

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
PLANTEL ORIENTE

PAQUETE DIDÁCTICO DE TEMAS SELECTOS DE FILOSOFÍA I

Coordinador: LAZCANO MARTÍNEZ JOSÉ ALFONSO
Calderón Nava María del Carmen
Góngora Jaramillo Gema
González Santana Ricardo
Hernández Flores José Ángel
Huerta Bernal César
López García Gabriela
Muñoz Ramírez Francisco Javier
Perea Cortés José Armando Héctor
Reyes Pérez Jesús
Santiago Galindo Mario

CIUDAD DE MÉXICO, JULIO DE 2016

ÍNDICE

Presentación	3-13.
Unidad I. Teoría del conocimiento.....	14.
Propósito de la Unidad	15.
Aprendizajes de la Unidad	16.
Carátula: doxa y episteme	17.
La doxa y la episteme.....	18-31.
Conclusiones... ..	32.
Bibliografía.....	33.
Carátula... ..	34.
Fuentes del conocimiento	35-43.
Bibliografía.....	44.
Carátula... ..	45.
Tipos de conocimiento	46-53.
Conclusiones... ..	54.
Bibliografía.....	55.
Carátula... ..	56.
La justificación de las creencias.....	57-64.
Bibliografía.....	65.
Carátula... ..	66.
La construcción de la verdad.....	67-79.
Conclusiones... ..	80-82.
Bibliografía.....	83.
Carátula... ..	84.
El intento de fundamentar el conocimiento de lo social desde distintas propuestas filosóficas.....	85-102.

Conclusiones.....	103.
Bibliografía.....	104.
UNIDAD II. HUMANIDADES, CIENCIA Y TECNOLOGÍA	
.....	105.
Propósitos.....	106.
Aprendizajes.....	107.
Filosofía, ciencias y humanidades en el siglo XX y XXI..	
.....	108-
120. Conclusiones.....	121-
122. Bibliografía.....	123-
124.	
Carátula.....	125.
Posibilidades y límites de la racionalidad.....	126-133.
Conclusiones.....	134-135.
Bibliografía.....	136.
Carátula.....	137.
Hermenéutica: ciencias y humanidades.....	138-158.
Bibliografía.....	159.
Carátula.....	160.
El significado de los discursos acerca de lo humano:	
Ciencias y arte.....	161-174.
Conclusiones.....	175.
Bibliografía.....	176.

PRESENTACIÓN

El Paquete Didáctico para la asignatura de Temas Selectos de Filosofía I, desarrolla la propuesta académica emanada de la Revisión al Programa anterior (2003). Desde luego, sin ignorar los logros del precedente, al respecto dicha tarea académica consideró la experiencia de los docentes de los 5 planteles de la Escuela Nacional del Colegio de Ciencias y Humanidades quienes imparten la asignatura, tanto disciplinar como didácticamente, lo cual constituye un resultado y alcance mayor y mejor en torno al proceso de enseñanza-aprendizaje.

En este sentido, la inquietud fue la elaboración de un Paquete que permitirá al docente y a los estudiantes encontrar una explicación de los contenidos temáticos de las dos unidades sugeridas para la asignatura. El cotejo con el programa anterior y la nueva versión atienden aspectos importantes en virtud del sentido del Área y el Colegio, lo cual no cancela la elección de la materia para estudiantes que, independientemente, de su preferencia por una carrera específica tiene en cuenta problemáticas comunes, por ejemplo, el tema del conocimiento, la verdad y las creencias hilvana perfectamente con las ciencias, la tecnología y las humanidades.

Debido a los avances en ciencias y tecnología que han sorprendido a la mayoría, existe una obligación con matices diferentes según las disciplinas del saber humano y las experiencias comunes de los seres humanos al tratar de resolver los problemas de salud en general o la avería material de un auto, un microondas -entre otros ejemplos- que no dejan de admirarnos o en su defecto guiarnos por la formación de una creencia maximizada o sin razones suficientes para existir en un plano racional, sin embargo, la relación estrecha entre la reflexión filosófica y los resultados de las ciencias se han incrementado en buena medida con exigencias imponderables. Por eso, las discusiones generadas en las 2 últimas décadas del siglo pasado y lo que va de este, otorgan un sentido distinto al quehacer filosófico; sin duda, el amplio horizonte que implantó las funciones de las ciencias y sus efectos en todas las prácticas sociales, contribuyeron a promover problematizaciones vitales. Tampoco pretende marginar las expresiones en el campo de las humanidades, que, son

vastas y con las cuales el diálogo es continuo, y cuya cercanía obedece al mismo término genérico, a saber, lo humano.

Con respecto a la primera unidad: Teoría del conocimiento, lo inaugura el contenido temático: Doxa y episteme. El maestro José Ángel aborda la distinción entre doxa (ignorancia, apariencia, opinión) y episteme (ciencia, esencia, conocimiento), recuperando una de las tradiciones que permitió la formación de Occidente, es decir, la filosofía griega en el periodo clásico. Por medio de algunos de los *Diálogos* de Platón trata de explicar la importancia de ambos conceptos y sus diferencias, por supuesto, la versión resulta exigida por el enfoque del Programa y, en especial, por sus contenidos temáticos.

Sin lugar a dudas, la memoria convocará a docentes e inaugurará un extraordinario privilegio para los estudiantes de aproximarse al regazo que, procura con una fuerza especial, la filosofía griega. Se concibe una tradición, que, tal vez, afirman algunos, debería escribirse: la tradición en filosofía, pero independientemente de nuestra lectura, para ser comprensible aquella a los estudiantes, estos deben saber de dicha postura reflexiva y las repercusiones que adquirió durante los siglos posteriores a su creación.

El maestro Francisco Javier enseña el contenido temático: Las fuentes del conocimiento, con una pretensión consecuente del primer contenido, al respecto, interpreta una de las corrientes filosóficas del siglo XVII en Europa, denominada empirismo. En contraposición a otra tendencia -la racionalista- que, en ambos casos, tratarán de interpretar el origen del conocimiento otambién enunciado de la siguiente forma: las fuentes del conocimiento.

Probablemente, la pregunta impuesta para generar la búsqueda pertinente, o sea: ¿cuál es el origen del conocimiento?, las orientaciones lograron identificar una región específica de la reflexión filosófica: la teoría del conocimiento. Dicho contenido permite un acercamiento excepcional con el desarrollo de las ciencias empírico-analíticas, no extraña que los filósofos se dedicaran a la investigación científica, por ejemplo, Descartes, Leibniz, Malebranch, entre otros. Y, a su vez, a los nuevos científicos del período de la modernidad no les extraño la incorporación de las reflexiones filosóficas, un encuentro increíblemente sugerente y admirable, debido a las condiciones político-

religiosas adversas en muchas de las ocasiones, pero resueltos a encontrar respuestas.

El siguiente contenido alterna con los anteriores, explica ciertos Tipos de conocimiento: mito, magia y religión por parte del maestro César. La intención pretende comprender de una manera peculiar las aportaciones de cada uno de los elementos mencionados, cuyo objetivo no intenta negar sus niveles distintivos para descifrar la naturaleza, el mundo y las prácticas sociales de los seres humanos. Cabe señalar, que, es también originaria, debido a una serie de planteamientos, lo que le debemos al mito, la magia y la religión: unaambición propia de nuestra condición que, bien pensado, nos hace humanos: interpretar, categoría clave de la hermenéutica.

No obstante, es posible que el avance científico-tecnológico se haya convertido en un mito, un acto mágico y religioso, donde resulta nítido pensarlos como una plataforma de un tipo de racionalidad frente a un régimen de creencias que se sustenta en formas irracionales o de manipulación reiterada por parte de los medios de comunicación masiva. En una lectura replicante, se podría asumir que retornamos a una etapa más sofisticada de la historia humana, claro, la referencia es a la lucha entre la fe y la razón, evidentemente es demasiado esquemático plantearlo así. Pero la sugerencia alerta sendas interesantes de reflexión, porque ponderaría qué tanto los seres humanos otorgamos o admitimos sin reserva aspectos míticos, mágicos y/o religiosos que podrían nublar la búsqueda del conocimiento o la verdad.

La justificación de las creencias perpetúa el enfoque de la asignatura y evidencia el grado de relevancia que posee el pensamiento filosófico, en especial, la lógica. El maestro Jesús dedico su contenido temático a la explicación en torno al paradigma de las creencias, en particular, a la justificación de las mismas. La descripción que se brinda en el contenido precedente contribuye de manera decisiva a la problematización de un mundo, contenido con infinidad de creencias, incluso en el ámbito académico y profesional, tal vez resulte arriesgado afirmarlo, sin embargo, la referencia tiene como objeto de reflexión la vida cotidiana de nuestros estudiantes, en particular, al llevarlo a cabo, sometemos también las nuestras para discutir las

creando así un diálogo cuyos niveles de entendimiento procurarían dilucidar la formación de ciertas creencias.

Expresiones lingüísticas como *‘_creo en Dios’, ‘_creo en el destino’, ‘_creo que me conozco’, ‘_creemos en la educación’, ‘_creemos en nuestros padres’* -entre otras-, merecen ser problematizadas, porque exigen respuestas nada sencillas, en ocasiones descubren las buenas o malas intenciones de los emisores, además de inducir una crisis de distintos tipos, por ejemplo, en el contexto familiar, la orden paternal como maternal es obligar a los hijos a decir la verdad siempre, o evitarles el consumo de ciertas sustancias nocivas para su salud, pero cuando el hijo o hija descubren al padre o madre mintiendo o consumiendo alguna sustancia, suelen enunciarse pretendidos argumentos que no soportan una prueba lógica al confrontarse con los hechos o acontecimientos. Al respecto, nuevamente nos encontramos ante el enfoque de la asignatura, es decir, la importancia y función del conocimiento o la verdad en una sociedad sometida a una velocidad extraordinaria y demandante en muchos y variados sentidos.

El maestro Ricardo en concomitancia con el estudio precedente y los que le anteceden, interpretará el contenido denominado: La construcción de la verdad, sin perder el hilo conductor de origen, eligió algunos paradigmas filosóficos tendientes a suponer qué y cómo se establece la distinción entre verdad y mentira, tal vez la última categoría no se explicita del todo, pero la supone. La inquietud por la verdad y el conocimiento fue impuesta por una tradición fundamental, la cual se aborda en el primer ensayo: los griegos del periodo clásico, cuyos nombres son inevitables: Sócrates, Platón y Aristóteles.

De la anterior tradición, cuyas implicaciones se asocian a la metafísica, ética, política y estética, disciplinas de saber filosófico, fueron recuperadas por filósofos en diferentes momentos de la historia de la filosofía. En este sentido, la tarea no ha sido menos para cada uno de los paradigmas formulados en torno a la verdad, éstos, al construirse, tampoco niegan el reconocimiento de sus antecesores. Por el contrario, la idea es lograr un nivel de convencimiento que garantice la legitimidad del paradigma, no solo en las comunidades epistémicas, sino en el conjunto de los seres sociales, según Villoro. Piensen

en la política, donde las experiencias son abrumadoras, preguntar si existen razones suficientes que justifican su quehacer, concibiendo que la búsqueda no es sencilla; la disputa por el poder suele invalidar una pretensión racional para guiar el comportamiento de los políticos y quienes no lo son, hay quienes escriben que nos encontramos en la era de la post-verdad.

La explicación de algunas teorías acerca de la verdad: 1) coherencia, 2) pragmática, 3) pro-oracional, 4) aletheia, 5) correspondencia y 6) semántica, permiten dar cuenta de las funciones atribuibles a la reflexión filosófica en distintos contextos histórico-culturales, lo cual consideramos importante para docentes y estudiantes, puesto que el ensayo incluye también una caracterización de las mismas al sintetizarlas en cuadros de identificación y comparación didácticos. Con rigor, también la realidad cambia, demanda meditar cómo los efectos de las ciencias, la tecnología y las humanidades requieren ampliar su horizonte de comprensión por y para los seres humanos.

En el contenido temático: El intento de fundamentar el conocimiento de lo social desde distintas propuestas filosóficas, la maestra Gabriela interpretará las aportaciones de tradiciones relevantes para el pensamiento filosófico y científico, en ambos casos existe una sugestiva retroalimentación y crítica. Sin apartarse de una discusión de origen, propondrá una revisión cuidadosa acerca de cómo es posible fundamentar el conocimiento de lo social; qué hace que admitamos la existencia de las ciencias sociales, por ejemplo.

Desde luego, la exploración tendrá su emergencia en el siglo XIX en Europa mediante el positivismo y, a su vez, un increíble progreso en las ciencias empírico-analíticas que, sin el temor a equivocarnos, dispuso de su mayor capacidad en el desarrollo vertiginoso de las 5 primeras décadas del siglo XX, piensen en la física y posteriormente en la biología. Sin embargo, la aparición de la antropología, sociología y psicología inauguraron nuevas y convenientes reflexiones, sin olvidar a la historia. El cruce de dichas invenciones abrieron un campo de posturas inquisitivas, en gran medida por filósofos, además de tener como referentes de época a Marx, Schopenhauer y Nietzsche; no debemos tampoco alejarnos de ciertas vertientes que respondieron al nuevo modelo económico mundial llamado capitalismo, el anarquismo.

De forma puntual, el ensayo plantea una serie de conceptos emanados de argumentos expuestos por algunos representantes de las tendencias que animan la discusión acerca de formulaciones históricas y, al mismo tiempo, alternaron con el cumplimiento de legitimar la existencia de las ciencias sociales, el recorrido problematiza si hablar y escribir en singular y plural, lo cual obliga a pensar históricamente cada disciplina del saber social. Por supuesto, no se agotan las líneas de investigación que, al parecer, no desaparecen al determinarse el desarrollo de las mismas ciencias sociales, cuyas implicaciones muestran la relación estrecha con el otro bloque -digámoslo así- y las humanidades.

El recurso empleado por la maestra es el de la hermenéutica, la cual forjó una tradición, no solamente filosófica, sino su recurrencia coteja con otros discursos, la cercanía obedece a la versión que procuran algunas tradiciones, a veces, sin mencionar directamente a la hermenéutica. En un acto doble de descripción, subraya las aportaciones históricas y epistemológicas, para explicar la posibilidad de fundamentar el conocimiento social. Al respecto, se debe meditar con relación a la serie de acontecimientos que contribuyeron y contribuyen a las ciencias sociales, de finales del siglo XIX hasta nuestros días, esto es, la finalidad de la Ilustración sufrió una mutación al pasar de humanizar lo divino a divinizar lo humano, Nietzsche escribió Dios ha muerto hasta experimentar con el mapa genético.

La segunda unidad del Programa: Humanidades, ciencia y tecnología, inicia con el contenido: Filosofía, ciencias y humanidades en el siglo XX y XXI. El maestro José Armando Héctor explicará mediante tres apartados: la técnica, la ciencia y el arte el contenido que, sin lugar a dudas representa, por el significado de cada categoría y su ubicación histórica, un inmenso ámbito de paradigmas en torno a sus aportaciones, sin dejar de lado, las propias contradicciones entre cada una de ellas. No obstante, la lectura propuesta por el maestro considera aspectos relevantes desde una mirada filosófica, lo cual, entraña referencias a filósofos importantes, cuya reflexión suele proyectar las relaciones obligadas por cada categoría.

En la técnica puntualiza su definición y efectos, probablemente el siglo XX-XXI, presencié y admira lo que se desarrolla en nuestros días, tal vez las generaciones que nacieron y nacen experimentan un fenómeno de banalización de los resultados de la tecnología en mayor escala o incrementan su participación en las actividades propias de la técnica para ampliar el campo de las ciencias y, a la inversa. No quiere decir que la técnica sea algo nuevo o pertenezca a cierto periodo determinado de la historia humana, al contrario, su aparición y desarrollo se relaciona con el mismo surgimiento del ser humano.

La ciencia posee privilegios incuestionables que, relativamente, tampoco merecen ser criticados, con la excepción de una actividad intelectual incómoda desde su aparición, es decir, la filosofía. De nueva cuenta, la convocatoria remite a los griegos del período clásico, por ejemplo, Aristóteles suponía que las actividades humanas deberían tender hacia un bien, no solamente material, sino ético-moral, así las ciencias buscarían el mejoramiento material y ético-moral de los seres humanos. Desde luego, también existen interpretaciones como las de Edgar Morin -entre otros- que exhortan a la perpetuación del diálogo inter, multi y transdisciplinar o mejor conocido como: conocimiento complejo. La complejidad niega las versiones fragmentarias, al contrario, descubre por el desarrollo del saber humano en general que suelen mediar unos con otros, las fronteras son cada vez menores.

El arte explora prácticas sorprendentes, algunas con una visión crítica acerca de las funciones de la ciencia y la tecnología, incluso valiéndose de ellas. El arte contemporáneo brinda un conjunto de problemas valiosos, se podría no estar de acuerdo con algunas intervenciones artísticas, pero ostenta todavía su función crítica, sin embargo, experiencias artísticas suelen ser efímeras con las nuevas tendencias, por ejemplo, el performance. La sensibilidad humana cambia, los sentidos también se convierten en objeto- sujeto de la reflexión estética, las exposiciones al interior del museo generan una expectativa diferente al de una galería, la calle, entre otros campos de espacio.

Finalmente, la interpretación permitirá explorar con los elementos que considere el docente un marco de contexto amplio y rico en las

manifestaciones provenientes de tan solo los tres conceptos: técnica, ciencia y arte.

El siguiente contenido: Posibilidades y límites de la racionalidad escrito por el maestro Mario, instaura uno de los debates permanentes a través de la historia del ser humano. Conservando el sentido con la cual se origina el programa de la materia, podemos afirmar que hilvana una serie de problematizaciones propias de un período que continúa gestionando y parece constituir un conjunto de contradicciones aún sin resolverse, a saber, la modernidad. La intención es dar cuenta del significado de la racionalidad, o, más bien una definición que no parece tan lejana en el tiempo histórico, puesto que nos remite a la Grecia clásica, pero dicha noción suele también modificarse según el paradigma económico, político y cultural.

La ubicación en la historia, de la categoría de racionalidad, permite explicar los alcances y sus límites, al respecto la elección de algunos filósofos como Dussel y Horkheimer, ambos, con posturas críticas con relación a los alcances de la razón, son importantes, sin cancelar las aportaciones para re-significar las funciones de un tipo de racionalidad que sea capaz de cumplir con las mejores y mayores aspiraciones del ser humano, no obstante, lo complicado que resulta.

El conflicto hermenéutico radica en los fines con los cuales se procure aplicar los efectos de dicho paradigma, al pensarlos es evidente remitirse a las ciencias, tecnología y humanidades, por supuesto. Pero no se desconoce el contexto y la postura económico-ideológica de los paradigmas, por ejemplo, la Ilustración supuso en positivo la escisión entre fe y razón, empero, no tardó mucho tiempo en descubrirse las consecuencias extraordinarias de la ciencia empírico-analíticas en el desarrollo del capitalismo.

La discusión es *cómo* y *para qué* la racionalidad, o, cabe preguntar: ¿razón en plural? O la sugerencia del maestro Mario: ¿cuáles son las posibilidades de la racionalidad? La interpretación también subraya la metamorfosis de la razón, la racionalidad en poder, o deberemos entender que las funciones de la racionalidad han sido estrictamente instrumentales, acaso acotadas por el orden económico-político vigente, cuya exigencia proveniente de sus efectos

merece re-plantearse para lograr una versión de un paradigma de tipo incluyente, es decir, ciencias, tecnología y humanidades para todos los seres humanos y no humanos.

El penúltimo contenido temático elaborado por el maestro José Alfonso, *Hermenéutica: ciencias y humanidades*, define mínimamente a la hermenéutica, con el propósito de sugerir una tradición esencial en el pensamiento filosófico. Claro está, no se trata de agotar las orientaciones específicas de la hermenéutica, sino más bien proponer al docente y estudiantes una tendencia que fue vital para el desarrollo, no solamente de la filosofía, sino de las humanidades y las ciencias sociales en general.

En colaboración con los textos de la segunda unidad, alterna en líneas de investigación y posiciones acerca de las ciencias y las humanidades, probablemente se fija una exposición que recorre pasajes históricos y recientes al elegir ciertos filósofos, nuevamente el espectro de la modernidad aparece sin ignorar las posturas que definen nuestro presente en alusión a dichos filósofos. Al respecto, hace notar un término tan común en los discursos de distinta naturaleza que se convierte en pieza clave para *interpretar* y *comprender* el contenido temático: la violencia.

La violencia se convierte en sujeto y objeto de reflexión, el contexto lo define las ciencias y las humanidades, el ejercicio en cada una de ellas es diferente, pero no ajeno del todo. Cabe admitir que, sin explicitarlo, parece una visión estrictamente eurocéntrica, al concederle cotejos de distinto tipo según el enfoque. Sin embargo, lo interesante es pensar cómo ocurren en Latinoamérica los fenómenos de modernización aunado a otros procesos de construcción en torno a los paradigmas que dan título al contenido temático. La particularidad será del docente al involucrarse con sus estudiantes en cada uno de los temas de la asignatura. Por supuesto, las lecturas serán diferentes, justo ahí la riqueza podrá concebirse, porque las maneras de interpretar son unademostración de nuestros aprendizajes y el juego de experiencias sociales e individuales, vale recordar que reiteramos el aprender a aprender, aprender a ser y aprender a hacer.

El último contenido: El significado de los discursos acerca de lo humano elaborado por la maestra María del Carmen, propone una reflexión en torno al arte y la estética. Con rigor, se plantea explicar la preeminencia de ambos en el marco de una asignatura dedicada a la teoría del conocimiento, claro, se acentúan, indudablemente, los vínculos de ambos discursos como otra forma distintiva de conocimiento, además de presenciar la intervención de la categoría de la imaginación.

En alusión al texto existe una interpretación que considera una tradición que suele definir a la estética, desde su emergencia hasta posturas contemporáneas aún vigentes. La exposición intenta averiguar cómo es posible la relación de la estética con la teoría del conocimiento, la noción de transversalidad es relevante para el propósito de la asignatura y la formación de los estudiantes en el bachillerato universitario. En particular, la estética en virtud de ser en el programa de la materia la última con una serie de contenidos específicos, no obstante, en el de Temas Selectos se formulan otro tipo de preguntas: ¿el arte conserva una postura ideológica o cognoscitiva?, ¿es posible pensar políticamente el arte?, ¿cuál(es) será(n) la(s) relación(es) de la estética con la política y la economía?, ¿existe una diferencia esencial entre arte y estética?

Las intervenciones artísticas de diverso nivel y época, se han constituido en un referente común, tal vez recurrente para ejemplificar, no solamente una sociedad, sino una concepción de los alcances de la ciencia y la tecnología de la misma, incluso algo más. El arte se convierte en objeto de reflexión estética sin perder su riqueza interior y exterior, las dimensiones de cada uno comparten elementos fundamentales. En ocasiones, la celeridad de las intervenciones ha obligado a meditar de otra forma su propia existencia debido a un conjunto de razones estrictamente económicas-entre otras.

Finalmente, elige a un filósofo e historiador del arte, Georges Di-di Huberman, para establecer un paradigma que explica, con un tipo de familiaridad, uno de los cuestionamientos clave en la estética, historia del arte y semiología: la imagen. En discusión compartida con Gombrich llaman la atención para comprender la concatenación entre arte y estética, por supuesto,

la elección garantiza una extraordinaria invitación a los docentes y estudiantes en términos de los propósitos de la asignatura y el perfil de los estudiantes de la Escuela Nacional a consolidar en buena medida la formación cognoscitiva, procedimental y actitudinal deseada.

Confiamos los maestros que elaboramos el Paquete en una recepción reflexiva y crítica, por parte de los lectores con el ánimo de mejorar e inscribir un diálogo permanente para incentivar el pensamiento filosófico. Otorgar sentido a la formación de nuestros estudiantes como seres humanos, cuyas tareas se impondrán según dicha formación, es decir, sabrán qué hacer, decir y desear en su vida cotidiana, individual y socialmente.

UNIDAD I. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

***PROPÓSITO: EXPLICARÁ LA FUNCIÓN Y LOS
DIVERSOS TIPOS DE CONOCIMIENTO Y SU
RELACIÓN CON LOS SUPUESTOS
ONTOLÓGICOS Y EPISTEMOLÓGICOS PARA
COMPRENDER SU REPERCUSIÓN EN LA VIDA
SOCIAL E INDIVIDUAL.***

APRENDIZAJES: EJEMPLIFICAN Y DIFERENCIAN

*DIVERSOS TIPOS DE CONOCIMIENTOS A
TRAVÉS DE PROYECTOS GENERATIVOS.*

*ANALIZA Y EVALÚA LAS CREENCIAS EN EL
PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL
CONOCIMIENTO, PARA FORMASE COMO UN
PENSADOR CRÍTICO.*

DOXA Y EPISTEME

Aprender es recordar

Platón, *Fedón*, 91e

El conocimiento científico es un poder...
es el más vigoroso de todos los poderes.

Platón, *República*, V 477d.

Introducción

Como señala Platón en el *Teeteto* (155d), la filosofía surgió por la admiración que despertó en el hombre, el mundo raro, el mundo extraño que lo rodea por todas partes. El cosmos provocó en el hombre desde el periodo de los presocráticos el asombro, la curiosidad, su deseo de saber, problematizar, argumentar, y buscar la verdad de manera cotidiana en su peregrinar por el mundo. El hombre, desde la filosofía se pregunta: ¿de qué están hechas las cosas que existen?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿todos los entes que existen en el mundo tienen un origen único o diverso?, ¿todo lo que existe es uno o múltiple?, ¿todo cambia o todo permanece?, ¿conocemos con los sentidos o con la razón?, ¿qué es la verdad?, ¿todo el conocimiento es científico o existen otros tipos de conocimiento?, ¿qué es la doxa? y ¿qué es la episteme?, entre otras.

El objeto de este trabajo es abordar dos formas de conocer, a saber: doxa y episteme, cuyo significado difiere y al mismo tiempo se hace equivalente en diversos pasajes de los *Diálogos* de Platón, se revisarán en especial, el *Ménón*, el *Banquete*, el *Teeteto* y *La República*.

Generalmente en lo que se refiere a problemas epistémicos, suelen tratarse fundamentalmente en el *Teeteto* o en *La República*. El presente tiene como propósito aprehender las acepciones más importantes de los conceptos doxa y episteme, como dos elementos significativos en el pensamiento de Platón y la cultura griega.

Antecedentes

Los discursos filosóficos comprenden múltiples problemas que son abordados por distintas disciplinas tales como: la lógica, ontología, ética, estética, antropología, la filosofía política o la teoría del conocimiento, entre otras.

‘Doxa’ y ‘episteme’ son dos conceptos que forman parte de la teoría del conocimiento, la cual se entiende, siguiendo a Villoro (VILLORO: 2014, p. 21) «...como un análisis, clarificación y sistematización de los conceptos epistémicos». Por su parte, Hessen, considera que «...la teoría del conocimiento es una disciplina filosófica independiente y fundamental...partedel supuesto de que el conocimiento es posible» (HESSEN: 2002: p. 52).

El origen de los conceptos de doxa y episteme se remonta al periodo presocrático de la filosofía griega, fueron precisamente Heráclito y Parménides, quienes por sus reflexiones dieron origen a dos formas de conocimiento: la doxa y la episteme, objeto de estudio del presente trabajo a desarrollar en las siguientes páginas.

Doxa y episteme en Heráclito

Como sabemos, Platón llega a una concepción dualista del mundo a partir de retomar elementos de Heráclito y Parménides, la herencia del primero se hace presente en el mundo sensible, en el que impera la doxa y del segundo en la realidad suprasensible, en el que rige la episteme.

Para Heráclito todo fluye, nada permanece, todo es un proceso perpetuo de cambio, como las aguas de los ríos. «En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos en los mismos; y precisamente somos y no somos» (fragmento 49).

La percepción de que todo cambia y nada permanece desde el punto de vista heracliteano implica asumir como referencia del sujeto cognoscente los sentidos y la experiencia, al relacionarse con el objeto de conocimiento. Si bien, el cambio se capta por medio de la percepción sensible, en el pensamiento de nuestro filósofo no todo se reduce a ella. Thomson (1972: p. 319) considera que para Heráclito el mundo no tiene principio y fin, sino que siempre ha

existido, es eterno, y apunta: "Cada comienzo es un fin y cada fin un comienzo; en consecuencia, no hay comienzo ni fin; el mundo es eterno".

Si esto es así, entonces afirmamos que la percepción del cosmos como eterno no se da únicamente por los sentidos, sino también por la razón, cuando Heráclito afirma: "Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los Dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde siempre, es y será Fuego siempre vivo que se enciende mesuradamente y mesuradamente se apaga" (frag.30).

Pero, si atendemos a los sentidos todo es un perpetuo fluir, en génesis, todo es y no es al mismo tiempo, si nada permanece, entonces, la ciencia, la episteme no es posible, sólo la doxa, la opinión, el juicio subjetivo.

Doxa y episteme en Parménides

Si el pensamiento de Heráclito se puede atribuir que tiene un carácter principalmente doxístico, en cambio, en Parménides, se puede percibir con nitidez la diferencia entre doxa (opinión de los mortales) y la episteme (conocimiento, como legado de los dioses y producto de la razón). Por ello, en su poema, la diosa que recibe a Parménides le dice: "Es necesario que conozcas toda mi revelación y que se halle a tu alcance el intrépido corazón de la verdad, de hermoso cerco. Tanto como las opiniones de los mortales, que no encierran creencia verdadera". (I: 25- 30). Continúa, "Aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es, significa la vía de la persuasión -puesto que acompaña a la verdad-, (II)...Porque jamás fuerza alguna someterá el principio: que el No-Ser sea" (VII).

Las dos vías del conocimiento, la del Ser por medio de la razón y la del No Ser que sería la de la doxa, pero, el No Ser, ni siquiera es posible pensarlo, ya que todo está lleno de ser y él es eterno, inmóvil, completo, homogéneo. Naturalmente Parménides asume la primera vía, la del Ser, con ello, da inicio el racionalismo epistémico.

Doxa y episteme en los Sofistas

En el siglo V a. d. C. los sofistas, maestros de la retórica, iban de ciudad en ciudad a impartir sus enseñanzas a cambio de una remuneración económica a los jóvenes que querían incursionar exitosamente en la vida pública. De los más famosos tenemos a Gorgias, Hippias, Pródico, Trasímaco, Crítias y Protágoras, entre otros.

Gorgias nos comenta en el diálogo de Platón que lleva su nombre lo siguiente: “Me parece Gorgias, [afirma Sócrates] que ahora has expuesto casi con exactitud lo que es, según tú, es la retórica; y si te he entendido bien, dices que es artífice de la persuasión y que toda su actividad y el coronamiento de su obra acaba en esto” (PLATÓN: Gorg.453a).

La persuasión es una estrategia propia de la política. “...persuadir es hacer que otros adquieran una opinión determinada” (Teet. 201b). “La retórica es el simulacro de una parte de la política” (Gorg. 463e).

En el caso de Protágoras, él define a lo que se dedica en los siguientes términos: “—joven, si me acompañaste sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor” (Prot. 318a).

La promesa sofista consiste en hacer mejores a los jóvenes cada día mediante la retórica para estar bien preparados en la administración de la vida pública y privada.

Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.

—Entonces... Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos. —Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso (Prot. 319a).

Por lo anterior, se deriva una posición pragmática del conocimiento, como un saber útil para la vida práctica. Entre otros de los postulados que éste sofista sostenía se encuentra el siguiente: "El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son" (Teet.152a).

Desde este punto de vista, el hombre entendido como cada individuo, va a ser el referente de verdad de cada cosa según la percepción individual de cada quien. "Ciertamente hay percepciones a las que hemos dado nombres, como es el caso de la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor, entre otros que podrían citarse" (Teet.156b). Sin embargo, desde el punto de vista de Platón, las cosas no son como le parecena cada individuo, sino como son en sí, porque busca el conocimiento universal y necesario. No obstante, para los sofistas en general y para Protágoras en particular, no les interesa llegar a la verdad, sino ganar las discusiones mediante la argumentación retórica.

En este caso el arte de los sofistas se mueve en el plano de la doxa, la opinión de cada uno según su percepción: "Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia y Homero en la tragedia" (Teet.152e).

La posición de los sofistas cae en un subjetivismo, un relativismo y un pragmatismo epistemológicos. Sin embargo, Platón no está de acuerdo con los autores anteriores y ofrece tres argumentos en contra del cambio:

Lo primero que diremos al considerar esto, creo yo, es que ninguna cosa se hace nunca mayor, ni menor, ya sea en volumen o en número, mientras permanezca igual a sí misma. En segundo lugar, diremos que aquello a lo que no le añadimos ni le restamos nada no aumenta ni decrece, sino que permanece siempre igual. ¿Formulamos, entonces, una tercera afirmación? ¿No es imposible que algo sea con posterioridad lo que no era anteriormente, sin llegar a serlo

en el pasado o en el presente?... Sí efectivamente eso parece (Teet.155a-b).

Platón va revisando el pensamiento de sus antecesores sobre un problema que a él le interesa, a saber, qué es el conocimiento en sí, cosa que logrará y hará una propuesta en el diálogo *La república*.

Doxa y Episteme en Sócrates

Sobre este asunto Sócrates se declara estéril, en ayuno, el se asume como alguien que no sabe sobre las distintas temáticas que va dialogando con sus interlocutores, el sólo sabe pensar, preguntar, escuchar, argumentar y ayudar a que los otros extraigan el conocimiento de su interior, ser sí mismos. Por ello, él señala: "Yo no sé nada, a excepción de algo bien insignificante, que consiste en recibir un argumento de otro que sea sabio y aceptarlo en su justa medida. Esto es lo que voy a intentar ahora con éste, sin que yo tenga que decir nada por mí mismo" (Teet. 161b).

En el mismo diálogo, un poco más adelante, comenta que además de argumentar el sólo sabe pensar, sin embargo no está seguro de ello, el ejercicio mental lo define de la siguiente manera: "Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración. Por lo menos esto es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras" (Teet. 190a). Pensar como un diálogo y reflexión con uno mismo, autoconsciencia. Aunque Sócrates se asuma como alguien que no sabe, Platón considera la episteme como un autoconocimiento, como la habilidad para hacer algo.

-En efecto, sólo el sensato se conocerá a sí mismo, y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y que cree saber cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no lo sabe. Porque no habrá ningún otro que pueda saberlo.

–Esto es, pues, el ser sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe (Cárm.167a).

