



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**LA PARADOJA ENTRE EL ESCEPTICISMO Y LA
CERTEZA
DE LA MODERNIDAD**

**TESINA
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA
HÉCTOR ADRIAN GRANADOS DE LA LUZ**



Facultad de Filosofía
y Letras

**A S E S O R A
DOCTORA EN FILOSOFÍA MERCEDES GARZÓN BATES**

MEXICO, D.F.

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Dedicado a la memoria de mis padres, y a la presencia de mi abuela Margarita.

A G R A D E C I M I E N T O S

Agradezco el apoyo que me otorgaron a lo largo de mis estudios a mi abuela Margarita Juárez Castillo, y mis tías Margarita De la Luz Juárez / Guillermina De la Luz Juárez.

De igual manera agradezco la disposición incondicional para conmigo como asesora de mi trabajo a la Profesora Doctora en Filosofía Mercedes Garzón Bates; y la colaboración de las Profesoras: Maestra María Estela García Torres Cruz / Doctora Elsa Elia Torres Garza / Doctora Sonia Torres Ornelas / Maestra Sonia Rangel Espinosa, quienes participan como sinodales y jurado de mi trabajo.

Agradezco a todos aquellos que me acompañaron en mi camino hasta el día de hoy, y también a todos aquellos que se quedaron atrás en alguna parte del camino; a todos ellos muchas gracias: María Elena De la Luz Juárez / Jesús Granados Hernández / Paola Rubí Rebolledo De la Luz / Diana Rebolledo De la Luz / Victor García De la Luz / Aldo Arreola Gutú / Juan Manuel Torres Velázquez / Jonathan Juárez Melgoza / Miguel Munive / Valentina Morales Torres / Alma Celia González Magaña.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo 1. EL INICIO DEL SENTIDO: LA CERTEZA CONTRA EL ESCEPTICISMO.....	3
1.1 Planteamiento de la certeza.....	3
1.2 El camino hacia la certeza: la creencia.....	4
1.3 La estructura de la creencia: la certeza.....	6
1.4 La certeza exacerbada se convierte en fe.....	7
1.5 La certeza ante el espejo se percibe como el reflejo de la duda; inicia el camino hacia el escepticismo.....	10
Capítulo 2. LA REINVINDICACIÓN DEL ESCEPTICISMO EN LA MODERNIDAD A PARTIR DE LA PÉRDIDA DEL FUNDAMENTO.....	14
2.1 La Modernidad.....	14
2.2.1 La metafísica y la Modernidad en relación con la razón instrumental.....	17
2.2.2 Principio y desarrollo de la razón instrumental.....	19
2.3 La razón instrumental predice la realidad.....	21
Capítulo 3. LA SUBJETIVIDAD COMO FUNDAMENTO DE LA CERTEZA Y COMO RESULTADO DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL.....	25
3.1 La subjetividad y la construcción del “yo”.....	25
Capítulo 4. SER Y VERDAD DESDE LA MODERNIDAD.....	32
4.1 La verdad desde la Modernidad.....	32
4.2 Verdad y vida; verdad y experiencia.....	37
4.3 La ausencia de la certeza y el sinsentido.....	39
CONCLUSIONES.....	42
BIBLIOGRAFÍA.....	43

No quiero tener la terrible limitación de quien vive sólo de lo que puede tener un sentido. Yo no: lo que quiero es una verdad inventada. Esta es la vida vista por la vida. Puedo no tener sentido pero es la misma falta de sentido que tiene la vena que late. Clarice Lispector, *Agua viva*.

INTRODUCCIÓN

Al leer este texto no puedes dudar que lo estás haciendo; es decir, que estás leyendo. A esta seguridad podemos llamarle certeza: algo indiscutible, indudable e incuestionable. La certeza inmediata surge de la realidad percibida por los sentidos o al momento de realizar una acción. Con lo anterior me refiero a un saber inmediato. Si pones en duda que estás leyendo, negarás la realidad inmediata.

¿Quién duda de su experiencia inmediata del aquí y ahora?, ¿Quién duda de lo que le acontece? Incluso en el escepticismo se tiene ya una certeza: la realidad está sujeta a dudas. El cúmulo de certezas, originadas en las experiencias y su interpretación, construyen la noción de realidad. Asimismo, la interpretación de las experiencias, noción de la realidad, lleva al individuo a actuar de una manera específica. Por lo tanto, la certeza es el gozne entre noción de realidad y acción.

Sin embargo, existen distintas maneras de interpretar la realidad, dado que ésta es una construcción del pensamiento. Así como Platón distinguió el mundo sensible del mundo intangible, la diferencia entre el conocimiento y la creencia están dados a partir de una noción de realidad.

El conocimiento se legitima a través de la comprobación en la experiencia, mientras que la creencia no requiere demostración; la creencia deriva en actos fundados en la certeza de dichas creencias.

Ahora bien, se nos presenta el problema mismo de que la certeza en ocasiones se pierde en el horizonte de interpretaciones, o en la angustia por el sinsentido, o incluso en la pérdida de fe para algunos, sobre todo en la época actual que arrastra como herencia una cantidad considerable de discursos y sistemas de pensamiento concretados en una tradición cada vez más cargada y cada vez más sofisticada. Una consecuencia de este mar de opciones es precisamente el riesgo de caer en relativismos o eclecticismos, situación en ocasiones ineludible, y que paradójicamente nos inserta en un discurso de lo absurdo en tanto que apelando a la verdad y al conocimiento, junto con su respectivo grado de certeza, lo que se pone en duda es la verdad y la certeza misma, es decir, avanza el reconocimiento a las propuestas de la escuela escéptica a lo largo de la tradición.

La tarea consiste en mostrar la paradoja entre el problema de la certeza y su confrontación con el escepticismo, como dos elementos que atraviesan los discursos de la época moderna,

caracterizándola de este modo.

Manejando de por medio un discurso crítico frente al pensamiento metafísico, en el trabajo de investigación aquí realizado pretendo analizar la manera en cómo opera la certeza en la época moderna.

En el primer capítulo se elabora un análisis conceptual detallado de la certeza marcando sus distinciones respecto a los conceptos de verdad, creencias y fe, posteriormente se anota una contraposición con las posturas escépticas.

Una vez planteado el concepto de certeza en contraposición con los parámetros fundamentales del escepticismo, en el segundo capítulo se desarrolla la investigación acerca de las bases ideológicas de la modernidad y de la razón instrumental, al tiempo que se explica la función de la certeza dentro del esquema del racionalismo moderno.

Para el tercer capítulo elaboro un análisis sobre el concepto del “yo”, ya que este es simultáneo al fenómeno de la racionalidad instrumental, ambos derivados del pensamiento occidental moderno; la finalidad es mostrar que la subjetividad es el elemento bajo el cual la certeza aplica como tal, sustentada al establecer roles, discursos e ideologías sumamente determinadas dentro de un sistema.

En la época actual el individuo puede transgredir su subjetividad, mas esto no anuncia el fin de la subjetividad, lo que anuncia es la posibilidad de transgredir la noción subjetiva para la re-estructuración del individuo, de su realidad, sus esquemas de conocimiento, y la interpretación de sus vivencias. Por lo tanto, en el cuarto y último capítulo se analiza el concepto de verdad, creencia y certeza desde las estructuras del sujeto histórico.

Por otro lado, pretendo hacer visible la condición paradójica del individuo en la época contemporánea al adoptar prácticas exigidas por el sistema al mismo tiempo que carece de certeza sobre la finalidad de dichos actos. La modernidad es contradictoria entre el absurdo de la razón por la razón (razón instrumental), y el ideal que la justifica: el mito del progreso. Para la elaboración del trabajo no sustenté mi pensamiento en un solo autor, sino que más allá de un trabajo monográfico intento hacer un desarrollo temático.

CAPÍTULO 1

EL INICIO DEL SENTIDO: LA CERTEZA VS. EL ESCEPTICISMO

1.1 Planteamiento de la certeza

Es común a todos dudar de algo y podríamos dudar de cualquier cosa: el caso extremo sería dudar de todo, incluso al grado de dudar de nuestras propias dudas. Pero finalmente siempre habrá una certeza inicial que permita aceptar muchas otras, como es el caso del cogito ergo sum, o el caso de la mano de Moore, donde al aceptar esa verdad inicial debemos aceptar muchas más. Además, en el mundo práctico lo más conveniente es dudar lo menos posible; esto implica tener seguridad, buscar un fundamento, encontrar una justificación, *tener certeza de...*

El problema de la certeza es una cuestión que necesariamente debemos resolver por el hecho de que nuestros actos necesitan un fundamento teleológicamente hablando, y de la cual se derivan cuatro preguntas fundamentales:

- 1.- ¿Qué es la certeza?
- 2.- ¿Cómo estar seguros o cómo tener certeza de algo?
- 3.- ¿Existen cosas de las que no podemos dudar?
- 4.- ¿Cuáles son las cosas de las que podemos estar seguros o de las que no podemos dudar?

La certeza rebasa las cuestiones meramente epistemológicas llegando incluso al terreno ético y ontológico, si no como concepto fundacional al menos sí como criterio trascendental en la comprensión del mundo. La teoría del conocimiento define conceptos metódicamente aplicables al asunto del conocimiento; sin embargo, tener certeza de algo rebasa el pensamiento epistemológico, llevándonos a actuar de cierta manera. Así, lo importante de la certeza es el acto mismo sin lugar ni cabida para dudas. Me refiero a la certeza como aquello que concuerda los actos con la propia interpretación que hacemos del mundo mediante las experiencias, o incluso sin éstas. Aunque existen actos ejecutados bajo la incertidumbre, la finalidad de estos actos buscan de algún modo otorgarnos un sentido, y con mayor razón aquellos actos que ejecutamos con certeza.

1.2 El camino hacia la certeza: La creencia

En el “Mito de la Caverna” Platón distingue un mundo de apariencias falsas de un mundo verdadero: el mundo aparente es el percibido por los sentidos, y el mundo verdadero es el de las ideas. Los sentidos son propios de lo tangible, lo cambiante y en ocasiones del error en nuestras percepciones, mientras que las ideas nos conducen a la verdad de las cosas por ser permanentes y estar libre de errores sensibles. Aquí Platón escinde el mundo entre verdadero y falso. Regido por esta dualidad, el individuo busca la realidad y el conocimiento de ésta, situación que lo coloca en la necesidad de escapar del escepticismo y la incertidumbre.

La modernidad alcanza la certeza mediante métodos de conocimiento, como la ciencia y su metodología. Sin embargo gran parte de la vida del hombre moderno es un cúmulo de actos de certeza (¿fe?), como salir de casa asumiendo que vamos a volver, por ejemplo. La certeza permite aceptar lo infundado, y precisamente apreciamos aquí la contradicción para entender que en la época moderna la falta de fundamento ha arrastrado consigo las posibilidades de la certeza, aún cuando esta acepta lo infundado puesto que ella misma es el fundamento. Esto refleja una profunda crisis donde la certeza como fundamento ha perdido su función.

En un sentido general, afirma Luis Villoro, creencia es tener por verdadero un enunciado, o un hecho, sin tener pruebas suficientes de su verdad.

Si tomamos “creer” en un sentido más general significa simplemente “tener un enunciado por verdadero” o “tener un hecho por existente”, aceptar la verdad y realidad de algo, sin dar a entender que mis pruebas sean o no suficientes.¹

Aunque creencia y conocimiento enuncian la verdad de las cosas, se distinguen en la justificación; es decir, el conocimiento forzosamente se justifica mediante razones adquiridas en la experiencia. En cambio, la creencia puede ser injustificada, sin comprobación alguna en la experiencia, ni basada en razones.

Una creencia puede resultar falsa aún creyéndola. Por tanto, la creencia no tiene que ver con las categorías de falso y verdadero, puesto que no la definen como tal, según sostiene Wolfgang Stegmüller:

Se habla de un progreso del saber como así también de un progreso del conocimiento científico y con ello se quiere decir muchas veces lo mismo; nunca

¹Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México: Sigo XXI, 2002, pág.15

se habla de un progreso de la creencia [...] Igualmente a veces se habla de los límites del saber o del conocimiento, mientras que, en este sentido, no puede hablarse de límites de las creencias. Límites de las creencias existen en un sentido totalmente diferentes: enunciados con significados que luego son reconocidos como contradictorios no pueden ser objetos de creencias tan pronto como existe este conocimiento.²

Por lo tanto, respecto a las creencias justificadas e injustificadas, lo importante no es saber qué es la verdad, sino saber cómo sé que mi creencia es verdad: de acuerdo con qué pienso que mi creencia es verdadera, y cuáles son los motivos que justifican mis creencias, dejando abierta la opción de que existan creencias injustificadas, si es que esto es posible, pues siempre habrá justificaciones, aunque éstas sean disparatadas.

