

De la reflexión epistemológica al diseño de estrategias metodológicas

Jorge Rasner

Cierto es cosa maravillosa considerar, que al entendimiento humano por una parte no le sea posible percibir y alcanzar la verdad, sin usar de imaginaciones, y por otra tampoco le sea posible dexar de errar, si del todo se vá tras la imaginación.

José de Acosta, *Historia natural y moral de Indias*. 1590

1) Introducción

Desde este curso pretenderemos enfocar una temática que suele aparecer en segundo plano y frecuentemente relegada de los manuales, de los cursos de introducción a la Epistemología; relegada y como en una minoría de edad permanente, ya que la consideración epistemológica de las ciencias sociales y humanas, independientemente de su crecimiento, diversificación y volumen de producción que tuvo sobre todo en el siglo XX, y aun desde su institucionalización como tales a partir de mediados del siglo XIX, no tiene la relevancia que merece en función de su desarrollo, puesto que ya podemos hablar de una trayectoria, importantes realizaciones, modelizaciones conceptuales de alto impacto, acumulación de bagaje teórico, eficacia predictiva cuando es el caso; es decir, tradición y madurez. Sin embargo, es notorio que cuando se consulta un manual de introducción a las problemáticas epistemológicas, textos que uno ve en cursos de secundaria o en los primeros niveles del grado universitario, percibe de inmediato que el tratamiento de los temas epistemológicos está fundamentalmente enfocado hacia las problemáticas de las ciencias naturales –en especial sobre las problemáticas de las denominadas las ciencias duras-, y hay como una cierta reticencia, no quiere decir que esto sea general pero sí lo suficientemente extendida, a abordar y discutir los problemas epistemológicos que presenta el proceso de construcción de conocimiento en las ciencias sociales. ¿Por qué sucede esto? Es una buena pregunta para hacerse y para la cual intentaremos presentar algunas consideraciones que iremos desarrollando en este curso.

Lo que nosotros vamos a proponerles es indagar a través de una serie de problemas y autores qué se entiende, qué implica investigar y producir conocimiento en ciencias sociales, y de allí el nombre escogido: *De la*

epistemología a la metodología y viceversa. Es decir, buscaremos en la relación e interacción entre la teoría y la práctica, siempre una relación de ida y vuelta que las va construyendo a ambas simultáneamente, aquellos elementos que fundamentan, que le dan carácter y peculiaridad, que definen la práctica de las ciencias sociales y humanas.

Hay de entrada una característica que sí distingue la consideración epistemológica que hacia sus disciplinas tienen por un lado los practicantes de las ciencias naturales y por otro los de las ciencias sociales. No sé si ustedes habrán notado al consultar, por ejemplo, un texto de un físico o de un biólogo, en una de aquellas revistas científicas que más prestigio tienen, por ejemplo *Science*, *Nature*, *Physical Review*, y una plétora más porque cada subespecialidad tiene al menos una que le es propia; es decir, en aquellos medios a través de los cuales los físicos, astrónomos, biólogos, etc., informan al resto de la comunidad disciplinar a la que pertenecen los resultados de sus investigaciones y proyectos, en buena medida incomprensibles para alguien que no pertenece a esa comunidad, habrán observado que consta de informes sobre tal o cual experimento, tal o cual búsqueda, tal o cual comprobación, donde directamente y sin prolegómenos se aborda la problemática en cuestión: puede que se trate de cierta característica de los quarks, planetas, genes, etc., independientemente del objeto considerado ya está dado por descontado un previo acuerdo sobre cuestiones ontológicas y metodológicas básicas, una convicción de que esa pesquisa, independientemente del valor que luego se le atribuya, ya está inscrita en el contexto de un campo científico.

A propósito de esta cuestión Kuhn propuso una explicación que da cuenta de esta circunstancia. Lo hizo a principios de la década del '60 del siglo pasado, a través de una ponencia que lleva por sugestivo título "*The function of dogma in scientific research*" (inadecuadamente traducida al castellano por "*Los paradigmas científicos*") (Kuhn, 1980). Allí propone que es indispensable un entrenamiento dogmático durante la formación disciplinar de los científicos para que sea posible un correcto funcionamiento de la ciencia madura. Esto desde luego causó un cierto escándalo puesto que la ideología entonces imperante, y aún hoy vigente entre buena parte de los científicos, sostenía y sostiene de manera inequívoca que lo que le da a la ciencia su carácter es, precisamente, su apertura conceptual, su racionalidad crítica, su independencia de cualquier

