunción de la historia como categoría de análisis de la modernidad, comienza a ser rebasada en tanto que el arribo a la sociedad de la comunicación masiva hace del tiempo una condición circunstancial. La **simultaneidad** de la información reduce la linealidad del curso histórico y produce una condición de tiempo horizontal en la que

-----  
(4) Lyotard, J-F. La condición posmoderna. México: Rei, 1990

todo ocurre al ubicuamente (5). Así la diseminación del saber, en tanto que información, determina la constitución de la realidad en tantas formas como «Weltanschauungen» sea posible generar y/o capturar del múltiple entrecruzamiento de la información que circula por los medios masivos de comunicación:

Realidad es mas bien el resultado del entrecruzarse, del contaminarse de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí o que, de cualquier manera, sin coordinación "central" alguna, distribuyen los mass media (6).

En este sentido, la crítica de la historia se vincula con una necesidad de abandonar la actitud moderna que necesita comprender la realidad mediante el dominio de los acontecimientos y de su ordenación cronológico-racional.

Estrechamente ligado a la simultaneidad, de acuerdo con Vattimo, se abre la posibilidad de considerar a la multiplicidad como una forma de existencia que el ánimo binarista de la modernidad tenía cancelada. El eurocentrismo como parámetro de la cultura occidental, queda reducido en la sociedad de información dado que se convierte, ya no en el centro, sino en uno más de los elementos de la periferia. La multiplicidad es diversidad en tanto que multiétnica, multigénero, y por ende, multiracialidad localizada.

-----  
(5) Vattimo, G. La sociedad transparente. Barcelona: Paidós, 1990

(6) Ibid. p. 81

Junto a estas consideraciones surge asimismo otro concepto clave en el pensamiento posmoderno: la deconstrucción, como actividad comprensiva en las realidades posmodernas. Deconstruir significa:

...desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también desadimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso signifiante bajo la objetividad constituida, y en suma, solicitar o inquietar, haciendo temblar su suelo, la herencia de la tradición metafísica (7).

De esta forma, ante la posmodernidad, la realidad a la que hace referencia la modernidad, sufre la deconstrucción. Múltiples realidades que contienen sus propios relatos como verdades locales simultáneas, no sujetadas y por ello no necesariamente racionales. Ante esta concepción, la liberación con respecto a la razón implica a su vez, la liberación con respecto al principio de realidad, el arribo a lo sensual, a lo mágico, a lo mítico, al amor, a lo que siempre ha sido tachado de irracional, en suma.

3.

Según se puede observar, el pensamiento posmoderno se realiza a través de la propia modernidad, como consecuencia inevitable de sus aporías, por una parte, y como aborto de la propia razón, por la otra. Desde luego, ante muchos de sus planteamientos aparece

-----  
(7) Peñalver, P. Introducción a Derrida, J. La desconstrucción de las fronteras de la filosofía. Barcelona: Paidós, 1989, p. 17

como simple y carente de argumentos racionales. Pero es que desde la perspectiva posmoderna, los argumentos nada tienen que ver con la razón, pues la conducta humana no es necesariamente una conducta racional. Querer entender las vicisitudes de la acción humana en términos racionales no es posible, en primer término porque ciertamente no lo ha sido nunca.

No obstante, con cierta razón la modernidad puede reclamarle el cinismo con el que a su través se revelan las condiciones de dominación y de control de la sociedad informatizada, pues aún cuando ello no es una realidad consumada, todos los indicios nos indican que el arribo pleno a la edad de la información se aproxima con el próximo milenio.

De lo anterior es un ejemplo el hecho de que la libertad planteada por la ideología posmoderna, está condicionada a la libertad que para utilizar el lenguaje como información, como fuente de saber, pueda ser admitida. Al igual que en la modernidad tardía, el lenguaje, como eje de la comunicación es fundamental. No obstante, a diferencia de la actitud moderna, en la que el lenguaje es concebido como posibilidad de interpretación de la realidad a través de su carácter universal, para la sociedad posmoderna, éste, en tanto que materia prima de las informaciones, se constituye en una importante mercancía. La construcción de la realidad a partir de relatos o verdades diversificados opera, como la diversidad de productos en el mercantilismo tradicional, como un disparador del valor de venta del lenguaje como información. Asimismo, la deconstrucción de la