Los motivos por los que alguien sostiene una tesis se remiten a premisas que no pueden ir al infinito ni caer en la circularidad. Las primeras premisas de una cadena de inferencias, por tanto, o son hipotéticas, o son evidentes.³

La pregunta aquí es si existen o no creencias injustificadas. Sostengo que toda creencia está justificada aunque los argumentos sean no-rationales. Si tomamos en cuenta que existen sistemas no racionales de pensamiento, como por ejemplo la religión, debemos saber que se sustentan en creencias sustentadas en algo por muy disparatado que parezca.

Sin embargo, se podría argumentar: si las razones de una creencia son otras creencias y éstas tienen razones que son creencias que tienen razones que son creencias ... ¿No llegará un momento en que tengamos que admitir creencias de las que ya no damos razones, o razones que ya no sean creencias? Ciertamente. El proceso de fundamentación se suspende siempre, de hecho, en algún lado. Se detiene en creencias de las que ya no damos razones explícitas, o bien en razones que ya no fundamos en otras [...] En resumen: no hay creencias de las que no podamos dar razones. Estas razones pueden ser otras creencias, o razones últimas por cuya razón carece de sentido preguntar. Las razones últimas ya no son creencias; pueden ser la recepción de un estímulo (en el conocimiento empírico) o el establecimiento de condiciones para un lenguaje (en el conocimiento analítico).⁴

² Stegmüller, Wolfgang, *Creer, saber, conocer y otros ensayos*, Buenos Aires: ALFA, 1978, pág. 13.

³ Sanguineti, Juan José, *El conocimiento humano, una perspectiva filosófica*, España: Palabra, Colección Albatros, 2005, pág. 277.

⁴ Villoro, Luis, Op. cit., págs. 85-87

1.3 La estructura de la creencia: la certeza

No existen experiencias de un individuo mediadas por otro, es decir, las experiencias son inmediatas y propias de cada uno. A diferencia de la experiencia, las creencias sí pueden ser adquiridas por mediación: hay creencias inmediatas y creencias mediatas. Las creencias inmediatas ocurren en la percepción, como la creencia indudable, léase certeza, de que estás leyendo esto; las creencias mediatas se construyen en la interpretación de las experiencias, construyendo así una realidad desde lo que no se ve, ni se escucha, ni se siente, es decir, lo in-perceptible.

Los conceptos sobre “externismo e internismo”, utilizados por Margarita Valdés en el artículo *Réplica a “Dos falsas dicotomías” de Ernesto Sosa*, son dos categorías que permiten explicar la idea de creencia inmediata y creencia mediata. El externismo es correlativo con la creencia inmediata o sensible, y el internismo se identifica con las creencias mediatas. La creencia externa se sustenta en la fuente “confiable” de los sentidos, y la creencia interna es la interpretación o explicación del fenómeno percibido, justificado en el conocimiento de sus fuentes.

Una creencia es apta cuando proporciona al sujeto conocedor información confiable sobre su entorno sin que lo que justifica dicha creencia sea algo presente a la mente del sujeto o algo de lo que el sujeto pueda percatarse por mera introspección; así, decimos de una persona cuyos ojos funcionan correctamente en un medio iluminado de manera adecuada, que ve a una corta distancia un vaso sobre la mesa, que adquiere normalmente la creencia perceptual (apta) de que hay un vaso sobre la mesa, aun cuando no se planteó ninguna pregunta acerca de la justificación de su creencia ni sea consciente del funcionamiento correcto de sus ojos en el momento en que ve el vaso que causa su creencia.

En cambio, la noción de creencia racionalmente justificada requiere que las justificaciones por las que el creyente toma por verdadera la proposición creída sean otras creencias presentes en su mente, las cuales guardan con la creencia original alguna relación lógica pertinente de la que el sujeto se percató. La diferencia entre uno y otro caso es, pues, que en el primero la justificación es algo “externo” en la mente, en el sentido de que no forma parte de la perspectiva cognoscitiva del sujeto que tiene la creencia, en tanto que en la segunda la justificación es algo presente a la mente del sujeto, es un conjunto de creencias que le son directamente accesibles y que forman parte de lo que podríamos denominar su perspectiva interna”.⁵

Las creencias inmediatas (externismo) y las creencias mediatas (internismo) cumplen la

⁵Valdez, Margarita “Replica a “Dos falsas dicotomías” de Ernesto Sosa” en Beltrán, Julio; Pereda, Carlos, (comp.), *La certeza ¿un mito?*, México: UNAM, 2002, pág.32.

función de otorgar sentido al mundo, pero es necesario que dicha creencia sea indudable para llamarla certeza: la certeza son las creencias (y conocimientos) indudables, y esta seguridad incuestionable se maneja tanto en creencias inmediatas como en creencias mediatas, es decir, la certeza de una creencia puede justificarse en una referencia experimental (mundo exterior), o en la interpretación (mundo interior) de una experiencia. La certeza de la creencia incuestionable puede justificarse en la mera aceptación de una imagen o principio de autoridad, como es el caso de la fe; e incluso se puede llegar a una certeza desde una ocurrencia espontánea, como, por ejemplo, el personaje principal del cuento de Miguel de Cervantes: *El Licenciado Vidriera*, donde este despierta convencido que es de vidrio, al grado de actuar con extremo cuidado de no romperse.

Imaginóse el desdichado que era todo hecho de vidrio, y con esta imaginación, cuando alguno se llegaba a él, daba terribles voces, pidiendo y suplicando con palabras y razones concertadas que no se le acercasen, porque le quebrarían; que real y verdaderamente él no era como los otros hombres: que todo era de vidrio, de pies a cabeza.⁶

En este caso la creencia, por muy extravagante que sea, está sustentada en la certeza misma del hecho, ya experimental o especulativo, el cual está sujeto a una interpretación del mundo. De este modo, la función de la certeza es la seguridad y justificación de las creencias. La certeza es la estructura de las creencias.

1.4 La certeza exacerbada se convierte en fe

Si las certezas implican creencias, esto no significa que todas las creencias se libren de la incertidumbre. La diferencia entre las creencias asumidas con certeza, y las creencias sin certeza total, definen el grado de aceptación y construcción, por parte del individuo, de su noción de realidad. El criterio para distinguir lo real, de lo posible y hasta de lo imaginario está en función del grado de certeza.

Un alto grado de creencia se convierte finalmente en certeza, de la misma manera que un bajo grado de certeza coincide con un bajo o muy alto grado de creencia. Quien cree firmemente en una cosa está cierto con respecto a ella y quien crea

⁶ Cervantes, Miguel de "El licenciado vidriera" en, *Novelas ejemplares*, México: UNAM, 1978, pág.210.

muy poco en ella está dispuesto también a no creer en ella.⁷

Hablar de “certeza” implica hablar de “duda”, pues una define a la otra mediante negación lógica.

Si intentaras dudar de todo no lograrías dudar de nada. El juego mismo de la duda presupone la certeza [...]¿Por qué no es posible para mí dudar de que no haya estado nunca en la luna? Y ¿cómo podía intentar ponerlo en duda? Primero y ante todo, la suposición de que quizás he estado allí se me antojaría ociosa. Nada se seguiría de ella, nada se explicaría mediante ella. Con nada se vincularía en mi vida [...] Entonces ¿sería correcto decir: Hasta ahora, nadie ha abierto mi cráneo para ver si hay un cerebro adentro; pero todo habla a favor, y nada en contra de que debieran encontrar allí? [...] Pero si a alguien se le ocurriera ponerlo en duda, ¿cómo se manifestaría su duda en la práctica? Y ¿no podríamos, tranquilamente, dejarlo dudar, puesto que ello no constituye diferencia alguna?⁸

El verbo “creer” tiene dos usos distintos: 1]débil y 2]fuerte. En el primer caso creer es dudoso y corresponde con la frase “me parece pero no estoy seguro”, en el segundo caso creer es estar convencido de algo, por ejemplo creer en Dios.

No hay que confundir la fe con la simple creencia que, en el lenguaje coloquial, se asimila prácticamente a la opinión. Se dice, por ejemplo: “Creo que Martha ha salido, pero no estoy seguro”; donde “creo” equivale a “opinión” o “me parece”. En la fe no hay -como hay en la opinión- temor a equivocarse. Por lo tanto, desde el punto de vista de su firmeza, la fe es un tipo de certeza. La certeza, en efecto, puede ser certeza de evidencia -fundada en la manifestación objetiva de la verdad- y certeza de fe -que se basa en la autoridad del testigo, manifestada por la evidencia de su credibilidad. Considerando la razón de conocimiento, la certeza de evidencia es siempre más perfecta. Pero la certeza de fe -no obstante la oscuridad del conocimiento-puede ser más perfecta en cuanto a la firmeza de la adhesión.⁹

El uso débil de creencia denota necesidad de evidencias para tener certeza. El uso fuerte únicamente requiere creer en su verdad indudable no sujeta a comprobación. Por lo tanto, el juicio de fe es motivado por la voluntad de credibilidad, pues la adhesión de fe es un acto voluntario mediante una decisión, según Sanguineti, y obviamente la deliberación es pensada. Así, la fe es un acto voluntario e intelectual.

⁷ Stegmüller, Wolfgang, Op. cit., pág.43.

⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certidumbre*, Argentina, Editorial Tiempo Nuevo S.A., 1972, párrafos 115-120.

⁹ Llano, Alejandro, *Gnoseología*, España: EUNSA, 1991, pág. 63.

Ante las evidencias incontrovertibles o sólo suficientes, resulta natural el ascenso judicial con plena certeza, aunque esto nunca es automático, pues nuestras operaciones mentales conscientes no se producen si no lo queremos: los juicios y sus expresiones lingüísticas son actos humanos, no puramente naturales y, por tanto, para ser ejecutados necesitan de la intervención de la voluntad. Pero, en el caso de la fe, el rol de la voluntad es más activo. Al faltar una evidencia suficiente (ausencia de pruebas decisivas, de argumentaciones irrefutables), el intelecto no se determina. Cabe, entonces, que la voluntad mueva al asentimiento cierto, si al menos hay motivos “creíbles” captados por la inteligencia, como el valor de un testimonio o la fuerte verosimilitud de una tesis. Por tanto, la fe no es un acto ciego o puramente “voluntarista”.¹⁰

La fe es la versión más radical de la certeza y sus creencias, pues a diferencia de otro tipo de creencias que sí pueden llegar a comprobarse, la fe es una creencia sin posibilidad de comprobación. Las evidencias otorgan el grado de certeza a las creencias; en cambio la fe, sin evidencia alguna, tiene el mayor grado de certeza. Claro que la fe suscita simbólicamente evidencias o señales, variables según la interpretación de los hechos, como por ejemplo cuando decimos que la existencia del hombre es la evidencia de que Dios existe.

Si las creencias se justifican en cualquier cosa, la fe se justifica en un principio de autoridad como un texto sagrado, una figura de credibilidad, o una idea conductora. En las creencias los grados de certeza varían según el tipo de evidencias; por el contrario la imagen de autoridad es totalmente afirmada o negada, y en ello radica el radicalismo de la fe. Así, la fe es un sistema no racional sustentado en la certeza.

La certeza es un movimiento de la voluntad, ejercida no sobre la creencia misma, sino en la actividad de justificación de ésta, pues podemos creer cualquier cosa, lo importante es justificarlo, y para eso la voluntad encuentra soluciones. Y en este mismo sentido la justificación de las creencias mediante la voluntad define el grado de certeza, es decir, cuando la justificación es indudable, entonces la certeza fundamenta la creencia, pero si la justificación es endeble entonces no existe certeza alguna a dicha creencia.

La “certeza” correspondería a la creencia en una proposición con máximo grado de probabilidad, la “presunción” a la creencia en una proposición con grados variables de probabilidad; pero en ambos casos, si creemos pasamos de la simple representación de la proposición a la disposición a orientar por ella nuestra conducta.¹¹

¹⁰ Sanguinetti, Juan José, Op. cit., págs. 294-295.

¹¹ Villoro, Luis, Op. cit., pág. 117.