–Yo no sé nada||, sostiene Sócrates, pero al afirmar esto, Sócrates al menos sabe que no sabe, y existen otros que creen saber sin saber. Aquí el conocimiento se asume como autoconocimiento.

Doxa y episteme en Platón

En los primeros diálogos

En las obras de Platón va explorando diversos temas que dan nombre a sus diálogos, pero en varios de éstos se abordan ciertos temas recurrentes que se convierten en ejes transversales, como es el caso de la virtud o el conocimiento. En sus primeros diálogos, va apareciendo eventualmente el tema del conocimiento, el cual va a ser definido de maneras diversas. Dos ideas son el considerarlo como un autoconocimiento y como una habilidad práctica como ya se ha señalado más arriba.

Revisemos otros.

Doxa como juicio subjetivo

El conocimiento entendido como doxa, como juicio subjetivo se presenta en el primer diálogo, en *La apología de Sócrates* cuando éste afirma: –...Meletomiente y de que yo digo la verdad||. Sea, pues, atenienses; poco más o menos, son éstas y quizás, otras semejantes las cosas que podría alegar en mi defensa|| (Apol. 34b). Platón, en voz de Sócrates hace una diferencia fundamental, la doxa puede ser verdadera o falsa, la episteme siempre verdadera, como señala en el *Gorgias* (454d) cuando señala:

–¿Hay una creencia falsa y otra verdadera, Gorgias?||, contestarías afirmativamente, creo yo.

Gor.–sí.

Sóc.–Pero ¿existe una ciencia falsa y otra verdadera?

Gor. -En modo alguno.

Sóc. -Luego es evidente que no son lo mismo.

Gor. -Es cierto.

Desde el diálogo *Gorgias* queda establecida la diferencia entre doxa y episteme, la primera puede ser verdadera o falsa, la segunda, siempre verdadera.

Doxa como buena fama sustentada en habilidades

En cuestiones de conocimiento sobre diversos temas, Platón considera que hay voces más autorizadas que otras, entre otros por los conocimientos teóricos y prácticos que poseen los ciudadanos. Por eso cuestiona: “¿No te parece que está bien decir que no se debe estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no?

¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos y son malas las de los hombres de poco juicio? ¿Cómo no?” (Crit.47a).

Todo esto tiene que ver con preparación, habilidades, trayectorias, fama y méritos, tomando en cuenta estos elementos, “...los atenienses destacados en mérito, a los que sus ciudadanos prefieren en la elección de magistraturas y otros honores...Ciertamente, atenienses...dejar bien claro que condenaréis al que introduce estas escenas miserables y pone en ridículo a la ciudad, mucho más que al que conserva la calma” (Apol. 35b).

Todo esto en referencia a la defensa que Sócrates hace de sí mismo durante su proceso condenatorio, del cual como sabemos no sale absuelto. En este caso la doxa como opinión de personas con argumentos más fuertes deberían tener mayor peso en la toma de decisiones, sin embargo en ocasiones esto no es así y el proceso de Sócrates es un ejemplo. “Entonces hay que buscar a aquél de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que,asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso” (Laq. 185e). Por lo tanto, hay que buscar al especialista en cada

campo del conocimiento humano para que participe con su opinión en la toma de decisiones en distintos ámbitos de la vida.

Doxa y episteme en el *Menón*

En el *Menón*, el tema central es qué es la virtud, empieza por señalar la existencia de muchas virtudes y luego se plantea si la virtud puede ser enseñada, y es en este momento que se reflexiona sobre el conocimiento. Se aborda el tema de las opiniones verdaderas, pero ellas no permanecen, cambian y no explican las causas, mientras que el conocimiento es conocimiento de causas. Por ende no son de gran ayuda:

Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizantodo el bien posible; pero...escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa...Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimiento y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, diferente aquél de ésta por su vínculo (Men. 98a).

La opinión, la doxa, es cambiante aunque sea una opinión verdadera, aunque explique las causas del mundo sensible, se acerca al conocimiento más no es el conocimiento como episteme, algo universal y necesario.

Doxa y episteme en el *Banquete*

En este diálogo pareciera que Platón no es Platón, me explico, pareciera que la episteme se transforma en doxa, en el sentido de opinión verdadera, y ésta fuera el conocimiento por excelencia, por ello, se ha comentado que este texto es un elogio a la doxa. Pero, cómo entenderla. "La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia" (Banq. 202a).

El mundo sensible participa, es una copia, una imitación del mundo suprasensible, del mundo de las ideas, por ello, los conocimientos de lo sensible, en cierto modo participan del conocimiento de lo suprasensible, pero no son el conocimiento de las cosas en sí como lo es la episteme, que refiere a la realidad trascendente.

los conocimientos no sólo nacen unos y mueren otros en nosotros, de modo que nunca somos los mismos ni siquiera en relación con los conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular...el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en el lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo...Por este procedimiento, Sócrates -dijo-, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás (Banq. 208a-b).

Para llegar a contemplar la realidad suprasensible, para arribar a la episteme, no es algo natural, sino que requiere de un esfuerzo racional del hombre. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo... empezar por las cosas bellas de aquí...ir ascendiendo continuamente...de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es...al fin lo que es la belleza en sí (Banq. 211c).

Para ascender al conocimiento de la verdadera realidad, al mundo de las ideas, el hombre tiene que seguir un arduo camino de preparación que empieza por las cosas del mundo sensible, en el que el conocimiento es la recta opinión.

Doxa y episteme en el *Teeteto*

En el *Teeteto* se aborda directamente se continua con la exploración de los conceptos de doxa y la episteme ya abordados en otros diálogos. En primer

término, se revisa la idea del conocimiento como una actividad teórico y práctico
“... como la geometría y todo eso de lo que tú hablabas hace un momento. También lo son, a su vez, la zapatería y las artes que son propias de los demás operarios, todas y cada una de ellas no son otra cosa que saber” (Teet. 146d).

Una primera acepción del conocimiento en este diálogo es definirlo como una habilidad teórico- práctica, como una creencia (*pístis*), como doxa que se encarga de estudiar el mundo sensible.

Un segundo significado de conocimiento como doxa, determinada como creencia verdadera sin error. “A que la opinión verdadera es saber. Al menos, opinar verdaderamente es algo que está libre de error, y lo que se produce en concordancia con esto es siempre bello y bueno” (Teet. 200e).

Una tercera acepción de conocimiento es postular que el conocimiento es opinión verdadera acompañada de una explicación: “Afirmaba que la opinión verdadera acompañada de una explicación es saber y que la opinión que carece de explicación queda fuera del saber” (Teet. 201d).

Por explicación en griego se entienden tres cosas: imagen, descripción y característica distintiva (Teet. 208 c).

Sin embargo, Sócrates se siente insatisfecho con los intentos de definir el conocimiento en el diálogo analizado, por ello, casi al final del mismo concluye: “Si investigamos qué es el saber, es completamente estúpido decir que es la recta opinión acompañada del saber, ya sea de la diferencia o de cualquier otra cosa. Por tanto, Teeteto, resulta que el saber no será ni percepción, ni opinión verdadera, ni explicación acompañada de opinión verdadera” (Teet. 210b).

Sólo resta aclarar si existen opiniones falsas, sobre el particular se argumenta: “Sócrates, tú has descubierto que la opinión falsa no radica en la relación de unas percepciones con otras, ni en los pensamientos, sino en el enlace de las percepciones con el pensamiento” (Teet. 195d). En esto consiste la opinión falsa.

Doxa y episteme en *La República*.

En este diálogo Platón llega a cerrar todo un proceso de exploración, de investigación y reflexión sobre la doxa y la episteme, toda una línea de argumentación con avances y retrocesos que fue exponiendo en sus distintos diálogos, en ellos fue estableciendo premisas para que en éste, en *La República*, llegue a conclusiones y defina una propuesta epistémica vinculada a su concepción ontológica y política.

Como se ha señalado anteriormente, desde el diálogo Gorgias, la doxa y la episteme se distinguen porque la primera puede ser verdadera o falsa y la segunda siempre verdadera, pero en el diálogo *La República* se añade otra distinción, a saber, por el objeto de conocimiento diferente a que se dirige el sujeto en cada relación cognitiva. Si un distinto poder corresponde por naturaleza a un objeto distinto, y ambos, opinión y conocimiento científico, son poderes, pero cada uno distinto del otro, como decimos, de allí resulta que no hay lugar a que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo (Rep. v, 478b). Porque La opinión es más oscura que el conocimiento y más clara que la ignorancia (Rep. v, 478d).

Platón utiliza dos formas de exponer sus ideas sobre el conocimiento, la primera, la ilustra al final del libro VI, mediante una línea recta dividida en dos partes, las cuales se dividen a su vez en otras dos; así tenemos, Episteme: nóēsis (Intuición, inteligencia), la contemplación de las Ideas, diánoia (conocimiento deductivo) como las matemáticas y doxa: pístis (creencia) conocimiento sensible como la física y, eikasía (imaginación), imágenes como la pintura. Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad (Rep. VI, 511e).

La segunda, es la alegoría de la caverna, la cual expone al principio del libro VII. En la caverna se encuentran unos prisioneros encadenados que sólo pueden ver sombras de objetos que se proyectan en el fondo, un prisionero sale de la cueva con muchas dificultades, y empieza por ver las imágenes de

los objetos, luego los animales y por último el sol. El recorrido que hace el prisionero es el mismo que Platón ilustra con la línea recta, a saber, los grados del conocimiento que el hombre va adquiriendo a través de su trayectoria de vida.

La distinción entre doxa y episteme ha sido posible mediante la utilización de un análisis dialéctico. —Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica [entendida como dar razón y recibirla] llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible|| (Rep. VII, 532b).

Mediante la educación el hombre pueda ir ascendiendo gradualmente por la vía del conocimiento hasta llegar a contemplar la Idea del Bien, que es el conocimiento en sí. —Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender...hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien|| (Rep. VII, 518d).

Cada uno de los hombres tiene el poder mediante el esfuerzo personal empleando sus sentidos pero principalmente la razón para arribar al conocimiento del mundo inteligible, pero no todos lo logran, solamente los filósofos. —Entonces estaremos satisfechos, como antes, con llamar a la primera parte _ciencia_, a la segunda _pensamiento discursivo_, a la tercera _creencia_ y a la cuarta _conjetura_, y estas dos últimas en conjunto _opinión_, mientras que a las dos primeras en conjunto _inteligencia_, la opinión referida al devenir y la inteligencia a la esencia|| (Rep. VII, 534a).

Platón, para explicar su teoría emplea dos estrategias, en los libros VI y VII de *La República*. La primera es ilustrada con una línea dividida en segmentos, (en doxa y episteme), cada uno a su vez se divide en dos, la doxa en conjetura y creencia; y la episteme en pensamiento discursivo y ciencia. La segunda, se expresa con la alegoría de la caverna, donde el prisionero que se escapa, sale del mundo de las sombras para arribar al mundo sensible, ver los objetos y finalmente contemplar el sol, la Idea del Bien en sí, es el mismo camino que va

de la conjetura pasando por la creencia, el conocimiento deductivo y la intuición racional de la Idea del Bien. "...la Idea del bien es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas" (Rep. VI, 505a).

Conclusiones

Los conceptos de 'doxa' y 'episteme' son relevantes en la teoría del conocimiento. Platón tiene el mérito de haberlos trabajado en diversos de sus diálogos y llegar a una propuesta en el diálogo de *La República*, en él, presente los cuatro grados del conocimiento en nivel ascendente, la doxa comprende la conjetura, la creencia; la episteme que a su vez comprende el conocimiento deductivo y por último, ciencia, cuyo objeto es la contemplación racional de la Idea del Bien.

Platón desarrolla su teoría del conocimiento acorde con su concepción ontológico- metafísica de la existencia de dos mundos, el mundo sensible que es una copia del mundo suprasensible, el mundo de las ideas, el mundo perfecto y verdadero (como lo expone en el libro X de la *República*). La doxa corresponde al mundo sensible, imperfecto y contingente; la episteme al mundo inteligible. Pero las ideas sobre el conocimiento de Platón, también van en la misma dirección de su visión de la política, ya que su propuesta no es que se gobiernan los que se orientan por la doxa, sino que han de gobernarlos que lo hagan mediante la episteme, los que tengan el conocimiento de las cosas en sí, es decir el gobernante filósofo, el investigador de la verdad.

Por último, resulta pertinente subrayar los vínculos entre teoría del conocimiento, ontología, metafísica, ética y filosofía política que Platón va entrelazando en sus diversas obras.

BIBLIOGRAFÍA

- Diógenes, L. (2006). *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Tomo.
- Los presocráticos*, (1982). (Juan David, García, Vaca, trad.), México, FCE.
- Hessen, J. (2002). *Teoría del conocimiento*, México, Editores Mexicanos Unidos
- Parménides, Zenón, Meliso, (1975). *Fragmentos*, (José Antonio Miguez, trad.), Buenos Aires, Aguilar.
- Sofistas, (2007). *Obras*, (Antonio Melero Bellido, trad.), Barcelona, Gredos.
- Platón, (2010). *Diálogos*, 3 tomos, Madrid, Gredos.
- Thomson, G. (1972). *Los primeros filósofos*, Buenos Aires, Siglo XX.
- Villoro, L. (2014). *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.

FUENTES DEL CONOCIMIENTO

EMPIRISMO

Desde el periodo presocrático se formulan constantemente los problemas del conocimiento y de su origen. En Parménides ya encontramos una formulación nítida del problema acerca del conocimiento y de las vías que tiene para acceder a la verdad. En su *Poema* establece ya las dicotomías básicas entre: Verdad y Falsedad, Conocimiento y Opinión, Esencia y Apariencia. Por lo que toca a nuestro tema sobre el origen del conocimiento también establece claramente la distinción entre las vías Empírica y Racional del conocimiento. Para explicar su idea usa la metáfora de los dos caminos: en la búsqueda de la verdad hay un camino correcto y otro incorrecto. El camino incorrecto es el de los sentidos que sólo conducen a la apariencia y la falsedad; se logra la opinión pero no el conocimiento. El camino correcto para Parménides es el de la razón por lo que previene a aquel joven que se inicia en el saber para que no derive en las trampas de la vía sensorial.

Mas tú, de este camino de búsqueda aparta el pensamiento que pienses, no te fuerce el hábito preñado de experiencia a entrar por este camino, moviendo ciegos ojos y zumbantes oídos y lengua, antes juzga con la razón la muy debatida argumentación por mi expuesta.¹

Aquí los términos en consideración son conceptos filosóficos que adquieren un significado distinto al ordinario. Es el caso de *‘experiencia’*, que en su sentido coloquial significa estar dotado de habilidades o destrezas. Así, tener experiencia en algo es mejor, suponemos, que no tenerla.

Sin embargo para Parménides la *‘experiencia’* adquiere una connotación negativa en función de que significa la experiencia sensible, es decir, los datos que nos proporcionan cada uno de los cinco sentidos. Desde esta temprana

¹*Antología de la filosofía griega*, selección de José Gaos, México, El Colegio de México, 1968, p. 37.

época ya se formulaba la idea de que "Los sentidos nos engañan". El eleáta alude sólo a tres de los cinco sentidos, lo cual considera suficiente para descalificarlos en conjunto. Así al referirse al sentido de la vista señala:

"moviendo ciegos ojos" lo que alude a la imposibilidad, según su criterio, de confiar en la vista que sólo capta la apariencia y no la esencia; la vista resulta ciega cuando se trata de alcanzar el conocimiento. De la misma forma alude al oído como órgano sensorial, pero se trata de "oídos zumbantes" con los cuales no escuchamos realmente. El tercer sentido es el del gusto al que alude bajo la forma de "lengua". El tacto y el olfato ya no son dignos de mención, dando por hecho que tampoco son confiables.

La polémica sobre el origen y fundamento del conocimiento que se plantea en las posiciones racionalistas y empiristas estará presente a lo largo de la historia de filosofía y resurgirá con mucho empuje con el racionalismo cartesiano, que pone en el centro el problema del conocimiento así como de las garantías que éste tiene que satisfacer. Para Descartes nada de lo que decimos conocer puede ser auténticamente verdadero, si no nos muestra intrínsecamente el certificado de su validez. Esto lo lleva a buscar en la duda radical el inicio de una verdad a toda prueba. La búsqueda del Método correcto resultará crucial en todas sus indagatorias, se trata de la formulación de la duda metódica.

Para Descartes la garantía y firmeza de todo saber se fundaba en sus primeros principios, mientras que todo lo fáctico, como tal, permanecía inseguro y problemático. No podemos abandonarnos al fenómeno sensible. No podemos sustraernos a esta ilusión más que si conseguimos rebasar el círculo de las puras apariencias o fenómenos; si referimos lo empíricamente dado a conceptos y lo expresamos en conceptos que llevan en sí mismos su garantía. Existe una certeza inmediata, intuitiva

de los principios, mientras que de los hechos no tenemos más que un conocimiento mediato y derivado. La certeza de los hechos está subordinada a la de los principios y depende de ella.²

El surgimiento del empirismo inglés complementará la vieja polémica en relación al origen y fundamento del conocimiento resuelta por Kant posteriormente.

De la gnoseología, vieja disciplina filosófica, se pasará al cultivo de la teoría del conocimiento, la epistemología y posteriormente a la filosofía de la ciencia. En todas ellas el centro temático es el conocimiento si bien abordado bajo distintos enfoques y problematizando distintos ángulos.

¿Qué es el conocimiento? De esta pregunta esencialista se pasará a las preguntas del fundamento y de la garantía: ¿Cuáles son las garantías que debe exhibir el conocimiento para ser considerado verdadero? ¿Cuál es la fuente más confiable del conocimiento; la razón o los sentidos? ¿Cuáles son los límites del conocimiento humano?

Tales problemas analizados y replanteados desde todos los enfoques posibles serán abordados por estas disciplinas, pero al parecer desde Descartes, la teoría del conocimiento se convierte en la disciplina filosófica por excelencia, que expresa mediante la conciencia de un sujeto, entendido como categoría filosófica suprema, el sentido, origen, razón, fundamento, posibilidad, garantía y fin de todo conocimiento posible.

En el caso del empirismo clásico, la categoría de Sujeto permite la negación de la realidad externa así como del conocimiento abstracto de la realidad

²Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración* (tr. Eugenio Imaz), 1ª reimpr., México, FCE, p. 72.

objetiva para centrar todo el peso del conocimiento en las ideas, las sensaciones y percepciones del sujeto.

En la perspectiva de Hessen³, la Teoría del conocimiento tiene, como toda disciplina filosófica, una tendencia a la universalidad y una orientación a la totalidad; aparece por primera vez en la edad moderna y entre sus fundadores se encuentra a Locke (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1690), Leibniz (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 1765), Berkeley (*Tratado de los principios del conocimiento humano*, 1710), Hume (*Tratado de la naturaleza humana*, 1739-40) y Kant (*Crítica de la razón pura*, 1781).

La teoría del conocimiento no describe un proceso de conocimiento determinado, sino sólo lo que es esencial a todo conocimiento. Indaga en qué consiste su estructura general. Señala que el conocimiento se compone de un sujeto (conciencia) y un objeto. La función del primero consiste en aprehender al objeto y la función del objeto en ser aprehensible y aprehendido por el sujeto. Se establece en el conocimiento una relación entre ambos términos y una correlación no reversible dado que el sujeto no es sujeto ni el objeto es sujeto. Con el conocimiento el sujeto se forma una imagen objetiva y trascendente del objeto. Según tal, el objeto se puede entender como objeto real como aquel dado en la experiencia o ideal, aquel que solo es pensado, como los números y figuras geométricas.

En torno al tema del conocimiento se pueden identificar cinco grandes problemas:

³Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento*, México, Porrúa, 1980, 172 pp.

1. Posibilidad del conocimiento. ¿Puede el sujeto aprehender realmente al objeto? Como posibles respuestas se encuentran: el dogmatismo; el escepticismo; el subjetivismo y relativismo; el pragmatismo y el criticismo.

2. Origen del conocimiento. ¿Dónde reside el origen del conocimiento? ¿Es la razón o la experiencia la fuente del conocimiento humano? Las dos respuestas clásicas son el racionalismo y el empirismo. Platón, Descartes y Leibniz serán representantes clásicos del racionalismo. Su formulación se puede resumir como una negación de los sentidos como fuente confiable del conocimiento. "Un conocimiento sólo merece en realidad, este nombre cuando es lógicamente necesario y universalmente válido." Para el empirismo la fuente del conocimiento humano está en la experiencia sensible que aporta sus datos de la vista, oído, tacto, gusto y olfato.

3. Esencia del conocimiento. ¿Es el objeto el que determina al sujeto? o ¿es el sujeto el que determina al objeto?

4. Formas del conocimiento.

5. Criterios de verdad. ¿Cuál es el criterio que nos dice si un conocimiento es o no un conocimiento verdadero?

Del punto 2 especificamos que el empirismo clásico inglés de Locke, Berkeley, Locke, Berkeley y Hume (siglos XVII-XVIII) sostiene que la única fuente del conocimiento humano confiable es la experiencia entendida como aquella que surge de los datos de nuestros sentidos. Y defiende las siguientes tesis:

- No hay ideas innatas, en clara confrontación con el racionalismo cartesiano. Las ideas innatas del racionalismo serían el patrimonio de nuestro espíritu, puestas en nuestra alma sin mediación alguna y

tampoco son formadas por nuestra imaginación. Son la base del conocimiento universal y necesario:

El punto de partida de Locke consiste: primero, en negar que en nuestra alma haya ninguna idea innata; segundo, en preguntarse: ¿cuál es el origen de las restantes ideas? Si no hay en el alma ninguna idea innata; si el alma es semejante a un papel blanco, "whitepaper", o como han traducido sus traductores latinos, una "tabla rasa" en la cual nada está escrito y todo viene a ser escrito posteriormente por la experiencia; si no hay, pues, ideas innatas, el problema que se plantea es el de cuál sea el origen de las ideas; y este es el problema que Locke trata con mayor profundidad.⁴

- La conciencia cognoscente no saca sus contenidos de la razón, sino exclusivamente de la experiencia sensible. Ideas de sensación y de reflexión, según Locke, o bien ideas-sensaciones según Berkeley. Ideas en suma que dependen de los sentidos y que no pueden ser independientes a éstos. Las ideas del empirista son singulares y nunca universales ni abstractas. Las ideas están enraizadas a las sensaciones, pero éstas en cuanto dependen del sujeto particular son únicas. La existencia depende del sujeto. ¿Qué significa que existe una manzana? Los empiristas responden que alguien está viendo una manzana, o que la está tocando o probando. ¿Cómo se sustenta nuestra creencia de que existen cactus en el desierto de Sonora? Los empiristas dirán que tendríamos que ir a Sonora, ubicarnos en su desierto y determinar por nuestros sentidos que efectivamente existen esos objetos que denominamos cactus. En estas indagatorias también podríamos ir

⁴ Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Porrúa, 1977, p. 137.

dudando de si existe un estado de algún país que tenga desierto y que en tal desierto existan esos objetos denominados cactus.

- El espíritu humano está por naturaleza vacío; es una *tabula rasa*, una hoja por escribir y en la que escribe la experiencia. Pero como hemos apuntado, la experiencia es la experiencia sensible que se conforma de los datos singulares o únicos que construyen los sentidos de cada individuo. Pero incluso el dato de color o forma que aporta el sentido de la vista no es una idea exacta en tanto tiene un gran contenido de abstracción. El color para Berkeley no existe como tal, no existe en tanto idea desconectada de alguna sensación específica del sujeto. En realidad sólo existen colores como el verde o el amarillo, pero aún éstos tienen un amplio grado de abstracción que Berkeley por ejemplo, tratará de resolver. Parte de que la idea de color es una abstracción pero también las ideas de color específicas son abstracciones y por consecuencia desprovistas de certeza ontológica. ¿Qué es pues lo que existe? Pues dado que no existe el color en general ni aun los tipos de colores lo que existe son una infinita variedad de tonos de un solo color, es decir, como en el ejemplo aquel, las nubes no son blancas, porque el blanco es un color y como tal es una simple abstracción, tampoco existe el blanco porque sigue manteniendo su carácter de abstracción. Lo que queda decir que sólo existen formas y colores de nubes que corresponden con tonos específicos de eso que llamamos color blanco, tonos que dependen del ángulo desde que el sujeto está viendo la nube así como la hora del día en que se está haciendo la observación así como de múltiples factores que pueden modificar nuestra percepción y

sensación que seguramente modifican nuestra idea de que de la nube pueda predicarse tan sencillamente que sea blanca.

- En el caso de Berkeley que formula su tesis fuerte de "Ser es ser percibido" plantea un subjetivismo radical así como la negación de toda existencia immanente o trascendente, excepto la de Dios. Es también el caso de David Hume que rompe con las creencias ordinarias como es la suposición de que los cuerpos percibidos por nuestros sentidos existan de forma independiente a nuestra percepción. Los empiristas consideran que no percibimos las cosas cuando vemos o tocamos sino sólo percibimos nuestras propias sensaciones.

Los sonidos, sabores y olores, aunque comúnmente considerados por el espíritu como cualidades continuas independientes, no parecen tener una existencia en la extensión y, por consiguiente, no pueden aparecer a los sentidos como situadas exteriormente al cuerpo.⁵

CUADRO COMPARATIVO

RACIONALISMO (Descartes, Leibniz, Spinoza)		EMPIRISMO (Locke, Berkeley, Hume)
Razón	origen	Sentidos
Universales	Ideas	Singulares
Necesaria	Relación	Contingente
Causales	Relaciones	Casuales
Posible	Ciencia	No posible

⁵Hume, David, "Del origen de nuestras ideas", en: Hugo Padilla y Wonfilio Trejo, Antología: *Temas de filosofía*, México, ANUIES, 1976, p. 321. En pleno siglo XX Bertrand Russell retoma de manera literal las viejas formulaciones empiristas. Cfr. Su libro *Los problemas de la filosofía*, México, Editora nacional, Cap. I Apariencia y realidad, pp. 9-32.

CUESTIONARIO SOBRE EMPIRISMO

1. ¿Cuál es el origen del conocimiento para los empiristas?
2. ¿Por qué el empirismo niega las ideas innatas?
3. ¿Por qué los empiristas niegan a la cosa en sí misma?
4. ¿Por qué para los empiristas no hay ideas abstractas?
5. ¿Por qué Hume niega la existencia de Dios?
6. ¿Por qué critican el principio de causalidad en la naturaleza?
7. Explica la frase de Berkeley: "ser es ser percibido".
8. ¿Por qué los empiristas niegan la posibilidad de la ciencia?
9. ¿En qué consiste el solipsismo de los empiristas?
10. ¿En qué época surgen los empiristas y cuáles son sus principales representantes?

ACTIVIDAD OPCIONAL:

Realizar un cuadro comparativo del concepto "experiencia" para los empiristas y para las ciencias experimentales.

BIBLIOGRAFÍA

CASSIRER, E, *Filosofía de la ilustración*, TR. Eugenio Ímaz, FCE, 1980.

GAOS, J, *Antología de filosofía griega*, Colegio de México, 1968.

GARCÍA MORENTE, M, *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, 1977.

HESSEN, J, *Teoría del conocimiento*, Porrúa, 1980.

TREJO, W, *Temas de Filosofía*, Anuies, 1976.

TIPOS DE CONOCIMIENTO

Piensen que mañana es un mito, que el universo es uno; que el número, que el amor, que lo real lo mismo que el infinito, que la justicia, el pueblo, la poesía... la propia tierra ¡son mitos! y el mismo polo lo es, pues aquellos que pretenden haber sido sólo han pensado estar por razones que son indivisibles de la palabra...¹

¿Qué son la magia, el mito y la religión?

En el marco de la teoría del conocimiento es importante discernir algunos antecedentes que han servido de cimientos para los sistemas discursivos que hoy día ostentan los estatutos epistemológicos dominantes como las ciencias empírico analíticas o histórico sociales. Estos antecedentes que a su vez son sistemas de pensamiento con una complejidad determinada, no sólo han servido de fundamento para la creación de discursos posteriores, sino que mantienen una vida que afecta directamente a los individuos y las sociedades hasta nuestros días. Recordando la idea de Villoro acerca de que las creencias son exhibidas por las personas que las poseen, el estudio de la dimensión histórica y cultural de lo humano no puede completarse sin criterios para distinguir entre el pensamiento mágico, el mítico y el religioso.

Este ensayo propone por tanto algunas definiciones provisionales de cada uno de estos modos de interpretación de la realidad para posibilitar su comprensión como modos de conocimiento relevantes para el desarrollo histórico y para el contexto contemporáneo. La exposición de las definiciones se llevará a cabo cronológicamente; Esto es, cada sistema de pensamiento será caracterizado según su aparición en el devenir de las civilizaciones. Primero se abordará el pensamiento mágico, después el mítico y se finalizará con el religioso.

Antes de avanzar es pertinente insistir en que las definiciones propuestas en este ensayo son operacionales y no pretenden en ningún sentido agotar los problemas presentes en el manejo de estos conceptos que cuentan con una tradición bastante problemática. El concepto de religión, por ejemplo, refiere a

dos fuentes etimológicas contradictorias que serán señaladas en la parte final de este texto.

Magia

La magia es el modo de pensamiento sistemático más antiguo con el que nuestra especie ha intentado comprender y describir la existencia. Los componentes principales del pensamiento mágico son bastante sencillos pero en lo general su comprensión requiere más de la imaginación que de las estructuras lógicas o racionales con las que se construyen los discursos como la filosofía o la ciencia, pues las asociaciones que el pensamiento mágico realiza sobre la realidad dependen de analogías o símbolos que la mentalidad primitiva desarrolló sin contar todavía con un lenguaje detallado o cercanamente preciso. Esta idea es aplicable también al mito y a la religión pero en la magia es visible en mayor medida el espectro que el imaginario humano puede adoptar, para explicar la normalidad o los acontecimientos singulares. Tomando en cuenta el carácter impreciso que pueden albergar los componentes del pensamiento mágico, mítico y religioso podemos suponer una parte de la complejidad que encierra el intento de distinguir estos modos de pensamiento.

Para proponer una definición de magia sigo en lo general a Mircea Eliade⁶. Existen al menos dos creencias básicas para caracterizar el pensamiento mágico; la primera sería el animismo y la segunda una teoría incipiente de la composición de la naturaleza a partir de elementos simples con una personalidad particular.

El animismo es la creencia implícita en todo pensamiento mágico de cada cosa u objeto independiente para la percepción humana cuenta con un principio de cambio o de movimiento inherente a sí mismo con la capacidad para alterar a las condiciones de la naturaleza o su propia constitución. Quizá en este momento sea difícil la comprensión de esta definición, pero los

⁶ Eliade, M (2001) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. España, FCE y (1983) *Herreros y alquimistas*. Madrid. Alianza.

ejemplos pueden mejorar lo que estos conceptos generales intentan señalar. Un sapo se convierte en un príncipe, un conejo sale de un sombrero, un chamán expulsa enfermedades por medio de combinaciones reiteradas de palabras y amuletos que combinan lo artificial con lo natural.

En cuanto a la teoría incipiente de los elementos que componen la naturaleza parece casi innecesario tener que enlistar al agua, al fuego, al aire y a la tierra como las primeras formulaciones que el imaginario humano consideró para concebir los componentes más simples que constituyen la realidad. Cada uno de estos elementos cuenta con un carácter específico que lo vuelve afín o contrario a los otros; de hecho estas interacciones juegan un papel decisivo para explicar el cambio siempre presente en los fenómenos naturales. La magia que intenta alterar algo por medio de las relaciones de afinidad entre los elementos es conocida como simpática mientras que la magia que procede de la manera contraria es denominada alopática.²

Podemos pensar ambas características del pensamiento mágico con cualquiera de las prácticas pasadas o presentes del mismo, pues a pesar de la variedad que encontramos sobre actos que involucran creencias en principios mágicos, el animismo y la noción de los elementos naturales las permea. La astrología y todas las formas de magia mántica (adivinación), las "limpias" de los brujos presentes incluso en contextos urbanos, rituales domésticos de diversa sofisticación para atraer el dinero o el amor, etcétera.

En la astrología el animismo aparece implícito en la idea de que la posición de los planetas o las estrellas es capaz de influir en la determinación de los sucesos de nuestro mundo; por ejemplo, cuando alguien nace en los días correspondientes a un signo zodiacal las características de este signo son decisivas en la configuración de su vida y pensamiento. Se agregan cosas como la posición de los planetas y se obtiene información adicional sobre cualquier dimensión temporal. Si Marte tiene un papel importante al momento de nuestro nacimiento seguramente nos convertiremos en personas violentas y agresivas. La teoría incipiente de los elementos se encuentra dentro de la relación establecida entre los signos o los planetas con el fuego, el agua, el aire

y la tierra. El Sol es equivalente al fuego, en lo general la Luna es asociada con el agua...

Algunos serán capaces de pensar que estas asociaciones son irrisorias, pero baste recordar que las ideas que hasta aquí se han esbozado del pensamiento mágico fueron claves en teorías como la medicina, al menos hasta el renacimiento, hecho que es constatable en figuras que van desde Hipócrates hasta Paracelso.

Mito

Definir al mito es tal vez una tarea por demás inconquistable pero es viable ofrecer criterios para diferenciarlo de la magia y la religión. Mi propuesta consiste en considerar al mito como un relato de tiempos remotos que involucra alguna relación con lo sagrado y que explica características de la naturaleza o del propio ser humano. Autores como García Gual ³ piensan de igual modo en la imposibilidad de definir con precisión al mito dada la diversidad de tradiciones de relatos que la definición tendría que abarcar y rechaza incluso la participación de seres divinos en la totalidad de las narraciones mitológicas. El ejemplo aducido por García Gual es el de Edipo en el que no se manifiestan directamente potencias divinas, pero parece olvidarse de que las leyes que restringen el incesto y el parricidio provienen de los cultos matriarcales primitivos de la erinias o moiras relacionadas en los relatos con la fatalidad y el destino.