A partir de la crítica posmoderna es posible, así, darse cuenta de que, en efecto, el paradigma racional no es útil ante un estar-siendo-continuamente-irracional de esa realidad. Las consecuencias que de esto se siguen son similares a las que en su momento hubo producido la revelación de Copérnico y, en ese sentido, no son menos dramáticas. La autoconciencia de la modernidad lograda ante la crítica posmoderna se revela, así, como una espiral copernicana en la que el darse cuenta progresivo de la descentración del hombre es la única posibilidad de emancipación real: así como Copérnico descubrió que el mundo no era el centro del universo, la crítica posmoderna revela que occidente no es el centro de la cultura, que la razón no es el centro del hombre, que el hombre no es el centro del mundo, y que el yo tampoco es el centro del hombre. En este mismo sentido, revela que aún las pretensiones de ética como una norma fundamental universalmente compartida - y eso vale tanto para Habermas como para Apel- son una utopía, puesto que están concebidas para un mundo racional que en términos llanos no existe. De aquí se deriva el hecho de que para algunos autores la posmodernidad sea entendida mucho más como un arribo al "tiempo de indigencia" (8), a una nueva "edad de oro" (9) o a una nueva "edad media" (10), pues los valores racionales, al no tener una

-----  
(8) Heidegger, en Ontiveros, J.L. Apología... op.cit.

(9) Bartra, R. "Salvajismo posmoderno..." op. cit.

(10) Tenorio, F. Comunicación personal.

explicación para la realidad, tendrán que reconocer que el hombre fracasó en su intento de someter a la naturaleza, pues más allá, la ha destruido a ella y a él mismo.

La descentración del hombre y su razón es, así, la única posibilidad de emancipación, pues este atributo que en Kant era símbolo de madurez humana ha provocado que, con cada intento de explicación racional, sea la propia razón la que proporcione el velo de legitimación para la condición irracional del mundo. Por eso el fin de las utopías, el fin de la historia y el fin de la razón, son también el fin del papel protagónico del hombre en el mundo.

No obstante, ante el destino oscuro que se anuncia como resultado de la crítica posmoderna en torno a la razón, la posibilidad de rescatar a la filosofía no se ha agotado. La crítica posmoderna de la razón ha mostrado también, desde fuera del «logos», que en gran medida la aporía de la modernidad es el resultado de una desorientación epistemológica que todavía se puede reorientar. En este sentido, una metacrítica de la posmodernidad que reelabore una idea de la emancipación lejana de toda referencia a una condición utópica del ser, rescatando la capacidad epistémica entendida como fundamento, como sin duda lo es, del «saber» al que nos acerca la posmodernidad, puede ser la clave para encontrar un nuevo sentido a la irremediable necesidad de vivir

el mundo. El retorno a la metafísica que ha consignado Habermas (11) es una señal de que el hombre esta nuevamente reflexionando. En sentido estricto, el hecho de que el hombre no sea racional ahora no quiere decir que, para asegurar su salvación, no pueda intentar serlo; y aunque ello no deja de parecer utópico, es tarea de la filosofía abordarlo.

En este sentido la pregunta por la posibilidad de la razón que fue esbozada al principio de este ensayo, tendrá que derivar hacia otra pregunta que cabe hacerse desde ahora y que tiene la forma: ¿para qué filosofar?. Ante ello, habrá que responder sin duda, junto con Lyotard:

porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo, y porque tenemos capacidad para articular lo que aún no lo está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho y el hacer, entre lo dicho y el decir; y finalmente porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra (12).

-----  
(11) Cfr. Habermas, J. El pensamiento postmetafísico. México: Alfaguara, 1990

(12) Lyotard, J-F. ¿Por qué filosofar?. México: Paidós, 1989.

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, TW. y HORKHEIMER, M. Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires: Sur, 1969.

ADORNO, TW. y HORKHEIMER, M. "Salvación de la Ilustración; discusiones acerca de un escrito planeado sobre dialéctica". SOCIOLOGICA, 3, 7/8, 1988, pp. 275-284.

ALEXANDER, P. La filosofía de la ciencia, en O'CONNOR, DJ. Historia crítica de la filosofía occidental, vol VI, Barcelona: Paidós, 1983.

APEL, K-O. De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental, en La transformación de la filosofía, vol II. Madrid: Taurus, 1985.

APEL, K-O. Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías, en La transformación de la filosofía, vol I. Madrid: Taurus, 1985.

APEL, K-O. La radicalización de filosófica de la hermenéutica en Heidegger y la pregunta por el criterio de sentido del lenguaje, en La transformación de la filosofía, vol I. Madrid: Taurus, 1985.