prejuicio o preconceito y su rechazo a sostener creencias no fundamentadas en la experiencia. Kuhn, en cambio, sostuvo que esta convicción sobre la necesidad de una amplia apertura conceptual es contraproducente puesto que la naturaleza es demasiado compleja para que pueda ser abordada y explorada azarosamente y sin estrategias definidas. Esto trae como consecuencia que, según Kuhn, los candidatos a científicos reciban a lo largo de su formación un paquete de certezas básicas y fundantes acerca de qué objetos pueblan su mundo, cómo deben abordarse estos objetos y a qué procedimientos metodológicos debe atenderse el investigador cuando en el devenir de su carrera eventualmente se enfrente a un desarrollo para el cual no existen registros previos ni piso sólido sobre el que afirmarse. Lejos de lamentar esta situación que tanto contradice la ideología dominante que tiene a la ciencia como una búsqueda de la verdad libre de presupuestos, Kuhn celebra este logro de la comunidad científica (paradigma o matriz disciplinar) puesto que sólo así las ciencias maduras están en condiciones de ofrecer soluciones eficaces a un conjunto acotado de problemáticas planteadas y, por tanto, propiciar un desarrollo encaminado a la consecución de propósitos concretos en cantidad y calidad sobre los aspectos que hacen a su dominio disciplinar.

A estas características las llamaré colectivamente el dogmatismo de la ciencia madura... La educación científica inculca lo que la comunidad científica conquistó anteriormente con dificultad: una profunda adhesión a un modo particular de contemplar el mundo y de practicar la ciencia en él.
(Kuhn, 1980:81)

Quienes se dedican a una especialidad científica madura adhieren profundamente a una manera de considerar e investigar la naturaleza que se basa en un paradigma. Su paradigma les dice qué tipo de entidades pueblan el Universo y el modo en que se comportan los miembros de esta población; además, les informa de las cuestiones que pueden plantearse legítimamente sobre la naturaleza y de las técnicas que pueden usarse apropiadamente en la búsqueda de respuestas a dichas cuestiones.
(Kuhn, 1980: 91)

Por el contrario, aquellas disciplinas que Kuhn denomina inmaduras –las ciencias sociales y humanas- forman, de acuerdo a su criterio, a sus miembros de otra manera, priorizando, acaso, la multiplicidad de los puntos de vista y los diferentes propósitos que los animan, alentando y alimentando así con renovados argumentos la indecidibilidad de ciertas controversias que jamás logran resolverse, dispersando de este modo las energías en consideraciones y

discusiones muchas veces ineficaces para construir consensos y, por tanto, estériles e improductivas ya que agotan todo su esfuerzo en la controversia.

Aun sin necesidad de coincidir plenamente con esta excesivamente rígida y sesgada clasificación kuhneana, se puede constatar, sin embargo, que algo por el estilo en efecto sucede apenas se hojeara un artículo o un libro referido a alguna de las disciplinas que componen las ciencias sociales, sea antropología, sociología o economía, y me estoy refiriendo a disciplinas con larga tradición y debate conceptual, sin aludir siquiera a otras disciplinas del campo de reciente constitución, como por ejemplo los estudios sobre comunicación e información. Sea cual sea la disciplina escogida del campo social van a encontrar que previo al desarrollo de la temática que posteriormente el autor o la autora habrán de tratar hay toda una fundamentación epistemológica, es decir, una explicación y justificación del objeto de estudio, de por qué va a hacer lo que hace, desde dónde lo encarará, qué punto de vista va a tomar; incluso llegará a comparar y discutir su perspectiva epistemológica con otras perspectivas linderas a la suya o contrapuestas a efectos de resaltar las bondades de la que cree más adecuada. Inevitablemente al investigador en cualquiera de las disciplinas del campo social siente la obligación de precisar el marco teórico e incluso enunciar los presupuestos implícitos desde los cuales procede a realizar la investigación, aun antes de pasar a la temática concreta que desarrollará, sea ésta una tribu en medio de la selva o de la urbe, un episodio histórico, la genealogía de una institución, un comportamiento social o el impacto de los medios de comunicación.