Para ejemplificar la definición de mito propongo el poema babilonio de Gilgamesh que es además uno de los más antiguos que se han conservado. Gilgamesh fue un personaje histórico, pero las proporciones de algunos de los hechos contados en el poema son tan asombrosos que nos resulta ineludible pensarlos como ficciones. Gilgamesh es un tirano de quien sus súbditos están hartos por lo que solicitan a los dioses intervención para reducir la violencia generada por él. La respuesta de los dioses llega en el personaje de Enkidu, un salvaje que se educa con premura entre los animales de la estepa, quien desafía a Gilgamesh con el resultado de que ambos terminan enamorados. La

muerte de Enkidu hace que Gilgamesh tome conciencia de la mortalidad a la que el orgulloso rey teme. La explicación de la naturaleza mortal del ser humano sería el tema mítico primordial dentro de la historia de Gilgamesh, pero existen muchos otros mitos que explican desde el origen del ser humano, hasta algunos fenómenos naturales muy particulares. Por ejemplo, cuando los dos héroes (Gilgamesh y Enkidu) derrotan al monstruo de los bosques Humbaba, la diosa Ishtar (La venus babilónica) pone sus ojos en Gilgamesh y le propone matrimonio⁴. Ante el rechazo de Gilgamesh a la oferta la diosa solicita a su padre Anu el "Toro del Cielo" para castigar al rey y a toda su ciudad. El padre de Ishtar intenta persuadirla de que abandone esa idea pues provocaría "siete años de paja" en Uruk. Podemos entender que los "siete años de paja" hacen referencia a una sequía sufrida en la ciudad de Uruk atribuida a un capricho de la diosa de la fertilidad. Otro mito que explicaría un fenómeno natural, aunque completamente contrario, dentro de la historia de Gilgamesh, es el de Utanapishtim. Utanapishtim es una especie de Noé babilonio que construye un "arca" cuyas paredes tendrían el equivalente de unos 60 metros cuadrados⁵. Al salvar a la humanidad de la extinción por un diluvio acordado en un consejo de dioses, en el que concurren algunos como el ya mencionado Anu o Enlil, se le confiere la inmortalidad por lo que es buscado por Gilgamesh para obtener su secreto. En este caso el mito explica mediante la intervención de seres divinos una inundación de tintes muy parecidos a la del relato bíblico.

Hasta este momento la caracterización del pensamiento mítico no nos permite tener un panorama completo de cómo este sistema de creencias dotó a las civilizaciones de una geografía del mundo que orienta todavía actividades artísticas y culturales, o de cómo ofrece los cimientos del pensamiento religioso, ya que toda religión se compone en parte de un conjunto de mitos que son considerados como definitivos por alguna institución o grupo social. A pesar de no contar con un panorama detallado sobre la relevancia de los mitos para las sociedades tenemos una visión suficiente para continuar con la última forma de interpretación de la realidad que este ensayo pretende discutir.

Religión

La propuesta con la que abordaremos el tema de la religión proviene del filósofo italiano Giorgio Agamben⁶ quién considera a la religión como la suma de dos componentes; el primero es el conjunto mítico recién especificado y el segundo el conjunto de rituales que reproducen simbólicamente a los mitos. Así, por ejemplo, en el catolicismo el ritual en el que la ostia y el vino que representan a la carne y la sangre, recuerda la narración en la que Jesús comparte sus últimas viandas antes de ser apresado y sacrificado.

Agamben discute también el origen etimológico de la palabra religión a la que a veces se asocia con el latín *religare* (religar) que haría pensar en la religión como aquello que vincula o reúne lo humano con lo divino, pero Agamben apoya la idea de que el sentido etimológico correcto se encuentra en la raíz latina *relegere* (relegar) que alude a la separación entre el ámbito de lo profano y lo sagrado. El argumento presentado es que las nociones de sagrado y profano sirven incluso para restringir la forma de uso que la humanidad da a la naturaleza. Las cosas sagradas no pueden ser usadas para un fin distinto al que les marca el ritual que las justifica, mientras que las cosas profanas pueden ser dedicadas a un propósito distinto al que las gestó.

Es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso. El dispositivo que realiza y regula la separación es el sacrificio: a través de una serie de rituales minuciosos, según la variedad de las culturas, [...], el sacrificio sanciona el pasaje de algo que pertenece al ámbito de lo profano al ámbito de lo sagrado, de la esfera humana a la divina. En este pasaje es esencial la censura que divide las dos esferas, el umbral que la víctima tiene que atravesar, no importa si en un

sentido o en el otro. Lo que ha sido ritualmente separado, puede ser restituido por el rito a la esfera profana.⁷

Tomando un ejemplo problemático propuesto por el mismo Agamben a partir de una idea en un pasaje de Benjamín en el que se interpreta al capitalismo como una religión es posible insistir en la importancia que los sistemas de pensamiento estudiados hasta ahora tienen para la vida cotidiana y para la totalidad de las estructuras sociales, incluso las económicas.

El capitalismo como religión es el título de uno de los más penetrantes fragmentos póstumos de Benjamin. Según Benjamin, el capitalismo no representa sólo, como en Weber, una secularización de la fe protestante, sino que es él mismo esencialmente un fenómeno religioso, que se desarrolla en modo parasitario a partir del cristianismo. Como tal, como religión de la modernidad, está definido por tres características: 1) Es una religión cultural, quizá la más extrema y absoluta que haya jamás existido. Todo en ella tiene significado sólo en referencia al cumplimiento de un culto, no respecto de un dogma o de una idea. 2) Este culto es permanente, es "la celebración de un culto *sans treve et sans merc*". Los días de fiesta y de vacaciones no interrumpen el culto, sino que lo integran. 3) El culto capitalista no está dirigido a la redención ni a la expiación de una culpa, sino a la culpa misma. "El capitalismo es quizás el único caso de un culto no expiatorio, sino culpabilizante... Una monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en él su culpa, sino para volverla universal...y para capturar finalmente al propio Dios en la culpa... Dios no ha muerto, sino que ha sido incorporado en el destino del hombre."⁸

El primer punto puede ser aclarado mencionando la forma en que se rinde tributo o adoración a ciertas mercancías o símbolos culturales del capitalismo; como cuando las personas coleccionan autos o el respeto que se

⁷ *Idem* p. 98.

⁸ *Idem* p. 105.

les guarda a figuras de la industria cinematográfica. También cabe aclarar que cuando se nos dice que todo en ella se orienta al cumplimiento de un culto significa que el culto puede carecer de algún contenido cultural específico y que se lleva a cabo automáticamente por lo que más tarde se entenderá como mero valor de exhibición.

El segundo punto, que considera que al culto dentro del capitalismo es permanente, entiende que las prácticas y rituales desarrollados por la ideología no siguen una temporalidad definida y se instalan en lo cotidiano de igual modo que en lo festivo. No hay día prohibido para comprar o vender cosas y la normalidad es dominada por el poder que le otorgamos a los objetos de uso o de cambio como el dinero a quien podemos considerar como el demiurgo del panteón religioso originado por el capitalismo.

El punto final plantea que el culto capitalista no redime a quien lo practica, sino que lo culpabiliza pues el consumo no conlleva ningún sacrificio, pero sí implica una violencia sistemática sobre la sociedad y el medio ambiente. Esto es así en tanto la producción y el mercado capitalista recurran a medios indignos para sostenerse. Ejemplos en este sentido los ofrecen los manglares destruidos para la construcción de complejos turísticos o las empresas bajo gestión por stress en la que los individuos parecen encontrar al suicidio como medio único de autoafirmación.

Conclusiones

Reitero en primer lugar que el espíritu de este texto no es acotar exhaustivamente los conceptos de magia, mito y religión en el sentido en el que fueron presentados, sino meramente servir de base para la formación de criterios que orienten la comprensión de los mismos en sus diferencias y similitudes.

Es también posible notar la interacción que las creencias de una forma de interpretación de la realidad como la magia, pueden tener con otras como la mítica o la religiosa o viceversa. Se había señalado que los mitos suponen una parte crucial de lo religioso, pero también encontramos mitos en los que los hechos relatados suponen la aceptación de principios mágicos, como cuando Zeus se transforma en toro o en cisne.

La conclusión final consiste en afirmar que las actitudes epistemológicas surgidas desde estos sistemas de pensamiento impregnan la totalidad de los contextos sociales por lo que es indispensable su reflexión y comprensión para un estudio que atienda a todas las dimensiones humanas e históricas posibles

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo (2012) *Gilgamesh*. México. Colegio de México.

Agamben, Giorgio (2005) *Profanaciones*. Buenos Aires. Adriana-Hidalgo.

Eliade, Mircea (2001) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*.

España, FCE

----- (1983) *Herreros y alquimistas*. Madrid. Alianza.

García Gual, Carlos. (2011) *Mitos, viajes, héroes*. España. FCE

Valéry, Paul (1993) *Estudios filosóficos*. Madrid. Visor

LA JUSTIFICACIÓN DE LAS CREENCIAS

Usualmente se habla de la creencia o las creencias como una forma equivocada de pensamiento, como un acto de fe, sin embargo, me parece que estas reflejan un estado cognitivo primario, que son la manifestación de una forma de pensamiento; de un acercamiento a la realidad. La pregunta más inmediata ante esto es plantear ¿qué son las creencias? Curiosamente la respuesta no es fácil pues existe un gran debate sobre la naturaleza epistemológica de las creencias, sin embargo, tomaré el riesgo de dar una definición y dejaré de lado algunos debates filosóficos importantes, esto con la finalidad de que se pueda profundizar más tarde según los intereses del lector.

Una definición inicial de creencias sería un conjunto de afirmaciones conjeturales que pretenden calificar, evaluar y decir lo que las cosas son. La peculiaridad de las creencias es que son guías de acción, forman parte de un estado actual del pensamiento que indica que lo pensado coincide con lo que se percibe de manera acrítica, las creencias tienen como fundamento lógico supuestos proposicionales de carácter falso o contingente. Sin embargo, es importante mencionar que las creencias también son una forma de inmovilidad cuando se convierten en actos de fe.

Desde esta perspectiva haremos un acercamiento a las creencias desde tres aspectos.

1. Lógico
2. Ontológico
3. Cultural.

Aspectos de las creencias.

Lógico

La problemática de la contingencia (una proposición puede ser verdadera o falsa) ¿pero una creencia? Por ejemplo ¿creo en Dios? La creencia por principio de cuentas viola los principios lógicos como son el de identidad y de

no contradicción que son básicos para argumentar y elaborar un pensamiento científico.

Lo interesante es que si afirmo mi creencia en una divinidad, esta afirmación no puede ser verdadera ni falsa, es decir si digo creo en Dios, pero si yo digo dios existe o existen los extraterrestres entonces mi afirmación puede ser falsa o verdadera, por lo que tengo que someterla a prueba.

Si mi afirmación no puede ser argumentada entonces es falsa y no puede ser usada en un discurso de carácter crítico, o sea no puede ser considerada como fundamento de un discurso argumentativo.

A pesar de esto las creencias pretenden justificarse tratando de dar argumentos, sin embargo, las creencias no se pueden argumentar pues parten de premisas falsas o no justificadas. Es probable que se hagan argumentos correctos con premisas falsas, pero no verdaderos. Existen dos formas de justificar y argumentar:

- Mediante inferencias deductivas
- Mediante inferencias no deductivas.

En nuestros días, me parece útil para los alumnos abordar la lógica de acuerdo a como se realice la inferencia, sólo así es como diferenciaremos los diferentes tipos de argumentos. De este modo, podríamos afirmar que existen dos maneras generales de inferir.

1-Cuando la relación que se establece entre premisas y conclusión de un argumento la inferencia aparece como necesaria de acuerdo a su forma lógica.
2-También existen argumentos cuya corrección y fuerza probatoria infieren de acuerdo al marco *discursivo* y *el contexto comunicativo* en el que se producen.

La primera forma de inferir se le conoce como **deductiva**, y es propia de la llamada **lógica formal**. Este tipo de inferencia deductiva es más utilizada en el discurso científico, por ejemplo, en la matemática o en la elaboración de hipótesis científicas.

La segunda manera de inferir se le llama **no deductiva** y contempla argumentos de carácter **inductivo, analógico, abductivo y Estadístico** que son propios de la **Lógica informal**. Este tipo de inferencia es más propio de otro tipo de discursos, por ejemplo el político, el filosófico o el cotidiano. Esto no quiere decir que este tipo de argumentación sea excluido de las ciencias duras. En un argumento cuya inferencia es **deductiva** solo importan las relaciones entre premisas y conclusión, es decir, se abstrae el contenido y se califica solamente de ser correcto o incorrecto. Por lo que un argumento correcto es un argumento válido.

Existen diferentes formas de probar la validez de un **argumento deductivo**. En primer lugar, un argumento deductivo debe tener sus premisas verdaderas, y su conclusión derivarse de sus premisas siendo ésta también verdadera para ser válido. No puede partir de premisas verdaderas y tener conclusiones falsas. Sin embargo, puede ocurrir que de premisas falsas y conclusión falsa el argumento sea formalmente válido. Cuando decimos que un argumento es válido afirmamos que es lógicamente imposible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa

Un argumento que es válido, pero también verdadero es un argumento sólido. En el caso de la **inferencia deductiva** se desarrolla la llamada clásica de primer orden, aquí podemos mencionar la epistémica, deóntica, modal, temporal. De segundo orden en donde podemos mencionar las Lógicas escalares, lógicas tensoriales, lógicas bivalentes. En la **inferencia no deductiva**, encontramos argumentos inductivos, abductivos, analógicos, etc.(Sánchez Rivera, 2000)

Los **argumentos no deductivos** son plausibles y se fundamentan en buenas razones para afirmar o sostener una creencia. Estos argumentos coinciden con la definición que hace Aristóteles de la retórica. En otras palabras estos argumentos cuentan con una serie de datos reales que nos permiten pensar que existen fundamentos para creer que se va a realizar algo que estamos afirmando. La inferencia no deductiva acepta una teoría más general de la argumentación. Ahora bien, creo que la enseñanza de una teoría de la

argumentación que incluya los tipos de inferencias, validez, falacias y la manera en que se pueden construir argumentos en Ética y Estética es lo ideal para la formación del alumno del Colegio de Ciencias y Humanidades.

A pesar de que algunos intentos de argumentación de las creencias podrían surgir de la inferencia no deductiva, estos enfrentarían dos problemáticas muy fuertes: la llamada carga de la prueba que consiste en que el que afirma una creencia tiene que demostrar que es cierta, si lo demuestra deja de ser creencia y se convierte en saber y probablemente en conocimiento. La otra problemática es que la creencia desemboca fácilmente en Falacia.

Ontológico

Es indeterminado, borroso el objeto de la creencia, no es posible aprehenderlo, pues carece de presencia real, pese a que las personas que creen afirman categóricamente la existencia de sus creencias. El ejemplo clásico es la creencia en un Dios, se puede creer en un Dios, pero no en los extraterrestres a pesar de que ambas creencias tienen el mismo problema de existencia ontológica.

Se puede creer en pie grande pero no en los fantasmas; se puede creer en el Karma pero considerar absurda la reencarnación o en la creación, pero no en Santa Claus. A últimas fechas hay quienes dudan de la existencia de la virgen de Guadalupe, pero aceptan la existencia de otros, santos.

En el caso de las creencias religiosas el problema se presenta doble, por un lado, conciliar un acto de fe o una mera conjetura con lo real y por el otro violar principios de la Lógica como el pasar de premisas formales a premisas ontológicas dando un salto de lo formal a lo material sin ninguna justificación lógica.

Así, podemos ver que la relación entre la creencia y la realidad pasa por la imposibilidad de la verificación empírica de la creencia, si esta es verificable entonces se convierte en un saber o en un conocimiento. A pesar de todo esto, no se puede negar que las creencias forman parte de lo real, generando discursos, acciones e interpretaciones de fenómenos naturales y la generación

de espacios imaginarios. Pero independientemente de la existencia de la creencia como espacio discursivo, el objeto de las creencias es que no forman un elemento estructural y constitutivo de lo real, pertenecen al mundo de la conjetural, en la mayoría de los casos no pertenecen al ámbito de lo material.

Por lo tanto, toda cosa existente es una entidad que puede ser objeto de experiencia, se le pueden identificar propiedades o atributos, así se le puede conceptualizar o categorizar y formar parte de enunciados que pueden ser verdaderos o falsos. La creencia en cuanto creencia no puede ser objeto de experiencia; la creencia puede ser el inicio de la experiencia y por tanto convertirse en saber.

Social

Al hablar de creencias podemos mencionar la manera en que las usamos: primero las que utilizamos de manera aislada, es decir, cuando es una sola creencia., cuando tenemos un sistema de creencias más o menos organizado. En las creencias que día con día se usan, se mezclan un conjunto de ideas que generalmente no sabemos la mayoría de las veces de donde vienen, por ejemplo de lo que escuchamos en la calle o con los vecinos, lo que cuentan o platican los amigos, la familia, la tv, la radio, algunos periódicos y revistas, etc.

Los sistemas de creencias pretenden estar fundamentadas porque generalmente están encadenadas o subordinadas a creencias más generales.

Algunos de los criterios de validación de las creencias son las siguientes:

Es cierto porque creo en ello.

- Parto de la premisa que lo que creo es cierto aun cuando nunca he cuestionado la base de mis creencias. Así podría pensar que los países desarrollados son ricos porque la gente que vive en esos países es más inteligente que la de los países pobres.

Es cierto porque creemos en ello.

- Parto de las premisas de que las creencias dominantes dentro del grupo al cual pertenezco (familia, amigos, grupo de trabajo, etc.) son ciertas aunque nunca hayan sido cuestionadas. Por ejemplo se podrá creer que las mujeres deben quedarse en casa y no estudiar porque a ellas les corresponde criar a los hijos.

Es cierto porque quiero creerlo

- Creo en lo que se siente bien, lo que apoye mis otras creencias, lo que no me exija que cambie mi modo de pensar de manera significativa y que me lleve a admitir que estoy equivocado. Temo equivocarme por lo que creo ser más inteligente que los demás, pues una de mis creencias es que reconocer que no tengo los suficientes conocimientos me haría objeto de la burla de los demás.

Es cierto porque siempre lo he creído y así debe de ser

- Tengo un fuerte deseo de mantener las creencias que he tenido durante mucho tiempo, por costumbre, aunque nunca haya considerado hasta qué punto puedan estar justificadas de acuerdo a evidencias. Por ejemplo creo que los valores de bondad, justicia etc., que se manejan socialmente son correctos.

Es cierto porque me conviene creerlo.

- Me aferro a las creencias que justifican el que tenga poder, dinero o ventajas de superioridad sobre otras personas, animales o la naturaleza, aunque esas creencias no se basen en razones o en evidencia alguna. Por ejemplo un racista en un lugar de supremacía blanca es beneficiado por esta creencia, o un religioso que tenga poder sobre la vida de sus creyentes le conviene económicamente o de otra manera su creencia.

Justificación de las creencias

Ahora bien, si la creencia pasa a otro nivel cognitivo, desde mi punto de vista, deja de ser creencia.

┐La creencia es considerada como un estado disposicional que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetivamente aprendidos.┐(Villoro, 1989)

No obstante lo anterior, me parece que la creencia no se fundamenta en objetos o situaciones objetivamente aprendidos, más bien presuponen estos objetos, y en el caso de las creencias religiosas existen supuestos absolutos que no pueden ser demostrables pues creer en su existencia implica ya la prueba de su existencia, es decir desde el punto de vista de la lógica caen en la falacia de petición de principio.

En el momento en que la creencia se comprueba, es decir que esta se nos presenta como verdadera, entonces estamos hablando de un saber. El saber presupone la creencia, pero es más complejo pues existe un tipo de relación diferente con la verdad. Por ejemplo yo sé que existe China aunque no haya ido jamás pues tengo buenas razones para afirmarlo, no sólo creo que existe, pues se me presentan elementos que convierten esta creencia en un saber.

Sin embargo para que se convierta en un conocimiento necesito de otros elementos. Un conocimiento debe de ser verdadero y sujeto a comprobación además de poder ser argumentado lo que le da objetividad. Desde esta perspectiva, podemos hablar de diferentes tipos de conocimiento.

Inicialmente podemos hablar de conocimiento en general, es decir el conocimiento que nos da el sentido común y la experiencia que nos proporciona la vida cotidiana, ya sea en el trabajo o en la intención de acumular datos y referencias que nos ayudan a formar parte de un todo social.

Pero si hablamos de un conocimiento que nos permita entender el universo en el que vivimos, explicarlo y transformarlo, entonces se necesita un conocimiento que vaya más allá del sentido común.

Para hablar de conocimiento necesitamos hablar de una teoría del conocimiento que nos permita entender qué es un conocimiento y qué no lo es, así como los criterios que debe de tener un determinado tipo de conocimiento para que nos sea más útil o que nos permita transformar nuestro entorno social y natural.

La teoría del conocimiento reflexiona sobre las características de este y lo diferencia de otras formas de pensar la realidad, estudia las corrientes que a lo largo de la historia pretenden poner criterios racionalista, empiristas o de otro tipo para caracterizar el conocimiento y trata de fundamentarlo.

En este sentido la Filosofía ha tenido un papel preponderante al analizar, sugerir métodos y hacer la crítica de teorías que pretenden decir y estudiar lo que la realidad es.

Sin embargo es la Ciencia quien se ha formado como criterio de lo que un conocimiento de la realidad debe de ser. Podemos decir que es nuestro conocimiento más fiable. Y la Filosofía reflexionará sobre el conocimiento científico sus alcances y límites, pero también sus logros y la manera en que es utilizado para entender y transformar al mundo.

Así podemos decir para finalizar, que la Ciencia busca la verdad del universo, y la Filosofía reflexiona sobre qué es la verdad, si es posible llegar a ella o si existen verdades parciales que dependen de diversos paradigmas de conocimiento que nos acercan a poder entender algunas formas en las que se manifiesta la naturaleza y la manera en que los seres humanos construyen históricamente sus relaciones sociales en las diferentes civilizaciones que hasta la fecha han construido.

Bibliografía

Hernández Prado, José. *Epistemología y sentido común*. México, UAM-Iztapalapa, 2007.

Phillips, Griffiths A. *Conocimiento y Creencia*. México, FCE, 1974

Sánchez Rivera, Virginia. *Habilidades de Pensamiento en Filosofía*. México, CCH, 2000.

Villoro, L. *Creer, saber y conocer*. México: Siglo XXI, varias ediciones.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA VERDAD

Introducción

El concepto de la verdad es un tema que permea a toda la filosofía y a todos los ámbitos de la vida, porque la verdad tiene relación con toda la vida práctica y con las abstracciones teóricas más elevadas del espíritu. Entonces, ¿cómo escapar a la verdad?, ¿cómo ser indiferente a la verdad?, ¿quién podría dejar de lado el concepto de verdad y seguir con su vida cotidiana o con sus investigaciones científicas, políticas o teóricas?

Desde mi perspectiva, el problema de la verdad, no el del conocimiento, es el problema esencial de la epistemología. Si queremos saber en qué consiste el conocimiento, debemos preguntarnos antes qué es la verdad. Así, antes que el conocimiento, antes que la realidad está el concepto de "verdad".

Ahora bien, el sentido de la asignatura de Temas Selectos I es que los estudiantes comprendan las problemáticas relevantes involucradas en la epistemología y la filosofía de la ciencia. En esta perspectiva, me parece claro que el problema de la verdad se relaciona con todos y cada uno de los temas que presenta el programa de dicha asignatura, ya que es un concepto clave y fundamental que está involucrado en cualquier discusión que tenga como base preceptos epistemológicos, por ejemplo, el conocimiento, las creencias, el estatus de las proposiciones, etc.

Por ello, no cabe duda de que uno de los temas que por sí mismo implica transversalidad es el de la verdad, ya que podemos encontrar ese concepto en cualquier discusión humanística, social, científica o tecnológica. Por ejemplo, en humanidades el problema de la verdad puede plantearse en términos de determinar si en el arte encontramos verdad o no; o si podríamos afirmar si sólo en el arte encontramos la verdad, tesis que varios poetas y literatos han sostenido a lo largo de la historia, sólo como un ejemplo.

En cuanto a las ciencias, la idea de verdad recorre todos sus aparatos conceptuales, además de que ésta debe, es una de sus finalidades, encontrar y buscar la verdad, esto es, proponer lo que es el caso.

¿Qué sería la ciencia sin el concepto de verdad?

Finalmente, en cuanto a la tecnología, la verdad está directamente relacionada con el uso de la misma, con sus procesos y con sus finalidades:

¿es verdad lo que dicen las redes sociales?, ¿la tecnología nos llevará al progreso?, ¿el uso de transgénicos es bueno? Entonces, ¿cómo podríamos llegar a la respuesta de las preguntas anteriores sin tener en consideración la verdad, si este concepto se supone en cada una de ellas.

Por otro lado, cabe señalar algunos de los problemas generales relacionados con el concepto de verdad, a saber:

1. La verdad está unida a otros conceptos también importantes.
2. No hay un candidato definitivo para ser portador de la verdad.
3. Hay múltiples preguntas asociadas al concepto de verdad.

Es claro que estos problemas complican el estudio de la verdad y que una teoría completa debería dar cuenta de ellos. Sin embargo, como es evidente, este trabajo tiene límites y lo único que podemos hacer es señalarlos.

Ahora bien, para comenzar con el tema podemos decir que la verdad denota una propiedad. Pero ¿qué tipo de propiedad es la que atribuimos cuando decimos que algo "es verdadero"? ¿a qué aplicamos ese predicado: a propiedades del mundo, a oraciones, a hechos, a eventos, a estados mentales?, ¿exactamente a qué?, ¿cuándo, de verdad (para ser enfáticos) podemos afirmar que algo es verdadero?

En lógica, por ejemplo, podemos hablar de tipos de portadores de verdad, esto son las oraciones, los enunciados, y las proposiciones. Como se sabe, una oración es una cadena de palabras escritas y un enunciado es una oración asertórica usada por un hablante particular. Pero una proposición es lo que se afirma cuando se enuncia un enunciado. También podemos afirmar que las creencias (y otras actitudes proposicionales) pueden ser verdaderas o falsas, por ejemplo:

- "Creo que p " puede ser verdadero o falso, dependiendo de la p .
- "Deseo que p " puede ser verdadero o falso.
- "Dudo de p " puede ser verdadero o falso.

A partir de las preguntas anteriores podemos hacernos los siguientes planteamientos: ¿habrá una noción primaria, primitiva de verdad que permita proporcionar una explicación satisfactoria de este fenómeno epistemológico?,

¿o tal vez la noción de "verdad" sea simplemente ambigua que no nos permite una asimilación completa del concepto?

Ahora bien, ¿cómo es que los seres humanos llegamos a la verdad? ¿Por qué necesitamos el concepto de "verdad" en la vida práctica y cotidiana? ¿O es solo una cuestión filosófica?

A lo largo de este trabajo iremos contestando algunas de estas preguntas y llegaremos a la conclusión de que el concepto de verdad es un concepto básico en la vida, pero difícil de capturar.

Finalmente, en este trabajo expondremos algunas teorías clásicas de la verdad y señalaremos problemas relacionados con el concepto mismo. Todo ello con el fin de que se tenga una idea clara de la problemática y de la necesidad de estudiar, discutir y analizar racionalmente la idea de verdad.

1. Las Teorías Clásicas de la Verdad.

Entre las distintas teorías clásicas de la verdad y los filósofos que las sostienen encontramos las siguientes:

Aristóteles, Russell	Teoría de la correspondencia
Hegel	Teoría de la coherencia
William James	Teoría pragmatista
Alfred Tarski	Teoría semántica
F. P. Ramsey	Teoría de la redundancia

El propósito de este apartado es delinear, a grandes rasgos, cada una de ellas y llegar a la conclusión de que una correcta teoría de la verdad abarcaría todas estas teorías o algunos de los aspectos más relevantes de ellas.

La Teoría de la Coherencia.

La teoría de la verdad como coherencia evalúa creencias y sistemas de creencias. La verdad no consiste en una relación entre portadores de la verdad y los hechos. Algo es verdadero, porque existe una relación particular entre los portadores de verdad, pero no hay nada afuera con lo que puedan corresponder. La verdad se articularía como la relación correcta entre las creencias que tienen un sujeto o una comunidad de hablantes que comparten el mismo código. Las proposiciones forman conjuntos de sistemas, los cuales están racionalmente conformados para que no sean contradictorios. Así $\neg p$ será verdadera en el sistema si no existe $\neg\neg p$ dentro del mismo sistema. Un sistema coherente de proposiciones es un sistema en el cual no se aceptan contradicciones, al menos evidentes o lógicamente derivables.

Esta postura lleva al relativismo, a la consistencia; y, sobretodo, a la circularidad, porque los defensores de esta teoría postulan un criterio de verdad y a partir de ese criterio delimitan lo que es la verdad, lo cual es un círculo lógico inaceptable. Sin embargo, los teóricos de la verdad como coherencia advierten que la verdad es un concepto de orden superior regulativo y que emanaría de una ciencia unificada y completa. Esta ciencia sería el límite epistémico de cualquier creencia perteneciente a cualquier comunidad y funcionaría como un criterio consistente en la evolución de creencias.

En este sentido, habría un sistema de creencias privilegiadas, como de hecho ocurre, el cual determinaría si lo que está pensando una comunidad es adecuado o no con esa comunidad. Así, si estamos hablando de ciencia, entonces pensaríamos en una comunidad lo bastante amplia para que, tal vez, se acabara con el relativismo.

La Teoría Pragmática.

La teoría pragmática de la verdad está muy cercana a lo anteriormente expuesto. Filósofos como Peirce, James y Dewey sostendrían esta postura. Sin embargo, agregan la conexión entre lo que es verdadero y aquellas cosas que resultan útiles. En algún sentido, la teoría de la verdad como coherencia está más cercana a la teoría pragmática, es su base; pero se separan en el punto de la utilidad, ya que los sistemas de creencias coherentes deben tener un fin

práctico que pueda conducir al bienestar de la comunidad que practica ese sistema de creencias.

Vista desde otra perspectiva, la teoría de la verdad que asimila este concepto con la utilidad puede conducir a resultados inaceptables, dado que una postura ética racional nos conminaría a buscar la verdad, bajo cualquier circunstancia, desde una perspectiva de honestidad, incluso si los fines resultaran negativos para nuestro bien o para el bienestar del conjunto. Por ejemplo, podemos pensar en el caso de enfermedades altamente contagiosas, donde los gobiernos, por no crear pánico entre la población, permiten que sus ciudadanos vivan sin saber la verdad para no causar más daño.

Otro rasgo importante en esta teoría de la verdad es la idea de que la verdad debe ser verificada en los procesos de investigación, donde resulta que si la investigación va a llegar a algún resultado, entonces la manera de verificar la verdad es adecuando las proposiciones a ese resultado. De esta manera, se tiene al resultado de la investigación como algo bueno o deseable, esto es, útil. Aquí debe entenderse útil en el sentido de que esta utilidad reporta un beneficio esencial que debe ser considerado como bueno. En *The meaning of Truth* (Prefacio), William James sostiene que la verdad tiene que ver directamente con lo que él llama "practicabilidad" de las ideas y no se relaciona en ningún sentido con los objetos o las cosas o con alguna propiedad derivada de ellas. Evidentemente, esta teoría no es una teoría sustantiva de la verdad, esto es, aquellas que toman a la verdad como una propiedad real de los objetos, una propiedad que está en los objetos. Más bien se trata de una teoría deflacionista, es decir, aquellas que piensan que la verdad es una postulación teórica y que nada tiene que ver con el mundo o con las cosas.

La Teoría Pro-oracional de la Verdad.

Otra de las teorías deflacionistas es la llamada teoría pro-oracional de la verdad. Esta teoría se basa en la equivalencia que resulta de sostener que

$$p = p \text{ es verdadera}$$

y sostiene además que la economía expresiva tiene la misma fuerza en ambos lados de la igualdad, no tendríamos por qué agregar nada más.

En otro sentido, esta teoría sostiene también que el predicado "es verdadero", contiene una fuerza performativa particular y determinada, a saber, permite a los hablantes expresar el acuerdo con lo que se dice o enuncia.

Algunos autores como Stephen Stich, bajo la influencia pragmática, afirman que la verdad no tiene ningún peso cognitivo, que el concepto es vacío y que no deberíamos preguntarnos más por la verdad. Además él sostiene radicalmente que ni siquiera deberíamos preguntarnos si lo que creemos es verdadero o falso, sino, más bien deberíamos sólo preocuparnos por el bienestar y la felicidad como único objetivo epistemológico. Al respecto, recordemos que una postura parecida, ya había aparecido en tiempos de Platón y Aristóteles en la figura de los sofistas, quienes desde la perspectiva de ambos filósofos, éstos no buscaban la verdad, sino sólo enseñar retórica y mostrar al alumno las ventajas del uso estratégico del lenguaje.

La Teoría de la Verdad como Aletheia.

Cuando decimos que algo es verdadero, lo afirmamos o de una proposición o de la realidad. Para los griegos, por ejemplo, lo verdadero procedía de aquello que es permanente, de lo que es; no así lo falso, que procedía del cambio, de lo inestable. La verdad no se sobrepone a la realidad, es la realidad misma en su estado permanente, estable. Pero también "verdad", en sentido griego, significa *aletheia* o descubrimiento, develamiento del ser, ver aquello que en realidad es y que ha sido cubierto por el velo de la apariencia. Reconocer es recordar, volver a ver lo que siempre ha sido, la verdad como fuente eterna de confianza y conocimiento. Entonces, la verdad es lo que es, confrontado con lo que no es, con el no ser, que lógicamente ni siquiera puede pensarse

La Teoría de la Verdad como Correspondencia.

También podemos encontrar un sentido lógico y semántico de la verdad ya en los tratados de lógica de Aristóteles. Para él, la verdad es una propiedad que se puede adjuntar a los enunciados, en el sentido de que pueden ser verdaderos o falsos. En la *Metafísica*, Aristóteles afirma que: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero" (*Metafísica*, 1011 b 26-8).

Esta afirmación derivará posteriormente en la teoría semántica de la verdad, o teoría de la verdad como adecuación, también conocida como teoría de la vereda como correspondencia o como conveniencia. En breve, hay verdad si hay una correspondía entre lo que se dice y aquello de lo cual se pronuncia una afirmación. Podemos afirmar que está es la teoría de la verdad más popular a lo largo de la historia del pensamiento y que ha tenido varias formulaciones.

La Teoría Semántica de la Verdad.

La filosofía analítica tradicional sostiene la teoría de la verdad como correspondencia, concuerda en que hay verdad si hay correspondencia entre la proposición y el hecho que enuncia. Pero, si la relación entre la proposición y los objetos de la realidad es isomórfica, entonces nos encontramos con varios acertijos:

1. A veces no hay tal relación isomórfica.
2. A veces no existe el hecho del que se habla.
3. No se sabe que es eso que corresponde: o es la expresión lingüística o es el significado de la expresión lingüística.
4. Tampoco queda claro si lo que es verdadero es o el enunciado o el acto de habla o la creencia expresada por lo anterior.