1.5 La certeza ante el espejo se percibe como el reflejo de la duda; inicia el camino hacia el escepticismo

Obviamente la certeza está fuera de dudas y la duda está fuera de toda certeza. Tanto una como la otra no necesitan fundamento alguno para asumirse, simplemente se aceptan aún sin alguna justificación sólida más allá del mero sentimiento de certidumbre o incertidumbre: se duda por falta de certeza o se tiene certeza sin duda alguna. Afirmar la certeza es negar la duda y viceversa.

A lo largo de este escrito, el concepto de “certeza” ha sido explicado mediante sus límites y su funcionalidad. Ha llegado la hora de rodearla mediante su antípoda directa, la duda. Pero no será un enfoque analítico sobre dicho concepto a la manera como se trabajó el concepto de certeza sino que partiremos de la escuela del escepticismo para llegar al sentimiento de incertidumbre propio de la época actual.

Derivado de la duda, el escepticismo no busca sustentar algo, por el contrario, intenta derrumbar todo. Y si bien la certeza necesita existir como fundamento del conocimiento, la duda no fundamenta algo en absoluto: el escéptico no busca crear un sistema de pensamiento, le basta con enumerar las razones por las cuales no debemos dejarnos engañar por la verdad aparente y la certeza. Limitarnos a decir, sin más, que el escéptico duda hasta de sus dudas sería caricaturizar un problema muy serio para la tradición occidental consagrada a buscar el conocimiento, sobre todo en la modernidad donde la ciencia, junto con la seguridad que nos brinda, se erige como el nuevo dios.

¿En qué sentido acertaba Protágoras al decir que el hombre es la medida de todas las cosas?, pues en el sentido -y es este uno de los principales motivos por los que surge el escepticismo como pensamiento doctrinal- de la crítica a la multiplicidad de sistemas desarrollados desde la época clásica occidental y sus pretensiones de verdad de cada uno ante los demás. Desde sus orígenes, la escuela escéptica puntualizó el relativismo como el principal argumento en contra de cualquier sistema de pensamiento y por ende de conocimiento (Pirrón, 365 - 275 a.c), pues si cada sistema se postula como verdadero, entonces cómo conciliar las distintas posturas sin caer en contradicción, situación que nos coloca entre, o elegir uno de los sistemas, o, elegir romper con el principio de contradicción al aceptar premisas que se contradicen entre sí. Si elegimos un sistema, entre varios, como el verdadero, nos encontraríamos de frente con el problema de los criterios y parámetros “correctos” para elegir el sistema “verdadero”; si elegimos la segunda posibilidad igualmente quedamos

como al principio pues cayendo en la contradicción cualquier cosa es verdad, situación que equivale a decir que nada es verdad al igual que todo es verdad.

El escepticismo rebasa las cuestiones gnoseológicas y epistémicas, afectando de tal manera en cuestiones éticas como la autoprohibición o votos de silencio para no comprometerse con una postura meramente arbitraria a favor de la verdad. La *ataraxia* y la *epojé*, por ejemplo, dan cuenta de ello. La *ataraxia* se entiende cómo un estado de inperurbabilidad alcanzado mediante el cuestionamiento del valor dado a las cosas y su relatividad.

La *epojé* consiste en suspender el juicio para no comprometerse con alguna postura como verdadera; Los diez Tropos de Eneidesimo es una lista que enumeraban los escépticos sobre las diversas maneras o razones por las cuales había que suspender el juicio, desarrollando así una lista de las categorías de la duda y reforzando la falta de univocidad en la interpretación del mundo. Son diez aspectos que comprenden la relatividad en el sujeto, en el objeto, y en la relación ente ambos:

1. La diversidad de los animales.
2. La diferencia entre los hombres.
3. La diversidad de los sentidos.
- 4.- Las circunstancias.
- 5.- Las relaciones.
6. Las costumbres, leyes, y opiniones.
7. Las cantidades o composiciones.
8. Las situaciones, las distancias y los lugares.
9. Las mezclas.
10. La frecuencia y la rareza.

Con los tropos queda manifiesto en el pensamiento de Eneidesimo que no existen las verdades, las causas, ni las demostraciones. Para él, si la verdad existiera, por fuerza sería sensible o inteligible, o ambas cosas a la vez; esta no puede ser sensible porque la sensibilidad está privada de razón, pero tampoco es inteligible pues nada sensible sería verdadero, lo cual es absurdo, y si ambas cosas se contradicen sería necesario que ambas cosas sean y no sean a la vez. Sin embargo aceptar las dificultades del criterio de verdad presupone la existencia misma de la verdad. Además lo que está sujeto a prueba para el escéptico no es el criterio de verdad, sino la certeza misma. Los tropos demuestran que la verdad es un asunto de meras relaciones, mismas que no funcionan sin un grado de certeza.

El problema es más complicado de lo que parece si entendemos que cuando el escéptico no afirma nada, ni siquiera puede afirmar que no afirma nada. Esto revela lo paradójico de sus postulados; no es casualidad que en la época posmoderna, el escepticismo va cobrando fuerza: la crisis de la verdad es el refuerzo del escepticismo.

El escéptico no cuestiona lo evidente, el problema es la interpretación y lo que se dice de lo evidente.

Importa señalar que la duda escéptica no se refiere a las apariencias o fenómenos que son evidentes, sino únicamente las cosas oscuras y ocultas. Ningún escéptico duda de su propio pensamiento, y el escéptico reconoce que es de día, que vive, que ve. No pone en duda que tal objeto le parezca blanco, que la miel le parezca dulce. Pero el objeto ¿es blanco? La miel ¿es dulce? He aquí lo que no sabe. Ignora todo lo que no aparece a los sentidos; no niega la visión, pero no sabe como se cumple.¹²

Dentro de las repercusiones morales del escepticismo en el pensamiento ético, es admirable la crítica a los estoicos hecha por Carnéades (213 a. c.- 126 a. c.) misma que nos inspira a dudar de los fines, los valores y los fundamentos tan mentados en todos lados y tan omitidos por todos en la actualidad. Para los estoicos el bien consiste en hacer una elección razonable entre las ventajas naturales, pero, objeta Carnéades, una elección razonable supone un fin; ¿cuál es este fin? No hay otro, responderían los estoicos que elegir razonablemente conforme a la naturaleza. En pocas palabras, para razonar bien hay que conocer el fin, pero como el fin es razonar bien, no hay recta razón sin el fin, ni fin sin la recta razón, llevándonos con esto a un círculo vicioso, concretado al día de hoy en el discurso del progreso, pues actuamos con miras a mejorar pero sin saber en qué consiste esa mejora; y no es deleznable tomar el camino sin rumbo, el problema es creer que existe un camino.

Asumo el hecho de que toda verdad se sustenta en una creencia, de modo contrario resultaría falso que toda creencia se sustentara en alguna verdad ya que no toda creencia es verdadera. Además es importante destacar la importancia de la certeza en los criterios de verdad y en las creencias por su funcionalidad sin necesidad de corroboración experimental previa. La certeza además debe entenderse como un acto de voluntad que no requiere un juicio previo del mundo.

En el siguiente capítulo adentraremos el tema de la certeza en cuanto al modo como se ha

¹² Brochard Victor, *Los escépticos griegos*, Argentina: Lozada, 2005, pág. 71.

relacionado con el concepto de “verdad”. La certeza no incluye necesariamente a la verdad, pero en el pensamiento moderno, la verdad es el criterio de certeza mediante el aparato de conocimiento científico para definir el mundo desde una cierta noción de lo que es la “verdad”.

CAPÍTULO 2

LA PÉRDIDA DEL FUNDAMENTO. REIVINDICACIÓN DEL ESCEPTICISMO EN LA MODERNIDAD

2.1 La Modernidad

A lo largo de la tradición, el problema del escepticismo y la certeza están insertos en distintos discursos y sistemas de pensamiento, pero paradójicamente en la época moderna, aún con el desarrollo científico el escepticismo se ha reforzado particularmente desde el acontecimiento mismo de, utilizando las palabras de Nietzsche, la muerte de Dios.

Mas cuando Zaratustra estuvo sólo, habló así a su corazón: “¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*”.¹³

En la frase “Dios ha muerto” de Nietzsche, la palabra Dios representa el mundo suprasensible de los ideales rebasando así esta vida terrena, determinándola desde *afuera*.

A la muerte de Dios apareció la autoridad de la razón, y la huída del mundo suprasensible es sustituida por el progreso histórico; y el culto a la religión se busca en la extensión de una cultura o civilización.

La muerte de Dios lleva consigo la aparición del nihilismo definiendo este etimológicamente como el mantenerse en la nada misma, a partir de la ausencia de un fundamento que otorgue sentido a nuestros actos. Nietzsche concibe el nihilismo como un proceso histórico de la lógica interna del planteamiento occidental, considerándolo como la desvalorización de los valores hasta entonces supremos, y una nueva instauración de valores transformados en relación con los valores anteriores concretados en una transvaloración de todos los valores.

La transvaloración de todos los valores no se limita a sustituir los anteriores valores por nuevos, sino más allá de estos, en una inversión de la manera y el medio de valorar.

El nihilismo se identifica con la modernidad en tanto consecuencia lógica de esta y del pensamiento occidental, pero para ello debemos puntualizar los aspectos a considerar dentro de este proceso: la modernidad se entiende cómo un proceso histórico que se distingue de lo pasado refiriéndose a lo último, además de configurarlo por antonomasia con lo nuevo y lo mejor, consolidando así la idea de progreso. Mencionar la modernidad requiere mencionar

¹³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 2004, pág..36.

sus orígenes y sus características propias. Para esto debemos reconocer lo moderno, y esto es posible históricamente únicamente al hombre moderno, mismo que experimenta la modernidad desde la experiencia moderna, lo que sea que eso signifique.

Ubicamos los orígenes de la modernidad en el siglo XVII tomando como principales rasgos el reforzamiento de la metodología como herramienta del conocimiento, y por ende, el desarrollo de la técnica como medio de producción, junto con la cuantificación y control de la naturaleza, la distinción entre un sujeto cognoscente y un mundo cognoscible (objeto). Estos puntos son derivados del argumento de la certeza en el aseguramiento del conocimiento desde las *Meditaciones metafísicas* y *el Discurso del método*.

Descartes fundamenta el conocimiento a partir de una metodología construida desde la idea de un sujeto accediendo a una primera certeza desde sí mismo reafirmando su propia existencia, esto como el primer paso hacia la fundamentación de la metodología científica.

La ciencia entendida como tal, junto con sus funciones primordiales (explicación de los hechos a partir de sus causas, previsión y control de la naturaleza, y desarrollo de sí misma con apego a cánones y/o paradigmas científicos, sea mediante leyes o teorías) no sería posible sin un esquema metodológico, ni, sin un sujeto cognoscente del mundo, marcando así una distinción entre el mundo por un lado, y un “yo” por otro lado.

Con la muerte de Dios, el hombre no puede colocarse en el lugar a manera de ser divino sino que se colocará al centro como sujeto que conoce al objeto, y el propio mundo pasará a formar parte de los objetos apareciendo así la naturaleza como objeto de la técnica.

Lo que más me interesa resaltar de la modernidad es el hecho mismo de la crisis de fundamento respecto a un fin o propósito dador de sentido a la existencia del individuo y a la humanidad misma a partir de la muerte de Dios, sin dejar de mencionar que este deicidio no fue un invento nietzscheano, sino que, Nietzsche simplemente señaló la crisis de la metafísica occidental.

La crisis de la modernidad no significa una crisis de conocimientos pues si en algo destaca la modernidad es en el avance tecnológico y científico. Lo que se encuentra en crisis es el orden ético, social, ideológico y metafísico de la humanidad.

No significa que la humanidad haya dejado de creer en dios, en el progreso, en el amor, la felicidad, etc., paradójicamente la mayoría cree en todos los valores al tiempo que no asume ninguno, mejor aún, la modernidad cuenta con conocimientos, personalidades, roles, modos de vida a la carta para cambiarlos de acuerdo a circunstancias y a estados de ánimo.

Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?¹⁴

En la cuestión ética, por ejemplo, al perder piso respecto a la perfectibilidad humana puesto que la naturaleza humana se ha convertido en todas direcciones, cualquier acto del sujeto es justificado en la realización plena de una satisfacción inmediata sin importar su fundamento aún en contradicción consigo mismo, y es que el problema no es la contradicción precisamente, sino el asumir discursos como verdaderos creyendo precisamente en la “verdad de las cosas”.