Tomen, como ejemplo, cualquiera de los autores más o menos relevantes dentro del campo de la sociología, que es una ciencia sólidamente asentada y con una extensísima trayectoria conceptual. Tomo al azar: Bourdieu, Durkheim, Weber, Comte, Talcott-Parsons, Merton, el que ustedes quieran, de los más antiguos a los más recientes. Verán que cualquiera de ellos, antes de desarrollar su propuesta, realiza una especie de explicitación: cuál es su objeto de estudio, cómo lo van a abordar, qué van a hacer, cómo lo van a hacer, etc. Esto es, el autor se ve en la necesidad de justificar cómo y por qué entiende que su trabajo se inscribe en un contexto científico determinado. Explicitación que, además, se toma en las disciplinas que abordan lo social como indicador, precisamente, de un buen uso disciplinar.

¿Por qué sucede esto con unas disciplinas científicas y no con otras?, ¿qué razones hay para que ciertas ciencias, en concreto las ciencias naturales y en especial las ciencias duras, prescindan de toda necesidad de justificación epistemológica?

Está claro que cualquier disciplina se sustenta en determinadas creencias acerca de lo que hay en el mundo y, más concretamente, de lo que hay de problemático en él. ¿Acaso estas creencias van de suyo y son compartidas unánimemente por la comunidad, al punto tal que por su propia naturaleza y evidencia no se requiere enunciarlas para su eventual consideración? Si nos atenemos a lo que propone Kuhn, las creencias en las que se sustentan las “ciencias maduras” se han naturalizado por parte de la comunidad como efecto de ese proceso de educación dogmática al que se aludió anteriormente; del mismo modo que una colectividad puede naturalizar por obvio y evidente la existencia del aire que respiramos o que es el sol el que está en movimiento y firme el suelo que pisamos.

Volveré a preguntar entonces: ¿por qué creen ustedes que las ciencias sociales —estoy hablando en general, después iremos precisando con más detalle— proceden de otro modo y pagan el obligatorio peaje de explicitación ontológica y epistemológica (qué objetos hay en el mundo, cómo conocerlo, describirlo, explicarlo y por qué) antes de abocarse a las temáticas que le son propias?

Si apelamos nuevamente a Kuhn, la respuesta a este interrogante resulta bastante directa: los programas de investigación en ciencias sociales requieren renovar una y otra vez sus justificaciones porque los investigadores de esos campos jamás han dado con el mecanismo generador de un consenso inicial que haga “madurar” a estas disciplinas y en consecuencia las coloque en una trayectoria paradigmática, donde estas justificaciones huelgan por obvias.

Pero esta respuesta nos conduce inevitablemente a otra pregunta: ¿por qué los campos disciplinares vinculados a temáticas que tienen que ver con lo humano y social no han conseguido generar un consenso?

Una explicación, no pocas veces ensayada, para dar cuenta de esta circunstancia consiste en establecer una clara distinción entre los objetos a los que se abocan unas y otras. Si, por un lado, los objetos “inanimados” (átomos, genes, células, moléculas, montañas, etc.) se muestran estables y relativamente predecibles en su constitución y comportamiento y, por tanto, se prestan a cierta

manipulación experimental por su carácter inerte; esta estabilidad no se constata en el campo social, y la manipulación experimental, atendiendo a consideraciones tanto de tipo metodológico como ético se ve restringida. Asimismo los objetos inanimados se prestan, por sus características, a que los investigadores distingan entre cualidades primarias y secundarias, siendo las primeras aquellas variables pasibles de ser cuantificadas (peso, masa, densidad, velocidad, volumen, localización, etc.) y las segundas (color, olor, sabor, etc.) desechables o menospreciables. Este proceso permitió en el ámbito de las disciplinas del campo natural una rápida y efectiva formalización y universalización de ciertas relaciones constantes entre variables cuantificables, las denominadas “leyes naturales”. Estas disciplinas, en virtud de este procedimiento algorítmico para resolver los problemas que les son inherentes a través de mecanismos que objetivan datos mensurables, rápidamente aceptaron esta modalidad operativa, transformándose en ejemplo de eficacia y, por tal, se tornaron en paradigmáticas del resto.