Para la teoría semántica de la verdad de Alfred Tarski lo "Verdadero" y lo "falso" son expresiones metalógicas. Así que La definición de verdad se da en el metalenguaje. Es por ello que Tarski proporciona la definición formal de "oración verdadera". Como primer paso, se intenta proporcionar una definición de verdad en el lenguaje natural, pero todas las posibilidades conducen a error. Pero el lenguaje natural es universal en el sentido de que podemos expresar infinitas expresiones y podemos derivar, al usarlo, en contradicciones y vaguedades que imposibilitan la definición formal de "verdad". Tarski encuentra que ese lenguaje tiene fallas y conduce a antinomias como la de "El mentiroso" o las que se presentan a partir de términos heterológicos.

Entonces, el lenguaje natural y las leyes de la lógica son incompatibles al momento de hablar de la verdad. Se excluyen, es por ello que debemos considerar la creación de un metalenguaje, donde se eviten este tipo de errores. Lógicamente hablando no se podría contener una definición formal de

Oración verdadera en el lenguaje natural. Debemos, por ello, recurrir a lenguajes formalizados como el cálculo de clases. Es un rasgo fundamental de este tipo de cálculos que el sentido de cada término se halla fijo sin posibilidad de caer en ninguna ambigüedad.

Uno de los resultados definitivos de esta teoría se relaciona con la jerarquía de lenguajes, es decir, con aquellos aspectos lógicos que involucran la dependencia del lenguaje con el metalenguaje. Así, la definición formalmente correcta de Oración verdadera será posible gracias al papel que juega el metalenguaje y su relación con el lenguaje primitivo. El metalenguaje debe tener más extensión que el lenguaje en el que se va a usar la expresión Oración verdadera.

Hay otras nociones semánticas que se pueden definir a partir del uso del metalenguaje, como son: satisfacción, designación, definición, entre otros. Cada una de estas nociones puede definirse en términos del tratamiento que se hizo con relación al tema de la verdad.

Se han establecido, entonces, criterios fijos para el uso de esas expresiones. A partir de la definición semántica de la verdad, Tarski establece los fundamentos lógicos de la semántica. Se debe tomar en cuenta que la explicación de Tarski sobre la verdad corresponde solamente al campo de los lenguajes formalizados y que de ninguna manera se esperaría que respondiera a problemas específicos de orden práctico relacionados con el concepto común y lingüísticamente corriente de la verdad.

La teoría es útil porque nos permite ver cuando una oración en cierta teoría cumple los requisitos de validez o verdad.

La Teoría Pragmática de la Verdad.

Como Moore y Russell, James era un empirista radical que no admitía ningún tipo de idealismo en cuestiones filosóficas. Es aquí donde podemos apreciar que el sentido de la experiencia será uno de los principales fundamentos de la teoría de la verdad. Además, si hay experiencia en la teoría, habrá verificación también. La verificación será el punto de partida, el límite, que nos permita demarcar qué enunciado será verdadero y cuál será falso.

Desde la perspectiva de James, la verificación es un fenómeno que se puede tener en el tiempo y en el espacio y es, además, una experiencia privada

e individual. Así, un primer rasgo de la teoría pragmatista de la verdad es que aquello que sea verdadero, las ideas y las creencias, deberá ser también verificable. Dado que la realidad es independiente a cualquier idea o creencia, éstas serán verdaderas o falsas con relación a la realidad.

Sin embargo, las acciones también juegan un papel importante cuando hablamos de verdad. La verdad se verifica, pero también es un criterio que funciona como regla de acción para estar en el mundo. Si una idea o creencia se apega al mundo tiene muchas posibilidades de ser verdadero, pero si nos proporciona buenos resultados es altamente probable que no nos equivoquemos en su estatus epistémico.

Un factor esencial perteneciente a toda creencia verdadera es su carácter de utilidad, es decir, si sirve, funciona o podemos tener algún tipo de resultado bueno de esa creencia, entonces tal creencia es verdadera. Según James, una creencia verdadera es una creencia satisfactoria, que ha dado resultado en el mundo de la vida práctica. La creencia verdadera produce cierto placer que debe corresponder epistemológicamente hablando con la realidad del mundo. También podríamos pensar que las creencias falsas acarrearán complicaciones que seguramente no serán buenas en muchos sentidos, lo cual causaría displacer.

En breve: si la creencia es útil entonces es verdadera. Además, debemos determinar que las creencias son útiles en la medida en que podemos verificarlas desde nuestra propia subjetividad.

Ahora bien, se podría afirmar que la teoría pragmatista coincide en algunos puntos con la teoría de la correspondencia. Pero cuando nos hacemos la pregunta de ¿cómo se presenta el acuerdo entre creencia verdadera y realidad?

Lo que el pragmatista contesta tajantemente es que cuando hay correspondencia es porque la creencia verdadera es útil, esto es, hay un acuerdo con el mundo y con lo que podemos hacer en él. "Ya sea realidad física ya sea matemática o lógica, mental o divina, si una creencia corresponde a un hecho (de la clase que sea) es porque es útil, funcional, provechosa para algún fin concreto" (Tomasini, enigmas, p. 231).

La creencia verdadera se corresponde con la realidad por medio de la utilidad de esa creencia. También se puede afirmar que las creencias

verdaderas son las que podemos comprobar o experimentar a través de lo que hacemos. Este tipo de creencias *reditúa* y *paga* de manera satisfactoria.

Valoración de las teorías en conjunto.

El problema de la verdad es un problema empírico que requiere satisfacer muchos valores para llegar a una correcta explicación del concepto. Las teorías anteriores son populares y tiene cada una de ellas puntos a favor, pero también hay que decir que son incompatibles.

Además, todas tienen algunas consecuencias que van en contra de intuiciones evidentes. Se debe tomar en cuenta también que la noción de verdad está estrechamente ligada con dos conceptos epistemológicos fundamentales, a saber, el de conocimiento y el de significado. Aunque es evidente que ninguna teoría está por encima de las otras, hay unas que son más populares, pero se debe tener claro que no existe una teoría general de la verdad que haya sido aceptada universalmente.

Desde un punto de vista meramente lingüístico, se puede afirmar que el predicado *es verdadero* puede ser utilizado con diferentes tipos de enunciados. Esto complica el asunto porque puede haber enunciados empíricos y, por llamarlos de alguna manera, enunciados formales, por ejemplo:

Enunciado empírico: Es verdad que la lluvia refresca los campos.

Enunciado formal: Es verdad que el número dos es un número par.

Podríamos decir, *prima facie*, que hay por lo menos dos teorías que son contrarias pero equivalentes, esto es, una teoría empírica de la verdad y una teoría formal de la verdad.

Sin embargo, todas las demás teorías mencionadas tienen algo que aportar a la explicación correcta del concepto.

Caracterización de las Teorías Clásicas de la Verdad.

Puntos fundamentales de las Teorías Clásicas de la Verdad

<ul style="list-style-type: none">• Las creencias, no las proposiciones, son verdaderas o falsas.• La verdad es una propiedad externa a la mente• La verdad es una relación de la mente con el mundo.• La verdad consiste en la correspondencia entre creencias y hechos.• La creencia corresponde con el hecho mencionado.• El estado mental es tan importante como el hecho que está en el mundo.• La verdad depende de lo mental o lingüístico y del mundo.	Teoría de la correspondencia
<ul style="list-style-type: none">o Teoría acerca de la naturaleza de la verdad.o La coherencia es el criterio para determinar la verdad de una creencia o una proposición.o Una creencia o proposición es verdadera si y sólo si es coherente con el sistema de creencias aceptado.o La creencia o proposición es verdadera si y sólo si encaja, se ajusta, se adapta al sistema.o El sistema de creencia válida e incorpora la creencia o la proposición, le da el estatus de verdadera.o Las proposiciones no son verdaderas o falsas de forma aislada, independiente.o La verdad consiste en la coherencia de una proposición con una teoría aceptada (teorías científicas).o La coherencia es una teoría general de la significatividad de las proposiciones.	Teoría de la coherencia

- Se identifica la verdad con la utilidad.
- La verdad se presenta en términos de practicabilidad y de alterabilidad del mundo.
- Las creencias verdaderas son guías de acción a pesar de estar en el mundo.
- La verdad tienen un aspecto social y colectivo.

Teoría pragmatista

- ❖ Esta es una teoría para lenguajes formalizados.
- ❖ La teoría es formalmente correcta y materialmente adecuada.
- ❖ Materialmente adecuada quiere decir que incluye las intuiciones cotidianas sobre la verdad.
- ❖ Formalmente correcta quiere decir que no queda ambigüedad de alguna noción involucrada y, además, la estructura sintáctica del lenguaje es clara.
- ❖ Las oraciones son los portadores de verdad.
- ❖ Decimos que 'p' es verdadera si y sólo si p (equivalencia de verdad).
- ❖ La verdad semántica es una definición constructivista y recursiva.
- ❖ El concepto de verdad pertenece al meta-lenguaje.

Teoría semántica

- El predicado 'es verdadero' es redundante, podemos decir la misma idea con otras palabras.
- La verdad no es una propiedad ni una relación de nada.
- El concepto de verdad no se descubre ni se puede investigar.
- La verdad no es un misterio.
- 'Es verdad que p' = p y 'es falso que p' = '¬p'.
- El concepto de verdad es vacío.
- El predicado 'es verdadero' tiene un uso enfático.
- No es una teoría sustancial de la verdad.
- La teoría de la redundancia apela a la simplicidad y al

Teoría de la redundancia

uso del lenguaje.

- Esta teoría es un esquema que abarca toda aseveración.
- La redundancia es una condición externa del uso de la palabra 'verdadero'.

Concepciones de la Verdad.

Para complementar lo anterior, podemos mencionar algunas concepciones de la verdad que han sido relevantes a lo largo de la historia del pensamiento.

Concepciones de la verdad	
Realidad como verdad La realidad es distinta a la apariencia	Verdad Metafísica
Correspondencia de la proposición con la realidad No existe contradicción	Verdad lógica
El intelecto capta la verdad mediante juicios Adecuación del intelecto con la realidad	Verdad epistemológica
Conformidad y adecuación entre signos	Verdad nominal

Conclusiones.

Quisiera terminar este trabajo con algunas reflexiones relacionadas con la verdad con base en lo que sostiene el filósofo Frankfurt sobre la verdad en su libro que lleva el mismo título. Ahí, el filósofo sostiene que, en la actualidad, no tiene en cuenta el concepto de verdad como valor ético y epistemológico conlleva problemas graves de orden práctico y teórico. Él sostiene que en nuestros tiempos se da la figura de, lo que llama, *bullshitter*. Los *bullshitters*, manipuladores o charlatanes son aquellas personas a las que nos les importa la verdad. Éstos son impostores y farsantes que, cuando hablan, sólo pretenden manipular las opiniones y las actitudes de las personas que les escuchan (Frankfurt, p. 8). El único objetivo de este tipo de sujetos es manipular, enfáticamente, a la audiencia. Es así que el hecho de que lo que digan sea verdadero o falso les resulta más bien indiferente (Ídem). Son una amenaza para el desarrollo de una vida racional y civilizada. De ahí que si somos indiferentes a la verdad entonces estamos fuera del ámbito ético. Ser indiferente a la verdad es una característica indeseable e incluso criticable (Frankfurt, p. 10).

Pero, ¿por qué la verdad es tan importante para los seres humanos? Se sostiene entonces que la indiferencia hacia la verdad es irracional y éticamente poco sostenible. La realidad parece proveer la idea de que la verdad innecesaria y hará una ilusión, dados los hechos y las situaciones de las que nos enteramos todos los días en la vida cotidiana.

Hasta parecería ser que la mentira es, en términos prácticos, más atractiva que la verdad. Tal vez la falsedad nos proporcionaría más beneficios que la verdad. El planteamiento anterior sería un error filosófico grave y una postura ética poco sostenible. Debemos, entonces, mostrar la importancia teórica y práctica de la verdad en el contexto de la cotidianidad.

El valor y la importancia de la verdad radican en la racionalidad y la manera correcta de ver, concebir y contemplar el mundo. Entonces, la verdad es algo que ¿de verdad debería preocuparnos?

La respuesta corta es: sí porque la verdad posee una utilidad práctica. Sociedad e individuo civilizado y racional es aquel que respeta conscientemente la importancia práctica de la honestidad y de la claridad al

momento de explicar la realidad: "Vivimos una época en lo extraño que parezca, muchos individuos bastante cultivados consideran que la verdad no merece ningún respeto especial" (Frankfurt, p. 23).

Ahora bien, para los tiempos posmodernos en los que vivimos, la verdad no ocupa un lugar especial ni tiene una realidad objetiva a la cual apelar. La posmodernidad ha puesto al relativismo en el centro de la discusión y de la situación epistemológica dominante: cada quien tiene su perspectiva de las cosas y nadie podría llamar a la prudente indicación de que las cosas pueden ser verdaderas, o son, de hecho, verdaderas.

Nadie tiene el derecho racional de recurrir a la verdad simplemente porque ésta no existe. La verdad no es identificable, nadie la puede asir. Lo que llamamos verdadero, para esta postura, es lo que la sociedad nos ha proporcionado como límite de significatividad y sentido. Es entonces cuando el sujeto se adecua al estatus habitual de lo que considera verdadero y lo repite sin ningún trasfondo epistemológico o lógico. Debemos afirmar que la objetividad tiene su sustento en la verdad y viceversa.

Las razones para preferir la verdad son variadas e importantes, por ejemplo: los juicios de valor, los juicios normativos, la validación de nuestros objetivos y de los propósitos que queremos conseguir, las motivaciones, los deseos, las creencias. Todo lo anterior se relacionan directamente con la verdad; de ahí que Frankfurt sostenga que: "por tanto, la verdad o falsedad de las afirmaciones sobre hechos en las que nos basamos para explicar objetivos y compromisos es sumamente importante para la racionalidad de nuestras actitudes y elecciones" (Frankfurt, p. 40-41).

Esto es, ser infiel a los hechos y ser sólo fiel a uno mismo reporta pura incompreensión y absoluto desorden moral. Es decir, una sociedad que sea indiferente a la verdad caerá en la disolución de sus propios fundamentos. Las sociedades no han podido avanzar en la búsqueda de sus propios fines sin una buena cantidad de información fiable y verdadera sobre los hechos. Nos guste o no, el tema de la verdad es absolutamente relevante para fines prácticos humanos y personales. Una sociedad, así como sus individuos, que vivan bajo creencias falsas o poco confiables, tendrá muchos problemas a la hora de enfrentarse con la realidad misma y con los demás. Por lo tanto, no se podría vivir ni sobrevivir sin la verdad.

Finalmente, podrías preguntar: ¿dónde está la verdad?, ¿en las proposiciones, en lo que dicen las proposiciones, o en la relación de lo que dicen las proposiciones con el mundo?, ¿la verdad es una noción subjetiva o es objetiva, es mental o está en la realidad, es independiente o no?, ¿cuál es, pues, la naturaleza de la verdad?

Bibliografía.

Frankfurt, H. G., (2007), *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona.

Tomasini Bassols., A., (1995), *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*, Interlínea, México.

Tomasini Bassols, A., (2001), *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*, Plaza y Valdés, México.

Wittgenstein, L., (2000), *Sobre certeza*, Gedisa, Barcelona.

***LA FUNDAMENTACIÓN DEL
CONOCIMIENTO DE LO
SOCIAL DESDE DISTINTAS
PROPUESTAS FILOSÓFICAS***

La construcción histórica de las ciencias sociales ¿cómo se ha constituido el conocimiento de lo social como ciencias sociales?

Lo que hoy llamamos ciencia social es heredera de esa sabiduría, pero es una heredera distante, que a menudo no reconoce ni agradece, porque la ciencia social se definió conscientemente a sí misma como la búsqueda de verdades que fueran más allá de esa sabiduría recibida o deducida¹

Wallerstein se refiere a sabiduría como la reflexión inteligente sobre la naturaleza de los seres humanos, sus relaciones entre ellos y con las fuerzas espirituales y las estructuras sociales que han creado, y dentro de las cuales viven...|| (WALLERSTEIN: 2007: 3)

Esta reflexión surgió con los griegos y con el paso del tiempo se ha perfilado como conocimiento científico, con o separado de la filosofía, que le dio origen.

La pretensión de cientificidad de las ciencias sociales debe enfrentar a la noción clásica de la ciencia desde sus dos premisas fundamentales:

1. El dualismo cartesiano. La dualidad entre naturaleza y seres humanos, entre mundo físico y mundo social.
2. El modelo newtoniano de cientificidad⁹.

La primera premisa vio la luz durante el siglo XVII en la filosofía de René Descartes, a quien se considera el artífice de la filosofía moderna. En los inicios de la modernidad se perfila el sentido de ciencia referido a ciencias naturales. Si bien Descartes no pretendió configurar a las ciencias sociales como tales, si presentó en su filosofía una dualidad que permanece hasta nuestros días: la distinción entre naturaleza y seres humanos.

La segunda premisa es consecuencia del pensamiento de Newton sobre el conocimiento de lo natural a través de leyes escritas en lenguaje matemático. No en vano se considera a Newton como el fundador de la física como ciencia natural. En ese mismo siglo los trabajos de Lavoisier sientan las bases de la química como ciencia.

G.H. von Wright en su libro *Explicación y comprensión* dice que:

⁹*Ibid.*, p. 4

En la historia de las ideas cabe distinguir dos tradiciones importantes, que difieren en el planteamiento de las condiciones a satisfacer por una explicación científicamente respetable. Una de ellas ha sido calificada a veces de *aristotélica*, la otra *galileana* (...). Por lo que se refiere a sus respectivos puntos de vista sobre la explicación científica, el contraste entre ambas tradiciones es caracterizado habitualmente en términos de explicación causal *versus* explicación finalista. También se ha llamado mecanicista al primer tipo de explicación, finalista al segundo¹⁰.

De acuerdo a von Wright, las ciencias naturales pretenden establecer una explicación de los hechos en términos causales, es decir todo hecho es o bien una causa o bien el efecto de otro hecho. La explicación causalista se expresa a través del establecimiento de leyes de carácter universal. Precisamente el conjunto de las ciencias naturales y/o experimentales tienen esta pretensión: establecer leyes.

Este punto de vista de una ciencia configurada desde la causalidad y el mecanicismo permeará los primeros intentos de una explicación científica de los hechos sociales.

Ahora bien, siguiendo a von Wright, la búsqueda de explicaciones causales generaron una actitud de desprecio hacia las explicaciones finalistas o teleológicas, pues se consideró que las intenciones, los fines, los propósitos no presentaban una visión objetiva de aquello que se quería explicar.

El positivismo es una tradición filosófica que ha quedado vinculada al ideal de ciencia con pretensión de búsqueda de explicaciones causalistas, pero sumando otras tesis como la unidad del método, la matematización de la ciencia y la relevancia de las leyes generales para la explicación de cualquier hecho. Otras tradiciones filosóficas como la hermenéutica han debatido en franca oposición con el positivismo.

Sigamos con el panorama histórico de constitución de las ciencias sociales ¿qué ocurrió después del establecimiento de la física como ciencia con Isaac

¹⁰ von Wright, 1971, pp 18 y 19

Newton, de la química con A. de Lavoisier y con la biología respecto de las llamadas ciencias sociales ya entrado el siglo XIX?

El siglo XIX es testigo de la configuración jerárquica del conocimiento —a los ojos de los científicos naturales —conocimiento cierto (ciencia), distinto de un conocimiento que era imaginado e incluso imaginario (lo que no era ciencia)‖. En este sentido, la palabra ciencia tiene un significado moderno que recupera el sentido de *scientiay episteme* (conocimiento) de la herencia grecolatina. Conocimiento en oposición a doxa o mera opinión.

Desde esta idea de ciencia, las reflexiones sobre los seres humanos y las relaciones entre sí, se vieron profundamente afectados por ella y fueron calificados como meras opiniones.

Pese a este panorama, en el siglo XIX surgen propuestas teóricas y filosóficas que abordan —lo social‖ con pretensiones de científicidad, a la manera de las ciencias naturales, como Comte y Durkheim; o desde posturas filosóficas distintas como el caso de Dilthey cuando habla de las —ciencias del espíritu‖.

Tradiciones antipositivistas configuran un espacio de divergencia y heterogeneidad respecto de lo que son las ciencias sociales. La tradición antipositivista ha dado lugar a diversas denominaciones de sí misma: han sido rotuladas como idealistas.von Wright señala que es preferible denominarla hermenéutica. A esta tendencia pertenecen pensadores tan heterogéneos y diversos como Dilthey, Weber, y Rickert entre otros.

Todos estos pensadores rechazan el monismo metodológico del positivismo y rehúsan tomar el patrón establecido por las ciencias naturales exactas como ideal regulador, único y supremo, de la comprensión racional de la realidad¹¹.

Esta dicotomía entre ciencias naturales y ciencias sociales ha permitido que los pensadores de la tendencia antipositivista abran el terreno de la reflexión sobre las ciencias sociales a precisiones de carácter metodológico y teórico. Pongamos el caso, por ejemplo, de qué se entiende por método científico y qué por explicación científica.

¹¹ Von Wright, 1971, p. 23

Los antipositivistas han comenzado a deslindar a las ciencias sociales al definir aspectos metodológicos como qué es una explicación científica. Para dar respuesta a esta interrogante, Droysen, historiador alemán acuñó los términos de explicación (*Erklären*) y comprensión (*Verstehen*).

El objetivo de las ciencias naturales consiste, según él, en explicar; el propósito de la historia es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito¹².

Esta distinción ha dado lugar a diversos debates sobre el sentido de utilizar comprensión como tarea de las ciencias sociales y de explicación como fin de las ciencias naturales. Resultado de este debate ha sido la introducción de otros conceptos que permitan clarificar qué se entiende por comprensión. Uno de estos conceptos es el de *intencionalidad*, es decir, todo hecho social tiene un fin o una finalidad.

De esta manera entramos al siglo XX con dos posiciones diametralmente opuestas respecto de lo que se entenderá por ciencia: el positivismo en su variedad de tendencias y la hermenéutica también en sus disímbolos representantes. La primera ilustrada con el pensamiento de Comte y Durkheim, en su primera etapa, y la segunda en el caso de Dilthey, Gadamer, Ricoeur por dar algunos nombres.

Antes de abordar el tema del positivismo, me parece relevante mencionar, los diferentes filósofos que ha hecho una propuesta fundamentada de distinción entre los dos tipos de ciencia: la natural y la social y que permite, además un panorama de cómo se ha discutido la necesidad de establecer una distinción.

El neokantiano Windelband propuso los términos nomotético para denominar a las ciencias que buscan leyes e ideográfico para aquellas que buscan un estudio descriptivo de lo individual. De inspiración kantiana esta distinción permite vislumbrar diferencias entre ambos tipos de ciencia.

La distinción que hace Dilthey entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) marcó a la hermenéutica como una tradición que con buenos argumentos ha

¹² *Idem.*

enfaticado la necesidad de explorar otros caminos distintos a los propuestos por el positivismo para la constitución de las ciencias sociales como tales.

Otra postura, denominada teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, hará sus aportaciones al debate entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales. J. Habermas considera que hay tres intereses que han orientado el conocimiento humano: técnico, práctico y emancipatorio. Los que dan lugar a tres tipos de ciencia, que respectivamente son: empírico-analíticas, histórico-hermenéuticas y sociales críticas¹³

Las ciencias empírico-analíticas o positivas identifican leyes que permiten predecir y controlar en gran medida la naturaleza. El interés de las ciencias histórico-hermenéuticas deviene práctico: conservar y enriquecer la interacción, en una comprensión que instruya respecto a los avatares de la vida. Mientras que las ciencias sociales críticas tratan de abrir caminos para la emancipación del pensamiento.

Cada propuesta teórica de distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales ha proporcionado una serie de argumentos, debatibles y defendibles, respecto de cuáles son los requisitos que caracterizan a ambos tipos de ciencia.

Después de esta apretada presentación de la configuración histórica de las ciencias sociales, dedicaremos el resto de este ensayo a presentar las dos vertientes filosóficas que han pretendido dar carta de científicidad al conocimiento de lo social: positivismo y teoría crítica. En la primera ubicamos los planteamientos filosóficos sobre las ciencias sociales de Karl R. Popper¹⁴ y en la segunda, a Jürgen Habermas como representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, pues consideramos que este último puede dar elementos para defender la autonomía de las ciencias sociales respecto del canon de las ciencias de la naturaleza establecido por el positivismo.

¹³ Habermas, 2001, p.

¹⁴ Seguiremos la tradición en terrenos de la filosofía que ubica a este pensador en la vertiente anglosajona del positivismo en su denominado *racionalismo crítico*.

Al respecto, me permito introducir algunas ideas de Habermas, al respecto del positivismo en su etapa primitiva como denomina este pensador alemán, a los planteamientos de Auguste Comte.

El análisis del pensamiento comtiano hecho por el representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort ha develado la intencionalidad de esta tradición filosófica de establecer un modelo de cientificidad a partir del desarrollo de las ciencias naturales y que echa por la borda los planteamientos de una fundamentación desde la filosofía, al negarla bajo el epíteto de «metafísica».

El positivismo aparece al principio como una nueva filosofía de la historia. Esto es paradójico, pues el contenido científicista de la doctrina positivista, de acuerdo con el cual el conocimiento solo es posible en el sistema de las ciencias experimentales, está en evidente contradicción con la forma en que nacía, propia de una filosofía de la historia. La ley de los tres estadios de Comte proporciona una regla, de acuerdo con la cual ha de desarrollarse intelectualmente tanto el individuo como la especie en su conjunto (Habermas, 1988, 78)

En palabras de Comte este planteamiento tiene que ver con la gran ley relativa a la evolución de la especie humana tanto individual como colectiva. Una filosofía de la historia omnicomprendiva que culmina con un planteamiento mesiánico.

En el estadio teológico los fenómenos son vistos como «productos de la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos»; en el estadio metafísico, las esencias, las ideas o las fuerzas abstractas, son las que explican los fenómenos (los cuerpos se unirían gracias a la simpatía; las plantas crecerían con motivo de la presencia del alma vegetativa; el opio -como ironizaba Moliere adormece porque posee la virtud «dormidera»). Únicamente «en el estadio positivo, el espíritu humano, admitiendo la imposibilidad de conseguir conocimientos absolutos renuncia a interrogarse sobre cuál es el origen y el destino del universo cuáles son las causas íntimas de los fenómenos, Y sólo busca descubrir, mediante el uso bien

concertado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus invariables relaciones de sucesión y semejanza»¹⁵.

Jürgen Habermas devela el propósito del positivismo primitivo no sólo de establecer una era científicista, sino de aniquilar el pensamiento filosófico en por los menos dos de sus disciplinas, la metafísica y la teoría del conocimiento. En franca oposición: ciencia VS filosofía, teoría de la ciencia VS teoría del conocimiento. La primacía de la ciencia sobre la filosofía y la de la teoría de la ciencia sobre la teoría del conocimiento.

El positivismo se fundamenta sobre el principio científicista¹⁶, puesto que para él, el sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico. Si una teoría del conocimiento traspasa el marco de la metodología científica, recibe el mismo veredicto de superficialidad y de falta de sentido que había atribuido a la metafísica (HABERMAS: 1989: 76)

El desarrollo de las tesis del positivismo que se oponen radicalmente a la filosofía, no sólo prometen una radicalización del pensamiento científico en términos de eliminación de la filosofía, sino que forja, a su vez, una teoría de la ciencia que elimina cualquier resabio metafísico que plantea la superioridad del sujeto sobre el objeto. En este sentido,

“la teoría de la ciencia se desembaraza de la cuestión del sujeto cognoscente, y se dirige directamente a las ciencias, como un sistema de proposiciones y procedimientos, o cómo podríamos también decir, como un complejo de reglas, de acuerdo con las cuales las teorías han sido construidas y han podido comprobarse” (HABERMAS: 1989: 76)

Comte se apropió de la principal tesis del empirismo: el origen del conocimiento es la experiencia y a partir de ahí considera que tanto la observación como la inducción son los medios necesarios para conocer y validar

¹⁵ Giovanni Reale y Dario Antiseri. Positivismo en Historia del pensamiento científico y filosófico en http://www.olimon.org/uan/reale-antisieri_positivismo.pdf

¹⁶El científicismo significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el conocimiento de que ya no se puede entender la ciencia como *una* forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia (HABERMAS, 1989, p, 76)

todo conocimiento científico. Congruente con el planteamiento empirista postula la verdad como correspondencia.

A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual ha de ser comprendida como isomórfica la correspondencia, unívoca y reversible de enunciados y estado de cosas. Este objetivismo ha permanecido hasta nuestros días como el distintivo de una teoría de la ciencia que ha entrado en la palestra con Comte (HABERMAS: 1989: 76-77)

El espíritu positivo está vinculado a procedimientos que garantizan la científicidad:

1. Como hecho, vale todo lo que puede ser objeto de una ciencia rigurosa.
2. Todo conocimiento ha de apoyarse en la *certeza sensible* de una observación sistemática que asegura la intersubjetividad ... La observación es por ello el único fundamento posible de los conocimientos sabiamente adecuados a nuestras necesidades reales y verdaderamente alcanzables
3. Una ciencia que hace enunciados sobre la realidad es siempre una ciencia experimental
4. La fiabilidad del conocimiento científico se garantiza por la unidad del método. La ciencia afirma la primacía del método sobre la cosa, pues nosotros únicamente podemos informar con seguridad sobre las cosas con ayuda de los procedimientos científicos
5. Relación hechos y teoría. "sólo la conexión analítica de las proposiciones universales y la unión lógica de los enunciados de observación con tales teorías asegura la exactitud de nuestros conocimientos".
6. Utilidad del conocimiento. El positivismo plantea la armonía entre la ciencia y la técnica. La ciencia posibilita el dominio técnico tanto sobre los procesos de la naturaleza como de la sociedad (HABERMAS: 1989: 82, 83, 85).

A partir de estas tesis centrales del primer positivismo, se puede evaluar otras propuestas teóricas que con ciertas modalidades críticas siguen los derroteros del positivismo comtiano.

La mayoría de los filósofos que han revisado las tesis de Comte han considerado que Karl. R. Popper, pensador austriaco del siglo XX, es un

representante de tradición positivista. A describir su pensamiento respecto de qué son las ciencias sociales dedicaremos las siguientes líneas¹⁷.

Racionalismo crítico popperiano en las ciencias sociales

El siguiente apartado sigue fielmente las ideas expuestas por Karl R. Popper en "La lógica de las ciencias sociales"; texto que aparece en *La Disputa del positivismo en la sociología alemana* que fue presentado como ponencia en un Congreso celebrado en 1961 en la ciudad de Tübingen a iniciativa de la Sociedad Alemana de Sociología; la intervención de Popper fue comentada por Theodor Adorno, importante representante de la Escuela de Frankfurt.

La intervención de Popper sobre las ciencias sociales comienza recordándonos las principales tesis del "racionalismo crítico" respecto de las ciencias naturales. Todo ello como antecedente para fundamentar su idea sobre la lógica de las ciencias sociales pensando que nuestro autor entiende por lógica el estudio de los métodos de las ciencias. En este caso la lógica versara sobre las ciencias sociales.

Una primera idea que debe estar presente en el estudio de los métodos de las ciencias es aquella que establece la provisionalidad de nuestro conocimiento:

"A cada paso que avanzamos y a cada problema que solucionamos no solamente se nos descubren nuevos problemas pendientes de solución, sino que se nos pone la evidencia de que incluso allí donde creíamos estar sobre suelo firme y seguro todo es, en realidad, inseguro y vacilante"¹⁸.

Esta idea de provisionalidad de nuestro conocimiento está fundamentada en el hecho de que al conocer podemos equivocarnos, pero podemos aprender de nuestros errores. Esta idea vale para las ciencias sociales:

¹⁷Nicanor Úrsua, Ignacio Aresterán y Juan de Dios González en su libro *Filosofía crítica de las ciencias sociales y humanas* apuntan que Popper se inscribe dentro de la postura empírico-analítica denominación hecha por J. Habermas.

¹⁸ Karl R. Popper "La lógica de las ciencias sociales", p. 101

"Al igual que todas las otras ciencias, también las ciencias sociales se ven acompañadas por el éxito o por el fracaso (por)... Problemas que en modo alguno tienen porque ser siempre de naturaleza teórica. Serios problemas prácticos (...) han constituido importantes punto de partida de la investigación científico-social. Pero estos problemas prácticos incitan a meditar, a teorizar, dando paso así a problemas teóricos¹⁹ (p. 103).

Ante la posibilidad de que nuestras conjeturas sobre cómo es el mundo, Popper propone que las ciencias sociales sigan el método del ensayo y el error. Método que ha funcionado en el terreno de las ciencias de la naturaleza. Las siguientes afirmaciones popperianas nos permiten darnos cuenta de las similitudes entre ciencias naturales y ciencias sociales:

- a) El método de las ciencias sociales, al igual que el de las ciencias de la naturaleza, radica en ensayar posibles soluciones para sus problemas (...) Se proponen y critican soluciones.
- b) Si es accesible a una crítica objetiva intentamos refutarlo; porque toda crítica consiste en intentos de refutación.
- c) Si un ensayo de solución es refutado por nuestra crítica, buscamos otro.
- d) si resiste la crítica, lo aceptamos provisionalmente
- e) El método de la ciencia es, pues, el de la tentativa de solución, el de ensayo (o idea) de solución sometido al más estricto control crítico. No es sino una prolongación crítica del método del ensayo y el error.
- f) La llamada objetividad de la ciencia radica en la objetividad del método crítico²⁰.