El punto a discutir en este momento, para no perder el hilo conductor de esta tesis sobre el fenómeno de la certeza en la modernidad, es precisamente el criterio de verdad, no pensándolo desde condiciones de posibilidad para que sea posible, bastante hace la ciencia y la epistemología al respecto, buscamos cuestionar precisamente a la verdad como tal al pensar en sus limitaciones metafísicas y las implicaciones ontológicas de dicha crítica; y es que precisamente la verdad tan mentada por la ciencia y la teoría del conocimiento se aplica para justificar la idea de certeza, misma que pretendemos poner en crisis no para fundar una escuela escéptica, sino por el hecho mismo de que la certeza forma parte de la metafísica moderna, y que ya mencionamos en párrafos anteriores se encuentran en crisis, la modernidad, la metafísica, la verdad y la certeza.

La pregunta inmediata sería ¿es posible deshacernos por completo de la metafísica? La respuesta es que no podemos olvidarnos de la metafísica por completo. Sin embargo, habría que definir qué se entiende por metafísica, hasta donde es posible aplicarla, y en qué sentido se critica.

¹⁴Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2001. pág.43.

2.2.1 Metafísica y Modernidad: técnica y certeza del conocimiento como fundamentos de la razón instrumental

La Modernidad es un fenómeno occidental en el devenir histórico a consecuencia de su desarrollo político, cultural, económico, social, y filosófico; ahora bien, la metafísica es el fundamento teórico de la tradición occidental, y por lo tanto, también de la modernidad. Así pues para hablar o hacer una crítica al pensamiento moderno junto con sus categorías de certeza y verdad, debemos analizar más detalladamente la modernidad.

En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger define la modernidad en sus rasgos esenciales enumerando las características que la conforman. Critica el pensamiento metafísico moderno por la pérdida de sentido de la humanidad causada por el olvido de la pregunta fundamental del sentido del Ser. A cada época, nos dice, le es característica una metafísica determinada misma que, al comprenderla, permite comprender a sí mismo la esencia de cada época: *La metafísica fundamenta una era desde el momento en que, por medio de una determinada concepción de la verdad le procura a esta el fundamento de su esencia.*¹⁵ La concepción de la verdad en la modernidad es la concreción metafísica de la tradición occidental, la verdad se funda bajo bases metafísicas apelando a un mundo suprasensible con mayor estatus ontológico en comparación con el mundo material despreciando así nuestra realidad inmediata, y para ellos la ciencia se ha fortificado mediante las categorías de causalidad y origen.

Dentro de los fenómenos esenciales de la modernidad menciona la técnica mecanizada como el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna; otras características son la transformación del arte en objeto de la vivencia del hombre, y la concepción de todo obrar humano como cultura, pero el mayor énfasis de la modernidad es el fenómeno científico.

Comprender los fenómenos esenciales de la edad moderna permite comprender y definir nuestra condición moderna. Así, alcanzar el fundamento metafísico que funda a la ciencia moderna, permitirá conocer esencialmente la modernidad.

La esencia de la ciencia actual es la “investigación”, por tanto, aquello que constituye el fundamento metafísico de la investigación determinará la esencia de la ciencia moderna. El fundamento metafísico de la investigación es nada menos que todos los presupuestos

¹⁵ Heidegger, Martin “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, España: Ed. Alianza, 2003 pág. 63.

teóricos desarrollados por la razón instrumental y su visión del mundo distinguiendo al sujeto que analiza, estudia y cuantifica objetivamente: la fijación de los fenómenos naturales mediante leyes que considera las reglas de variación y constancia de estos, es posible a partir del “experimento “ mismo que se lleva a cabo únicamente en un contexto donde se maneja una noción de naturaleza cuantificable, y sobre todo, asumiendo la posibilidad de conocerla. Las bases de la investigación se sustentan en la objetivación del ente en una representación del sujeto, convirtiéndose él en centro de referencia de lo ente.

La técnica como tal ha existido desde siempre definiéndola como un saber hacer, de hecho la palabra griega *técne* está unida, según Heidegger en *La pregunta por la técnica*, desde los comienzos con la palabra *epistéme* (conocer); la técnica es un modo de des-ocultar en tanto que produce y trae a la existencia, desde la no existencia, algo engendrado. Pero la técnica moderna se distingue por automatizarla con ayuda de la ciencia: tecnología es el nombre adecuado para la combinación de la técnica y la ciencia moderna, pasando la *técne* de un desocultar a un confeccionar. El desocultar imperante de la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías para controlarlas, explotarlas y acumularlas. Controlar la naturaleza a disposición del hombre es esencial para la técnica moderna, lo peligroso de esto es que se remarca la distinción entre el individuo y lo demás, al punto que el mismo sujeto se pierde en la megalomanía moderna.

En cualquiera de los modos que pueda imperar el destino del desocultamiento, el desvelamiento, de todo lo que es y se muestra en cada caso, oculta el peligro de que el hombre se equivoque en lo desvelado y lo malinterprete. Así, cuando todo lo presente se concibe a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder todo lo sagrado y alto, puede perder su lejanía plena de misterio [...] Tan pronto como lo desvelado no concierne al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como *constante*, y el hombre en medio de lo sin-objeto no es más que el constanciador de lo *constante*, va el hombre sobre el borde más escarpado del precipicio; esto es, va hacia un punto en que él mismo no podrá ser tomado sino como *constante*.¹⁶

En la modernidad, de acuerdo con Heidegger en *Época de la imagen del mundo*, el mundo se concibe como una imagen, es decir, el “mundo” es el nombre que se le da a lo ente en su totalidad (el conjunto de todos los entes), sin embargo, precisamente concebir el mundo como lo ente en su totalidad significa situar a lo ente mismo ante sí como una imagen o representación llevada ante el hombre en tanto elemento objetivo dispuesto en asignación y

¹⁶ Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile: Editorial Universitaria, 2007, pág. 142-143.

disponibilidad para el sujeto. Imagen es entonces la configuración de una producción representadora posibilitada teóricamente desde la filosofía platónica al determinar la entidad de lo ente como *eidós*.

En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar así como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen [...] Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.¹⁷

La metafísica moderna consolida la objetividad del sujeto mediante estrategias técnico-científicas construyendo el conocimiento desde el naturalismo y el control definitorio del mundo para dotar de verdad, con un amplio margen de certeza, todos los campos del conocimiento. De manera cada vez más clara vamos dilucidando la cualidad metafísica de la certeza.

2.2.2 Principios y desarrollo de la razón instrumental

Al tema de la modernidad le es inherente la Razón Instrumental, y hablar de ésta requiere hablar del desarrollo de la ciencia como disciplina metodológica, a la manera en como se entiende la ciencia moderna; para Ernst Cassirer¹⁸ en el siglo XVII se consolida la ciencia debido a un cambio gestado desde el renacimiento, pues aunque la ciencia con sus distintas disciplinas y métodos han evolucionado, siempre ha habido específicamente un rasgo muy particular que atraviesa su historia, dicho rasgo ha determinado de la misma manera la modernidad: el Yo o la idea de interioridad del individuo. Giordano Bruno, continúa Cassirer, introduce por primera vez el sentimiento cósmico de la relación entre el “yo” y el mundo, ente sujeto y objeto en este sentido. Así el devenir infinito se encuentra en la contemplación de sí mismo, iniciando con ello en el Renacimiento el principio puro de la inmanencia cósmica, preparando la justificación y fundamentos de los sistemas filosóficos del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz).

¹⁷ Heidegger, Martin, “Época de la imagen del mundo” en *Camino de bosque*, España: Ed. Alianza, 2003., pág. 75

¹⁸ Cfr. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 2002, cap. II.

En comparación con la Edad Media y el sistema religioso, en el medievo la realidad tenía un lugar fijo, y la distancia mayor o menor a la que se encontrara con el principio supremo determinaba su valor, de esa manera el conocimiento de la naturaleza no se aprehendía como objeto sino desde su origen opuesto al reino de la gracia divina. El conocimiento de la naturaleza se encontraba en un nivel sensible, mientras el conocimiento de Dios se conseguía con la revelación; de este modo no existía oposición entre creer y saber, subordinándose así a la fe. Aquí la perfección de la naturaleza no podía encontrarse a sí misma sino que debía buscarse fuera, ni la moral, ni el derecho, ni el Estado podían ser instituidos desde su fundamento, era menester una asistencia divina. La filosofía natural del renacimiento, en cambio, distingue el verdadero ser de la naturaleza desde la creación y no desde lo creado, esto es, que la naturaleza es algo más que mera criatura y participa del ser originario pues en ella vive la fuerza de la acción divina.

Junto a la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios, sino en su obra, no descansa en el testimonio de la escritura o de la tradición, sino que se halla constantemente ante nuestros ojos. Es legible tan sólo para aquel que conozca los rasgos de la escritura que la expresa y sepa descifrarlos. No es posible revestirla de puras palabras pues la expresión correspondiente y adecuada es la de las formas matemáticas y los números.¹⁹

La matematización de la naturaleza permite a esta fundamentarse a sí misma, al tiempo que permite traspasar los fenómenos observables para explicarlos descriptivamente desde lo no perceptible, rescatando así de la tradición, el mundo inteligible por encima del mundo sensible, sin llegar a análisis trascendentales, pero sistematizando la realidad a partir de los hechos, encontrándonos así en el umbral de la objetividad.

La certeza del conocimiento ha sido depositada en la verdad científica de los hechos que, sin abandonarse a las apariencias sensibles, elabora conceptos que llevan en sí mismos su garantía, por tanto, en la modernidad la certeza se sustenta dentro de principios de hecho científicamente elaborados. La categoría de “principio”, en la modernidad, no apela a fundamentos de sistema tales como fines, causas supremas o características primordiales, sino que el sistema mismo es lo que posibilita los principios; sistemáticamente no existen principios que sean ciertos por sí, más bien cada principio debe su verdad en su interna y

¹⁹ Ibidem, pág. 60.

propia credibilidad al uso que podemos hacer de éste, uso que consiste en articularlos y ordenarlos desde ciertos puntos de vista.

Trasponer el estatus de principio desde un carácter fundamental a un uso sistemático es un rasgo propio para la razón instrumental y, en consecuencia, para la aplicación en cualquier sistema de pensamiento moderno. La naturaleza pasa entonces a entenderse racionalmente para poder establecer esquemáticamente causas y efectos.

2.3 La razón instrumental transforma la realidad del mundo moderno

La razón instrumental se define como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado. Es evidente la relación directa con el esquema científicista de la modernidad y su capacidad determinista del objeto ampliando su control mediante sistemas conceptuales preventivos y seguros, propios de la metafísica, justificados como conocimientos, y, en consecuencia, como certeros.

La razón instrumental rescata de la tradición platónica el dominio dialéctico de las ideas fundamentando ideas y conceptos que permitan caracterizar una cosa o pensamiento con relación a un fin, al estilo de las ideas en relación con el mundo platónico de las ideas. En sentido estricto, la racionalidad subjetivista propia de la modernidad no tiene ningún fin racional en sí, y carece de la preocupación por discutir la preminencia axiomática de un fin respecto a otro más allá de la categoría de funcionalidad práctica.

Según Max Horkheimer, la racionalidad subjetiva se acomoda a todo, convirtiendo los conceptos en medios racionalizados para el trabajo pues no ofrecen la menor resistencia; el lenguaje mismo es un mero instrumento para almacenar y comunicar los elementos intelectuales que intervienen en la producción y conducción de masas.

Aparentemente la razón instrumental y el pragmatismo concluyen la incertidumbre mediante sistemas racionales de pensamiento, pero precisamente la crisis axiomática causada por la relatividad instrumental deja la puerta abierta al cuestionamiento escéptico radical, no ya de los criterios de verdad y conocimiento, sino de la categoría misma de “verdad”: de acuerdo con el pragmatismo, la verdad no es deseable únicamente por ella misma, sino que es tal en la medida que funciona mejor. El núcleo ideológico del pragmatismo se funda en la creencia de que una idea, concepto o teoría, no es más que un esquema o plan para la acción, de modo que la verdad no es otra cosa que el éxito de la idea.