APEL, K-O. La situación del hombre como problema ético, en APEL et. al. Razón, ética y política, el conflicto de las sociedades modernas. Barcelona: Anthropos, 1989.

APEL, K-O. Las dos fases de la fenomenología y su repercusión en la preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad, en La transformación de la filosofía, vol I. Madrid: Taurus, 1985.

APEL, K-O. Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía, en La transformación de la filosofía, vol I. Madrid: Taurus, 1985.

APEL, K-O. Cientificismo o hermenéutica trascendental: la pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo, en La transformación de la filosofía, vol II. Madrid: Taurus, 1985.

ARDILES, O. Descripción fenomenológica. México: ANUIES, 1977.

AYER, AJ. El positivismo lógico. México: FCE, 1965.

BACON, F. Escritos pedagógicos. México: UNAM, 1986.

BAKER, GP. & HACKER, PMS. Wittgenstein Meaning and Understanding. Oxford. Basil & Blackwell, 1984.

BARTRA, R. Salvajismo posmoderno: hacía una nueva edad de oro. LA JORNADA SEMANAL Nueva Epoca, no. 5, julio 16, 1989.

BAYER, R. Historia de la estética México: FCE, 1965.

BERMAN, RA. "La fascinación por Viena". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLIII, 447, 1988, pp. 16-30.

BERNAL, JD. La ciencia en la historia, 5a. ed. México: UNAM-Nueva Imagen, 1981.

BERNAL, JD. La ciencia en nuestro tiempo, 4a. ed. México: UNAM-Nueva Imagen, 1981.

BLEICHER, J. Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method. Philosophy and Critique. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

BREHIER, E. Historia de la filosofía, vol. II. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.

BROM, J. Esbozo de historia universal, 16a. ed. México: Grijalbo, 1989.

BUCCI G., C. "El cógito melancólico de la modernidad". LA JORNADA SEMANAL, 4, 209, septiembre 18, 1988, pp. 5-6.

CARNAP, R. El carácter metodológico de los conceptos, en ROLLERI, JL. Estructura y desarrollo de las teorías científicas. México: UNAM, 1986.

CASSIRER, E. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. vols. I. México: FCE, 1986.

CASSIRER, E. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. vols. II. México: FCE, 1986.

CASSIRER, E. El mito del estado, 2a. ed. México: FCE, 1972.

CASSIRER, E. Filosofía de la Ilustración, 3a. ed. México: FCE, 1975.

CASSIRER, E. Filosofía de las formas simbólicas, Vol. I. México: FCE, 1985.

CHEVALIER, J. Historia del pensamiento, vol II. Madrid: Aguilar, 1968.

COPLESTON, F. Historia de la filosofía, vol. IV. Barcelona: Ariel, 1971.

COMTE, A. Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad, en La filosofía positiva, 4a. ed. México: Porrúa, 1990

DESCARTES, R. El discurso del método y meditaciones metafísicas, 21a. ed. México: Espasa-Calpe, 1986.

DILTHEY, W. Historia de la filosofía, 2a. ed. México: FCE, 1979.

ECCLES, JC. El cerebro. morfología y dinámica. México: Interamericana, 1975.

FARFAN, R. "Habermas-Foucault: dos diagnósticos de la modernidad". SOCIOLOGICA, 3, 6, 1988, pp. 85-109.

FARFAN, R. "Nota a la traducción del ensayo de Michel Foucault 'Qué es la Ilustración'". SOCIOLOGICA, 2, 7/8, 1988, pp. 305-311.

FARFAN, R. "Viena 'fin de siglo' y la modernidad como proyecto histórico". SOCIOLOGICA, 2, 3, 1986-87, pp. 63-80.

FOUCAULT, M. "Qué es la Ilustración". SOCIOLOGICA, 3, 6, 1988, pp. 289-304.

GADAMER, HG. The Discrediting of Prejudice by the Enlightenment, en MULLER-VOLLMER, K., ed. The Hermeneutics Reader: Text of the German Tradition from the Enlightenment to the present. Oxford: Basil & Blackwell Ltd., 1985.

GADAMER, HG. The Universality of the Hermeneutical Problem, en BLEICHER, J. Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

GOMEZ, LE. "Posmodernidad: notas sobre un debate". LA JORNADA SEMANAL, 4, 208, septiembre 11, 1988, pp. 15-16.

GONZALEZ-RUIZ, S. Teorie del codice semiotico e teoria del diritto, Tesis Doctoral. Universidad de Milan. Roma, 1990.