Las afirmaciones relativas al método de las ciencias naturales elaboradas en otros textos popperianos, y ya expuestas en nuestro trabajo, se amoldan a la perfección en las ciencias sociales. Al leer este texto parece que estamos leyendo *La lógica de la investigación científica* o *Conjeturas y refutaciones*. Estas similitudes han llevado a algunos autores a valorar la propuesta

¹⁹Ibidem., p. 103

²⁰Ibidem., pp 103-104

popperiana respecto al método de la ciencia como un monismo metodológico. Parecería que no hay diferencias, pero al adentrarnos en el texto nos percatamos de las enormes diferencias que existen entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. En el ámbito general, como método de la ciencia, Popper nos propone el método del ensayo y el error. Pero este método adquiere ciertas peculiaridades cuando se realiza en ambos campos científicos. Lo que nos parece interesante de este autor es su propuesta del método crítico como el único válido para la adquisición de conocimiento trátase este de la naturaleza o de la sociedad. Para Popper:

"nuestro conocimiento no consiste sino en tentativas, en propuestas provisionales de solución, hasta el punto de conllevar de manera fundamental la posibilidad de evidenciarse como erróneo (...) De ahí que la única forma de justificación de nuestro conocimiento no sea, a su vez, sino igualmente provisional: radica en la crítica..."²¹

Frente a la idea de un monismo metodológico, Popper opone el método crítico. Y este método se asume cuando se critica el llamado naturalismo. Para nuestro filósofo la concepción que asume que el método de las ciencias sociales es el método de las ciencias sociales es llamado científicismo metodológico, y éste "exige que las ciencias sociales aprendan por fin de las ciencias de la naturaleza lo que es método científico. Para el naturalismo, el científico "comienza con observaciones y mediciones, es decir, con sondeos estadísticos, por ejemplo, y avanza inductivamente a posibles generalizaciones y a la formación de teorías". Popper no puede aceptar este procedimiento ni aun para las ciencias sociales simplemente porque la inducción es una ilusión:

el conocimiento no comienza con percepciones u observación o con la recopilación de datos o de hechos, sino con *problemas* (...) Porque todo problema surge del descubrimiento de que algo no está en orden en nuestro presunto saber; o lógicamente entre nuestro supuesto conocimiento y los hechos²²

²¹Ibidem., p. 104

²²Ibidem., 102

Las ciencias sociales como ciencias comienzan con problemas los cuales pueden surgir de situaciones prácticas o de contradicciones en nuestras conjeturas teóricas sobre el mundo. El hecho de que las ciencias comiencen con problemas nos lleva a establecer la importancia de la tradición. Lo que problematizamos es precisamente el legado de la tradición y a esta la aceptamos o la rechazamos asumiendo una postura crítica: "Lo que realmente existe, no obstante, son los problemas y las tradiciones científicas".

Un problema fundamental en las ciencias sociales, el cual no se plantea en las ciencias naturales, es el problema de la objetividad. Para Popper se debe ser perfectamente consciente de que en las ciencias sociales

la objetividad es mucho más difícil de alcanzar (si es que es en absoluto, alcanzable) de lo que lo es en las ciencias de la naturaleza; porque la objetividad equivale a neutralidad valorativa, y sólo en caso muy extremos logra el científico social emanciparse de las valoraciones de su propia capa social accediendo a cierta objetividad y asepsia en lo tocante a los valores²³.

La objetividad de la ciencia no radica en la objetividad del científico y el científico de la naturaleza no es más objetivo que el científico social "El científico de la naturaleza es tan partidista como el resto de los hombres y, por regla general, es (...) en extremo unilateral y partidista en lo concerniente a sus propias ideas"²⁴.

La objetividad de la ciencia "no es asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca, de la amistosa- enemistosa división del trabajo de los científicos, de su trabajo en equipo y también de su trabajo por caminos diferentes y opuestos e incluso opuestos entre sí. De ahí que dependa parcialmente de esa vasta serie de relaciones sociales y políticas que en cuanto a tal crítica la hacen posible"²⁵.

²³Ibidem., p. 105

²⁴Ibidem., p. 109

²⁵Ibidem. P. 110

La objetividad científica "sólo puede ser explicada a partir de categorías sociales como, por ejemplo, la competencia (...) la de tradición (...) la de las instituciones sociales (...) la del poder estatal". Son pequeñas la posición social o ideológica del investigador que acaba por eliminarse con el paso del tiempo, aunque jueguen su papel.

Popper distingue dos niveles en la discusión crítica. Podíamos llamarla una interna y otra externa. La primera se refiere al problema de la verdad de una afirmación y la segunda a la relevancia de esta verdad respecto de problemas extra científicos:

"Es, por supuesto, imposible excluir tales intereses extra científicos de la investigación científica; y no deja de ser menos imposible excluirlos tanto de la investigación científico-natural -de la física, por ejemplo- como de la científico-social"²⁶.

La necesidad de integrar los intereses extra científicos en el propio desarrollo de la ciencia no debe llevarnos al error de considerar que estos intereses deben estar presentes en lo relativo a la verdad tal ha sido el error de cientificismo metodológico y del relativismo histórico. El científico social parte del hecho de las aplicaciones del conocimiento científico, pero debe estar alerta en no confundirlos:

"no es posible mantener totalmente separado el trabajo científico de aplicaciones y valoraciones extra científicos, combatir la confusión de esferas de valor y, sobre todo, excluir las valoraciones extra científicas de los *problemas concernientes a la verdad* constituyen una de las tareas de la crítica de la discusión científica"²⁷

Las valoraciones y la propia visión del mundo deben estar presentes en el científico pues, "tampoco podemos privarle de sus valoraciones o destruirlas sin destruirle como hombre y como *científico* (...) Sin pasión la cosa no marcha, ni siquiera en la ciencia pura. La expresión <*amor a la verdad*> no es una simple metáfora"²⁸.

²⁶Ibidem., p. 111

²⁷Idem.

²⁸Idem.

La actitud crítica en el desarrollo de la ciencia pone en claro las diferentes esferas de valor que intervienen en ellas, pero asignándoles su lugar y su intervención en dicho proceso, por ello exigir neutralidad valorativa, que es en sí misma un valor, de una total ausencia de valores en el desarrollo científico lleva a una paradoja, pero esta desaparece:

por sí misma con solo que en lugar de exigir neutralidad valorativa exijamos como una de las tareas más significativas de la crítica científica, la develación de las confusiones de esferas de valor y la separación de cuestiones concernientes a valores puramente científicos como la verdad, la relevancia, la sencillez, etc., de problemas extra científicos"²⁹.

Aclaradas las peculiaridades del desarrollo de las ciencias sociales, vayamos a las tareas de una lógica de las ciencias sociales. Para comenzar, Popper nos habla de una lógica deductiva en oposición a una lógica inductivista. Para él:

"La lógica deductiva es la teoría de la validez del razonamiento lógico o de la inferencia lógica (...) la lógica deductiva es la teoría de la transferencia de la verdad de las premisas a la conclusión".

Pero también lo es, a la inversa:

"la lógica deductiva no es tan solo la teoría de la *transferencia de la verdad* de las premisas a la conclusión, sino asimismo e inversamente la teoría de la *retransferencia, de la falsedad* de la conclusión a por lo menos una de las premisas"³⁰ (p. 113).

De tal manera, la lógica deductiva se convierte en la teoría de la crítica racional:

"Porque toda crítica racional tiene la forma de un intento por nuestra parte de mostrar que de la tesis criticada se desprenden consecuencias inaceptables. Si de una determinada tesis alcanzamos a inferir consecuencias inaceptables, la tesis en cuestión es refutada" (p. 113).

²⁹Ibidem., p. 112

³⁰Ibidem., p. 113

Al igual que en las ciencias naturales, las ciencias sociales elaboran teorías como sistemas deductivos, como un ensayo de explicación, un intento de solucionar un problema científico, susceptible de ser criticado racionalmente por sus consecuencias y como tal la teoría -es, pues, un ensayo de solución sujeto a la crítica racional". Las características de una teoría, por decirlo de alguna manera, son su carácter explicativo y su posibilidad de ser refutada. Por ello, "Lo que criticamos es la aspiración a la verdad. Lo que como críticos de una teoría intentamos mostrar es por supuesto, que su aspiración a la verdad no es justificada -que es falsa"³¹.

o bien,

"La investigación lógica de los métodos de la economía política lleva a un resultado aplicable a todas las ciencias de la sociedad. Este resultado evidencia que hay un *método puramente objetivo* en las ciencias sociales al que cabe muy bien calificar de método *objetivamente* comprensivo o de la lógica de la situación (...) Consiste en analizar las *situación* de los hombres que actúan lo suficiente como para explicar su conducta partir de la situación misma, sin más ayudas psicológicas. La <comprensión> objetiva radica en nuestra consciencia de que la conducta era objetivamente *adecuada a la situación*"³².

La lógica de la situación nos lleva a la comprensión, a la que podemos calificar de objetiva en tanto incluye objetivos y conocimientos."El método del análisis situacional es, pues, un método individualista, desde luego, pero no un método psicológico, ya que excluye programáticamente los elementos psicológicos sustituyéndolos por elementos situacionales objetivos"³³.

Los elementos psicológicos son deseos, motivos, recuerdos, asociaciones. La situación objetiva radica en que el hombre persiga tales o cuales fines objetivos. Las ciencias sociales que siguen la lógica de la situación serán llamadas, por consiguiente: ciencias sociales analíticas de la situación. La lógica de la situación se hace cargo de:

³¹Idem.

³²Ibidem., p, 117

³³Ibidem., p116

- el mundo físico donde ocurren nuestros actos,
- del entorno social, en el que figuran otros seres humanos,
- las instituciones sociales que determinan el carácter social de nuestro entorno social "Consisten en todas aquellas esencialidades sociales del mundo social que corresponden a las cosas del mundo físico".

Finalmente, a las ciencias sociales, especialmente la sociología, le competen aclarar a partir de una lógica de las situaciones sus peculiaridades. Ella, como sociología teórica pura, tiene los siguientes problemas básicos: la lógica general de la situación, la teoría de las instituciones y de las tradiciones.

Un punto de vista sobre las ciencias sociales desde la Teoría Crítica de J.Habermas.

En la primera parte de este ensayo nos dedicamos a puntualizar algunas ideas sobre el problema filosófico de la fundamentación de las ciencias sociales como tales desde la crítica al positivismo hecha por Habermas.

Me gustaría, por tal motivo, señalar algunas ideas del filósofo alemán que pueden proporcionar elementos para la llamada fundamentación de las ciencias sociales. Dos son los textos a los que podemos remitirnos: *Conocimiento e interés* y *La Lógica de las ciencias sociales*.

Antes proporcionemos algunas directrices para adentrarnos en el discurso del Habermas.

Para el filósofo alemán, el conocimiento siempre es interesado. El distingue dos tipos de interés:

1. Interés técnico. El primer tipo de conocimiento es el de las Ciencias de la Naturaleza y la Técnica. Dicho conocimiento tiene como interés fundamental (orientación básica) la manipulación de las fuerzas de la Naturaleza.
2. Interés práctico. El segundo tipo de conocimiento es el que nos suministran las Ciencias Hermenéuticas y las Tradiciones culturales. Su

orientación básica es la consecución de un entendimiento mutuo subjetivo entre los hombres.

3. Ambos tipos de conocimiento no pueden quedarse en el plano teórico, deben concretarse en la acción: el conocimiento técnico tiene que derivar en acción técnica y el conocimiento práctico en acción comunicativa.

Sin embargo, bajo una aparente separación entre ambos tipos de interés, Habermas considera que se pueden relacionar bajo un tercer tipo de interés, el emancipatorio.

Interés emancipatorio. Este interés se corresponde con el proceso de autoconstitución histórica del hombre. El hombre se autoconstituye mediante un proceso de liberación de las condiciones materiales opresoras a las que está sometido tanto por parte de la Naturaleza como por parte de una Sociedad que ha socializado deficientemente la Naturaleza.

Por consiguiente, para Habermas a) el interés emancipativo es la base de las dimensiones técnica y social en las que se especifica. Es decir, el conocimiento y la acción -en ambas dimensiones- sólo cobran sentido cuando se les refiere al interés emancipativo de la liberación del género humano, b) Esto trae como consecuencia que, así como hay Ciencias de la Naturaleza y Ciencias Hermenéuticas, también hay una ciencia propia del interés emancipativo, que es la base de las otras, la Crítica (Filosofía) cuya misión es poner de manifiesto que la autoconstitución y reproducción de la humanidad es el sentido y fundamento de todo saber. (Queda así superado el reduccionismo positivista) y c). El proceso de desarrollo de la cultura humana es interpretado, desde la terapia psicoanalítica, como un proceso de desneurotización. La Crítica lo que busca es la autoliberación del poder opresor de las instituciones constituido sobre un proceso de comunicación mutilada.

Pero, ¿no se identifica el interés emancipativo con el práctico dejando de lado el técnico? Habermas afirma que no, que todos los intereses son racionales. Con esta expresión quiere indicar que la dimensión técnica está empotrada en la dimensión social siendo entendida esta última desde el interés

emancipativo. En el fondo, Habermas apunta al concepto de razón entendido fundamentalmente como "vida buena" (autonomía moral)³⁴

En el "Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" de 1963, Habermas intenta mostrar que existen dos maneras de comprender las ciencias sociales: desde un punto de vista analítico y desde un punto de vista dialéctico.

El punto de vista analítico-empírico es tradicional y parte de considerar que las ciencias sociales detectan ciertas regularidades empíricas y a partir de allí elaboran leyes generales sobre lo social. Toma en cuenta algunas variables por vez y las correlaciona para detectar esas regularidades empíricas. Opera con conceptos matemáticos y hace razonamientos deductivos. Además, separa la realidad social en elementos y luego los integra en un sistema atemporal, el planteo dialéctico trabaja con la noción de momentos evolutivos que desembocan en una totalidad. Considera que dentro de la realidad social operan fuerzas contradictorias, conflictos, que buscarán resolverse en una nueva síntesis totalizante, la cual a su vez es un punto de partida para una nueva fase dialéctica.

Para la concepción empírico-analítica las teorías deben reflejar la realidad social como una copia, mientras que para la concepción dialéctica las teorías son el resultado de una construcción de la realidad social, donde el mismo investigador participa.

También hay diferencias en cuanto a la relación teoría-experiencia. Las ciencias empírico-analíticas sólo admiten experiencias de observación controlada en un campo aislado y en sujetos intercambiables. En cambio desde el planteo dialéctico, la observación no está recortada de antemano a la teoría, sino que interactúa con ésta produciendo nuevo conocimiento. Se busca una experiencia previa de la sociedad como totalidad, lo que a su vez guía el diseño de la teoría³⁵.

³⁴Ministerio de Educación y ciencia. Área de Filosofía. España. Fue un departamento ministerial de la VIII Legislatura de Zapatero 2004-2008) con competencias en educación, deporte, universidades, ciencia y tecnología.

³⁵ J. Habermas. Apéndice a una controversia (1963). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En Habermas J. La lógica de las ciencias sociales, pp. 21-44.

Conclusiones.

La discusión teórica en torno a la fundamentación del conocimiento de lo social para que éste tenga un carácter científico se ha dado desde diversas posiciones filosóficas que abunda desde el siglo XVIII hasta nuestros días.

Cada una de ellas comenzando con el positivismo, en sus diferentes variantes, ha generado debates celebres como el realizado en Alemania con la presencia de Theodor Adorno y Karl R. Popper, ambos representando a dos de las principales corrientes filosóficas que actualmente siguen generando un debate en torno a la cientificidad de las ciencias sociales.

Considero partir de ambas tradiciones o movimientos filosóficos para entender aquellos nuevos planteamientos que hoy aparecen en el espectro de la discusión filosófica actual que no es ajena a las repercusiones de la investigación científica actual en las ciencias naturales, respecto de la nueva relación de los seres humanos con la naturaleza y el cosmos, y con el mismo género humano.

No está de más acercarse tanto al pensamiento anglosajón que sigue presentando argumentos favorables sobre el canon de cientificidad de las ciencias naturales que sirve de modelo para las ciencias sociales, o al pensamiento alemán que postula por el derecho a reconocer otro modelo de cientificidad para las ciencias sociales.

Bibliografía

Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. España: Taurus.

----- (1993). *La lógica de las ciencias sociales*. México: Editorial REI.

Mardones, J.M. y Ursúa, N. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Editorial Fontamara.

Popper, Karl R. "La lógica de las ciencias sociales" en Adorno, T.W (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, España, Editorial: Grijalbo.

Ursúa, Nicanor, Ayesterán, Ignacio, González, Juan de Dios (2004). *Filosofía crítica de las ciencias humanas y sociales*. México: Ediciones Coyoacán.

Wright, Georg Henrik von. (1979). *Explicación y comprensión*. España: Alianza Editorial.

***UNIDAD II. HUMANIDADES,
CIENCIAS Y TECNOLOGÍA***

***PROPÓSITO: PENSARÁ FILOSÓFICAMENTE
LA RELACIÓN ENTRE LAS HUMANIDADES Y
LAS CIENCIAS PARA DAR SENTIDO Y
PARTICIPAR EN LA OPTIMIZACIÓN DE LAS
POSIBILIDADES DE SU ENTORNO.***

APRENDIZAJES: REFLEXIONA CRÍTICAMENTE LA VINCULACIÓN ENTRE CIENCIAS, TECNOLOGÍA Y HUMANIDADES, LAS CONSECUENCIAS EN LA VIDA INDIVIDUAL Y SOCIAL EN UN AMBIENTE COLABORATIVO, ÉTICO Y LÚDICO.

COMPRENDE* LA IMPORTANCIA DE INTEGRAR SENSIBILIDAD, IMAGINACIÓN Y RAZÓN PARA LOGRAR UNA PERSPECTIVA CRÍTICA SOBRE SUS CONCEPCIONES DEL MUNDO Y DE LA VIDA.

EL "sí" y el "no" al mundo técnico/científico/artístico

"Ya que el poder existir es potencia, resulta allí que cuanto más realidad hay en la naturaleza de una cosa tanto más ella tiene en sí fuerza para existir".

Baruch Spinoza.

"Más allí donde hay peligro, crece/también aquello que salva".

Hölderlin.

I

LA TÉCNICA

No admitir más la filosofía como tradición, sino la filosofía como presencia. Acceder a la auscultación de la cosa, mejor, a su desocultamiento, implica hacer *presente* allí donde se deje "ver" el hecho; pero, de igual manera, el concepto. "Tarea esencial es, en consecuencia, hoy, una *Análítica de la actualidad* que rediseñe la potencialidad onto-histórica de la vida"¹. Sin embargo, tropezamos aquí con la primera dificultad, a saber, el mundo de la técnica se presenta como un no-mundo, asimismo, el ente deviene un ni-ente. Y no es que por fuerza la técnica se oponga a la vida. Al parecer, la técnica es ambigua por esencia: produce el mal y ofrece remedios al mal.

No se puede negar que lo moderno nace de un proceso de subjetivación, de la aprehensión de la realidad en un acto de presencia y de actualidad. Con todo, no sería correcto identificar, necesariamente, metafísica con objetivismo y humanismo con subjetivismo. Ahora bien, ¿hasta dónde la reflexión de Heidegger sobre la técnica va justamente hacia la persistente evocación de que en ella se da propiamente la auscultación de la cosa, del fondo vital? Dicho en otros términos, ¿hasta dónde se puede incluir a Heidegger en el discurso filosófico de la modernidad? De acuerdo a Habermas (véase, *El discurso filosófico de la modernidad*), la configuración del pensamiento de Heidegger como "un socavamiento del racionalismo occidental en términos de crítica a la

¹ De Giovanni Biagio, "Apología de lo moderno en contra del pensamiento débil" en *Moderno/postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*. Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano. Prima edizione italiana in "Saggi" gennaio 1987. Traducción inédita de Armando Héctor Perea Cortés, 1993.

metafísica" colocaría al autor de *El Ser y el Tiempo*, al parecer, en línea de principio con la modernidad. Por otra parte, en la consideración de Apel (véase, *La transformación de la filosofía I*), Heidegger establece, en su formulación teórica, una crítica de la razón que rebasa el paradigma inaugurado por Kant y, por ende, el marco de la metafísica en Occidente. Así, pues, Heidegger podría ser considerado entonces entre los precursores de lo postmoderno.

"«La época que llamamos modernidad» se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en términos modernos, lo subyacente a toda objetivación y representabilidad, el hombre es el *subjectum*»"²

La originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta, en términos de historia de la metafísica, la dominación que el sujeto moderno ejerce. En la época moderna, "Descartes ocupa, por así decirlo, el centro entre Protágoras y Nietzsche. Entiende la subjetividad de la autoconciencia como el fundamento absolutamente seguro de la representación; y con ello el ente en su totalidad se trueca en mundo subjetivo de objetos representados, y la verdad en certeza subjetiva". [Heidegger (1961). Tomo 2. 141 ss., 195 ss. cit. por Habermas].

"Hegel no es el primer filósofo que pertenezca a la época moderna, pero es el primero para el que la modernidad se torna problema. En su teoría se hace por primera vez visible la constatación conceptual entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad[...]. Pero con ello Hegel no solventó el problema de autocercioramiento de la modernidad".³

² HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Primera edición: Taurus Ediciones. Madrid, 1989. Reimpresiones: Santillana, S. A., Madrid, mayo de 1989, junio de 1991, septiembre de 1993. pág. 165.

³ HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, pág. 60.

Lo moderno posee, en cierto modo, un determinado carácter antitradicional; así, al reconstruir su tradición no puede hacerlo de otra manera más que negándose, contradiciéndose. El pensar de lo moderno se traduce, consecuentemente, en un re-pensar. En lo moderno, "la presencia *espermanente realización, perenne reescritura* del mundo". [B. de Giovanni, pág. 80].

Si se establece como punto de arranque que en la tradición de la metafísica occidental, la ciencia moderna y su nivel de pensamiento metódico-técnico constituyen el síntoma que, cual callejón sin salida de la historia del ser, es necesario alejar y superar desde sus orígenes, esto es, el desdoblamiento de la metafísica en la técnica [Apel], tenemos entonces que matizar a qué pensar nos referimos --o más bien se refiere Heidegger-- cuando afirma que el hombre está destinado y determinado para pensar. "Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa" [Heidegger, *Serenidad*, ed. esp., pág. 18].

"Del mismo modo que solamente podemos llegar a ser sordos porque somos oyentes y del mismo modo que únicamente llegamos a ser viejos porque éramos jóvenes, por eso mismo también únicamente podemos llegar a ser pobres e incluso faltos de pensamiento porque el hombre, en el fondo de su esencia, posee la capacidad de pensar, 'espíritu' y 'entendimiento', y porque está destinado y determinado para pensar".⁴

El hombre destinado y determinado para pensar huye hoy ante el pensar, la situación es de escisión. El pensamiento corre hacia los extremos, y de allí, busca liberarse del peso de la historicidad. "Aquí, en lo moderno, han estado respuestas que han buscado penetrar este enredo problemático: de Rousseau a Hegel, de Marx a Husserl: todas tienen en común poseer como objeto, en formas diversas, *la historicidad del mundo*, lo que quizá ofrece un pequeño punto de luz y de reflexión" [B. De Giovanni, *op. cit.*, pág. 85].

⁴ HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*. Versión de Ives Zimmermann. Ediciones del Serbal. Cuarta edición, Barcelona 2002. págs. 17-18.

La técnica no sólo expresa el desdoblamiento de la metafísica, sino que además, como una figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica [Heidegger]. La técnica en su determinación histórica de la verdad del ser que descansa en el olvido tiene una tarea: hacer patente el ente (sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios); por otra parte hay que decir, que la técnica no acepta únicamente esta interpretación.

"Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor medida y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos [...] Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos".⁵

La técnica, por así decir, en cuanto a una novedosidad más nueva nos conduce hacia insospechadas experiencias, lo que confiere a la acción humana y a su *ethos* la dimensión de un experimentar costoso e igualmente riesgoso. La técnica, en esta consideración, no es un simple producto del hombre, más bien, "es una dimensión ineliminable del mundo moderno" (U. Fadini). La técnica permite, asimismo, el delinarse de nuevos modos de relacionarse con ella, esto es, un "sentido oculto" que tiene precisamente que desocultarse. "Todo proceso técnico está gobernado por un sentido que atraviesa y envuelve

⁵ HEIDEGGER, Martin, op. cit., págs. 27-28.

el obrar y el asentir del hombre, un sentido que el hombre no ha inventado y creado". [Heidegger cit. por U. Fadini, ed. it. ci. pág. 178].

A pesar de su encubrirse, de su "sentido oculto", el mundo de la técnica viene a nuestro encuentro. Lo paradójico del asunto es que se oculta mientras llega a nosotros. Es por eso que se ha denominado misterio --siguiendo a Heidegger-- a aquello que se muestra y al mismo tiempo se retrae. Frente a lo que se oculta tenemos que mantenernos abiertos. He aquí las bases de un nuevo fundamento, de "un nuevo terreno sobre el cual podemos establecer, sobre el cual poder detenerse sin peligro al interior del mundo de la técnica. El abandono frente a las cosas y la apertura al misterio nos permiten entrever la posibilidad de un nuevo modo de arraigarse del hombre en el terreno propio" [Heidegger, cit. por U. Fadini, *ibid.*].

"La ciencia es, pues, elucidante (resuelve enigmas, disipa misterios), enriquecedora (permite satisfacer necesidades sociales y, con ello, desarrollar la civilización) y, de ello, es justamente conquistadora, triunfante"

Edgar Morin

II

LA CIENCIA

La ciencia-problema.- Retomo esta formulación de Edgar Morin, para hacer hincapié en lo siguiente: en el terreno de la ciencia, no las tenemos todas consigo. Comenzaré con estas interrogantes: ¿el problema central de la ciencia es el método o, más bien, las categorías? ¿Tenemos que pronunciarnos por un enfoque holista de la realidad, o por uno reduccionista? ¿Cuál es el nivel relacional determinante, el físico, el biológico, o el antropológico? Como vemos, estos planteamientos tienen como característica lógica la de estar estructurados en base a una alternativa: o esto o lo otro. Puede decirse desde aquí, que la perspectiva alternativista mutila y estupidiza las investigaciones. 1) La realidad no posee únicamente dos dimensiones, "la realidad tiene mil dimensiones". 2) No hay elementos simples. "Los elementos desarrollan varios niveles de relaciones". 3) Existen varias lógicas. 4) Una estructura es compleja: coexisten varias formas de organización, compatibles: a) monádica, b) diádica o dual y c) triádica". 5) Una estructura compleja genera estructuras más complejas, a saber, estructuras hiper-complejas. "Vivimos bajo el imperio de los principios de *disyunción, reducción y abstracción*, cuyo conjunto constituye lo que llamo el «paradigma de simplificación». Descartes formuló ese paradigma maestro de Occidente, desarticulando al sujeto pensante (*ego cogitans*) y a la cosa extensa (*res extensa*), es decir, filosofía y ciencia, postulando como principio de verdad a las ideas «claras y distintas», es decir, al pensamiento disyuntor mismo" [Edgar Morin 1990, pág. 291].

¿Se puede concebir una ciencia de la ciencia?

De nueva cuenta, tomo prestado un enunciado de Morin, el cual, de manera inmediata, me remite a estas otras interrogantes: ¿qué es la ciencia?, ¿qué es la científicidad?, ¿qué es lo científico y lo no científico?, ¿es la ciencia una aventura?, ¿por qué es tan mudable la ciencia?, ¿qué tan pertinente es hablar

de un aspecto malo de la ciencia?, ¿debemos decirle no a la simplificación, esto es, a la simplificación 'por arriba' (el holismo) y a la simplificación 'por abajo' (el reduccionismo)? "Una ciencia de la ciencia impone concebir el conocimiento de todo conocimiento en su enraizamiento a la vez cerebral, espiritual, psicológico, cultural, social e histórico. Para realizar este enfoque, no sólo necesitamos conocimientos más amplios y más ricos que los que disponemos; debemos ser capaces también de asociar lo que nuestro modo de conocimiento tradicional pone en disyunción, separa, aísla" [Edgar Morin 1982, págs. 62-63].

La noción de complejidad es el hilo conductor que seguiré en este apartado para abordar, de manera breve, asuntos tales como:

A) Lo fractal, B) La realidad virtual

¿Cuáles son los componentes de la complejidad?

Desde sus orígenes, la ciencia contemporánea ha sido perseguida por una imagen entre constructiva y destructiva, prometeica y apocalíptica a un tiempo, o sea, forjadora de bienestar y comodidad para el ser humano; o bien, devastadora, sombría y amenazante. Nos podemos maravillar ante la sensación de ampliar no sólo nuestra vista y nuestro oído, sino de extender nuestras experiencias mediante el tacto.

Sin embargo, la consideración de la ciencia tiene que ir más allá de un tratamiento maniqueo, esto es, bidimensional. Cuando aludo a los elementos o a los componentes de la complejidad, y más específicamente, de la complejidad en la ciencia, me refiero a nociones tales como: orden, desorden, caos, determinismo, azar, necesidad, certidumbre, incertidumbre, continuidad, discontinuidad, unidad/individualidad/multiplicidad, es decir, a una multidimensionalidad, a un multinivel.

"La conciencia de la multidimensionalidad nos lleva a la idea de que toda visión unidimensional, toda visión especializada, parcial, es pobre. Es necesario que sea religada a otras dimensiones; de allí la creencia de que podemos identificar la complejidad con la completud".¹

¿Debemos abandonar, por siempre, la esperanza de conocer la realidad?
¿Es inútil anhelar una Verdadera Realidad Objetiva? Pero, ¿qué significa

¹ Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*. Edición española a cargo de Marcelo Pakman. Gedisa editorial. Barcelona, 1995, pág. 100.

conocer la realidad?, ¿qué quiere decir una **verdadera realidad objetiva**? Vayamos por partes: "El conocimiento es sin duda un fenómeno multidimensional en el sentido de que, de manera inseparable, a la vez es físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social" [Edgar Morin 1986, pág. 20]. El escepticismo y el relativismo son dos tendencias que parecen poner fin a todo conocimiento, empero, visto de manera más detenida, procuran su desembotamiento y abren el camino a un conocimiento complejo.

¿Dónde está la verdad en la ciencia?

Las enfermedades de la teoría son el doctrinarismo y el dogmatismo. Hablar, entonces, de la verdad en la ciencia, de la verdadera realidad objetiva, ¿implicará incurrir en dichas enfermedades teóricas?

"La verdad de la ciencia no está solamente en la capitalización de las verdades adquiridas, en la verificación de las teorías conocidas. Está en el carácter abierto de la aventura que permite, quiero decir, que exige hoy día que se vuelvan a poner en cuestión sus propias estructuras de pensamiento [...]. Puede que nos hallemos en un momento crítico en el que el propio concepto de ciencia se esté modificando".²

A) Hay que poner en conexión a la complejidad con lo sistémico. Cabe aclarar, sin embargo, que se trata de lo sistémico abierto, por una parte, y, por la otra, de un uso de la complejidad que permite resolver las relaciones que la alteridad plantea. Lo fractal nace como la experiencia de alguien que intenta describir realidades caóticas. Lo fractal tiene que ver con lo insólito. El punto de partida es la discordia, el desorden, el ruido, el punto de llegada es el arribo a una lógica de la mezcla, donde se manifiestan turbulencias, irregularidades y fenómenos imprevisibles que están presentes en todas partes y a los cuales no se puede ya dejar al margen.

Lo fractal se manifiesta multidimensionalmente, esto es, a nivel físico, biológico (este es el caso de la ciencia) y a nivel antropológico-cultural, en este último, se incide tanto en el campo de la ciencia (me refiero a las ciencias sociales) como en el campo del arte (es decir, el ámbito de la cultura). Lo anterior no significa, que lo físico y lo biológico estén divorciados de lo cultural.

² Morin, Edgar, *Ciencia con conciencia*. Traducción: Ana Sánchez. Edita: Anthropos, Editorial del Hombre. Barcelona, Primera edición: mayo de 1984, pág. 43.

"Física, Biología, Antropología, dejan de ser entidades cerradas, pero no pierden su identidad. La unidad de la ciencia respeta a la Física, a la Biología, a la Antropología, pero golpea al fisicalismo, al biologismo, al antropologismo".³

B) Si bien es cierto que estamos aún perplejos ante la sensación de usar cascos y lentes para incursionar en la realidad virtual, de igual forma, nos mantenemos expectantes por los resultados y las consecuencias de tal experiencia. La realidad virtual oscila entre la técnica, la ciencia y el arte. La expresión «realidad virtual» está compuesta por dos términos en apariencia inconciliables. Virtual, en sentido tradicional se refiere a algo potencial (este es el sentido aristotélico). Sin embargo, "Lo virtual[...]no es ni irreal ni potencial: lo virtual está en el orden de lo real" [Philippe Quéau 1993, 27].

"[...]La RV no es estrictamente ni una criatura de la ciencia de la computación ni una forma de entretenimiento, sino algo que participa a la fuerza de ambos legados técnicos [...]Sin embargo, no hay duda de que la RV no habría sido posible en los años 90 si un pequeño grupo de visionarios no se hubiera conjurado para construir máquinas para pensar con ellas, en los años 60".⁴

Más adelante, en el apartado sobre el arte, volveré a referirme a la realidad virtual (el llamado 'bebé de la tecnología'). Por lo que respecta a sus repercusiones morales y sociales, en esta ocasión no me detendré a emitir una valoración, me circunscribiré, más bien, a hacer una consideración de orden histórico y estético.

³ Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*. Edición española a cargo de Marcelo Pakman. Gedisa editorial. Barcelona, 1995, 78.

⁴ RHEINGOLD, Howard, *REALIDAD VIRTUAL*. Los mundos artificiales generados por ordenador que modificarán nuestras vidas. Traducción: Eugenia Fisher. Editorial Gedisa, S. A. Primera edición, Barcelona, España, 1994, pág. 74.

"Ya no podemos contentarnos con considerar la obra como un producto que viene de otro, algo distinto de nosotros al que concedemos un momento de atención distante para retirárselo en seguida"

Philippe Quéau

"La cultura humana --el conjunto de lenguas, métodos y conocimientos que preservamos y transmitimos a fin de salvarnos de volver a inventar la rueda cada generación-- se ha vuelto demasiado compleja para manejarse sin máquinas"

Howard Rheingold

III

EL ARTE

Desde la década de los 60's del siglo pasado comienza a escucharse el concepto de lenguajes no objetuales, el cual se refiere a todas aquellas manifestaciones que interrogan el fetichismo de los objetos artísticos. Se modifican los conceptos de representación, de realidad, los propios materiales y el espectador. Artistas e intelectuales, por aquellos años, se dieron a la tarea de proponer recursos expresivos como el *body art* (o arte del cuerpo), el *land art* (o arte ecológico), el *happening* y el *performance* (improvisación literaria y musical). De esta forma, pretendían no involucrarse en la comercialización del arte, proponiendo formatos no convencionales. Son años, pues, de oposición.

Durante los 70's y 80's esta tendencia se agudizó, generando nuevos lenguajes como el arte conceptual que se autofundamenta en el momento justo de la creación artística y no tanto en los resultados de la misma.

A finales de los 80's y durante la primera mitad de los 90's proliferó la reproducción de obras por medio de fotocopias, su envío a través del correo y su posterior transmisión mediante el fax. A manera de ejemplo, es conveniente detenerse en el caso de David Hockney, artista británico que presentó la exposición titulada "Faxmanía" y cuyo atractivo consistió en que toda la obra fue enviada por fax a la Ciudad de México. Sin embargo, estas alternativas del arte contemporáneo han convivido con aquellas que mantienen el culto al objeto y a la pieza única. Los 90's son de alianza, de amalgama. Así, los

museos siguen, y probablemente seguirán vigentes, como expositores y preservadores de la memoria artística.