En la medida que intenta convertir la física experimental en prototipo de toda ciencia, y de moldear todas las esferas de la vida espiritual mediante las técnicas de laboratorio, el pragmatismo es el contrapunto del industrialismo moderno, para el que la fábrica es el prototipo de la existencia humana y que modela todos los ámbitos de la cultura de acuerdo con el modelo de la producción en cadena o de la organización burocrática racionalizada. Para probar que es pensado con razón todo pensamiento tiene que tener [sic] una coartada que debe garantizar su utilidad funcional.²⁰

En este sentido la razón se subjetiviza al responder a fines prácticos, contrario esto a la razón entendida objetivamente al mantener una estructura inherente a la realidad que requiere, llevada por su propia lógica, un determinado medio de comportamiento teórico o práctico.

La instrumentalidad racional sistematiza de manera absoluta todos los niveles de la realidad incluso las esferas sociales y modos de vida de los individuos, sustituyendo la selección natural por la acción racional de la civilización, pero aunque pretende la conservación de cierto orden y seguridad, esto no significa que guarde las condiciones óptimas para la sociedad y el individuo. La absolutización sistemática cosifica al hombre y niega sus posibilidades de afirmación particulares a cada uno, basta con recordar las patologías sociales y psicológicas derivadas de la represión ideológica y social mediante mecanismos de control del sistema.

El dominio de la naturaleza incluye el dominio de los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve así “internalizado”. Lo que totalmente es caracterizado como un fin -la felicidad del individuo, la salud y la riqueza- obtiene su significación exclusivamente en su posibilidad de convertirse en funcional.²¹

Paradójicamente, mientras más se desarrolla la técnica para el dominio de la naturaleza, tanto más tenemos que ponernos a su servicio si queremos sobrevivir, y no sólo al maquinizar los quehaceres, sino a nivel social y cultural el impacto racionalista confecciona la dinámica del individuo: mientras los medios de producción se mantengan en un nivel primitivo, las formas de organización social también lo serán, del mismo modo, la

²⁰ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002, pág. 82.

²¹ *Ibidem* pág.116.

producción tecno-científica exige formas de mando, control, colaboración, subordinación, y con ello, determinadas formas jurídicas, morales, religiosas, etc., por ejemplo en el Génesis bíblico se da importancia relevante, para justificar la explotación de los recursos naturales, el pasaje donde coloca al hombre como señor que trabaja la tierra y domina las bestias.

Jürgen Habermas, en *Ciencia y tecnología como ideología*, analiza la modernidad como la construcción y desarrollo del discurso burgués de la sociedad capitalista, ideológicamente fundado en la idea de progreso, y apoyado bajo la égida tecnológica y científica amoldando sus procedimientos al conocimiento e interacción del individuo con la realidad. Identifica también la racionalidad tecnológica con el sistema sociopolítico del capital convirtiendo la racionalidad en una forma de dominio ideológico para conducir el comportamiento humano de acuerdo a fines e intereses específicamente trazados. Aclarando que no hay preeminencia de un ámbito sobre otro, la razón instrumental no fue la causa del sistema económico burgués ni viceversa, ambos son paralelos de una misma situación.

Para manejar todos los aspectos humanos, el racionalismo sistematizado desarrolla subsistemas de acción racional, entendidos en un marco institucional discursivo de una sociedad o mundo cultural ya sea jurídico, familiar, laboral, etc., concretados en reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico para trazar estrategias que a su vez descansan en un saber analítico y máximas generales para realizar fines definidos bajo condiciones dadas.

En el mencionado ensayo, Habermas define acción como interacción simbólicamente medida orientada según normas intersubjetivamente vigentes, en este sentido la manipulación ideológica del discurso progresista moderno manipula expectativas de comportamiento y rol social. En resumen, la racionalidad comunicativa de los juegos lingüísticos en el mundo moderno se subordinan a la relación fines-medios ligados a la razón instrumental y estratégica.

Pues de hecho en los subsistemas de acción racional con respecto a fines, las orientaciones que se exigen son la conformidad con el aplazamiento de las gratificaciones, la organización del comportamiento según normas generales, una motivación centrada en el rendimiento individual y en la dominación activa y, finalmente, la atención a relaciones específicas y analíticas, más bien que las orientaciones contrarias [...] El aprendizaje de las reglas de la acción racional respecto a fines nos provee de la disciplina que representan las habilidades, la internalización de normas de comportamiento nos dota de la disciplina que

representan las estructuras de la personalidad.²²

La descripción de la modernidad hecha en este segundo capítulo tiene un enfoque crítico sobre la razón instrumental, el naturalismo, el cientificismo y el desarrollo tecnológico; este panorama permite, si no definir lo que es la modernidad, puesto que no existen definiciones acabadas, sí al menos permite apreciar la paradoja que envuelve la época actual respecto al discurso metafísico del aseguramiento del conocimiento -y con ello de la certeza- en relación al escepticismo del individuo ante la relatividad muy característica de la razón instrumental y la crisis de la modernidad con la muerte no sólo de Dios, sino también del sujeto, mas no de la subjetividad, en tanto negación de su individualidad y el utilitarismo sistemático. Conforme avanzamos en el estudio de la certeza y el escepticismo en la modernidad, debemos adentrarnos de manera más profunda en el análisis y para ello, en el siguiente capítulo se abordará el problema de la subjetividad en la modernidad relacionándolo en cómo impacta la construcción del sujeto en la elaboración metafísica de la certeza al mismo tiempo que refuerza su escepticismo.

Podemos apreciar que el ideal ilustrado de la razón entendido como la emancipación de hombre mediante la razón y la verdad, no se ha cumplido en la medida en que la razón instrumental se ha apropiado de todos los fines como medios para la realización de su lógica. Puedo sustentar que en la época contemporánea la certeza opera para fundamentar leyes científicas, de estadística y de probabilidad.

La razón instrumental ofrece una certeza desde sí misma al apropiarse de la funcionalidad de la certeza, para la corroboración de su sistema, y para ello echa mano de los nuevos mitos: la creencia en el progreso, la libertad, y el “Yo” (subjetividad).

En el siguiente capítulo se desarrolla el tema de la subjetividad como uno de los mecanismos mediante los cuales el sujeto opera con criterios de certeza, siempre y cuando, claro, justifique su presencia bajo un rol social establecido, y obteniendo a cambio una seguridad de sí. Pretendo hacer una crítica a la noción de sujeto por ser precisamente la subjetividad la manifestación moderna de la certeza, subordinándonos a mecanismos de control. Reitero que la finalidad de esta investigación no es definir qué es la certeza ni solucionar el problema, sino intentar comprender como opera la certeza en la modernidad.

²²Habermas, Jûrgen, *Ciencia y técnica como ideología*, España: Têcnos, 2005, pág. 67-69.

CAPITULO 3

LA SUBJETIVIDAD COMO FUNDAMENTO DE LA CERTEZA; LA SUBJETIVIDAD COMO RESULTADO DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

3.1 La subjetividad y la construcción del “yo”

El concepto mismo de “Libertad” en cualquiera de sus acepciones, es y ha sido idea recurrente en el discurso moderno: libertad social, de expresión, elección, etc. Y aunque si bien es cierto, en palabras de Sartre, el hombre está condenado a ser libre, finalmente se ha convertido en palabra de uso corriente como uno de los fundamentos del progreso y la modernidad. Pero pensarnos hombres libres implica vivir de cierta manera, y en la medida que se moldee la idea de libertad se moldearán los actos del hombre y la idea misma del hombre.

La sociedad tecnológica y el aumento de su productividad económica se encuentran a disposición de ciertos grupos sociales que disponen del aparato técnico de acuerdo a sus intereses particulares, teniendo así una superioridad inmensa sobre la población, de tal modo que la libertad, arriba mencionada, es restringida a sólo ciertos aspectos convenientes.

El concepto de libertad se identifica con la modernidad en tanto que ambos aspectos son consecuencia del pensamiento ilustrado, de ahí el ideal del hombre autónomo liberado por la razón, omitiendo, claro está, los aspectos delirantes de la racionalidad exacerbada. Precisamente en *la Dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer maneja uno de sus postulados básicos que es la demostración de la trampa de *sí mismo* en la que el hombre moderno se ha encerrado desde el momento de pagar el costo por acrecentar su poder tecnológico y la alienación de la naturaleza, situación que desemboca directamente en su propia alienación. La identidad de todo con todo, afirma Horkheimer, se paga al precio de que nada puede ser ya idéntico a sí mismo.²³

La alienación producida por la racionalidad se ha filtrado en todos los niveles de la realidad y de la vida social del ser humano; la planeación de los hábitos, de la vida y del mundo han desplazado lo inmediato al inculcar modos previsibles y normativos de conducta, que además de brindar seguridad y orden, también suprimen muchas posibilidades de sentido.

²³Cfr. Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2006, pág.67.

El orden establecido del sistema, mediante la alienación, se refuerza inmediatamente gracias a la idea del “Yo” y su conservación dentro del orden paradigmático.

La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el *sí mismo* se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras ante la autoconservación y el aniquilamiento, un intento del *sí mismo* de sobrevivirse a sí mismo.²⁴

El refuerzo ideológico para la autoconservación del sí mismo (Yo), mediante su identidad con el sistema, cada vez se vuelve más sofisticado en la medida que los mecanismos de control son más sutiles y estilizados, pero contradictoriamente, a pesar de la cada vez más compleja realidad, las experiencias de las que el ser humano es capaz, cada vez son más pobres.

Utilizando dualismos primarios como dolor-placer; castigo-recompensa; bueno-malo; deber-querer; desear-rechazar, etc., el sistema determina la subjetividad del individuo, y es el hombre moderno quien más ha sabido aprovechar de manera “especializada” los mecanismos desarrollados para construir la realidad de su mundo atrapándose a sí mismo dentro de este control. El placer se ha convertido en objeto de manipulación basado en un esquema de satisfacción e invención de nuevas necesidades.

La frase de Marx, es el ser social aquello que determina la conciencia y no la conciencia la que determina el ser social, podemos interpretarla como conciencia de un sujeto construido históricamente.

La vida psíquica del sujeto pasa por la ciencia, y en este sentido, aunque haya ciertas estructuras psíquicas establecidas como condición de posibilidad, el contenido simbólico-conceptual de la conciencia se distingue de la psique en cuanto que la conciencia es una construcción discursiva, así el sujeto es entendido como una construcción discursiva. El sujeto no llega a serlo por experiencias particulares, ni por el desarrollo autónomo, ni por la afirmación de su libertad, al contrario, está constituido mediante requerimientos exigidos por la estructura social, ejecutados por instituciones, ideologías, modos de producción, políticas públicas, medios de difusión, etc.²⁵

El sujeto es un yo accesible para sí mismo accediendo a la reversibilidad del “tú”, como el otro, aquel otro que habrá de reconocerlo en su subjetividad para ser reconocido en un

²⁴ Ibidem, pág. 86.

²⁵ Braunstein, Nestor, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis*, México: Siglo XXI, 1997, 1er Capítulo.

discurso, identidad, personalidad, etc.

El sujeto es referido a un juego de fuerzas que no controla y del cual es resultado y expresión. En su origen la construcción social de la subjetividad nace como instrumento de supervivencia, se desarrolló y automatizó mediante roles, esquemas, estructuras, mecanismos de control, y, sobre todo, mediante fijaciones de normas lingüísticas.

Para Nietzsche, el sujeto y la conciencia son explícitos hechos de dominio, describiendo la relación entre el afirmarse de la conciencia por encima de las otras instancias de la personalidad, como fuerza que asume el dominio, y la estructura del dominio social y pone en evidencia la violencia constitutiva de la sociedad, de la ratio como ambiente y fundamento de la violencia contenida en la metafísica, en la moral y en la religión [...] Por lo tanto, la conciencia se encuentra siempre inmersa dentro de una estructura social jerárquica que sustituye la violencia de la naturaleza por las relaciones coercitivas y de subordinación entre un hombre y otro, por lo que el significado de la conciencia no está sólo en relación con las estructuras de dominio y no sólo nace como instrumento de comunicación sino que la conciencia es el órgano *de la interiorización* de tales estructuras.²⁶

Desde este contexto podemos asumir que la conciencia es una construcción. Partiendo de este hecho, el estructuralismo intenta hacer visible las reglas del funcionamiento de la conciencia al reconstruir la organización lógica que la rige; dicho intento inmediatamente se percibe insuficiente, por el hecho de caer en un perspectivismo analítico, además de tratar el asunto crítico utilizando, para hacer la crítica, exactamente aquello que será criticado: la conciencia. Sin embargo, vale la pena rescatar el análisis semiológico que hace el estructuralismo a la noción de sujeto cuestionando su existencia más allá de un mecanismo de control, o bien, al menos definiendo lo que se entenderá por sujeto, permitiendo así discutir su funcionalidad como tal despojándolo del centro fijo desde el cual determina la realidad.