GONZALEZ-PLASCENCIA, L. De la razón práctica a la racionalidad instrumental: los derechos humanos en perspectiva, en CUADERNOS DE POSGRADO, Serie A, no. 4, 1990.

GORENC, K-D. Manuel de diseños de investigación. México: INACIPE, 1986.

GORENC, K-D. El problema del alcoholismo en Tabasco. México: Gobierno del Estado, 1988.

HABERMAS, J. Ciencia y técnica como ideología. Madrid: Tecnos, 1984.

HABERMAS, J. Conocimiento e Interés. Madrid: Taurus, 1982.

HABERMAS, J. Digresión acerca de los puntos fundamentales del materialismo histórico, en GALVAN, F. Touraine y Habermas: ensayos de teoría social. México: UAM-UAP, 1986.

- HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones). Madrid: Taurus, 1989.
- HABERMAS, J. El pensamiento postmetafísico. México: Alfaguara, 1990.
- HABERMAS, J. La lógica de las ciencias sociales. Madrid: Tecnos, 1988.
- HABERMAS, J. La modernidad, un proyecto incompleto, en FOSTER, H. La posmodernidad, 2a. ed. Barcelona: Kairós, 1986.
- HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa. Vol. 1, Madrid: Taurus, 1989.
- HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa. Vol. 2, Madrid: Taurus, 1990.
- HABERMAS, J. Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social. Buenos Aires: Sur, 1966.
- HEGEL, GWF. La fenomenología del espíritu. México: FCE, 1987.
- HEMPEL, CG. Sobre la "concepción estándar" en las teorías científicas, en ROLLERI, JL. Estructura y desarrollo de las teorías científicas. México: UNAM, 1986.
- HEMPEL, CG. Problemas y cambios en el concepto empirista de significado, en AYER, AJ. El positivismo lógico. México: FCE, 1965.
- HERRERO, X. Jürgen Habermas: teoría crítica de la sociedad, en GALVAN, F. Touraine y Habermas: ensayos de teoría social. México: UAM-UAP, 1986.
- HINKELAMMERT, FJ. "Frente a la cultura de la posmodernidad: proyecto político y utopía". DAVID Y GOLIAT, XVIII, 52, 1987, pp. 21-29.
- HORKHEIMER, M. La teoría crítica. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- HUME, D. Tratado de la naturaleza humana, Tomo I. Buenos Aires: Paidós, 1974.
- KANT, I. Crítica de la razón pura. Buenos Aires: Losada, 1975.
- KANT I. Prefacio a la segunda edición de la crítica de la razón pura, en PADILLA, H. Y TREJO, W. Temas de filosofía, antología 1. México: ANUIES, 1976.
- KANT, I. Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia. Madrid: Sarpe, 1984.
- KOLAKOWSKY, L. La filosofía positivista: ciencia y filosofía, 3a. ed., Madrid: Cátedra, 1988.

- KRAFT, V. El círculo de Viena, 2a. ed., Madrid: Taurus, 1977.
- LEIBNIZ, G. Monadología, 7a. ed., Buenos Aires, 1980
- LLOVET, J. Ideología y metodología del diseño. Barcelona: Gustavo Gili, 1979.
- LYOTARD, JF. La condición posmoderna. México: Rei, 1990.
- LYOTARD, JF. ¿Por qué filosofar?. México: Paidós, 1989.
- LYOTARD, JF. "Reglas y paradojas". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLII, 437, 1987, pp. 3-9.
- MAGEE, B. Popper. México: Grijalbo, 1974.
- MARCUSE, H. El hombre unidimensional. México: Planeta, 1985.
- MCCARTHY, Th. La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos, 1987.
- MULLER-VOLLMER, K., ed. The Hermeneutics Reader; Text of the German Tradition from the Enlightenment to the present. Oxford: Basil & Blackwell Ltd., 1985.
- O'CONNOR, DJ. Historia crítica de la filosofía occidental, vol V, Barcelona: Paidós, 1983.
- O'CONNOR, DJ. Historia crítica de la filosofía occidental, vol VI Barcelona: Paidós, 1983.
- ONTIVEROS, JL. Apología de la Barbarie. México: UAM, 1987.
- ORTIZ-OSÉS, A. La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Barcelona: Anthropos, 1986.
- PALMIER, JM. Hegel. México: FCE, 1986.
- PAZ, O. Los hijos del Limo; del romanticismo a la vanguardia, 2a. ed. Barcelona: Seix-Barral, 1974.
- PEÑALVER, P. Introducción a DERRIDA, J. La desconstrucción de las fronteras de la filosofía. Barcelona: Paidós, 1989.
- PÉREZ-COTA, F. Sobre la selección de teorías, en ALVAREZ, G. Psicología e historia, 2a. ed. México: UNAM, 1984.
- PÉREZ-GAY, JM. "Karl Krause: incidencias". REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLIII, 447, 1988, pp. 8-15.
- POPPER, K. Conjeturas y refutaciones, 2a. ed. Buenos Aires: Paidós, 1983.