A las anteriores consideraciones se le pueden agregar aspectos que resultan insoslayables en nuestros días, a saber, los fenómenos del ciberespacio, cibercultura, realidad virtual, internet y correo electrónico, entre otros.

A propósito, un buen hilo conductor para comprender las condiciones que posibilitan el nacimiento de la estética moderna es el surgimiento del museo, junto al cual se podrían ubicar todas las demás instituciones sociales comisionadas para acoger los productos artísticos, tales como teatros, exposiciones, salas de conciertos, academias. "La historia del surgir del museo y de otras instituciones sociales delegadas explícitamente a la actividad artística es sólo una muestra de las vicisitudes del arte como práctica social; esta práctica tiene otros numerosos aspectos, y sobre el fondo de ellos es colocada toda historia, aun la sumaria, de las teorías sobre lo bello y el arte" [Gianni Vattimo 1977, 8].

Por lo pronto, podemos decir que el siglo pasado se ha caracterizado por ciertos aspectos extra estéticos (pero que no han dejado de influir en la obra de arte y, en cierta forma, en el artista) que orientan la producción, la distribución y el consumo de los bienes culturales y artísticos, a saber, uno es el auge del coleccionismo propiciado sobre todo por los museos y galerías, sitios en los cuales, se considera a la obra artística como una mercancía que fluctúa de acuerdo a la bolsa de valores; y otro es la actitud contestataria de los artistas que se oponen a ser estandarizados. Tal es el caso de las vanguardias las que, empero, contrastantemente, terminaron siendo asimiladas por el gusto oficial y el mercado, como ocurrió con la segunda generación de productores de objetos plus (1945-1960).

Ahora bien, en los tiempos que corren, es decir, de principios de siglo XXI, donde la tecnología parece avasallar todo y propiciar la desaparición de fronteras, podríamos preguntarnos en relación con el futuro de las expresiones artísticas y, asimismo, de las instituciones sociales que les darán alojamiento.

¿Qué pasará en el futuro con los museos, desaparecerán? O más bien, además de los museos que todos conocemos, ¿se crearán museos virtuales con colecciones y visitantes virtuales? ¿La virtualización del arte, incluida en una anticipable virtualización del mundo, hará posible que cualquier usuario pueda tener en su propia casa las obras maestras del arte universal? Todas estas son interrogantes que no podemos soslayar desde un aquí y un ahora presentes.

Para continuar con más interrogantes, preguntaríamos: ¿Cuál es la sustancia de una obra virtual? ¿Cuáles tienen que ser las características de un artista de lo virtual? ¿Cómo se logra el acceso a la obra virtual?

"Hay tres formas de acceder a la obra virtual: la visión directa, el análisis semiológico y la razón contemplativa, es decir, lo *visible*, lo *legible*, y lo *inteligible*. La visión entrega inmediatamente una percepción, una sensación. El examen semiológico y heurístico busca signos, acumula indicios latentes de inteligibilidad. La razón contempla esa misma inteligibilidad, pretende dominar la obra, iluminarla con su luz. Es la única que puede captar completamente el paradigma y todos sus modelos"¹

En relación con lo legible, lo hablable y lo decible, ¿qué tanto podemos hablar de la obra virtual o decirla? "Podemos evocarla con el lenguaje, pero no expresarla directamente" [Philippe Quéau 1993, pág. 205]. Probablemente, la literatura del futuro romperá con la estructura narrativa convencional para apoyarse, en buena medida, en nuevos valores y categorías estéticas que se

¹ QUÉAU, Philippe, *Lo virtual. Virtudes y vértigos*. Traducción de Patrick Ducher. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona 1995, 1.ª edición, pág. 151.

desprenderán de la interacción de los multimedia. ¿Se seguirá leyendo lineal y secuencialmente o, antes bien, intervendrán más decididamente el azar y la participación colectiva? Sin embargo: "Nunca es fácil jugar a ser profeta del arte futuro" [Philippe Quéau 1993, pág. 125].

"¿Quién está realmente empeñado en sumergirse en universos mentales desconocidos cuando ya cuesta tanto reconocer las propias necesidades actuales? Estas utopías duraron poco. Pero la utopía siempre vuelve, bajo otras formas. Los mundos visuales se adentran aún más en la totalidad utópica. Nos proponen hacernos cargo de la obra, cuidarla. A partir de entonces, habrá que preocuparse por la obra, mezclarse con ella. "La obras virtuales no simplemente se muestran, como esos cuadros que uno roza con la mirada en un museo. Hay que tomarlas en serio, como si fueran *bonsais*".²

¿Hasta qué punto el artista es una especie de catalizador de lo que no ha sido dicho? Y, por otra parte, si cada generación crea su propia cultura, si toda creación y toda filosofía es un combate, tendremos que arribar a nuevas prácticas estéticas. Por ejemplo, las artes escénicas podrían contar con hologramas en su propuesta. A ese respecto, y para dejar constancia que nose está tan lejos de tal situación, puede aludirse a aquel holograma que impactó a los usuarios durante la representación de *Hamlet* a través de Internet.

Entre los nuevos aspectos que el artista (el cual se vuelve una especie de pequeño inventor) podría no sólo sugerir sino llevar a cabo, están: el cine táctil, la fotografía olfativa, la teleholografía y la infografía o arte de producir imágenes sintetizadas por la computadora, a través de un diálogo entre el hombre y la máquina.

² QUÉAU, Philippe, *ibid*, pág. 151.

"Si todo el mundo es un escenario, como declara Shakespeare, y si todo el mundo está en proceso de conectarse para formar un espacio de medios electrónicos global, como profetizara McLuhan, y si las redes de la realidad de los medios de comunicación de masas del futuro pudieran capacitar a cualquiera, en cualquier parte, para experimentar directamente cualquier rol en cualquier ciberespacio que pudiera crear, como suponen algunos investigadores de RV, entonces ¿qué hará la gente para divertirse? ¿Y cómo influiría el negocio total de la diversión en la forma de una sociedad de RV futura?"³

³ RHEINGOLD, Howard, *REALIDAD VIRTUAL*. Los mundos artificiales generados por ordenador que modificarán nuestras vidas. Traducción: Eugenia Fisher. Editorial Gedisa, S. A. Primera edición, Barcelona, España, 1994, pág. 300

CONCLUSIONES

He utilizado tres hilos conductores para el abordaje de la técnica, la ciencia y el arte, a saber, a) el histórico, b) el específico y, en cierto modo, c) el crítico. Sin embargo, todos los aspectos anteriores están subordinados a un hilo conductor principal: lo complejo.

a) "La ciencia es, en efecto, la gran protagonista de la cultura moderna entre los siglos XVI y XVII" [Gianni Vattimo 1977, 24]. Pero, agregaría que, de igual forma, lo son en el XIX y, sobre todo, en el siglo XX, la técnica y el arte. La relación arte-historia, empero, se remonta a Vico, Hegel; y aún en nuestros días, tiene un carácter central en la estética de Lukács, y, en algunos enfoques sociologistas (en el ámbito positivista, por ejemplo).

b) El segundo hilo conductor, es el que se relaciona con la especificidad (en el caso del arte) de la experiencia estética. La especificidad no entendida como sustancialidad o esencialidad, sino como rasgo distintivo, aunque no exclusivo; pues, es claro que en nuestra época los artistas han devenido técnicos y artesanos (armadores). "La estética del arte se volvió perversa". Con respecto a la ciencia y la técnica, podemos decir que éstas desarrollan --han desarrollado y desarrollarán-- también, nuevas perspectivas (maneras de ver, interrogar y describir la realidad).

c) El aspecto crítico pretende atender, más que a las consecuencias morales que, a no dudar, conllevan la técnica, la ciencia y el arte, a las repercusiones que se producen dentro del propio ámbito de esas tres actividades humanas. Me explico: repercusiones de orden teórico y metodológico. Por ejemplo, 1) el concepto de lo fractal en la ciencia y el arte, y 2) el concepto de lo virtual en la técnica y el arte.

1) El punto de partida es la coexistencia de lo subjetivo y lo objetivo. A través de lo fractal se arriba a la única forma de unicidad: copresencia de elementos heterogéneos que se multiplican y se vuelven más complejos. Los elementos poseen un lugar, pero tienen un pluricausalismo.

2) Lo virtual nos explicita que la estructura de la realidad, la sensibilidad y el pensamiento jamás es fija. Cada hombre tiene varias realidades y formas de

ser hombre. El hombre (el filósofo, el científico, el artista) es un gestor de alteridades, pues es, fundamentalmente, un conjunto dinámico.

Estos hilos conductores se entrelazan formando una redecilla. El trabajo ha intentado ilustrarlos, de manera resumida.

BIBLIOGRAFÍA

FADINI, Ubaldo, *Mundo moderno y nihilismo antropológico: notas sobre el problema de la técnica en Moderno/postmoderno*. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale. Giangiacomio Feltrinelli Editore Milano. Prima edizione italiana in "Saggi" gennaio 1987. Traducción inédita de Armando Héctor Perea Cortés, 1993.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Primera edición: Taurus Ediciones, Madrid, 1989. Reimpresiones: Santillana, S. A., Madrid, mayo de 1989, junio de 1991, septiembre de 1993, 462 pp.

HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*. Versión de Ives Zimmermann. Ediciones del Serbal. Cuarta edición, Barcelona 2002. 89 pp.

MORIN, Edgar, *Ciencia con conciencia*. Traducción: Ana Sánchez. Edita: Anthropos, Editorial del Hombre. Barcelona, Primera edición: mayo de 1984, 369 pp.

_____, *Introducción al pensamiento complejo*. Edición española a cargo de Marcelo Pakman. Gedisa editorial. Barcelona, 1995, 167 pp.

QUÉAU, Philippe, *Lo virtual. Virtudes y vértigos*. Traducción de Patrick Ducher. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona 1995, 1.ª edición, 207 pp.

RHEINGOLD, Howard, *REALIDAD VIRTUAL*. Los mundos artificiales generados por ordenador que modificarán nuestras vidas. Traducción: Eugenia Fisher. Editorial Gedisa, S. A. Primera edición, Barcelona, España, 1994, 406 pp.

VATTIMO, Gianni, *Introduzione all'estetica* a cura di Leonardo Amoroso.
Edizioni ETS. *Ristampa 2016*. Pisa, Italia, 89 pp.

_____, et. al., *Moderno/postmoderno. Soggetto, tempo, sapere
nella società attuale*. Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano. Prima edizione
italiana in "Saggi" gennaio 1987. 214 pp.

***POSIBILIDADES Y LÍMITES DE
LA RACIONALIDAD***

Pensar el tema de las *posibilidades y límites de las racionalidades* dialogar con la propia *Razón*, es decir, realizar un esfuerzo por pensar el pensar mismo. Y este esfuerzo, tiene como misión pensar el desenvolvimiento de la *Razón* en toda la historia del ser humano en tanto ser racional. De ahí que el tema que nos ocupa en este trabajo sea pensar ontológicamente los límites de la *Razón*, ya que en la modernidad la razón instrumental ha cosificado todo lo que se pone a su paso, degenerando las relaciones humanas y produciendo racionalmente sus propios monstruos. Sin embargo, y pese a los efectos negativos de la racionalidad (violencia), en ella se encuentra la *cura*; sólo es necesario, como piensa Hinkelammert, encontrar el hilo de Ariadna para poder salir del laberinto en el que la *Razón* se ha metido.

Desde el nacimiento de la modernidad, que tiene a la *Razón* como fundamento y fin, siempre hubo filósofos que reflexionaron entorno a los efectos negativos que produce la racionalidad como centro de gravedad. Por ejemplo, Enrique Dussel crítica al *Yo (ego)* moderno —como individualidad fundamental y fundante— que ve sus orígenes en el *cogito ergo sum (pienso, luego existo)* cartesiano que pone en el centro al *ego*, el cual se verá materializado en el *ego conquiro (Yo conquisto)*. Este tipo de subjetividad, impondrá su *individualidad* violentamente a otras personas, al *otro*. Europa, por vía de Hernán Cortés, impondrá este tipo de subjetividad a todos los seres humanos que habitaban el continente, ahora llamado América (DUSSEL: 1996).

En palabras de Alberto Constante (2006), el problema de los monstruos de la razón está en que todos los hombres y mujeres del mundo comparten hoy una forma de existencia vital llamada modernidad, que penetra todos los espacios y todos los tiempos en que se encuentran y se des-encuentra en los distintos campos prácticos (familiar, económico, deportivo, político, etc.). De ahí la importancia de develar el mito irracional de la *Razón* que justifica la violencia, que deberemos negar. Pero la misma *Razón* contiene las categorías que pueden combatir las negatividades que va generando en su devenir histórico, que tendremos que afirmar.

El presente ensayo está organizado en dos apartados: en el primero, se busca definir el concepto de *Razón* a través de la distinción que realiza Aristóteles de los saberes; en el segundo, se aborda la crítica realizada por

Max Horkheimer a la razón instrumental. Para terminar el texto, a manera de conclusión, se afirma un concepto emancipatorio de la *Razón* desde Enrique Dussel que será el hilo de Ariadna que nos permita vislumbrar la salida de la racionalidad instrumental dominadora.

1. ¿Qué es la racionalidad?

La pregunta por la racionalidad remite a otros interrogantes tales como ¿qué es la *Razón*? ¿La racionalidad es una? ¿Qué características posee? Estas cuestiones pueden ser pensadas desde diferentes filósofos, por ejemplo Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* dirá que la ciencia "...es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es *racional*), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte ni prudencia; porque lo científico es demostrable..."(Aristóteles: 2000, VI, 6, 1140b). Cuando Aristóteles plantea que la ciencia es *racional* coloca a la racionalidad en el nivel de la *Episteme*. Lo racional es "..._dar razones_ o fundamentos que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que _aparece_..." (DUSSEL: 2015: 12). Ya Parménides distinguía entre vía de la verdad (*Episteme*) y vía de la opinión (*Doxa*). La *Doxa* se caracteriza por ser el conocimiento in-fundado, la pura opinión del vulgo y la *Episteme* a diferencia de la mera opinión, será el conocimiento científico y filosófico que esencialmente ésta fundado por argumentos racionales.

Aristóteles, además, plantea que se pueden distinguir tres tipos de racionalidad (ciencia o saber): *teorética*, *poiética* y *práctica*. La primera, la racionalidad *teorética* (del griego *theorein*: ver, contemplar) se ocupa de averiguar ¿qué son las cosas?, ¿qué ocurre de hecho en el mundo? y ¿cuáles son las cosas objetivas de los acontecimientos? Este tipo de racionalidad contempla los saberes descriptivos que muestran lo que hay, lo que es, lo que sucede en el mundo. Entre los saberes descriptivos se hallan las distintas ciencias de la naturaleza (Física, Química, Biología, Astronomía, etc.).

Es el acercamiento de la conciencia³⁶ cognitiva con lo real. El ser humano no crea el mundo, lo que hace es contemplarlo, describirlo, develarlo para

³⁶ La conciencia posee cuatro grados o niveles: 1) la conciencia que percibe el exterior; 2) la autoconciencia, que es aquella que percibe que se está percibiendo; 3) la conciencia moral, muy cercana

comprenderlo. En cambio, la racionalidad *poiética* y *práctica*, para Aristóteles, son aquellas que hacen referencia a lo que puede ser de otra manera, es decir, lo que el ser humano puede controlar a voluntad. También Kant en la *Crítica de la razón pura* plantea que la metafísica de las costumbres indica como debieran ser las cosas y no como son, esto último le corresponde a la razón pura. De ahí que los saberes *poiéticos* y *prácticos* dependan directamente de las acciones humano como *medios*.

La racionalidad *poiética*, la segunda, (del griego *poiein*: hacer, fabricar, producir) es aquélla que sirve de guía para la elaboración de algún producto, de alguna obra, ya sea algún artefacto útil (como construir una rueda o tejer alguna manta) o simplemente un objeto bello (como una escultura, una pintura o un poema). Las técnicas y las artes son saberes de ese tipo, no describen lo que hay, sino que tratan de establecer normas, cánones y orientaciones sobre cómo se debe actuar para conseguir el fin deseado.

Lo fundamental de estos saberes está en su hacer y su producir. Dictan las normas para la fabricación de objetos útiles u objetos bellos por lo cual son normativos, pero no buscan servir de referencia para todas las prácticas de la vida humana, sino únicamente para aquellas encaminadas a la obtención de ciertos productos. En cambio, los saberes prácticos buscan orientar las acciones humanas para llevar una vida buena y justa.

Por último, la racionalidad *práctica* (del griego *praxis*: quehacer, tarea, negocio), que también es normativa, es aquélla que orienta a los seres humanos sobre qué debe hacer para conducir su vida de un modo bueno y justo, cómo deben actuar, qué decisión es la más correcta en cada caso concreto para que la propia vida sea buena en su conjunto. Trata sobre lo que debería ser, sobre lo que sería bueno que sucediera. Busca establecer criterios para mostrar cómo obrar bien, cómo conducirse adecuadamente en el conjunto de su vida. Dentro de este tipo de racionalidad se encuentran la Ética, la Economía y la política (CORTINA Y MARTÍNEZ: 2001).

Max Weber en la modernidad, siguiendo a Aristóteles, propone tres tipos de racionalidad: la cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología; la estético-expresiva de las artes y la literatura, y la mortal-práctica de la ética y del

al super-yo freudiano, que indica qué es lo bueno y qué es lo malo, y 4) la conciencia ética, que es la responsabilidad total y universal por el otro (humano) y lo otro (universo, mundo, naturaleza).

imperio de la ley. La racionalidad cognitivo-instrumental crea futuros posibles al liberar a los seres humanos de las cadenas de la circunstancia y de los límites establecidos, pero lo hace a través de la sucesión potencialmente infinita de revoluciones tecnológicas. La racionalidad estético-expresiva crea futuros posibles a través de la apariencia estética. Finalmente, la racionalidad moral-práctica crea futuros posibles al transformar las nuevas exigencias éticas de liberación, igualdad y fraternidad en imperativos políticos y en exigencias jurídicas³⁷.

Sin embargo, y pese a que la racionalidad está integrada por tres dimensiones, la modernidad privilegió a la *racionalidad instrumental* la cual tiene como eje estructural la elaboración de productos *útiles*, es decir pone en el centro de toda relación humana la relación de *proxemia* (Sujeto-objeto), de *utilidad*, dejando de lado las relaciones de *proximidad* (sujeto-sujeto). Este tipo de racionalidad toma como simples medios a las cosas, pero no sólo a las cosas como martillos, camas, sillas, libretas, etc., sino también a la naturaleza ya los seres humanos.

En el siguiente apartado se expondrá la *racionalidad instrumental* la cual empodera al ser humano para que domine a la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana. Una de las promesas hechas por la modernidad en su proceso de hipercientifización del mundo fue que con la ciencia el ser humano dominaría a la naturaleza y que su uso sería en beneficio común de la humanidad. Cabe destacar que dicha promesa no fue cumplida dado que el dominio de la naturaleza es y ha sido en detrimento de las condiciones de la vida humana. Además el uso de la naturaleza jamás ha sido tampoco en beneficio común de la humanidad sino más bien en beneficio de unos pocos que ostentan el poder en los diferentes campos prácticos (económico, político, etc.).

2. ¿Es posible criticar a la razón desde la razón?

En su libro *la Crítica de la razón instrumental* Max Horkheimer plantea una lúcida autocrítica de la razón. La razón está criticando (reflexionando) en torno a los efectos negativos que produce un tipo de racionalidad que es dominante

³⁷Con base en De Sousa Santos, Boaventura. (2009). Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho. Trotta: Madrid. Página 32.

en la modernidad: la racionalidad *instrumental*. Fue tan certera la crítica de Horkheimer que en la actualidad aún es posible con las tesis centrales de su crítica continuar cuestionando la instrumentalización del mundo capitalista globalizado.

Ahora bien, el proceso de racionalización moderna se revela cada día en el avance de la tecnociencia o científicismo³⁸, como un imparable proceso de instrumentalización de todas las dimensiones de la vida humana que ha venido acompañado por un proceso de deshumanización que amenaza con destruir la autonomía del individuo al generar una crisis cultural. Dicha crisis, para Horkheimer, radica en el imparable proceso de subjetivización de la razón, que se agudiza en la modernidad (aunque ya estaba presente en los orígenes de la civilización occidental), está conduciendo a la razón a una progresiva *formalización* que la va vaciando de contenido material, que la *desustancializa* y la reduce a una racionalidad de los medios (racionalidad instrumental, pragmática) al servicio de la lógica de la dominación. Este tipo de racionalidad tiende a la relativización de la lógica de la verdad por la lógica de la probabilidad, de la utilidad y del éxito.

Cuando más automáticas e instrumentalizadas han pasado a encontrarse las ideas, menos hay quien pueda vislumbrar aún en ellas ideas con un sentido propio. Son consideradas como cosa, como máquinas. El lenguaje queda reducido, en el gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna, a la condición de un instrumento más entre otros (HORKHEIMER: 1973: 59).

Este tipo de racionalidad traduce todo pensamiento en acción, "...las cosas razonables son las cosas útiles y que todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que le es útil...|| (HORKHEIMER: 1973: 9). De esta manera la propia razón se considera a sí misma como simple medio para alcanzar el fin que no será otro que el *progreso*, el *desarrollo*, el *futuro* que la misma racionalidad modernidad se ha impuesto como proyecto. Estamos ante

³⁸“El científicismo es la aceptación del éxito de la ciencia como justificación de su superioridad en todo respecto de otras tradiciones culturales. Se trata de una especie de huida hacia adelante propiciada por la sobre estimación de ciertas características atribuidas a la ciencia moderna, como son el rigor, la objetividad, la fundamentación, el carácter metódico, la eficiencia, etc.” (Constante. 2006: 26).

el laberinto de la modernidad. Es la víbora que se va comiendo a sí misma desde el rabo sin la conciencia de que es ella la que se dirige a su autodestrucción.

Si quisiéramos hablar de una enfermedad que se apodera de la razón, no debería entenderse esa enfermedad como si hubiese atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización, tal como hasta ahora la hemos conocido (HORKHEIMER: 1973: 106).

Dicha enfermedad esencial a la razón moderna se ve reflejada en el avance de la racionalidad instrumental de tal manera que todo lo que está a su paso se convierte en un simple medio, incluidos los seres humanos. Dirá Horkheimer que "...la enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza..." (HORKHEIMER: 1973: 106). La racionalidad instrumental sitúa a la naturaleza como recurso, por eso la ciencia puede hacer con ella lo que quiera. Por lo que el ser humano se ha distanciado de la naturaleza, ya no se sitúa dentro de ella sino que se separa de ella y la asume como un objeto, se le ha cosificado para dominarla. Dicho dominio es posible porque la razón instrumental concibe todo como un medio para alcanzar un fin (el *progreso*). Fin que tiene como contenido formal una ilusión, por lo que todo lo material termina siendo un medio para conseguir la ilusión que produce la idea de *progreso*. "...La razón se instrumentaliza, la verdad se hace coincidir con el poder y se vende al progreso abstracto [como] al éxito [de la humanidad]..." (Horkheimer. 1976: 99).

La idea de *progreso* en la modernidad se ha divinizado, dirá Horkheimer. Marx denuncia al *mercado* (campo económico) y al *Estado* (campo político) como dioses falsos; a su vez, Horkheimer, lo hará con la idea de *progreso* (campo epistemológico) como un dios falso. Por lo que la crítica a la racionalidad moderna debe comenzar a negar los momentos constitutivos del orden instrumental vigente. Es necesario comprender y saber negar los dioses que justifican a la modernidad. Dirá Marx y Horkheimer que es menester proclamar un ateísmo radical para erradicar todos los falsos dioses en los que

se encuentran el mercado, el estado y del progreso que se han divinizado en la modernidad.

Nos encontramos ante una racionalización irracional, que es racional en los medios pero irracional en los fines. Ciertamente en la modernidad la *razón* ya no se preocupa por comprender los fines (ocupación de la racionalidad teórica), ya que su objetivo es servir a un fin (actividad propia de la racionalidad instrumental). Es decir, la *razón* en la modernidad sea centrado más por el *cómo* (propio del científicismo) que por el *qué* (la pregunta por los fines). Esto es posible dado que en la modernidad se logró neutralizar y atomizar las esferas de la racionalidad (teórica, poéticas y práctica). Horkheimer y Adorno plantean que en el *mundo totalmente desencantado* el pensamiento *ciegamente pragmatizado* pierde su cualidad *trascendente* y su relación con la *verdad*.⁷ ...En la medida en que [...] la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad...|| (HORKHEIMER y ADORNO: 2009: 53).

La racionalidad moderna ya no se pregunta reflexivamente por su fin (el progreso), porque ha perdido su capacidad *superadora*, su característica esencial de *negación de lo existente* y ha quedado reducida a instrumento. Perdiendo su orientación a la verdad que trasciende los hechos fenoménicos. Con la pérdida de su capacidad crítica, reflexiva se vacía de contenido material y no le es posible reconocer a las víctimas de la lógica de la dominación moderna.⁸ ...Una sociedad próspera y satisfecha que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar...|| (HORKHEIMER: 1976: 77).

La racionalidad moderna, que evalúa los medios o las reglas técnicas más apropiadas para la realización de un fin determinado, es reducida a su más simple expresión en la que asume la forma de simple cálculo —haciendo eco a la significación matemática de *logos* (razón) y de *ratio* (proporción). Por lo que la racionalidad instrumental encarna un tipo de racionalidad calculadora, objetiva y neutral. Esta supuesta *neutralidad* de la racionalidad moderna oculta su verdadero fin; toda posición que se rehúsa a exhibir su fundamento (fin) se inmuniza contra toda crítica, excluyéndose del universo de lo propiamente racional, porque elude cualquier tipo de discusión y comprensión racional. De ahí que una racionalidad instrumental como la de la modernidad, afirmada en

los criterios pragmáticos del éxito y del dominio técnico, lleva inevitablemente a un proceso de cosificación de la naturaleza y de lo humano.

De ahí que los avances técnicos para Horkheimer vayan acompañados por un proceso de deshumanización, destruyendo las relaciones de proximidad (cara a cara) entre los seres humanos, ya que su capacidad de resistencia ante la cosificación del mundo va en detrimento de la constitución subjetiva del ser humano como ser humano.

“...El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humano como extrahumano. 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’...” (HORKHEIMER: 1976: 116).

En consecuencia los avances técnicos y el progreso han generado una crisis cultural, que tiende a traducir todo pensamiento en acción. Por lo que la racionalización moderna destruye a la razón misma en pro del progreso.

En suma, el progreso idolatrado, como fin de la racionalidad instrumental, es una irracionalidad racionalizada contraria al crecimiento humano. Realmente es un desarrollo irracional que lleva inevitablemente al individuo al ocaso. Por lo que en éste ensayo se busca desde las víctimas del sistema (que son los que sufren en su corporeidad los efectos negativos de la instrumentalización del mundo) pensar, desde Enrique Dussel, las posibles vías de escape del laberinto en el que se ha metido la racionalidad modernidad. En la conclusión se vislumbrará el hilo de Ariadna como posibilidad de escapar del laberinto en el que la razón se ha metido en la modernidad.

Conclusiones

¿Cuáles son las posibilidades de la racionalidad?

La modernidad, como se argumentó en la segunda parte del texto, se caracteriza esencialmente por una racionalización instrumental de la concepción del mundo. Esta racionalización puede ser entendida como un esfuerzo por separar y neutralizar las distintas dimensiones de la razón. Como se expuso en el anterior apartado, el mundo para la modernidad ya no es comprendido desde sus fines, sino que se comprende mediante explicaciones racionales instrumentales, de los medios, cuya pretensión de validez se propone como universal, busca pasar a la ciencia y a la técnica como fines en sí mismos. Si bien la racionalidad moderna ha permitido al ser humano asegurar un control eficaz sobre la naturaleza, también lo ha sumergido en un vacío de sentido.

El modelo de sociedad que se ha construido bajo el dominio de la racionalidad instrumental dominante está fundada por un arrogante antropocentrismo. El ser humano se interpreta como un ser por encima de los demás seres (incluida la humanidad). Gracias a los avances científico- tecnológicos, él se ha dado los instrumentos de dominación del mundo y de la sistemática depredación de sus riquezas, reducidas a recursos naturales, sin algún respeto por su dignidad. Esto ha producido dos efectos negativos (intencionales o no): el primero, la pobreza, la miseria y exclusión de millones de personas en el mundo entero. El segundo, la agresión sistemática a la naturaleza desde el modelo de progreso planteado por las sociedades contemporáneas.

Lo que la *razón crítica* le critica a la *racionalidad instrumental* es su *lógica de dominación* que va cosificando todo, instrumentalizando a la naturaleza y al propio ser humano sin dejar resquicio alguno para las acciones libres, lo que conlleva inevitablemente a su desustancialización, autodestrucción; el tren del progreso y la civilización pasa triunfante sobre el sufrimiento de las víctimas de la racionalidad moderna —lo que Dussel ha llamado el suicidio colectivo³⁹—. Sin embargo, como se indicó en la introducción, la misma *Razón*, no la instrumental, sino en su unidad (teórica, poéticas y práctica), posee un

³⁹ Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta: Madrid.

potencial emancipatorio que se debe afirmar. Porque para Horkheimer y Dussel no se trata de negar a la razón ni a la racionalidad del mundo, sino más bien lo contrario es de afirmar a la razón en su unidad para que ésta se reconcilie con la vida terminando con la opresión y el sufrimiento de las víctimas.

Para Horkheimer lo que queda para terminar con la violencia cosificadora de la modernidad consiste en reconciliar a la razón subjetiva, instrumental, con la razón objetiva, el espíritu, la razón con la naturaleza. Para nosotros en este trabajo siguiendo a Enrique Dussel, la superación de la racionalidad instrumental consiste, en primer lugar, en unificar las diferentes dimensiones de la *Razón* (teórica, práctica y poética en términos formales); en segundo lugar, en tomar a la vida humana en colectividad como fin último (no el progreso) y, por último, reconocer a las víctimas del sistema (la exterioridad) como fundamento para la crítica y superación de la racionalidad moderna. De manera que lo que propone Dussel es pasar de un fin formal (el progreso) a un fin material (la vida). La *materialidad* no es otra cosa que el reconocimiento de la vida humana como fin último de todas las mediaciones y acciones humanas.

Como se ha mostrado anteriormente pensar a la *Razón* más allá de la racionalidad moderna instrumental (el ser, la ontología) significa salir de la dialéctica de dominación en la que se encuentra la racionalidad moderna. Esto es posible si la racionalidad trans-moderna (el no ser, la meta-física) logra armonizar las tres dimensiones de la racionalidad (teórica, poéticas y práctica) partiendo del grito de las víctimas que no pueden vivir por una racionalidad instrumental moderna que no se los permite porque sólo los ve como medios para su fin que es la ilusión del progreso (que destruye lo) humano.

Bibliografía

- Aristóteles. (2000). *Ética a Nicómaco*. Gredos: Barcelona.
- Boff, Leonardo. (2002). *Grito de la Tierra, grito de los pobres: Hacia una conciencia planetaria*. Dabar: México.
- Constante, Alberto. (2006). *Los monstruos de la razón: tiempos de saberes fragmentados*. FFYL/UNAM: México.
- Cortina, Adela y Martínez, Emilio. (2001). *Ética*. Akal: Madrid.
- Dussel, Enrique. (2015). *Filosofía del sur: Descolonización y transmodernidad*. Akal: México.
- _____, (1996). *1492 el encubrimiento del Otro*. UNAM: México.
- Hinkelammert, Franz. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. Dríada: México.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta: Madrid.
- Horkheimer, Max. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Sur: Buenos Aires.

***HERMENÉUTICA: CIENCIAS Y
HUMANIDADES***

“Perseo se envolvía en un manto de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos tapamos con nuestro embozo de niebla los oídos y los ojos para no ver ni oír las monstruosidades y poder negarlas.”

Karl Marx.

“...el resentimiento es una forma de crear mundo, a decir verdad, la forma más poderosa y dañina que hasta el momento ha existido.”

Peter Sloterdijk.

“Uno puede combatir el mal, pero contra la estupidez no existe arma posible... He aceptado el hecho, sumamente difícil, de que los seres humanos se inclinan a portarse de una forma que ruborizaría a los propios animales. Lo irónico, lo trágico, es que muchas veces nos comportamos de manera innoble en nombre de los que consideramos motivos sublimes. La bestia no se disculpa por matar a su presa; la bestia humana, en cambio, llega a invocar la bendición de Dios cuando masacra a su prójimo, olvida que Dios no está de su lado, sino a su lado”.

Henry Miller.

“La historia real de América Latina y de América toda, es una asombrosa fuente de dignidad y de belleza; pero la dignidad y la belleza, hermanas siamesas de la humillación y el horror, rara vez asoman en la historia oficial. Los vencedores, que justifican sus privilegios por el derecho de herencia, imponen su propia memoria como única y obligatoria. La historia oficial, vitrina donde el sistema exhibe sus viejos disfraces, miente por lo que dice y más miente por lo que calla. Este desfile de héroes enmascarados reduce nuestra deslumbrante realidad al enano espectáculo de la victoria de los ricos, los blancos, los machos y los militares.”

Eduardo Galeano.

“Necesitamos <aprender, aprender y aprender> qué causa esta violencia.”

Slavo Zizek.

INTRODUCCIÓN

La definición de hermenéutica tiene como tarea primordial *interpretar, comprender, explicar* aquello que pretende exigir una reflexión cuidadosa, no menos importante que, *problematizar* aquello que supone saber alguno, tal vez en el contexto de las creencias, valores, ideas, conocimiento, verdad, ciencia, técnica-entre otras. Por eso, las ciencias-tanto empírico-analíticas y sociales, así como las humanidades-se imponen una tarea fundamental al buscar respuestas a preguntas clave para su desarrollo.

Al respecto, el contenido temático plantea una aproximación a: 1) quienes consideran a la hermenéutica un método para filosofar; 2) por implicación sónica es un referente aceptable comúnmente con otros saberes-no necesariamente como método- y 3) para otros existe una teoría filosófica de la interpretación. Sin contraponer dichas acepciones, las 3 logran configurar el sentido pretendido en torno al objetivo del contenido, a saber, explicar, interpretar o comprender.