La semiótica maneja dos definiciones contrapuestas entre sí del concepto de “sujeto”: 1) Sujeto es lo que está sometido a la observación o reflexión; 2) Sujeto es lo que se trata en oposición al predicado, que es lo que se dice de él. En la primera definición el sujeto es una magnitud pasiva, observable y susceptible de recibir las determinaciones que el discurso le atribuye. En la segunda definición, el sujeto es un principio activo poseedor de cualidades capaz de realizar acciones, siendo el elemento activo. Para sobrepasar la contradicción entre

²⁶ Garzón, Bates, Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*, México: Torres Asociados Editorial, 2000, pág. 51.

las definiciones correspondientes, Greimas²⁷ propone invertir la perspectiva y, sin partir del sujeto dotado de determinaciones y actividades, debe ponerse la atención, más bien, en las relaciones del sujeto como resultado de las reglas que presiden la producción de sentido conformador de su subjetividad. Es decir, para la semiología, los elementos del discurso se reconocen como significantes mediante el juego de relaciones en que participan. Dichas relaciones se dan a niveles narrativos y discursivos: si en un relato seguimos la evolución del personaje, este aparece como una sucesión de estados distintos en su papel personificado. Un estado se anuncia con un verbo del tipo “ser” y/o “estar”; los relatos propiamente dichos son las narraciones donde los estados y transformaciones se asocian con personajes individualizados. En los enunciados de estado está implícita la noción de sujeto-objeto, pero aquí, ni el sujeto es un personaje, ni el objeto es una cosa, ambos son roles que definen posiciones correlativas, roles actanciales que no existen nunca uno sin el otro. Cualquier aspecto que espere producir el yo con su escritura y pensamiento, en principio y ante todo se escribe y relata a sí mismo para con los otros, al tiempo que estos lo determinan de igual manera.

Los objetos no tienen existencia por sí mismos, sólo son cognoscibles por sus determinaciones, por los valores que están investidos en él. Solo al unirse o relacionarse con un sujeto pueden manifestar los valores. Como el sujeto está determinado por la naturaleza de la función constitutiva del enunciado tampoco el sujeto puede definirse por sí mismo: su naturaleza depende de su función. En síntesis, sólo la inscripción del valor en un enunciado de estado, cual función establece la relación entre un sujeto y un objeto, permite considerar esto como semióticamente existentes²⁸

El sujeto, indica Vattimo, es producido por una serie de actos de metaforización e interpretación determinados por las relaciones sociales de dominio, la estructura del lenguaje y la gramática del sujeto-predicado, además de buscar un responsable como causa actante de los hechos derivados entendidos bajo el esquema causa-efecto, también alienta el esquema de producción distinguiéndolo por encima de las cosas a utilizar para sus propósitos, los que sean.²⁹

Sartre analiza la existencia del “yo” como un falso problema inventado en el intento por encontrar un responsable un acto y/o centro rector psíquico. Distingue entre el “Je” y el

²⁷ Greimas, A. J., *Semiótica. Diccionario razonado de una teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1982.

²⁸ Ibidem

²⁹ Cfr. Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto*, España: Paidós, 1992. Traducción Juan Carlos Gentile Vitale)

“Moi”. El “yo” (je) y el “sí mismo” (moi) corresponden, dice Sartre, al *Ego* como unidad de las acciones en el caso del yo; y el sí mismo respecto al Ego como unidad de los estados y las cualidades, aunque en el fondo, sostiene, la distinción que se establece entre estos dos aspectos de una misma realidad es nada más que funcional, por no decir gramatical.³⁰

El problema del Yo trascendental fenomenológico con la conciencia lo califica como un problema existencial. La existencia de un Yo trascendental se justifica por la necesidad que la conciencia tiene de unidad e individualidad. La conciencia se define por la intencionalidad, según la fenomenología, y se trasciende a sí misma y se unifica escapando de sí, sin embargo, siguiendo con el análisis sartreano, la conciencia interna del tiempo (Husserl), aplica mediante la significación subjetiva de las conciencias sin jamás recurrir al poder sintético del “yo”; es la conciencia la que se unifica a sí misma, y lo hace concretamente, valiéndose de un juego de intencionalidades “transversales” que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas, remitiendo perpetuamente a ella misma. Es la conciencia la que hace posible la unidad y la personalidad en mi “yo”. El “yo” trascendental no tiene entonces razón de ser. Además, si el “yo” forma parte de la conciencia, habrá entonces dos “yoes”: el “yo” de la conciencia reflexiva (sujeto pensante), y el “yo” de la conciencia reflejada (sujeto actante), cuando en realidad no son dos elementos distintos de una unidad, sino simplemente dos escorzos distintos de una misma conciencia aplicada a la realidad. Así pues, el “yo” podemos entenderlo como una determinación estructural en un contexto social de acuerdo a ciertos roles o mecanismos de control establecidos y que mantienen al individuo “sujeto”.

En el capítulo segundo del texto aquí citado, Sartre distingue el “yo” del Ego. El Ego es la unidad trascendente de los “estados” (emociones, sentimientos, ideas, etc.) y las acciones del individuo. El Ego está del lado de lo psíquico y el yo se identifica con lo psicofísico. El horizonte de los estados de la conciencia dentro de un margen espacio-temporal unificado es el Ego.

Para el existencialista, el Ego se caracteriza como una totalidad trascendente de carácter dudoso en tanto que relativiza todo lo que nos ofrecen nuestras intuiciones, pues el Ego mismo puede contradecirse un momento después con ulteriores intuiciones; y si en algún momento el Ego puede distinguir, mediante el juicio, al “yo” como distinto de sus estados, lo hace para reincorporarlo inmediatamente en una unidad. El Ego es creador de sus estados y

³⁰ Cfr. Sartre, Jean Paul, *La trascendencia del ego*, España: Síntesis, 200, pág. 59.

sostiene sus cualidades en la existencia por un especie de espontaneidad conservadora, en este sentido, es una interioridad cerrada en sí misma.

Pero este “Yo” por el que nos estamos preguntando no es, sin embargo, una simple forma sintáctica. Tiene un sentido. Es sencillamente un concepto vacío y destinado a permanecer vacío. Del mismo modo en que puedo pensar una silla en ausencia de toda silla, y con sólo el concepto, así también puedo pensar el Yo en ausencia del Yo [...] digo que “Yo” parto la leña y veo y siento el objeto “cuerpo partiendo la leña. El cuerpo, pues, está sirviendo de símbolo visible y tangible del Yo. Salta entonces a la vista la serie de refacciones y degradaciones con la que debería ocuparse una “egología”.³¹

Sartre antepone al “yo” el Ego; no hay algo más por encima de una mera función gramatical del pronombre en primera persona que trascienda la función del yo antedicho. Lo que sí es identificable más allá de una ilusión verbal para identificar al sujeto actante, es precisamente eso que permite dar cohesión a los momentos transversales de la conciencia, de una misma conciencia, esto es, una base material, el cuerpo.

El “yo” es una construcción discursiva que se proyecta en todas las interpretaciones que el sujeto hace de la realidad. Las vivencias del sujeto son el factor determinante para valorar su realidad, y aunque los estados emocionales y psicológicos son importantes en la interpretación de la realidad, finalmente estos elementos responden a la idea de un “yo” específico. La subjetividad es lo que otorga certidumbre de asumir un rol que será asignado al sujeto dentro de un sistema al que pertenezca. La certeza opera aquí desde la subjetividad y por tal la certeza es producto del pensamiento metafísico.

El análisis sobre la certeza y la verdad en relación con el sujeto no es un análisis epistemológico sobre la aplicación de la conciencia respecto a su función dentro del círculo sujeto-objeto. Es más bien un estudio óntico-ontológico del despliegue de la existencia del individuo en su relación vida-mundo. Por ello, no nos detenemos a desarrollar los aspectos funcionales fenomenológicos de la conciencia, sino que anteponeamos a esta la existencia por ser la condición de posibilidad para que la conciencia, como una construcción social, sea posible. Recordemos la tesis de Marx: “No es mi conciencia lo que determina mi ser social, sino es mi ser social lo que determina mi conciencia”.

En el siguiente capítulo haremos ya una re-valoración de la noción de verdad y su relación con la certeza y las creencias, distinta a la hecha en el primer capítulo para comprender de

³¹Ibidem, pág. 92

este modo una concepción de la verdad no metafísica sino totalmente materialista.

CUARTO CAPÍTULO

SER Y VERDAD DESDE LA MODERNIDAD

4.1 La verdad desde la Modernidad

La verdad se ha definido mediante la fórmula *veritas est adaequatio rei et intellectus*, es decir, la identidad entre el mundo y nuestra mente, que hace de nuestros pensamientos e ideas el reflejo exacto del mundo. Al romper con la tradición, Nietzsche y su estudio sobre el nihilismo, no sólo invierte el platonismo para sepultarlo junto con la dicotomía mundo-verdadero/mundo-aparente, sino que las “apariencias” mismas se develan como meras ilusiones; lo “aparente” se elimina junto con lo “verdadero” al carecer de referentes que las categoricen como tales, si no hay verdad tampoco hay mentira. Quedándonos así sumidos en el escepticismo total, si entendemos el escepticismo como la actitud de no asegurar algo, ni siquiera lo relativo.

Ante esto, y urgidos de un asidero se vuelve necesario reestructurar los conceptos de “mundo” y “verdad”, o de aprehender a vivir sin fundamento alguno, o ambas posibilidades, pero vamos por partes.

Si bien la humanidad ya no parte de un ente superior creador del universo y sustento del mundo, le queda la idea de “sujeto”, el cual será desde este momento, a partir de la muerte de Dios, el depositario del saber, siendo así el fundamento ontológico del mundo.

Dos fenómenos contradictorios, al menos en apariencia, dentro de la modernidad, acerca del fundamento ontológico del mundo, son que, por un lado se piensa en un sujeto cognoscente y un mundo cognoscible correspondientes en la *adaequatio rei et intellectus*, y por otro lado, vivimos marcados por el nihilismo: esto es, que al mismo tiempo entendemos la verdad como una apariencia de hechos, y de igual manera seguimos actuando bajo el esquema clásico del conocimiento, donde la verdad es equiparable con el conocimiento del mundo. Esto podría sugerirnos que convergemos en medio de distintos sistemas con verdades a la carta, lo cual, reafirma la idea de que la verdad no es una, o más aún, de que la verdad es relativa.

Ahora, en la modernidad, confluyen distintas corrientes de pensamientos, distintos métodos y conceptos, distintas propuestas para pensarnos y para pensar el mundo, aún rompiendo con el principio lógico de no-contradicción. El mundo se ha escindido en muchos mundos, y con ello el concepto de verdad se ha trastocado, el concepto de verdad se ha amoldado de acuerdo al

sentido en que nos referimos al mundo, no olvidemos las cuatro acepciones descritas por Heidegger en el párrafo 14 de *Ser y Tiempo*; la realidad tiene muchos niveles de apreciación de acuerdo al esbozo fenomenológico: 1) Mundo, empleado como término óntico que designa la totalidad de los entes; 2) Mundo, refiriéndose a una región determinada de entes correspondientes a un capo semántico, por ejemplo, mundo matemático, mundo del arte, etc.; 3) Mundo, término óntico con significado pre-ontológico existencial, designando no a los entes sino aquello en que un ser-ahí se circunscribe a sí mismo, por ejemplo mundo/vida privada, mundo/vida pública, mundo/laboral, etc.; 4) Mundo, empleado en sentido ontológico-existencial de la mundanidad del ser-ahí en su estar-en-el-mundo. El concepto heideggeriano del mundo corresponde con el sentido 3 y 4, pero a su vez contienen el punto 1 y 2, si bien no tienen estos últimos gran relevancia, no podemos omitirlos. Así, podemos hablar de distintas verdades, versiones, o interpretaciones en un mismo hecho de acuerdo a distintos niveles de conciencia, distintas proyecciones de mundo, o simplemente distintas lecturas.