En cambio, las disciplinas del campo social tienen obvias dificultades, aunque no por cierto *imposibilidades*, metodológicas para “aplicar” a sus objetos similares consideraciones ya que el comportamiento intencional (si nos atenemos meramente al nivel consciente, ni que decir si introducimos las manifestaciones de lo inconsciente) de los sujetos o grupos sometidos a estudio hace de éstos parcialmente inasibles y difícilmente clasificables en categorías estables de las cuales puedan abstraerse relaciones constantes, pasibles de formalización y aplicación universal. Como consecuencia de ello el conocimiento de por qué un sujeto o un grupo social, por ejemplo, realiza determinadas acciones, expresa ciertas aspiraciones, manifiesta frustraciones, etc., depende menos de la ejecución de cierto algoritmo basado en presuntas “leyes naturales” que de la comprensión de las circunstancias y motivaciones que mueven a ese sujeto o grupo social a hacer lo que hace o sentir lo que siente. Lo cual remite directamente al plano de la interpretación de una acción en un contexto determinado, y como tal constituye un procedimiento que apunta a comprender y explicar una situación particular y *situada* (acaso generalizable, pero no necesariamente generalizable) que sin embargo permanece abierta a otras interpretaciones, e incluso a sucesivas interpretaciones, que jerarquicen o evalúen de manera diferente distintos elementos contextuales. Por tanto, estas

disciplinas generarán modelos explicativos diferentes que eventualmente serán comparables entre sí y podrán ser discutidos, pero lógicamente no hay elementos absolutos y trascendentes a toda interpretación que permitan decidir de manera concluyente cuál de estos modelos es el que más se ajusta a la *Verdad*, porque son múltiples las experiencias e interpretaciones compatibles en los contextos de interacción humana.

Esta *indecidibilidad* de alternativas comprensivas en pugna probablemente constituya la razón para que el consenso no se logre y de allí la permanente situación “pre paradigmática” que es inherente a estas disciplinas.

Ahora bien, ¿acaso esto significa inmadurez? Estimo que no, y me atrevería a sugerir, por el contrario, que indica una gran madurez disciplinar asumir, tanto desde un punto de vista metodológico como epistemológico, la inexorable inclusión del sujeto, midiendo y cuantificando variables, pero también interpretando, comprendiendo, valorando las debilidades y fortalezas que arrojan los procesos de construcción de saber, de todo saber, incluso el que se produce en los ámbitos de las ciencias naturales, como el propio Kuhn da a entender en la medida que considera al paradigma como un *logro fundamental* de la comunidad.

Las diferencias entre unas disciplinas y otras, más allá de las particularidades de sus objetos de estudio, acaso estriben en si se está dispuesto o no a asumir que todo conocimiento es fruto de una construcción y a evaluar el papel activo que el sujeto –junto a sus circunstancias- desempeña en ese proceso.

El sueño positivista de una perfecta inocencia epistemológica enmascara el hecho de que la diferencia no es entre la ciencia que efectúa una construcción y la que no lo hace, sino entre la que lo hace sin saberlo y la que, sabiéndolo, se esfuerza por conocer y dominar lo más completamente posible sus actos, inevitables, de construcción y los efectos que, de manera igualmente inevitable, éstos producen.
(Bourdieu, 1999: 528)

Sobre estas cuestiones comenzaremos a trabajar en lo sucesivo, intentando examinar, conjuntamente, algunas de las consideraciones que hacen a la construcción de esos saberes que englobamos bajo el nombre de ciencias sociales y humanas. En tal sentido exploraremos algunos problemas epistemológicos y seleccionaremos algunas de las perspectivas que estimamos serán de utilidad para el diseño de estrategias metodológicas para el abordaje de la investigación científica en ese campo.

Conviene por tanto aclarar desde ya que no nos propusimos un recorrido exhaustivo por cada una de las problemáticas inherentes al campo social, pero sí un análisis introductorio que incite a una reflexión sobre el uso de las diversas técnicas y promueva una vigilancia epistemológica permanente sobre las pautas metodológicas que se instrumentan a efectos de no descuidar el contexto en el que éstas se desenvuelven.

En realidad yo sostengo que, a pesar de todas las discusiones académicas sobre lo distintivo de las ciencias humanas, éstas se hallan sujetas a las mismas reglas que se aplican a todas las ciencias. Uno tiene que producir sistemas de variables explicativos y coherentes, proposiciones reunidas en modelos discretos que expliquen un gran número de hechos empíricamente observables y a los que sólo pueden oponerse otros modelos más poderosos que obedezcan a las mismas condiciones de coherencia lógica, sistematicidad y refutabilidad empírica.
(Bourdieu, 2005: 262)