Con rigor, las ciencias, la tecnología y las humanidades no suelen rehusar la intención nítida de la definición originaria de la hermenéutica-baste recordar la figura de Hermes como mensajero de los dioses-, es decir, se trata de interpretar, descifrar, decodificar el mensaje o fragmento de realidad, para comprender o explicar no solo el mensaje-en términos metafóricos-, sino actuar en consecuencia con el descubrimiento.

Entonces, la tarea consiste en explicar un fragmento de realidad (objeto de estudio) de los saberes en renovación o revolución-siguiendo a Kuhn. En ciertas condiciones, dicha explicación es resultado de rupturas o ejercicios de violencia, tal vez la hipótesis aquí sea admitir la existencia de ellos, por ejemplo, en las ciencias genómicas se han llevado a efecto alteraciones con el propósito de encontrar una cura o resolver el problema de los recursos alimenticios para las nuevas generaciones, sin ignorar las consecuencias o la experimentación con ciertos fármacos para erradicar el cáncer o la experiencia con células troncales. En la aplicación de la tecnología -por medio de la realidad virtual- y la capacidad para producir armas químicas de alcance excepcional, incluso también los grados de prueba han obligado a modificar

nuestra estancia en el planeta y hacer en el mundo, es decir, buscar sentido u horizonte.

Así también ocurre en el ámbito de las humanidades, por ejemplo, en las artes visuales se han expuesto obras cuya temática es la violencia, claro, con sus diferentes matices: género, militar, política, económica, jurídica, laboral-y otras tantas. Tampoco significa reducir su condición ontológica a un mero panfleto o cliché político. En el contexto de los discursos escritos, la poesía y la literatura no son la excepción, al contrario, la presentación de violencias es una constante, por supuesto, la generación de desigualdades es una por sí misma, derivada de ella, la pobreza se ha criminalizado; la discriminación es cada vez más abierta, no obstante, la norma de negarla por medio de avisos en espacios públicos, se continúa reproduciendo como un signo irreprochable de una ciudadanía que no se sabe lo que es o pretende ocultarlo, por ejemplo, performance se ha convertido en una plataforma del instante para registrar lo que ocurre.

Comprender significa siempre aplicar un sentido a nuestra situación actual (GADAMER).

Si acaso Marx intentará explicar los fenómenos de la violencia en lo que va de nuestro siglo XXI, no descartaría un enunciado que parece más bien una conclusión o viceversa, en una de sus obras claves para interpretar el capitalismo del siglo XIX, a saber, el *Capital*: la violencia es la partera de la historia. Por supuesto, elegir al pensador alemán en una coyuntura crucial como la nuestra a nivel nacional e internacional, no olvida su importancia teórica y práctica, debido a las consecuencias de quienes pretendieron interpretarlo durante décadas o las fallidas edificaciones sociales a su nombre e intérpretes. Sin dejar al margen la capacidad de un modelo económico-político en proceso de invención extraordinariamente monstruoso en términos de sus efectos a nivel mundial. La discusión acerca de las funciones de las ciencias y la tecnología podrían mostrarnos la importancia de dicho pensador en función de su modelo explicativo, además de considerar la puesta en crisis del sentido humano en un planeta cada vez más devastado por las fuerzas desencadenadas del capitalismo.

Probablemente, la realidad obliga a modificar o negar conjeturas emanadas de discursos teóricos pretendidamente acabados una vez comprobados y como constancia de su formación en proceso constante, el caso de Marx resulta paradójico, porque no concluyó su obra. No obstante, la construcción discursiva atendió una de las formaciones sociales de mayor impacto en el devenir historia humana, justo en dimensiones tan atroces que condicionaron el diseño y estructura de un modelo económico-político capaz de transfigurarse, sin perder el sentido histórico-existencial globalmente. Por lo pronto, cabe subrayar la versión que explica cómo la inauguración de la época moderna fue motivada por las investigaciones científicas y tecnológicas, esto es, se convirtieron en fuerzas productivas-según Marx-, sin dejar al margen la asociación perdurable de un regreso al humanismo, en suma, una configuración relevante para romper el cerco del mundo cerrado e instaurar las exigencias de un mundo infinito.

Desde luego, la categoría de realidad cuando aparece en términos metafísicos suele comprometer la visión de quienes pretenden fundar un discurso de carácter fragmentario en la mayoría de los casos, o, encontrar menos salidas críticas a su postura que, por supuesto, alertan los ciclos en los

cuales otras posturas filosóficas debaten la categoría tratando de mostrar la función ideológico-política de la misma. Al respecto, pensaríamos que la violencia *siempre existió*, asociada a una discutida naturaleza humana, bastante se ha escrito acerca de su propia existencia o no. Sin embargo, admitamos la primera parte del enunciado precedente: la violencia siempre existió, existe y existirá, ampliación no sólo de los tiempos gramaticales, sino la contrastación histórica evidencia tal sospecha.

Por lo pronto, las tendencias aquí en juego se asocian en términos de lo voluntario e involuntario, lo condicional e incondicional, incluso pactan con una visión desafiante al convocar otros discursos próximos a la antropología y arqueología, quienes de diferentes formas han indagado acerca de cómo se han forjado comunidades hasta sus expresiones más complejas, tal es el caso de sociedades que reiteran o simulan dispositivos de convivencia o reproducción que, podríamos a nombre de una modernidad pretenciosa, anular por un aseguramiento de estratos de legitimación histórico-económicos de la última etapa de desarrollo o culminación del devenir espíritu absoluto-según Hegel o las positivistas, aún con el agregado según el momento, es decir, las modalidades de interpretación denominados neo o post suelen anunciar la desaparición de los metarelatos (Lyotard).

Además, la frontera antro-po-arqueológica se disipa con la formulación de preguntas que exigen respuestas menos acotadas, por ejemplo, si en nuestra naturaleza existe la disposición a la violencia, genetistas han intentado responder a dicho cuestionamiento. La versión ensaya-tentativamente- lo siguiente: la violencia es ejercida o se ejerce a nombre de diversas posiciones que, sorpresivamente, pueden coligarse en determinadas circunstancias.

Así, el caso de la ciencia empírico-analítica para verificar sus resultados, tanto como su sistema de interrogantes requieren de una actuación que subraya modificar un fragmento de realidad, tal vez no se diga violencia, pero ajustado a la definición por extensión, se puede pensar en la necesidad de llevarla a cabo, para un bien humano mayor y mejor.

Por lo pronto, en las ciencias antes aludidas tendría que ocurrir, esto es, ampliar el espectro de vida en los seres humanos y su entorno resolver

oportunamente patologías, acrecentar las potencialidades de las nuevas generaciones en términos de sus capacidades para solucionar problemas, curas para evitar mayores y otras, cuya implicación trascendería en el resto de seres vivos, es decir, las modificaciones se convierten en medios para lograr un fin o fines justificados racionalmente:

“Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran.” (ARISTÓTELES: 1982: 1)

Al contrario, en la compilación de las denominadas ciencias sociales la violencia es un ‘motor’ común de acciones colectivas e individuales, por supuesto, de ésta se diseñan instituciones e la institucionaliza para justificar cierto tipo de orden social-de forma legal e ilegal-, a veces, se les nombra políticas públicas, cultura política, seguridad nacional-entre otras. La focalización interpretativa de la violencia es toral para dar cuenta de la cartografía de las ciencias en general, no obstante, la pretensión de referirla parcialmente en la medida del conjunto de evidencias de cada saber humano, incluidas las humanidades y la tecnología dispone de formas más sofisticadas en ocasiones pasan por ser invisibles.

La ilustración ofrendó pistas para explicar nuestra naturaleza humana y todo aquello que era ignorado, probablemente centrado en un acto de disrupción, esto es, de fijar límites en el orden del discurso, pero también en el terrible ejercicio de los poderes subjetivos, objetivos y simbólicos. Con rigor, la imposición logofóbica de un proyecto presumiblemente alternativo, sufrió en su interior modificaciones de predecibles consecuencias; los niveles de configuración pausaron *otros* modos de significarse.

La herencia en el diseño de los saberes se fue limitando por razones económicas, políticas y sociales, empero, con el sentido de pertenencia en torno a lo humano, se reforzaron un conjunto de ambiciones propias de ello al grado de consentir un desarrollo desigual entre las ciencias y las humanidades. Al respecto, durante el siglo XX se amplió el diagrama de los saberes, probablemente sin meditar la cada vez más exigente especialización de un

mismo saber. Tampoco merece una absoluta negación, por el contrario, el riesgo es perder el origen del mismo saber como una totalidad, claro, dispuesta a resignificarse no solamente por un fragmento: especialización, sino por la mediación de cada fragmento y su vinculación con el resto de saberes.

Pronto aniquilaron las esperanzas-dictamen ético de una nueva era-de una inmensa colectividad de seres humanos, sujetos a la terrible dependencia religiosa, quienes pensaron y desearon hacer(se) y ser libres para decidir su destino en contra de una hipotética o real dependencia de orden metafísico. La secularización, cuya gestación fue la lucha entre la Reforma y Contra reforma, instauró la libertad de conciencia, más tarde la relación implícita con el cuerpo; libre de ataduras dictadas por la sumisión religiosa y/o política. A su vez, también la representación en diferentes grados de la concatenación conciencia y cuerpo, contribuyeron a formar una diáspora sin contención o restricción moral y social.

Las narrativas de la violencia en el terreno de las humanidades y las ciencias sociales son un referente común o replicante de otras que, supuestamente, pretenden negar su origen mismo, es decir, la serie de saberes cuyo personaje u objeto de reflexión son las manifestaciones de lo humano discurren en el torrente de violencias graduales. En este sentido, la inauguración de la modernidad destacó discursos de la experiencia subjetiva, una pretensión analítica, no solo de la experiencia, sino de qué, cómo y para qué se genera constituyendo a la vez un desdoblamiento importante entre sujeto-objeto. La exégesis de la dimensión subjetiva, esto es, de la primera persona del singular adquirió expresiones inimaginables; la ponderación de las historias miró horizonte, exigió convertirse en sujeto-objeto de reflexión, procuró otorgar sentido. Alerto de sus consecuencias, en el caso de circunscribirse a limitaciones económicas o políticas o ambas-con un acto de sigilo en pos de la irrupción de la aparición de nuevas alternativas, para recuperar el proyecto original.

Por eso, Kant al escribir su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* constituyó un intento extraordinario por incentivar el proceso de secularización anticipado por

otros filósofos que, con diferentes matices, alertaron acerca de la necesidad de delimitar lo público y lo privado, la escisión entre fe y razón, lo cual en una línea de explicación valiosa realizó Arendt en su libro: *La condición humana*, analizando el desarrollo de dichas esferas establecidas por un imperativo de la modernidad y la modernización en torno a una sociedad ‘suspendida’ o quebrantada por un conjunto de fuerzas, unas veces económica y otras, políticamente ajustadas a los intereses del(os) conjunto(s) social(es) dominante(s). Desde luego, fue vital la reflexión acerca del trabajo en el denominado periodo moderno para interpretar, tampoco Heidegger abandonó la importancia de éste en el periodo del desarrollo al pensar en la tecnología y su crítica, en especial, la técnica.

Explícitamente, las preocupaciones que, como resultado del proceso de secularización suscitado por la modernidad, distinguieron y privilegiaron las actividades del ser humano, se contrastaron con los efectos de un imaginario social como ‘falsa conciencia’, es decir, la dimensión ideológica de la ilustración que enfrentó los discursos epistemológicos en aparente detrimento de su propia emergencia en un tipo de organización ‘piramidal’, cuyo sustento taxonómico consistió en una progresiva generalización de intervención factual y comprobable de las ciencias empírico-analíticas en la cautelosa y convincente expansión del capitalismo o, dicho con otras palabras, en una contribución sólida de la globalización-expansión del mercado y sus formas de expresión- y el modelo neoliberal.

La dicotomía impuesta por el liberalismo tradicional entre lo público y lo privado reconstruyó modelos de socialización en términos de la doxa y la episteme, a saber: el desarrollo de lo público signado por la concordia establecida entre el modelo económico capitalista y el discurso y la práctica científico- tecnológica lograron ponderar el conocimiento frente a la ignorancia, condición propia de la doxa, a su vez, contribuyeron a la formulación de un sistema de creencias fundante. No obstante, la figura y representación de la ignorancia y la opinión pública jugaron y jugarán una función primordial al plantearse en términos de lo político: falsa conciencia; sin olvidar tampoco su inscripción en las teorías políticas, además del ejercicio en las vastas

dimensiones de la cotidianidad, con terribles efectos en la vida individual y colectiva de los seres sociales:

—La opinión pública sigue siendo objeto de dominación también en los casos en los que ésta se ve obligada a hacerle concesiones y a reorientarse; la opinión pública no está ya vinculada ni a reglas de discusión pública o a formas de verbalización, ni debe ocuparse de problemas políticos, ni menos aún dirigirse a instancias políticas. Su relación con la dominación, con el poder, aumenta, por así decirlo, a espaldas suyas: los deseos <privados> de automóviles y refrigeradores caen bajo la categoría de <opinión pública>, exactamente igual que el resto de modos de conducta de grupos cualesquiera con tal de que sean relevantes para el ejercicio de las funciones estatal- sociales de la dominación y la administración. (HABERMAS: 1982: 268)

La lectura política de la naciente modernidad dejó entrever con nitidez la intención de fundar nuevas prácticas de poder en correspondencia con un discurso de increíble y sigilosa marcha en el control de todas las formas de vida en el planeta. No extraña el discurso cartesiano al procurar ‘_hacernos dueños y poseedores de la naturaleza’, es decir, la confluencia de la formación del capitalismo exigió la intervención de las ciencias empírico-analíticas y, en especial, de la política y la filosofía. La aparente y ambigua postura de explicaciones físicas y metafísicas, contradictorias en esencia, no dejó de alternarse con la irrupción de visiones ético-económicas y ético-políticas en desarrollo de coyunturas específicas que, por mérito propio, reforzaron el empoderamiento de conjuntos sociales en turno.

El efecto, los medios de comunicación abonaron y abonan al estatuto de ignorancia capaz de anclarse en las creencias de diversos sectores de la población, incluso en la vida académica, además de perpetuar un conjunto de creencias conferidas por ciertos grados de irracionalidad. Incluso atentan contra el desarrollo de las ciencias empírico-analíticas, tal vez menos en las sociales, sin discutir que en el espectro puedan elaborarse cartografías de reforzamiento ideológico, para implantarse individual y colectivamente. Por ejemplo, el diseño de campañas electorales contenidas de un serio dispositivo de falacias, difíciles de desmontar para los electores; la elección de los candidatos con cierto perfil físico y psicológico; la indumentaria que pretende admitir la democratización momentánea.

Esto es, el discurso metafísico condicionó una serie de paradigmas capaces de exigir un ordenamiento moral acorde con el momento, sin descuidar la perennidad de una serie de principios, tales como la libertad, el bien común, la tolerancia-entre otros. En este sentido, un tipo de liberalismo imperante hoy en día, suele recurrir a refrendar con sentido la negación de la(s) violencia(s) en muchos sentidos, apuntalándose en la mutación propia de un modelo único e irrepetible-aparentemente. Eventualmente, al pensarse como una opción liberadora, deja de lado las causas o sustentos de los efectos en serie de las violencias, lo cual pondría en evidencia la función ideológico-política del mismo, garantizando así a la reproductibilidad del sistema sin mostrar sus límites.

De este modo, el tejido dispuesto por el conjunto de reflexiones filosóficas emanadas en especial del siglo XIX, atendieron un sesgo esencial que, sin menoscabo alguno, definió una terrible interpelación al referirse a las dimensiones ético-morales en relación con los ejercicios de poder de los distintos y diferentes conjuntos sociales. Al optar por una serie de prototipos conductuales emanados de la religión cristiano-católica, contradictoriamente, promovió un proceso de secularización que no deja de re-significarse, en particular, por la activación de los monoteísmos dominantes durante siglos en el mundo. Las reflexiones y acontecimientos en países de Europa y Medio Oriente, obligan a meditar nuevamente la emergencia de nuevos totalitarismos, cuyo sustento se concentra no solamente en un régimen de credibilidad religiosa, sino en aspiraciones específicas de grupos de poder en el mundo, a veces, aliados con quien mejor posición de dominio les brinde.

El siglo XIX enalteció orientaciones que se convirtieron en modelos filosóficos dispuestos a cuestionar los alcances de la ciencia, la técnica y la política, en ocasiones, estremecidas por las revoluciones generadas debido a un autoreferente crítico de las promesas implantadas por la revolución francesa. Al mismo tiempo, advirtieron el peligro constante de dichos desarrollos, por ejemplo, nombres como Kierkegard, Schopenhauer, Marx, Bakunin, Nietzsche-entre otros:

“Del cadáver de la filosofía surgieron, en el siglo XIX, las modernas ciencias y las teorías del poder- en forma de ciencia política, de teoría de las luchas de clases, de tecnocracia, de vitalismo- que, en cada una de sus formas estaban armadas hasta los dientes. <Saber es

poder.> Fue lo que puso el punto tras la inevitable politización del pensamiento. Quien pronuncia esta máxima dice por una parte la verdad. Pero al pronunciarla, quiere conseguir algo más que la verdad: penetrar en el juego de poder.”(SLOTERDIJK: 1989: V. I.12)

De esta manera, los intersticios entre lo privado y lo público discuten con una micropolítica, cuyo sentido se encuentra en la segmentariedad del sujeto al no haberse consumado la secularización. Interpretación que recuperan los denominados posmodernos, en particular, Lipovetsky en su texto: *La era del vacío*, al respecto el fenómeno antes señalado describe *cómo* el sujeto al perder o creer haber extraviado su identidad a niveles ontológico, político, social, económico y cultural deriva en un tipo de vacío experimental constante, dotando al sin sentido un fenómeno de exclusión e imposición cotidiana y repetitiva.

En este contexto, la noción de enajenación, extrañamiento, alienación incorporados en el discurso filosófico de Hegel hasta Heidegger, procuraron describir el proceso de descentramiento del sujeto, empero, ni el trabajo como *‘realización de la esencia del hombre’* ni la estructura denominada *‘a la mano’*, por ejemplo: habitar, circular, trabajar, jugar, gozar, comer, en suma, la vida cotidiana se resolvió, porque se encuentra segmentarizada espacial y socialmente, hasta aquí la promesa cumplida de la modernidad en su versión dual: el afuera y adentro que diagnostican el presente de un extraordinario condicionante desdoblamiento ontológico y vital: cuerpo/alma-espíritu, materia/pensamiento, vida privada/vida pública.

Nosotros somos *segmentarizados binariamente*: las clases sociales, los hombres y las mujeres, los(as) adultos(as) y los(as) niños(as), los padres y los hijos, los(as) maestros(as) y los(as) alumnos(as), el (la) vendedor(a) y el (la) consumidor(a).

Nosotros somos *segmentarizados circular y linealmente*: la escuela, el barrio o colonia, el municipio, la delegación, el ministerio público, la oficina de correos, la escuela, el centro comercial, el juzgado, el bar, la casa, el parque, el auditorio-entre otros espacios para la actividad.

En un ejercicio interpretativo podemos significarlo recurriendo al esquema kantiano de las facultades en tanto que humanas, potencias de lo humano en los preludios de la modernidad:

<i>Facultades totales del espíritu</i>	<i>Facultades del conocer</i>	<i>Principios a priori</i>	<i>Aplicación</i>
Facultad de conocer	Entendimiento	Conformidad a leyes	A la naturaleza
Sentimiento de placer y dolor	Facultad de juzgar	Finalidad	Al arte
Facultad de desear	Razón	Fin final	A la libertad

(KANT: 1978: 207)

Una traducción -con un intento cercano a la visión de Sloterdijk- podría ser explicada de la siguiente manera, con relación a un requerimiento totalizante, para describir un esquema ideal de modernidad y uno nuevo, o arrogarse una visión crítica por los efectos y la pérdida de sentido original:

<i>Las facultades ontológico-epistemológicas del sujeto</i>	<i>Facultades onto-epistémicas</i>	<i>La vida cotidiana y los objetos de estudio de las ciencias</i>	<i>Hermenéutica instaurativa: una física de la proximidad y el alejamiento</i>
La razón/ cerebro Neurofisiología Neuropsicología Neurociencias Neurolingüística	Racionalidad/ Racionalización	El universo, la naturaleza: todos los seres vivos. Imagen morfológica del mundo poliesférico	Ciencia y Tecnología. Física cuántica Nanotecnología Bioética Inteligencia artificial Antropología del abandono del mundo

Los 5 sentidos Fisionómica filosófica	Sensibilidad	La naturaleza y el arte	Juego e Imaginación Estética: una poética del espacio Teoría de los excesos
Voluntad. Proyección socrática	Elección y Decisión	La sociedad.	Política, Ética y Moral Hiperpolítica y Cinética de la política La erótica del mercado libre Economía de la ilusión: gestión empresarial de las visiones

El referente espacial -según la física- permite configurar una de las investigaciones sumamente ambiciosas de un filósofo, sin embargo, el modelo de la microsferología (espacios materiales del quehacer humano en la vida cotidiana) a la macrosferología (subraya una fenomenología de la totalidad y completud, objetivándose en la alteridad global, esto es, la construcción de una comunidad global multiétnica orientada a una nueva utopía). En este sentido, la explicación no sólo critica las manifestaciones de exclusión, sino aborda los efectos de una Ilustración obcecada al ejercer el dominio favoreciendo el dominio científico- tecnológico, cuya distribución fue designada por ciertas concepciones políticas provenientes del liberalismo tradicional al grado de privilegiar una pragmática de lo instrumental-desarrollada en el texto: *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer.

La intencionalidad radica en cómo explorar y disponer de la vida cotidiana para re- flexionarla, esto es, cómo construir un discurso capaz de reconocerse en la cotidianidad y a la inversa. El supuesto encuentra un eco particular al inscribirse en una discusión que los diferentes marxismos, por ejemplo, denominaron de la siguiente manera: ¿cuál es la función del intelectual: el/la

científico social, el/la empírico-analítico, el/la escritor, el/la poeta, el/la compositor, el/la artista plástico, el/la director de cine, el/la guionista, los/las actores en la sociedad? Al respecto, en una entrevista Sloterdijk esbozó algunos matices particulares según la experiencia militar en Europa:

—Después de la Segunda Guerra la filosofía continental se convirtió en una especie de hermenéutica de la catástrofe. Entender la pesadilla, asomarse al abismo, fue la misión principal del pensamiento. Y *los filósofos debían comprometerse a que sus textos jamás pudieran servir de coartada a los horrores venideros.* (SLOTERDIJK: 2003: 2)

Las contribuciones de sus planteamientos teóricos revitalizan la praxis de los sujetos para transformar, modificar sus esferas, es decir, pensar para actuar y actuar para pensar. Sin olvidarse de su tradición teórica juvenil, esto es, la teoría crítica se atreve a pronunciarse a favor de las investigaciones fenomenológicas debido a las limitantes de cada teoría, porque la vida cotidiana fluye y deviene. Al mismo tiempo, la experiencia del horror y la tortura sistemática hacen del objeto de la política el motivo esencial para re-significarla, la ambición alterna con la definición aristotélica al suponer que se trata del 'bien común', es decir, de la felicidad-entre otras consideraciones teóricas acerca de la tarea en torno a la política. Por supuesto, la visión atiende Europa, pero no significa marginar lo ocurrido en otros países de continentes diferentes, el propio filósofo alemán lo reconoce. El siglo XX es un paradigma donde se muestran los terribles y abrumadores ejercicios de sin razón con velo de razón; cruces inimaginables de hacer ilegal lo legal. Al respecto, vale interrogar a la praxis política no en torno al bien común, sino al contrario, de los bienes que suelen distribuirse los colectivos en pugna, esto es, los bienes particulares.

No obstante, el impulso de las telecomunicaciones en el planeta en tanto que esfera: globalización, se han definido claramente con presunción de carácter metafísico, una posición peligrosa por la disolución entre lo real y lo virtual, cuya justificación epocal se refiere a las experiencias con la velocidad o el aceleramiento-según Virilio. Todo ocurre y deja de serlo, para ser otro. Lo que es fue y será otro.

De esta manera, se instauran comprometidos ciertos cuestionamientos, por supuesto, con los alcances de las moralidades emergentes, atendiendo primordialmente las revoluciones científico- tecnológicas: de la astrofísica a la ingeniería genética. Al parecer enfrentamos un proceso de ‘divinización de lo humano’, pero los riesgos todavía son reales y peligrosos en la medida de su margen de ‘arbitrariedad’, si pensamos que está protegida por la posición económica de los centros de investigación privada que han ‘monopolizado’ el control y censurado sus resultados a la opinión pública y, en muchas de las ocasiones, a la comunidad científica, Monsanto-Dupont.

Por eso, Nietzsche se convierte en el filósofo que subvierte el impulso de muerte en impulso de vida, el eterno retorno a la tierra, a la vida. Si Hegel culminó con el devenir espíritu absoluto, según Sloterdijk fueron: Marx, Gouineau, Nietzsche y Freud, como los cuatro dis- angelistas de la desespiritualización moderna...Un poco más desapasionadamente, hoy nos referiríamos a ellos en todo caso como los fundadores de los juegos de discurso sobre lo real.||

La actitud frente a la vida comprende ‘voluntad de poderío’, cuyo destino habrá de ser la transmutación de los valores. La modernidad ‘fracturó’ convenientemente la entereza del sujeto; sus modos de objetivarse se convierten en un acto iterativo de regresión al vacío/carencia, es decir, dejarlo suspendido a favor de la oquedad, cuyos beneficios permiten un laboratorio de creencias tejidas en imaginarios colectivos y sociales agobiantes. Nos obligaron a perder la brújula para contribuir al ejercicio de una ‘lección pastoral’ en contra de la autonomía moral; de las pasiones identificadas con la ‘carne’ o cuerpo. La alegría para vivir se canceló a favor de la culpa, el castigo, la autoflagelación, la inmolación (Foucault). Esto es, el sujeto fluye, modifica, transforma en tanto que el objeto o la experiencia matérica se acepta como sujeto para convertir al ser humano en objeto.

De este modo, las peculiaridades de una filosofía como la nietzscheana ponderan en términos lúdicos la corporeidad y sus acciones en y con la realidad o vida cotidiana. El cuerpo es poder. Al mismo tiempo, objeto del poder con la finalidad de someterlo a los nuevos dispositivos creados por la era

científica- tecnológica, por ejemplo, el fenómeno de la telefonía celular o el control de las emociones por medio de la computadora. Una nueva economía y control de las emociones se ha producido, con ello las relaciones de todo tipo se han trastocado; las aportaciones de las ciencias de la vida son inimaginables en cuanto los logros y las exigencias planteadas para los saberes, en especial, la ética, la sociología, la ciencia política, la economía- entre otras.

¿Cuál es la relación entre cuerpo y revolución tecnológica? , en especial, con la aparición de la cibernética:

El mundo de hoy colectiviza y tecnifica incesantemente el despertar de los sueños y la ironía bautista, ofreciendo variantes cinematográficas y alternativas cibernéticas en el espacio de vigilia. En este sentido, el ciberespacio es el principal generador de ironía de nuestra época: no sorprende que esté poblado de androides, los cuales ya no se pueden diferenciar a simple vista, ni es necesario saber si son hombres verdaderos o replicantes. Con este problema de discernimiento la esfera del arte quiere contaminar ahora el mundo real. Ella lanza a hombres y máquinas a una carrera en torno a la representación de la subjetividad, carrera de la que al final salen perdedores ambos. En el ciberespacio el ser- en- el- mundo será elevado al grado de la permutabilidad técnica; en él, una conciencia (*Beau&tsein*) aparece como algo que puede ser cercado por una trampa integral. Y ésta entonces es a su vez el equivalente funcional de la realidad. (SLOTERDIJK: 1999: 2)

En efecto, la versión particular de la cinta *Matrix* permite favorecer a la relación entre realidad y virtualidad, una posible ontología bivalente o con el mayor rigor: polivalente en la medida de sus consecuencias y fundamentos. El flujo de información por medio de las telecomunicaciones sorprende, porque lo que es en este momento noticia a primera plana, deja de serlo en segundos o minutos después. Las distancias dejaron de serlo con los inventos de una extraordinaria maquinaria, dispuesta a sustituirnos o negarnos el 'derecho' a la presencia física; la dialéctica entre la cercanía y la lejanía adquiere un estatuto de solemnidad y silencio que, el fenómeno de aislamiento o soledad, acrecientan infatigablemente nuestra melancolía por la alteridad.

Los contenidos de la hiperpolítica subrayan una lógica de la multireferencialidad y la retroreferencialidad, esto es, un modelo de comunicación como ejercicio permanente de sublimación del inconsciente y

objetivación de programas conductuales que incidan con la toma de decisiones e idealmente elijan la domesticación. La configuración de imaginarios colectivos deberá ser desplazada por el privilegio de los individuales, esto es, una forma especial para desarticular las colectividades. El ideal de la ‘vida gremial o artesanal’ ceden el paso a la explosión de lo privado como ‘centro’ de las discusiones económico- políticas de las sociedades.

Hay una contradicción que refleja el dilema formal de la situación actual del mundo: a través de los mercados y los medios de comunicación globales asistimos a una guerra sin cuartel entre los modos de vida y entre mercancías de la información. Allí donde todo es centro no puede existir un verdadero centro. Allí donde todo emite, el supuesto centro emisor se pierde entre los mensajes entremezclados. Vemos entonces que la era del círculo unitario- el único, el más grande, el que engloba todo lo demás- ha terminado irrevocablemente.

La descripción que antecede asiste a los fenómenos innovadores para quienes nos otorgaron la ‘mayoría de edad’, la ciudadanía, a saber: perdimos todo aquello por lo cual se crearon instituciones o se inventaron contratos para normativizar nuestras relaciones en sociedad, porque el ‘centro’ se perdió con un discurso de la infinitud. Una ontología de la infinitud emerge a la luz de una maquinaria genética impresionante, es decir, ingenierías diseñadas para alcanzar lo que estaba prohibido. Una nueva taxonomía perfila los debates acerca de la producción científica y habrá que extender sus dominios a las áreas definidas por su objeto y sujeto principal de reflexión: el género humano. La manipulación en tanto que verbo y adjetivo se convirtieron en conceptos de propiedad exclusiva del discurso político, incluso fue severamente criticada por un conjunto de tendencias filosóficas, sin olvidarse de algunas político-sociológicas. No obstante, su reactivación a propósito de la experiencia en los laboratorios, pretendió otorgar espacios de aplicación en el mundo de los seres humanos, no se trató solamente de comprobar conjeturas para convertirse en teorías, sino ejercer un código de dominio en y con el cuerpo.

El diagnóstico de nuestro presente es una ontología del ser ‘ahora y aquí’ que desafía todo aquello que supone ser una certeza, el sendero de la duda

acreditará a favor del mejor mundo posible y deseable, sin alertar a la incredulidad o el escepticismo extremo, más bien deberemos buscar en la vida las aportaciones necesarias y suficientes para compartir un mundo y planeta a punto de sucumbir.

Las consecuencias de la globalización han hecho presente la necesidad de reflexionar acerca de nuestro planeta, por supuesto, la insistencia se ha convertido en una convicción ético- política de ciertos movimientos de resistencia. La gatzmoñería de los representantes de la globalización y el neoliberalismo exigen la defensa del planeta, por ejemplo, deciden reunirse para evitar el ‘colapso ambiental’ a nombre de la ‘humanidad sufriente’; pretenden resolver lo que a todos(as) corresponden atender pensando en la inclusión de toda manifestación de vida en el planeta o la tierra. La emergencia del vegetarianismo es por lo pronto una crisis de carácter ético- moral, con implicaciones fundamentales, porque cuestiona nuestros hábitos alimenticios durante siglos; dicta una caracterización de la emancipación de los seres humanos y los animales; explora otras posibilidades para el desarrollo físico, psicológico, neurológico- entre otros- de los habitantes de nuestro planeta; discute con nuestra capacidad para cancelarle la vida a otros seres vivos.

¿La matanza de las focas en Canadá, así como la de tantos animales, estimula la concepción de destrucción ante una eventual ‘irrupción’ de otros seres con el peligro de ‘desplazarnos territorialmente’ de lo que nos ‘pertenece’?; ¿la aparición de la ‘gripe aviar’ es un experimento de exterminio conjunto, es decir, son los animales y los seres humanos a quienes se debe desaparecer físicamente?; ¿la deforestación en el planeta es el aniquilamiento progresivo de las especies?; frente el aumento de la población en el mundo: ¿deberemos aplicar el principio del ‘poder soberano,’ ‘derecho de muerte y poder sobre la vida’ de los(as) nuevos(as) súbditos: ciudadanos(as)?; de modificarse el mapa genético de los futuros seres humanos: ¿sólo ‘vivirán’ los mejores dotados?

Es un hecho que el mundo moderno ha creado una nueva política del espacio y una dinámica particular en cuanto a las formas de residencia. En nuestra época, todas las preguntas sobre la identidad social y personal se

plantean desde el punto de vista de cómo, en macro- mundos llenos de movimiento y riesgos, puede ser posible establecer formas viables de residencia, o del estar- consigo- y- con- los- suyos. Filosóficamente, residir significa formar parte de un sistema inmunológico espacial o, en palabras de Hermann Schmitz, es la cultura de los sentimientos en un espacio de desasosiego.

La tendencia hacia el sí -mismo multilocal es característica de la Modernidad avanzada- del mismo modo que la tendencia hacia el espacio poliétnico o _desnacional'-. Cuando el discurso de la Modernidad habla de la patria se refiere a un punto de partida del movimiento hacia el espacio terráqueo abierto y no al claustro regional ineluctable de antes. (SLOTTERDIJK: 1999: 2, 4)

La modernidad nos enfrentó a la búsqueda de una habitación, hogar, patria, nación. El paso de la vida nómada al sedentarismo canceló irremediablemente nuestra forma particular de conocer y _hacernos' del mundo, planeta o tierra. La figura errante desaparece para dar paso a la figura quieta, inmóvil. Piensen por ejemplo en las _ventajas' o _comodidades' de nuestra tecnología al _paralizar' nuestro cuerpo a mínimas actividades para encender el televisor; descansar en un sillón con masaje; dormir en un colchón con agua; automóviles con _aire acondicionado y parabrisas eléctricos'; tenis con aditamentos de aire; sopas instantáneas; aparatos programados para el ejercicio corporal; el diseño y construcción de casas _inteligentes'; telefonía que sintetiza sonido e imagen- entre otras expresiones.