No hay hechos, sólo interpretaciones de los hechos, sostiene Nietzsche. Sin embargo, en el fondo el esquema es el mismo: al tratar de enunciar un juicio “verdadero”, a la verdad seguimos entendiéndola bajo el esquema constitutivo de un conocimiento adquirido de acuerdo a la concordancia de la mente con la realidad. Lo que sí es un hecho unívoco es que la verdad, es una ocupación humana que forma parte de su existencia, entendida como un cuestionamiento por las cosas, la realidad, y por el Ser mismo.

En el texto *Sobre la verdad*, Heidegger define la rectitud de un enunciado en el descubrimiento de un ente en su ser. Esto no significa que mediante esta relación enunciado-cosa se pretende asegurar el conocimiento y funcionalidad del ente, es decir, de la cosa entendida como una constitución entre cosa y pensamiento (adaequatio). Para la fenomenología heideggeriana, la verdad no es discutida como adecuación, menos aún puede dudarse del mundo exterior, de principio postula que la “correcta” enunciación del mundo es una interpretación, colocando a la verdad en el pedestal de la hermenéutica a partir de la experiencia del ser-ahí en su estar-en-el-mundo. Descubrir un ente en su ser debe entenderse como la experiencia del mundo acontecida al ser ahí, independientemente de la interpretación que este haga de aquél.

El existir es ya prerreflexiva y, por supuesto, pre-teórica comprensión del ser, del modo que él mismo es apertura desde y hacia el ser-en-el-mundo que es Dasein. El ser-en-el-mundo permite esclarecer al ser en la medida en que

vehicula el comprender. Del mismo modo que existir no es ser-ante-los-ojos substancial, ni ser-a-la-mano instrumental, ser-en-el-mundo no significa formar-parte-del-mundo, sino el existir *desplegándose* (trascendiendo) en posibilidades propias del existente. Y la relación original con el mundo no es el conocimiento sino el cuidarse-por que es el “comprender” [...] y si el ser-en-el-mundo es decisivo es porque designa una estructura previa a la escisión sujeto-objeto.³²

La mayoría de las definiciones de la verdad establecen criterios puramente epistemológicos, omitiendo el aspecto ontológico de la verdad y su significado respecto al ser del hombre. Planteando el problema de la verdad desde el nivel ontológico, la pregunta no se dirige hacia el ser de la verdad misma, sino hacia el hombre que la produce: este análisis no averigua en qué condiciones la constitución epistémica del hombre le permite usar su capacidad cognoscitiva para alcanzar la verdad, se trata, más bien, de analizar de qué manera la verdad está integrada esencialmente en la existencia humana, con entera independencia respecto a una sistematización científica del conocimiento. Si epistemológicamente cada verdad es relativa, ontológicamente la verdad como tal es absoluta.

En el capítulo séptimo de *Metafísica de la expresión*, Eduardo Nicol desarrolla la noción de verdad en sentido ontológico en tanto que en esta se revela el ser, aunque en un momento distinto la concepción de tal experiencia nos lleva irremediabilmente a encasillarla, más tarde, bajo conceptos epistemológicos. Estudiando etimológicamente la palabra “aletheia”, Nicol explica su teoría de la verdad como un dejar ser al ente en cuanto tal por medio de la *epojé* fenomenológica, situación que se vuelve discutible al plantearnos la posibilidad de pensar el mundo o la realidad desde un punto libre de pre-juicios, sin embargo vale la pena ahondar en la postura de Nicol pues al final restituye a la verdad un estatus ontológico. Afirma Nicol que la “a” privativa del vocablo “aletheia” refuerza la noción del “descuido” (lethos) negado, es decir, el sin-descuido: con cuidado, dando así por resultado que la “aletheia” es la mirada con cuidado en la experiencia del individuo (ser-ahí) en el mundo, concibiendo así la experiencia más común, primitiva y evidente como el lugar donde reside también la más primaria verdad porque el ser se hace patente hasta a la mirada más descuidada, otorgando también un rango ontológico a la experiencia. Es la modalidad existencial de las relaciones del individuo el punto nodal de la mirada alerta para acceder a la verdad ontológica; aunque queda poco claro lo que significa “la mirada alerta”, lo que sí podemos entender es que la mirada es de algo y ése algo se da en la experiencia, así como la conciencia es conciencia de algo, como principio material. Así pues, la verdad bajo un rango ontológico ya no es una relación intelectual entre

³² Moreno, Cesar, *Fenomenología y filosofía existencial*, España: Síntesis, 2000, pág. 145.

la cosa real únicamente, sino un modo de relación integral del ser que conoce con lo conocido, un modo de comportarse y existir frente al ser.

La verdad tecno-científica, heredera de la dialéctica platónica, apela a un fundamento causal originario, gracias al cuál ha podido explotar la naturaleza, logrando así tanto éxito durante los últimos siglos.

La fórmula *veritas est adaequatio rei et intellectus* surge, en efecto, en el horizonte de la fe bíblica, según la cual las cosas, como creadas que son, han sido previamente concebidas por el entendimiento divino creador. Las cosas son conformes a la idea ejemplar de Dios y en ese sentido son verdaderas. El entendimiento humano a su vez, como facultad otorgada al hombre por Dios, se ordena en su actividad cognocitiva al plan divino de la creación (...) El pensamiento moderno olvidó demasiado pronto ése trasfondo tecnológico de la noción tradicional de verdad y transformó el orden de la creación en el orden del mundo como ordenado al espíritu.³³

Si bien es cierto que, para la tradición filosófica, la verdad ha sido la espina dorsal del corpus filosófico, también es un hecho que la filosofía ha re-estructurado el concepto mismo de verdad, y en este sentido el método filosófico ha expandido sus procedimientos, llevándonos a plantear la pregunta sobre qué es filosofía; el método seguido por la estética no es el mismo utilizado por la filosofía de la ciencia, sin embargo ambas ramas con sus respectivos métodos se reconocen dentro del ámbito filosófico, y es precisamente la diferencia entre los métodos, además de sus campos de investigación, lo que distingue las distintas ramas de la filosofía, así, aunque en todos se hable del conocimiento, la verdad es validada como tal de manera y forma distinta.

Para Vattimo, la verdad es manipulable, y construida, sea por los modelos científicos o por ideologías, incluso religiones, pero además, sostiene, la verdad puede ser una práctica política. La verdad que vale en política, así como en todos los demás campos, no es la correspondencia objetiva sino el horizonte paradigmático dentro del cual toda correspondencia es verificable. Las condiciones epistemológicas de diálogo social e intercultural es la verdad de horizonte, mismo que la práctica política construye.

Cuando el mundo “verdadero” desaparece es sustituido por el mundo de la organización tecnológica y el hombre deviene como manipulación-objeto, ello depende del error metafísico de haber imaginado la verdad como correspondencia, y al ser como objeto; el ser “verdadero”

³³ Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, España: Herder, 2002, págs. 565-566.

es, en realidad, el paradigma dentro del cual nos aparecen los objetos, es decir, el conjunto de presupuestos que nos posibilitan la experiencia.

Siguiendo esta línea, la verdad política puede devenir en un mecanismo de control ideológico mediante la justa medida de lo “correcto” o “acertado”, es decir, cuando un sistema ideológico anuncia la verdad de su programa, o la verdad de sus presupuestos parte siempre desde un aspiración totalitaria, incluso enarbolando falsamente la bandera de la democracia. Por ello es importante reconocer la verdad como un mero acuerdo o sistema de pensamiento bajo ciertas circunstancias y con ciertas pretensiones siempre. La “verdad” siempre partirá desde alguno de muchos paradigmas.

...decir adiós a la verdad es el inicio y la base misma de la democracia. Si existiera una verdad “objetiva” de las leyes sociales y económicas, la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos o a los premios nobles en todas sus disciplinas.³⁴

El desarrollo de las comunicaciones, la prensa y el mercado de la información hacen más evidente la contradicción entre el valor de la verdad “objetiva” y la conciencia de que aquello que llamamos realidad es un juego de interpretaciones en conflicto.

...la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática. Esta claro que si se piensa la verdad como la piensa Popper-, es decir como un continuo de prueba y error, un camino que a través de la falsificación pura y simple de hipótesis que se revelan caducas e insostenibles se libra de representaciones erradas sin alcanzar por otra parte verdades definitivas-, puede que su tesis no resulte escandalosa. En realidad la mentalidad democrática la ha adoptado lo obstante sin dejar de pensar que de cualquier modo la política puede aspirar a ciertas verdades. El caso de la guerra angloestadounidense contra Iraq en nombre de la “verdadera” democracia que los occidentales debían instaurar en dicho país, incluso por la fuerza, es un ejemplo de la ambigüedad y de esa falta de radicalidad crítica.³⁵

³⁴Vattimo, Gianni *Adiós a la verdad*, España: Gedisa, 2010, pág. 18.

³⁵Ibidem, pág.22.

4.2 Verdad y Vida; Verdad y experiencia

La cuestión de la verdad surge primariamente como un aspecto del anhelo fundamental del deseo metafísico, dicho de manera detallada, la bondad se considera primordialmente un fin de la voluntad, y la idea moral se considera uno de los sectores de la realización del hombre. Una teoría de la naturaleza humana debe considerar que el hambre de verdad en el hombre es la necesidad de cumplir el fin último de la volición e inteligencia del hombre. Esto en realidad ha sido el soporte metafísico del hombre en su afán de acceder a la verdad, en contemplarla como lo más puro, y aunado a su noción controladora de la naturaleza mediante el esquema científico, ha desencadenado el racionalismo exacerbado que obedece únicamente a sus intereses sistemáticos.

Sin embargo, contrapuesta a la versión de la verdad como un *adequatio*, como una categoría modal en todos los mundos posibles, o como un bien moral, quiero recuperar la verdad, la voluntad y la inteligencia del hombre subordinándola a la vida.

La existencia es inseparable de la verdad porque todo lo que ocurre en la existencia es en algún modo siempre real. Paradójicamente estamos en la verdad y al mismo tiempo nos falta, pues casi todo en la existencia no pasa de ser irreal o ficticio. La magnitud de la paradoja aumenta cuando buscamos algo desconocido preguntándonos si realmente cabría investigar alguna cosa, dado que lo conocido no puede ser buscado, pero tampoco puede buscarse lo que se desconoce.

Cada experiencia es sólo posible desde el marco de interpretaciones y lecturas que el pasado es para la existencia, pero a su vez, la experiencia es experiencia precisamente porque somete a su sentido peculiar todo lo pasado [...] Esta orientación de rasgo hermenéutico significa que la verdad es fundamentalmente habitante del futuro en tanto que la existencia se comporta respecto de ella al modo de una anticipación orientada hacia la verdad.³⁶

El relativismo, que desde la antigüedad es el nervio del escepticismo, consiste, justamente en defender que la palabra “verdad” tiene siempre que ser usada indicando para quién es verdadero, cuándo, dónde, respecto de qué, relativamente a qué. Es muy claro que el relativismo se basa en el hecho de que la verdad no es siempre la realidad ideal y absoluta, sino la realidad conocida y, por lo mismo, objeto para un sujeto; a lo que hay que añadir el fenómeno evidente de que el descubrimiento por parte de alguien de alguna verdad no trae en

³⁶García-Baro, Miguel, *Del dolor, la verdad y el bien*, España: Sígueme, 2006, págs. 115-116.

absoluto consigo que todos los sujetos compartan este descubrimiento.

La filosofía moderna ha pensado con más articulaciones los aspectos del fenómeno de la verdad. La esencia de su aportación consiste en destituir a la verdad del rango de un objeto, elevándola así a la dignidad de la subjetividad misma.

La consideración del primer rasgo de la verdad al que decidimos prestar atención nos condujo a descubrir la estructura dialéctica de la experiencia, donde chocan y se influyen mutuamente y, a la vez, se hacen mutuamente posibles el marco hermenéutico y la novedad. Aquel se proyecta desde lo pasado hacia lo futuro; ésta nunca se deja anticipar del todo, ni siquiera por la más vieja sabiduría. La consideración atenta del segundo rasgo de la verdad nos ha llevado ahora siguiendo el movimiento de la filosofía moderna, a la equiparación de la historia universal con el espíritu absoluto y, de nuevo y sobre todo, a la dialéctica como estructura fundamental [...] El llamado pensamiento débil acude a la finitización radical de la historia –para la que Nietzsche es la figura emblemática– y no hace sino enfatizar la diseminación de las historias, el fin definitivo de toda filosofía de la historia.³⁷

El hombre, en tanto un producto sociocultural, es una magnitud hermenéutica que posee la estructura de un relato. Es unidad biográfica donde el elemento lingüístico adquiere un papel preponderante puesto que comienza el hilo de su historia sólo gracias al legado hermenéutico legado por su familia, la ciudad, sus roles adquiridos, etc., en este sentido, el fenómeno de la verdad se ha trasladado de la mera esfera del juicio, a las representaciones o facetas en los modos de la existencia del individuo dentro de una tradición a la manera de un acontecimiento o vivencia. La verdad es la interpretación de la cosa desde el horizonte finito de la historia.