QUINTANILLA, M.A., dir. Diccionario de filosofía contemporánea. Salamanca, España: Sigueme, 1976.

RASCHINI, A. Rosmini: una ocasión para meditar en torno al progreso. REVISTA DE FILOSOFÍA, XX, 60, 1987.

REICHENBACH, H. La filosofía científica, 2a. ed. México: FCE, 1981.

ROLLERI, J.L. Estructura y desarrollo de las teorías científicas. México: UNAM, 1986.

RUSSELL, B. History of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances, from the Earliest Times to the Present Day, 2nd. ed. London: George Allen & Unwin LTD, 1971.

RUSSELL, B. Introducción a la filosofía matemática, en Escritos básicos, vol. 1. México: Planeta, 1985.

RUSSELL, B. Investigaciones sobre significado y verdad, en Escritos básicos, vol. 1. México: Planeta, 1985

RUSSELL, B. La evolución de mi pensamiento filosófico Madrid: Alianza, 1976.

SAGAN, C. Cosmos. México: Planeta, 1982.

SANCHEZ VAZQUEZ, A. Las ideas estéticas de Marx, 8a. ed. México: Era, 1979.

SCHLEIERMACHER, FDE. General Hermeneutics, en MULLER-VOLLMER, K., ed. The Hermeneutics Reader; Text of the German Tradition from the Enlightenment to the present. Oxford: Basil & Blackwell Ltd., 1985.

SCHLICK, M. El viraje de la filosofía, en AYER, AJ. El positivismo lógico. México: FCE, 1965.

SCHORSKE, CE. "Las dos culturas austriacas y su destino moderno" REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO, XLIII, 447, 1988, pp. 37-45.

SHAFT, A. Historia y verdad. México: Grijalbo, 1974.

SCRUTON, R. Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein. Barcelona: Península, 1983.

SERRANO, E. Razón y poder: su intento de reconciliación en la filosofía de la historia. SOCIOLOGICA, 1, 3, 1986. pp. 21-36.

SUPPES, P. ¿Qué es una teoría científica?, en ROLLERI, J.L. Estructura y desarrollo de las teorías científicas. México: UNAM, 1986.

SYMONDS, J.A. El renacimiento en Italia, vol. II. México: FCE, 1977.

- TIMASHEFF, NS. La teoría sociológica. México: FCE, 1986.
- TOMASINI, A. Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein. México: Instituto de Investigaciones filosóficas-UNAM, 1986.
- VATTIMO, G. El fin de la modernidad. Barcelona: Gedisa, 1988.
- VATTIMO, G. La sociedad transparente. Barcelona: Paidós, 1990.
- VOLNOVICH, JC. "Psicoanálisis, postmodernidad y política". DAVID Y GOLIAT, XVIII, 52, 1987, pp. 75-78.
- WARNOCK, G.J. Kant. en O'CONNOR, DJ. Historia crítica de la filosofía occidental, vol V, Barcelona: Paidós, 1983.
- WITTGENSTEIN, L. Investigaciones filosóficas. México: UNAM, 1988.
- WITTGENSTEIN, L. Los cuadernos azul y marrón. Madrid: Tecnos, 1976.
- WITTGENSTEIN, L. Tractatus logico-philosophicus. México: Alianza, 1987.
- WOLIN, R. "Modernismo vs. postmodernismo". REVISTA UNIVERSIDAD NACIONAL, XLII, 437, 1987, pp. 10-15.
- ZACCARIA, G. Ermeneutica e Giurisprudenza, i fondamenti filosofici nella teoria di Hans Georg Gadamer. Milán: Giufre Editore, 1984.
- ZAID, G. "Muerte y resurrección de la cultura católica", en Vuelta, vol XIII, núm. 156, noviembre de 1989, pp. 9-24
- ZEA, L. Introducción a la filosofía: la conciencia del hombre en la filosofía, 8a. ed. México: UNAM, 1983