La metáfora del circo romano se evidencia de acuerdo a las reglas de una simbología que anuncia la disolución de nuestra individualidad con la garantía de exhibición pública. Por fin, la superficie de nuestros cuerpos tanto como de nuestras sociedades, se muestra en todos sus rasgos por mínimos que sean, la captura de imágenes cuando se reprime a las personas hasta la ejecución por medio de una inyección letal o con descargas eléctricas; las imágenes periodísticas de los cuerpos fallecidos. Las consecuencias de la versión práctica de los medios de comunicación pretenden la desaparición o anulación de nuestra capacidad para actuar o elegir libremente de las opciones existentes aquellas que por su condición filosófico-política critican la imposición acerca de

nuestro destino posible, por ende, no es gratuito el hecho de promocionar mensajes astrológicos para resolver nuestra vida en todos los sentidos.

Las modificaciones provocadas por el ideal de vivir y morir colectivamente se ven cada vez más agotadas para acceder a la ‘ilusión’ de vivir y morir en menos tiempo, es decir, aceptar nuestras formas de vivir y morir en una sociedad tendiente a individualizar lo que somos y seremos; resolver nuestra forma de vivir con tal prontitud que no habrá reproche alguno- con excepción de quien nos quiere:

En este contexto social- sistémico se revela el sentido inmunológico revolucionario de la tendencia actual hacia formas de vida individualistas, a saber: quizás por primera vez en la historia de las formas de vida hominidas y humanas, en las sociedades avanzadas los individuos, en tanto portadores de propiedades inmunológicas, se desprenden de sus cuerpos sociales (hasta ahora esencialmente protectores) y aspiran a desenganchar su felicidad y su desgracia del estar- en-forma de la comuna política.. la patria como espacio de la buena vida es cada vez menos fácil de encontrar ahí donde, por un accidente de nacimiento, cada quien está. Sin importar donde se esté, la patria debe ser reinventada permanentemente mediante el arte de saber vivir y las alianzas inteligentes. (SLOTERDIJK: 1999: 5)

Las lecturas de la globalización continuaran con sus virajes, tal vez equivalencias en busca de un espacio común; anhelos secundados por los ideales de imaginarios que exigen su realización; compromisos con una versión crítica del mundo y el planeta, al respecto la actividad de la reflexión filosófica deberá recuperar la ironía por condición opuesta a la tragedia.

La emergencia de la biopolítica en el siglo XX exigió un diálogo permanente con la bioética, con su némesis o replicante. En ocasiones, uno ejerció un dominio mayor sobre el otro, empero, la sintaxis de cada uno intenta crear horizontes de re-significación diferente, tan amenazante es una como la otra en sentido negativo.

Finalmente, el arte en general o en una versión maximizada: la cultura es un medio, no un fin para cancelar la violencia, claro, puede lograr en menos tiempo lo que no logran las instituciones. Pero es un trabajo multi, inter y transdisciplinar que se nutre de las resistencias y, a su vez, sustenta las teorías capaces de acrecentar horizontes de explicación del mundo y las sociedades, pese a la invitación de la globalización restringida; desiderativamente

buscamos desde tejidos múltiples un paradigma de inclusión que visualice qué y cómo decidirse por medios justificados moralmente para alcanzar nuestros fines, no solo como especie, sino contando con todos los seres vivos. Un regreso a Kant podría recordarnos que no bastan los fines, sino cómo justificarse y legitimarse racional, emocional e imaginativamente los medios.

Probablemente, los escenarios futuros mediatos subrayen una fuerte tendencia al surgimiento de un nuevo humanismo; el compendio de experiencias y el desarrollo de la bioética, la biopolítica y el arte en general disponen de un archivo impresionante que, tentativamente, se van relacionando con una puesta en crisis de lo humano, porque existe un imperio de lo inhumano. Tal vez no se equivocó Marx al escribir que vivimos en la prehistoria debido a la forma con la cual se edificó y reconstruye el capitalismo, la tentativa entonces será vivir humanamente la historia, negar todos aquellos efectos negativos ocasionados por dicha formación social y recuperar lo que se deba, para inventar otra formación social incluyente en todos los sentidos.

BIBLIOGRAFÍA

HABERMAS, J, *Historia y crítica de la opinión pública*, Tr. Antoni Doménech y Rafael Grasa, Gustavo Gili, Col. MassMedia, Barcelona, 1981.

KANT, E, *Crítica del juicio*, Tr. Manuel García Morente, Porrúa Col. "Sepan cuantos..." No. 246, 2ª edición, México, 1978.

SLOTERDIJK, P, *Crítica de la razón cínica I y II*, Tr. Miguel Ángel Vega, Taurus, Col. Humanidades/ Filosofía, Madrid, 1989.

-----*El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Tr. German Cano, Pre- textos, Valencia, 2002.

-----*Temblores en el aire. En las fuentes del terror*, Tr. German Cano, Pre- textos, Valencia, 2003.

-----*Esferas I. Burbujas. Microesferología*, Tr. Isidoro Reguera, Siruela, Col. Biblioteca de Ensayo, 2ª edición, Madrid, 2003.

-----*Esferas II. Globos. Macroesferología*, Tr. Isidoro Reguera, Siruela, Col. Biblioteca de Ensayo, Madrid, 2003.

-----*Extrañamiento del mundo*, Tr. Eduardo Gil Bera, Pre- textos, Valencia, 1998.

-----y Heinrichs, J-H, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Tr. German Cano, Siruela, Col. Biblioteca de Ensayo, Madrid, 2003.

***EL SIGNIFICADO DE LOS
DISCUSOS ACERCA DE LO
HUMANO: CIENCIAS Y ARTES***

El sentido de la inserción de este tema dentro del programa de *Temas Selectos de Filosofía*, parte de la necesidad de vincular y hacer explícitas las relaciones entre las ciencias, las humanidades y la tecnología, tomando como eje central el ámbito de la estética como elemento cohesionador y condensatorio de las tres dimensiones antes dichas.

El discurso de la estética, como parte de uno de los dominios del filosofar, puede valorar y aplicar la vinculación entre ciencias, técnica y humanidades, lo que abre escenarios donde se interrelacionan valoraciones derivadas de la política, los conflictos éticos de carácter social y científico y las posibilidades de soluciones alternas a través de una dimensión, aunque no única, si predominante: el arte.

El discurso de la Estética

Desde los comienzos de la civilización, el ser humano ha descubierto la dimensión estética y, con ella, la importancia del arte. Desde la antigüedad se vio en la dimensión estética la manifestación del espíritu de cada pueblo; durante mucho tiempo la relación estética se centró en la búsqueda y creación de la belleza, de lo que implica como misterio en su creación; no obstante, mucho de la expresión humana quedaría fuera de lo estético si solo se aplicase el criterio de la belleza. Actualmente hay contradicciones en lo que abarca en sentido cotidiano la relación estética y lo que significa desde el punto de vista teórico/filosófico, no obstante se puede encontrar cierta coherencia entre las dos acepciones a partir de aclarar la raíz misma de la relación estética.

El lenguaje de la estética tiene que ver con la capacidad de admiración y de asombro, de expresión y de creatividad; es un síntoma y una fuerza insustituible en cada generación de jovialidad, vitalidad, creatividad e identidad que permite entender, explicar y poner en perspectiva tanto los saberes, prácticas sociales y políticas de una determinada comunidad en alguna época.

Comenzando por sus raíces etimológicas, al proceder del griego *aistêtikos* que significa sensibilidad, la estética siempre hace referencia a la sensibilidad, a la experiencia de lo sensible a través de la esfera de los cinco sentidos, es

decir, se refiere a la *representación sensible de la experiencia humana*. Pero no a todo tipo de representación sensible, sino sólo a aquellas que se remiten al ámbito o dominio del arte y sus diversas manifestaciones.

Históricamente esa sensibilidad se refería a la sensación de la belleza, pero en la actualidad no es la belleza la que delimita el campo de la disciplina de la estética, ya que mucho del arte actual no tiene nada que ver con la sensación sino con el concepto. Es decir, actualmente ya no es necesariamente la sensación la fuente que produce la experiencia estética, sino que la experiencia estética la puede producir el concepto, la consideración pensante que nos produce una obra de arte, por ejemplo el arte conceptual. Es por esto que algunos autores prefieren decir que la estética estudia la experiencia estéticasin que necesariamente se remita a la sensación.

Por otro lado hay autores, como Adolfo Sánchez Vázquez, (*Invitación a la Estética*, Grijalbo, Mex, 2da ed 2005) que enfatizan que lo importante de saber qué es la estética se refiere a que ésta es un modo específico de apropiación de la realidad en función de las condiciones históricas, sociales y culturales en que se da la experiencia estética.

No obstante aquí tenemos una definición incompleta ya que podemos preguntar ¿si la estética se refiere a la esfera de la sensibilidad, que tiene que ver con *Temas Selectos de Filosofía* en donde predomina la reflexión en relación a la política?

Para entender lo anterior hay que aclarar que como parte de la filosofía, la estética es una rama no muy antigua, jamás tendría la longevidad de la ética por ejemplo, sino que es producto de un proceso que se inicia desde el Renacimiento y no es hasta con los pensadores del siglo XVIII, es decir, como producto de la Ilustración y la Modernidad, en donde se inaugura una nueva manera de ver el arte, en donde la obra de arte se comienza a ver por sí misma, es decir, la obra existe por sí misma independientemente de su carácter utilitario o funcionalista. Nace el arte autónomo, el arte por el arte y surge la razón como la vía adecuada para conocer lo que es el arte.

Es decir, antes del nacimiento de la estética como tal, un objeto estaba supeditado al valor y a la función que predominara en determinada comunidad, por ejemplo, en una catedral gótica predomina lo religioso, no lo artístico, de hecho no se pensaba que se estaban haciendo obras de arte en la catedral. Si existían obras religiosas, que posteriormente denominaríamos obras de arte es porque había la necesidad de hacer una labor de propagación de la fe, a través de la imagen se educaba y enseñaba, ese era el fin primordial. Sería impensable el hablar de arte autónomo gótico. El objeto, en este caso, la catedral, suma una serie de funciones que no se pueden separar una de otra tales como lo religioso, lo político, lo mágico etc.

Sin embargo, con la modernidad, se fragmenta lo que había estado unido, cada función del objeto se separa, de ahí que el arte se vuelva autónomo con lo que adquiere su propio valor. El arte se convierte en un fin en sí mismo que tiene como función el ser contemplado y ahí surge la dimensión filosófica.

Asimismo, como marca Elena Olivares en *La cuestión del Arte*, (Ariel, Argentina, 2004) el nacimiento de la estética también marca el principio de la subjetividad, es decir, todo gira en torno al hombre, el hombre se convierte en el centro de todo, dejando de ser una criatura más dentro del vasto universo religioso. De ahí que se enfatice la idea, que ya se había gestado en el Renacimiento con Leonardo, de la importancia del autor, del creador y sobre todo, de la creación artística. El artista adquiere un nombre propio y no es sólo parte de un taller específico que trabajaba bajo las órdenes de la Iglesia, sino que simultáneamente empieza a trabajar para clientes individuales.

El discurso de la estética pretende juntar razón y praxis y ayudar así a alcanzar la felicidad del individuo. A partir de la Ilustración el fin de la estética no es enseñar, sino también ayudar a buscar y encontrar la felicidad a través de la búsqueda de la belleza. De esta manera la estética ayudará a educar el gusto, encontrar el equilibrio entre la dimensión de los sentidos y la dimensión de la razón.

Pero, en un sentido estricto, como disciplina filosófica cuya principal característica es el ser dubitativa, esto es, como una disciplina que pone en duda lo existente, la estética como parte de la filosofía se planteará inicialmente

el problema de la belleza, es decir, preguntará ¿qué es lo bello?, ¿existe la belleza?, ¿por qué siempre buscamos la belleza? Y, a pesar que dentro de la historia de la filosofía se den respuestas totalmente divergentes, lo importante es que la filosofía se da cuenta que esa experiencia estética lleva al hombre a buscar algo que según su cultura denominará belleza, pero que independientemente de esta, siempre habrá una búsqueda de la misma. Esto es, independientemente del contenido histórico hay algo que denominamos valores que están presentes en toda civilización y cultura y que, en la mayoría de los casos denominamos belleza. Por tanto el discurso de la estética es en sí mismo un problema cuya simiente es siempre el problematizar.

En términos tradicionales su objeto de estudio ha sido el arte, al cual problematiza, en donde se pregunta ¿por qué es arte?, ¿cuál es su esencia?, ¿cuál es su valor?, ¿cuáles son sus propiedades? , ¿cómo se integra con los demás valores humanos?, ¿qué función cumple? etc.

Como filosofía, la estética teoriza sobre la llamada experiencia estética. A lo largo del tiempo ha tratado de universalizar ciertas categorías básicas, ha tratado de encontrar ciertos principios o criterios generales pero como diría Plazaola, "la Estética especula pero no legisla." (*Introducción a la Estética: historia, teoría textos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 3era ed.1999., p 290)

Pero incide en nuestra forma de apropiarnos el mundo, de ahí la importancia de la relación estética.

Por todo lo anterior, el discurso de la estética, en términos muy generales, lleva a cabo una reflexión sobre determinados objetos artísticos vinculados a entornos, eventos, situaciones, que provocan en nosotros ciertos juicios derivados de las experiencias estéticas a partir tanto de nuestros sentimientos como de nuestra razón.

El discurso del arte

Para entender el discurso del arte, hay primero que esbozar que entendemos por arte para de esta manera poder pasar a su relación con Temas Selectos.

¿Qué es el arte?

Ante esta pregunta sin caer en definiciones conceptuales y estilísticas, que abarcan toda la historia del pensamiento humano, por ejemplo Poussin habla de que "el propósito del arte es el deleite", mientras que en la actualidad hay quienes afirman que casi cualquier cosa es arte, siendo lo importante la afirmación "el arte es...". De hecho hay autores que afirman que la pregunta no debe ser ¿qué es arte? sino ¿cuándo hay arte?

Benedetto Croce a principios del siglo XX afirma que, a la pregunta ¿Qué es el arte? se puede decir que arte es aquello que todos saben que es, lo que contrasta completamente con lo que dice Theodor Adorno, (*Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1980) que lo único evidente del arte es su pérdida de evidencia. "Nada referente al arte es evidente: ni en él mismo ni en su relación con la totalidad, ni siquiera en su derecho a la existencia."

Incluso Morris Weitz (*The role of theory in aesthetics*, 1957 citado por Olivares O.C) plantea la imposibilidad lógica de realizar una teoría del arte debido a que se carecen de criterios necesarios y suficientes. Para algunos autores la conceptualización del arte se deriva del papel que jugaba la forma, o por el contrario el contenido.

Ante esta visión de entrada ya problemática, con la llegada del realismo y del impresionismo, el discurso se tornó más nebuloso ya que al cuestionarse las llamadas categorías estéticas la noción de arte existente comienza a pulverizarse. Pero si ya se borraban los límites, a partir de los años setenta, se rompe absolutamente cualquier referente que pueda dar indicación clara de la dimensión artística.

Por tanto, conscientes de lo complejo del ámbito de la estética, el arte y su discurso, la postura que se toma es la de encontrar comunes denominadores que tiendan a lo universalizable de la dimensión estética.

En este ensayo se parte de la postura de que si hay constantes en el arte; la primera constante del arte, es que este siempre cambia. Como diría Heráclito, lo único constante es el cambio. Esa primera constante que implica que algo cambia, pasa poco a poco a convertirse en un principio, hasta que llega otro

genio, o tendencia, que lo revoluciona creando otro nuevo que se vuelve a considerar como principio y así hasta el arte contemporáneo, donde cambia completamente el espectro de lo que es arte, rompiendo esta aparente evolución y atomizando cualquier intento de conceptualizar algo. Pero, entonces, ¿cómo leer el arte?

Se parte de la aceptación de la técnica presentada por las obras artísticas lo que las hace merecedoras de tener un lugar especial, pero cuando además de la técnica transmiten una idea trascendente, en el sentido de que es una idea que puede ser universalizable, que va a seguir vigente independientemente del tiempo y del espacio en el que se ejecute, entonces, se convierte en una obra de arte, en donde siempre se le dice algo al hombre.

Es decir, a pesar de nacer con una intención muy particular que aparentemente sólo se refiere a las necesidades de un contexto particular y limitado, las obras de arte condensan esas necesidades en un lenguaje que va más allá de lo local y trascienden de tal manera que el otro, quien sea, encuentra un mínimo elemento de identificación. En estas obras de arte siempre hay un adelanto tanto en el manejo de la técnica como en la idea de lo trascendente. Para pasar de obra de arte a obra maestra tiene que pasar el proceso de la temporalidad en función de una determinada sanción social que la premia como tal.

Hay autores como Frank Castell quienes consideran que ante todo habría que subrayar como la obra de arte es una creación humana, que es un sistema de ideas y de lenguajes con toda una multiplicidad de interpretaciones. Se da en un tiempo determinado pero siempre refleja la civilización en la que está inmersa tratando de resolver un problema humano.

Existe una línea que considera que la obra de arte es un medio de comunicación en donde hay un emisor, que es el artista, un mensaje o código de la obra, entendiendo por éste último el conjunto de signos de la misma, un medio que es el material que se utiliza para su realización y por último, un receptor al que está dirigida dentro de un contexto donde fue producida la obra.

Sin embargo estos criterios, aún vigentes en ciertas líneas de estudio, se rompen con el arte contemporáneo en donde incluso se anula la denominación "obra de arte" por "manifestación artística", entre otros nombres.

Denominadores comunes

Independientemente de los diversos escenarios actuales del discurso estético, mostraremos los elementos básicos para adentrarnos en cualquier posible interpretación partiendo de las explicaciones comunes de las categorías formales de la obra.⁴⁰

Toda obra de arte maneja dos planos: por un lado se dice algo de la concepción del mundo del artista y, por otro, trata, a partir de un determinado lenguaje, crear en el espectador determinadas asociaciones para lograr una cierta interpretación.

En el primer plano se plantea porqué el artista orienta nuestra mirada por un itinerario determinado. En el segundo, donde interviene la perspectiva iconológica, se considera a la obra de arte como un signo lingüístico en donde lo importante es tratar de descifrar la cantidad de información que puede contener un objeto artístico.

Sin embargo, para manejar la dimensión iconológica, es menester hacer la diferencia entre iconografía e iconología. La primera es la entrada a una obra, describe los elementos que configuran una obra de arte en función de la existencia de signos básicos de la misma. Es siempre anterior a la interpretación iconológica la cual ya recoge la dimensión temporal de la obra y la relaciona con elementos alusivos al tema. Es decir, en esta segunda se interpreta el simbolismo de la misma. (Calaf, Navarro y Samaniego: *Ver y comprender el arte del siglo XX*, Editorial Síntesis, Madrid). Sin embargo estos criterios, aún vigentes en ciertas líneas de estudio, se rompen con el arte contemporáneo en donde incluso se anula la denominación "obra de arte" por "manifestación artística", entre otros nombres.

⁴⁰: Explica la obra desde sus condiciones materiales. Ve el equilibrio, forma, desarrollo, espacio, luz, color, movimiento, tensión, perspectiva, fondo. Se analiza la línea, ¿se inventa?, ¿son expresivas?, ¿son imaginarias?, ¿expresa textura ¿ritmo?, ¿abren o cierran la obra? ¿son dramáticas?

Todavía sin entrar en teorías se pueden ver ciertas líneas:

El arte produce belleza. El problema es la asociación arte/belleza, no siempre el arte produce belleza, ni la belleza es arte. Funciona con plenitud hasta siglo XIX, posteriormente se adhieren otras categorías como lo feo, grotesco etc.

Lo importante en el arte es la forma. Esta enunciación es la más repetida en la historia del arte occidental. Las grandes definiciones de arte se basan en esta concepción.

No hay arte sin expresión. Lo importante es la capacidad de reflexión sobre el propio lenguaje del arte; su vigencia llegaría hasta los años sesenta, no entrarían el arte conceptual ni subsiguiente.

El arte produce experiencias estéticas. El problema es la definición de la experiencia estética. ¿Se unen sensibilidad y razón? ¿Se puede tener lo uno sin lo otro?

A pesar de lo diverso y múltiple del discurso del arte contemporáneo y posmoderno, podemos decir que es por y para el hombre, que está hecho para el otro, para mostrarse, que en alguna forma condensa lo que pasa en un espacio y tiempo determinado y lo traduce en un lenguaje diferente que, de alguna manera logra sobrepasar la mera particularidad del espacio y tiempo del entorno para decir algo de una forma creativa al mayor número posible de seres a partir tanto de la sensibilidad como de la razón.

Por eso, no puede no haber arte, quizás nos encontramos con alguna cultura que no está en la punta de lanza tecnológica, pero no obstante, tendrá un sin fin de manifestaciones artísticas que nos dirán más que muchos tratados eruditos.

En síntesis toda manifestación artística auténtica tiende a:

Transformar nuestra visión de la realidad, ayuda a encontrar sentidos de la vida diferentes

En nuestro gozar al arte, se altera la vivencia del tiempo, es un «sin sentir», que crea una ruptura en la cotidianidad, con lo que nos da herramientas para ver lo ordinario de manera diferente.

El arte hace que nuestro yo se vea diferente, o se olvida el ego, o se vuelve otra cosa, pero no es nuestro rol cotidiano.

Toma de postura

No obstante como la diversidad de escenarios, tesis, enfoques y metodologías es extremadamente amplia, la toma de postura se centra en presentar dos autores a partir de los cuales podemos como docentes permearnos en los lenguajes propios de la estética y plantear condiciones de posibilidad para la apropiación de problemáticas de la política y la estética.

En primer término se toma a Gombrich dado que representa el extremo de una modernidad tradicional⁴¹ donde por primera vez se cuestiona la existencia de la historia del arte como entidad autónoma afirmando que, el arte como entidad, no existe. Existen los artistas y las obras particulares realizadas por ellos, y el historiador las debe estudiar, no como expresiones del espíritu de una época, sino como soluciones a problemas específicos planteados dentro de una tradición también específica.

Asimismo, plantea el acercamiento al arte como la posibilidad de analizar la percepción que produce el arte en el espectador a partir de la búsqueda del rigor derivado de las tesis popperianas⁴², es decir, no sólo se trataba de imitar sino de ver la habilidad de la representación figurativa como perfeccionamiento de los medios que sirven para su función social que sería la de evocación de un acontecimiento sagrado o una narración dramática que involucre al espectador dejando siempre abierto el campo de la no determinación.

Es por esto que Gombrich parte del rescate a Vasari para quien el arte era la conquista progresiva de las apariencias visuales. En un principio, retoma la

⁴¹ Se le considera el “crítico de la filosofía de la cultura”.

⁴² Gombrich parte del principio de la «falsación» de Popper, según el cual una teoría sólo «puede» ser verdadera si puede ser falsa; es decir, una teoría permanece como válida sólo en tanto se «verifica» como tal, y entonces sabremos que al menos en esas condiciones no es falsa, pero el hecho de que ésta llegue a ser «verdadera» es algo que nunca podremos determinar respecto a una teoría, pues en ese mismo instante la afirmación de su intrínseca verdad la expulsaría del campo de su siempre posible verificación.

creencia vasariana de la historia del arte como progreso hacia la verdad visual como un historiógrafo renacentista que ve a la historia del arte como el desarrollo de habilidades. Hay progreso en la representación que busca la perfección.

A lo largo de sus investigaciones sobre la psicología de la representación pictórica, había descubierto que eso que llamamos arte no es otra cosa que el dominio acabado de una tradición que se singulariza —e incluso que logra realizar innovaciones pero a partir de prueba y error. Esto lo llevó a argumentar que los factores principales que determinan los cambios en el estilo pictórico resultan de actividades racionales, y no de volubles y misteriosas expresiones de una época como lo percibía Vasari. Ello no implica que rechace por entero el condicionamiento social en el arte, o que no crea que existan interrelaciones del arte y otros niveles de la realidad social y cultural.

Empero, ya en su libro *Arte e ilusión*, (*Arte e Ilusión, Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Debate, Madrid, 1999) emplea la tradicional distinción entre saber y ver para resaltar la contradicción en la que caen las tendencias impresionistas, en tanto el enunciado que ningún pintor es capaz de plasmar lo que ve. Con ello sometía "a nuevo examen la propia teoría de la percepción".

De este modo, alertado por el peligro de los absolutos (vive presencias de ideologías totalitarias) hace que desmonte la estética hegeliana y su idea de "progreso". Este "espíritu" que Hegel definió como totalidad de conciencia y voluntad, según Gombrich, es un esquema que coarta la interpretación frente al tejido abierto de los datos contradictorios de la historia del arte. De ahí que cuestione a intelectuales como Burckhardt y a varios colegas de caer en la trampa hegeliana de reducir la obra de arte a una expresión del "espíritu" del pueblo. Gombrich afirma que la aserción de un "espíritu" común de arte y filosofía es una construcción interpretativa en la cual se trata a la obra de arte nada más como síntoma, sin respetar su autonomía y pluridimensionalidad. Concretamente el tercer nivel de análisis iconográfico elaborado por

Panofsky,⁴³ que introduce la "intuición" como medio de conocimiento, evidencia falsas conclusiones.

Gombrich, trata a partir de su conocimiento de Popper, la visión de una historia del arte en términos de progreso tecnológico que le permite hacer la crítica a Panofsky en relación al peligro de la circularidad⁴⁴ ya que para Panofsky, la comprensión de la obra de arte, subrayando su dimensión simbólica, requiere en última instancia remitirse a una filosofía de la cultura, con lo cual la autonomía de una historia del arte tiende a hacerse incierta (en correspondencia esto último con la indeterminación de los límites propiamente artísticos de la propia obra como objeto de estudio).

Su tercer gran aporte crítico lo dirige a Aby Warburg, haciendo ver los peligros de las sistematizaciones de informaciones y símbolos visuales sin reevaluar las estructuras de las interpretaciones de una manera lo más cercana a las disciplinas científicas, de ahí que se avoque a tratar de corregir los elementos irracionales de la investigación iconográfica.⁴⁵

¿Por qué se consideró eje referencial a Gombrich en este artículo?

Primero a partir de su texto *Arte e ilusión* sobre la psicología de la representación pictórica, muestra como los procesos de percepción son analizables, por tanto, los "estilos" se generan por el cambio de esquemas visuales al captar la realidad del ambiente, y no surgen de teleologías históricas. Los signos visuales son el producto de convenciones sociales.

Redefine el lenguaje del arte como un lenguaje donde se complementan el ver y el saber a partir de reflexiones filosóficas sobre el estatus de la estética y el ámbito del arte. De esta forma, muestra que sí existe una determinación social en la evaluación estética con lo que amplía el dominio del ámbito del arte

⁴³ Se recomienda la lectura de los textos de Gombrich sobre Imágenes Simbólicas, estudios sobre el arte del Renacimiento (Ed. Debate, Madrid)

⁴⁴ Ve en el método iconológico de Panofsky la tentación de reconstruir un texto inexistente para explicar el simbolismo de un cuadro. En efecto, Panofsky supone que las formas de representar la realidad se derivan de la manera en que los sujetos comprenden el mundo en que viven.

⁴⁵ Peter Krieger, "*Las posibilidades abiertas de Aby Warburg*", en XXII Coloquio Internacional de Historia del Arte. (In)Disciplinas: estética e historia del arte en el cruce de los discursos, Lucero Enríquez (ed.), UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1999.

a la cultura popular mostrando la importancia de adentrarse en las ciencias sociales.

Siguiendo a Krieger, este investigador muestra como en el ensayo de Gombrich sobre "*el problema de la investigación en las humanidades*"⁴⁶ enuncia los cuatro grandes obstáculos en el manejo, análisis e interpretación de la imagen, por tanto, en la construcción del discurso de la estética, que siguen vigentes en el área de humanidades.

Idola quantitatis, el culto a la acumulación infinita de datos, Idola novitatis, el culto a la presunta originalidad de la investigación, Idola temporis, el culto a lo nuevo como único enfoque de interés historiográfico, Idola academica, no permitir la apertura a otros campos de investigación.

Georges Didi – Huberman

*Nada es perdido en la historia,
todo objeto tiene potencia
por qué todo objeto porta en sí mismo el tiempo.
La obra de arte tiene que ser capaz de anunciarlo,
porque lo trae consigo no porque el historiador de arte lo dice.*

En contraposición a Gombrich se encuentra Georges Didi-Huberman, quien postula una historia crítica respecto a la historia misma del arte. Se plantea cómo se puede romper la linealidad de la historia del arte considerando que no hay un solo sentido de la misma. La modernidad construyó un solo discurso del arte a partir de una sola idea hegemónica del arte, discurso en función del cual se legitimaba aquello que se consideraba arte.

La historia del arte desplazó a su objeto reduciéndolo a un fragmento de un saber discursivo que no le hace justicia a su complejidad, transformó las imágenes en conceptos o, para ser más exactos, ocultó, según Didi-

⁴⁶ Artículo solo disponible en alemán.

Huberman⁴⁷ lo que no puede ser reducible a esos conceptos. La pretensión humanista e historicista de adecuar toda la historia del arte a un discurso, u cosa, a una palabra, la denominó la "tiranía de lo legible", en donde necesariamente todo signo y toda imagen se remiten a un contexto, todo icono a un relato.

Por tanto, este autor, busca los modos de ser y de hacer de la imagen para construir un espacio crítico, un nuevo discurso en función de categorías estéticas que determinen la representación del mundo contemporáneo. El arte es el proceso de reflexión crítica a través del cual se puede empezar a trabajar.

Para comprender algún concepto en la historia del arte hay que pensar en las categorías contrarias a su acepción a través de la imagen, a quien presenta como la portadora de la memoria, lo cual en sus palabras significa, "articular un presente reminiscente", debido a que permite reunir diversos tiempos entre sí; porque ante la imagen estamos siempre ante el tiempo. La imagen lleva consigo siempre un tiempo. Hay que sumar la experiencia propia de la obra como un singular concreto que carga consigo un pedazo de tiempo diferente al tiempo del espectador; tiempos que se tejen de manera discursiva no de manera homogénea sino a partir de anacronismos.

Su metodología parte de la necesidad de recurrir a los anacronismos, para, a partir de ahí construir una dialéctica de la mirada que realmente recapture los modos de ser y de hacer de la imagen para construir un espacio crítico. Su postulado es pensar una historia anacrónica que desmonte la historia del arte para tener una condición crítica respecto a la imagen. Cartografiar la constitución de la imagen. Es, según el autor "la costura simbólica de la imagen la letra de la historia".

El anacronismo saca a relucir las paradojas y permite escapar de las circunstancias temporales de su creación para crear significados en muy diferentes momentos y lugares. Pertenece tanto al presente como al pasado. Su herramienta es la dialéctica de la mirada la cual pone en tensión el presente

⁴⁷ Consultar: Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo, historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2015 y *Confronting images, questioning the ends of a certain history of art*, Pennsylvania State University, USA, 2005

con el pasado resaltando el anacronismo que ayuda a condicionar críticamente lo que ahí se vivió encontrando contradicciones, las cuales se encuentran en la propia materialidad de las cosas, por eso es una especie de arqueología que implica aprender a excavar para ver las grandes contradicciones del tiempo histórico.

En consecuencia, hay que entender la historia a contrapelo, lo que significa entender la historia en sus momentos singulares NO de totalidad, piensa en el singular concreto de las obras artísticas y no en los universales kantianos. Invierte el punto de vista tradicional rompiendo la abstracción que le corresponde a la obra.

Hay que deconstruir lo irrepresentable para re-definir la representación. No se trata de encontrar similitudes, sino de encontrar desemejanzas, disimilitudes, siendo éstas lo que constituyen el valor significativo que cobra el signo cuando rompe con el contexto cultural y simbólico que lo acuña rebotando anacronismos temporales y diferencias formales, esto es, cuando está abierto a las condiciones del devenir.⁴⁸ En sus palabras la disimilitud tendría varios pasos: La memoria, la cual ayuda a la desfiguración de las cosas, que la visibilidad de la pintura adquiera su valor no por lo que muestra, sino por la visibilidad de lo que no se ve. Reconocer que sólo las imágenes irrazonables, disímiles que no pretenden "parecerse a", que dejaron de lado la pretensión de representar, son las que pueden captar el verdadero arte.

⁴⁸ "La dialectique du dissemblable" en *Fra Angelico, dissemblance et figuration*, Champs arts, Flammarion Paris, 1995.

Conclusiones

El sentido de este ensayo es mostrarle a los docentes de Temas Selectos de Filosofía cómo a través de las manifestaciones artísticas pueden encontrar una de las herramientas más útiles en la aplicación de los aprendizajes para la enseñanza media superior que son las mediaciones a través del lenguaje del arte.

Es decir, uno de los obstáculos más frecuentes para lograr los aprendizajes en esta asignatura es la relación entre categorías abstractas y especulativas y la vida cotidiana de nuestros estudiantes, como traducir esos dominios cognoscitivos en algo cercano al alumno. Es aquí donde entra el discurso del arte como la una manera de lograrlo.

El artículo lleva de la mano al docente a una visión de la conceptualización del arte para a partir de ahí, mostrar las dos grandes tendencias de interpretación en los discursos del arte. Por un lado, Gombrich y por otro Didi- Huberman, con lo anterior, el docente puede contrastar y elegir, en función de sus contenidos y aprendizajes operacionales optar por el camino que se acerque más a sus intereses.

Asimismo, se presenta una estrategia que puede servir cualesquiera que sea su preferencia académica.

Bibliografía

E.H. Gombrich y Didier Eribon, *Lo que nos cuentan las imágenes*, Debate, Madrid, 1992.

E.H. Gombrich, *Imágenes Simbólicas, Estudios sobre el arte del Renacimiento* (Ed. Debate, Madrid)

Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo, historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2015.

-*Confronting images, questioning the ends of a certain history of art*, Pennsylvania State University, USA, 2005.

- La dialectique du dissemblable|| en *Fra Angelico, dissemblance et figuration*, Champs arts, Flammarion Paris, 1995.

Joaquín Lorda, *Gombrich una teoría del arte*, Barcelona: Eiusa, 1991.

Erwin Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1983, y, del mismo autor, *Estudios sobre la iconología*, Madrid, Alianza, 1980.

Adolfo Sánchez Vázquez, *Invitación a la Estética*, Grijalbo, México, 2ª edición, 2005.

Elena Olivares en *La cuestión del Arte*, Ariel, Argentina, 2004.

Juan Plazaola, *Introducción a la Estética: historia, teoría textos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 3era ed.1999.