Si dejamos de pensar el Ser como estructura, entonces dejamos de pensarlo como fundamento o principio; si pensamos el Ser como acaecimiento o evento, lo concebimos como trazo en nuestra existencia, esto ofrece un aligeramiento de la realidad adecuándola a las condiciones de existencia determinadas de cada individuo, descubriendo así que las formas estables y definitivas del sujeto son apariencias sublimadas para cumplir una función. Estas máscaras son ficciones reguladas mediante convenciones sociales, incluyendo la imagen que el “yo” hace de sí mismo. Por ello, la experiencia de la verdad no funciona como el reflejo del objeto por parte un sujeto que hubiera de tornarse transparente, sino como interpretación de un momento histórico particular manifestada en una configuración de determinadas relaciones sociales de dominio. El tema de la ficción y la máscara sustituye la tradición metafísica de la

³⁷Ibidem, pág. 123.

“verdad”, ampliando las posibilidades del concepto mismo a un juego creativo de interpretaciones.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche caracteriza la verdad como la obligación moral de utilizar las metáforas acostumbradas.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética, y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicos y vinculantes; las verdades son ilusiones que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal.³⁸

Pareciera que el desarrollo metafísico queda determinado por la moral en determinadas condiciones y no viceversa. La metafísica es el resultado de una genealogía moral, y el apego a la verdad responde a un compromiso obligado a respetar las convenciones. La verdad tiene pues, una relación estrecha con la moral, y ésta con la metafísica.

4. 3 La ausencia de la certeza y el sin-sentido

Fuera del esquema científico, la verdad es un acumulado de narraciones, códigos, discursos, ideales, prácticas, etc., y en este sentido la verdad es relativa. No hay una verdad trascendental como principio del ser humano más allá de las verdades materiales, las cuales al mismo tiempo son certezas, como el hecho indudable de seguir leyendo este texto, por ejemplo, y es que la verdad definida como reflejo del ser se vuelve la enunciación de nuestras experiencias. A diferencia de la verdad platónica, absoluta e inmutable, la verdad de los hechos vividos por el individuo son derivados de una concepción material del ser, donde la verdad es juicio y enunciación del ser. A diferencia de la verdad que maneja la ciencia como enunciación de los hechos observables mediante la experiencia, la verdad debe suponerse en la realidad del ser como acontecimiento, y por lo tanto, a diferencia de las categorías científicas, la verdad, el ser y la certeza se alcanzan sólo en el instante fugaz sin fundamento más allá del hecho mismo. No hallaremos certeza alguna más que en el instante fugaz de la realidad desde una temporalidad no-lineal, donde lo único presente es el instante mismo.

³⁸Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira*, España: Tecnos, 2003, pág. 21.

La certeza, las verdades y las creencias además de darnos seguridad trazan un sentido; el temor a dejar de creer y de negar cualquier verdad es infundado puesto que cuando dejamos de creer en algo ahora creemos en la negación del momento anterior, y cuando caemos en la falsedad de una llamada verdad en ése instante estamos colocándonos en una verdad nueva. El problema está del lado de la certeza.

Una certeza representa un punto de referencia para nuestros actos, la pérdida de este punto de referencia es una ausencia de sentido. El sin-sentido se define como discordante dentro de un sistema, y sin finalidad alguna de corresponder de manera lógica. Lo absurdo y el sinsentido se pertenecen en el discurso moderno desde el momento en que las grandes certezas mueren con Dios.

La falta de sentido, tema muy recurrente en la modernidad, ha transformado de manera paradójica la subjetividad: por un lado, encontramos una certeza total en el discurso tecnocientífico, lo cual brinda un sentido muy claro, aunque en el fondo éste sea un mito: el progreso. Por otro lado, al mismo tiempo hacemos patente el relativismo en todos los demás discursos, políticos, estéticos, morales, culturales, etc., colocando así nuestra existencia en una insalvable contradicción.

La existencia del individuo se desarrolla en el mundo de manera contradictoria, incluso el juego del sentido/sin-sentido está presente: dejamos de creer pero actuamos como si creyéramos, con la finalidad de poder operar en la realidad, y el sin-sentido se vuelve un sentido. La frase “nada tiene sentido” denota ya un sentido. Veamos, tener un sentido es querer decir o querer hacer, hay un sentido en mi vida, es cierto, puesto que me proyecto al futuro y porque fabrico una historia hilada con mi pasado para formar un sentido, es esta percepción de mi existencia con lo que fabrico un sentido.

Hablar del sentido de la vida solo es posible desde un discurso metafísico. El sentido para un sujeto se determina a partir del conjunto de todo lo que existe objetivamente: si el sujeto se elimina, se concluye entonces que no hay sentido en el mundo, al menos no un sentido absoluto.

Una estrella no quiere decir nada, ni persigue ningún objetivo, pero puede tener un sentido para nosotros, si buscamos una dirección (por ejemplo el norte), una información (por ejemplo, sobre la historia del universo), o un destino (si creemos en los signos del zodiaco. Astronomía o sociología: conocimiento o superstición. Entre los dos, todos los matices del sentido, que son infinitos.³⁹

³⁹Comte-Sponville, André, *La sabiduría de los modernos*, Barcelona: Península, 1999, pág. 124

El sentido no es substancial sino es una relación de alteridad en el sujeto, dicho sentido no está presente ni está dado, sino que es el remitente de un acto por parte del individuo para acercarse a otra cosa.

El sentido no está presente ni es inherente al yo; así como un signo sólo tiene sentido en la medida que remite a otra cosa distinta de él mismo, así, el sentido de un acto no es este acto: querer decir querer hacer es siempre una cosa distinta a sí misma. Nadie puede ir a donde se encuentra, ni significarse a sí mismo, sólo hay sentido de lo distinto de sí. De lo otro.

Por último no se trata de decir que el sentido es una ilusión, si por eso se entiende que no existiría. El sentido existe y no dejamos de experimentarlo, y sería tanto más absurdo negarlo por cuanto toda relación lo supone (el decir “el sentido no existe” es enunciar una proposición con sentido). Lo ilusorio no es el sentido sino nuestra ocasional pretensión de erigirlo un absoluto, existente en sí mismo, independientemente de nuestros discursos, de nuestros deseos, de nuestras interpretaciones [...]⁴⁰

El sentido es una construcción y por ello un acto creativo, sin embargo corremos el peligro de caer en sistemas absolutos de pensamiento. Si en la vida cotidiana nuestras acciones extraen su sentido del hecho que se inscriben en un proyecto, si estos mismos proyectos no tuvieran a su vez un sentido, en última instancia las acciones tampoco lo tendrían.

Aunque un sentido nos remita a algo distinto de sí mismo, como lo considera Comte-Sponville, el sentido parte de una certidumbre, sin embargo, la certeza, como fundamento que es, no debería por fuerza cumplir un criterio de verdad para fundarse, sino asumirse desde lo infundado en tanto que la verdad es sólo una construcción hermenéutica.

Con certezas o con incertidumbres, sin tomar como punto de partida verdades absolutas dentro de un sistema, las creencias permiten actuar sin fundamento alguno más allá del mero acto ejecutado considerado así como acto creador. La creencia sustentada en una certeza es un acto creador sin fundamento más allá del acto y el instante mismo.

⁴⁰ Ibidem, pág. 328

CONCLUSIONES FINALES:

En la época contemporánea el hombre se encuentra en la paradoja de actuar bajo creencias asumidas de acuerdo con los roles representados en su subjetividad aún sin plena certeza de estos, es decir, aplicando la contradicción de no creer pero actuando como si creyera.

Ante la ausencia de certezas la subjetividad se rasga, y nuestra existencia junto con la realidad quedan cuestionadas; al rasgarse la subjetividad las verdades se rompen y las certezas se re-estructuran.

Para operar en la realidad es necesario asumir algunas certezas fundamentales, y es prácticamente imposible actuar sin estas; este trabajo no apela a la falta de certezas como condición de posibilidad para romper con los discursos fundacionales o metafísicos, lo que pretende es proponer parámetros distintos para adquirir una certeza, esto es, asumiendo certeramente un hecho que parta de la experiencia, como hecho único e individual ajeno a generalizaciones positivistas permitiendo así una reinterpretación ontológica del mundo sin certezas absolutas

Al romper con la verdad surge una distinta verdad, ahora creadora, producto material de nuestras vivencias, del mismo modo, perder una creencia implica favorecer una nueva creencia, con la finalidad de instaurarla desde un criterio material, y no metafísico de la realidad.

Al instaurar un criterio material rompemos con el fundamento metafísico de la realidad, y al no haber un fundamento las certezas fundadas entran en crisis. Las certezas no tienen fundamento, éstas son el fundamento. Una certeza infundada debe impulsar un acto creador, poético, siempre que apele hacia un fundamento material y no absoluto de la realidad.

A lo largo de este trabajo, hemos visto que cualquier concepto del mundo se forja desde el aspecto vital del individuo, y hemos revisado los elementos que conforman los rangos de valoración al momento de actuar. Así, cualquier acto, por mínimo que parezca, se ejecuta, o bajo alguna certeza infundada, ó bajo la sospecha de que nuestras creencias son sólo una de muchas lecturas del mundo.

De manera paradójica el mundo cada vez más conocido nos lleva a un relativismo total al descubrir que no hay certezas ni dudas absolutas, mucho menos ahora que Dios ha muerto. No hay ya un pensamiento absoluto que otorgue coherencia y unidad a la realidad.

Bibliografía

- Beltrán, Julio; Pereda, Carlos, (comp.), *La certeza ¿un mito?*, México: UNAM, 2002.
- Braunstein, Nestor, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis*, México: Siglo XXI, 1997.
- Brochard Victor, *Los escépticos griegos*, Argentina: Lozada, 2005.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 200. Traducción Eugenio Imaz.
- Cervantes, Miguel de, *Novelas ejemplares*, México: UNAM, 1978
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, España: Herder, 2002.
- Comte-Sponville, Andre, *La sabiduría de los modernos*, Barcelona: Península, 1999. Traducción María José Furió.
- García-Baro, Miguel, *Del dolor, la verdad y el bien*, España: Sígueme, 2006.
- Garzón, Bates, Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*, México: Torres Asociados Editorial, 2000.
- Greimas, A.J., *Semiótica. Diccionario razonado de una teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1982.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, España: Técnos, 2005, pág. 67-69 Trad. Manuel Jiménez Arredondo
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2001. Traducción Angela Ackerman Pilari.
- , “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, España: Ed. Alianza, 2003. Traducción Helena Cortés.
- , “La pregunta por la técnica” en *Filosofía , ciencia y técnica*, Chile: Editorial Universitaria, 2007. Traducción Francisco Soler.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002. Traducción Jacobo Muñoz.

-----, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2006. Traducción Juan José Sanchez.

Llano, Alejandro, *Gnoseología*, España: EUNSA, 1991.

Moreno, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, España: Síntesis, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 2004. Traducción Andes Sánchez Pascual.

-----, *Sobre verdad y mentira*, España: Tecnos, 2003. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña.

Sanguineti, Juan José, *El conocimiento humano, una perspectiva filosófica*, España: Palabra, 2005.

Sartre, Jean Paul, *La trascendencia del ego*, España: Síntesis, 2003. Traducción de Miguel García Baró.

Stegmüller, Wolfgang, *Creer, saber, conocer y otros ensayos*, Buenos Aires: ALFA, 1978.

Valdez Margarita “Replica a “Dos falsas dicotomías” de Ernesto Sosa” en Beltrán, Julio; Pereda, Carlos, (comp.), *La certeza ¿un mito?*, México: UNAM, 2002.

Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, España: Gedisa, 2010. Traducción María Teresa D´Meza.

-----, *Más allá del sujeto*, España: Paidós, 1992. Traducción Juan Carlos Gentile Vitale.

Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 2002.

Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certidumbre*, Argentina, Editorial Tiempo Nuevo S.A., 1972.