2) Tras el Ser: la búsqueda del conocimiento perfecto

Vamos a comenzar por conceptos epistemológicos básicos: cuando se propone un análisis epistemológico de tal o cual creencia u opinión, ¿qué pretendemos señalar? Que se reflexione y analice cuáles son los fundamentos sobre los que se apoya ese saber o esa opinión; es decir, cómo se da razón y se sostiene esa creencia u opinión. Dar razón quiere decir justificar *argumentalmente* por qué sostengo lo que sostengo o hago lo que hago. Ésta ha sido una de las preocupaciones centrales del reflexionar filosófico occidental desde sus inicios, aunque haya recibido otros nombres a lo largo de la historia y sólo recientemente, desde comienzos del siglo XX, fundamentalmente a partir de la constitución del círculo de Viena en 1929, se la conoce bajo la actual denominación de Epistemología y pasa a constituirse en una subespecialidad de la reflexión filosófica. No obstante, el tratamiento de esta problemática la podemos rastrear como cuestión de primer orden desde hace al menos veinticinco siglos atrás.

Podríamos a título tentativo situar las primeras discusiones sobre esta problemática a partir de los escritos que nos legara Platón, fundamentalmente a partir de sus disputas con pensadores que le fueron contemporáneos y que ustedes sin duda han sentido nombrar, los denominados sofistas: Protágoras, Gorgias y otros. Uno de los problemas que aparece planteado y está directamente vinculado al asunto que nos ocupa podría formularse de la

siguiente manera: ¿Es concebible un conocimiento que trascienda el parecer, la opinión o la convicción de cada uno? Y en caso de que sea posible, ¿cómo se entiende y justifica ese saber o esa práctica trascendente?

Platón se propone dar respuesta a esta cuestión y acaso por ello haya establecido la agenda o el programa de reflexión epistemológico en el contexto de la cultura occidental subsiguiente. Sin adherir plenamente a la doctrina parmenídea de la esencial y radical unidad del Ser, y lejos del flujo incontenible de cambios heracliteano que da por sentada la realidad como mudanza permanente de todos los fenómenos –incluidos nosotros, claro está-, cuya manifestación práctica concreta es perceptible en la propuesta de Protágoras de que *el Hombre es la medida de todas las cosas*, Platón propone emprender el camino del conocimiento sólo a partir del hallazgo de aquello que de los objetos y conceptos permanece como nuclear, esencial y propio –oculto, por así decirlo, a la mirada superficial que sólo repara en las apariencias- y que, como tal, es lo que verdaderamente los define. Propone, en definitiva, la búsqueda de lo Real, lo que Es, oculto tras el constante flujo de lo que es mera apariencia y devenir: el conocimiento de lo que Es (*Episteme*), distinto de la mera opinión (*Doxa*), fundada en un conocimiento imperfecto a partir de apariencias y sustentada, únicamente, en esta percepción de lo aparente.

Sócrates _ *Tampoco puede decirse que sea posible conocimiento alguno, mi querido Cratilo, si todas las cosas mudan sin cesar; si nada subsiste y permanece. Porque si lo que llamamos conocimiento no cesa de ser conocimiento, entonces subsiste y hay conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento llega a mudar, entonces una forma reemplaza a la otra, y no hay conocimiento; y si esta sucesión de formas no se detiene nunca, no habrá jamás conocimiento. Desde este acto no habrá ni persona que conozca ni cosa que sea conocida*

(Platón, 1979a: 294)

¿A qué apunta este programa epistemológico y cuál es su alcance? Sin duda a penetrar o trascender la selva incontrolable de la multiplicidad y el cambio tras lo que, supone, permanece esencial e inmutable; y su alcance es nada menos que establecer la proposición de que si bien creencias (*Doxa*) puede haber muchas (aquellas que detienen su fundamento en lo que aparece y parece a cada uno), sin embargo solo una verdad (*Episteme*) será posible porque no habrá dos resultados compatibles que emanen de la ciencia de lo que Es:

Sócrates _ *Y bien, querido Hermógenes, ¿te parece que los seres son de tal naturaleza que la esencia de cada uno de ellos sea relativa a cada uno de nosotros, según la*

proposición de Protágoras que afirma que el Hombre es la medida de todas las cosas; de manera que tales como me parecen los objetos, tales son para mí; y que tales como te parecen a ti, son para ti? O más bien, ¿crees que las cosas tienen una esencia estable y permanente?
(Platón, 1979a: 251)

Con los instrumentos que la mera sensación nos provee, librada a su suerte y por sí misma, entendía Platón, no es posible penetrar esa espesa malla e ir en busca de lo que *Es*, porque precisamente se detiene ante ella, es también parte de ella y de su mudable veleidad.

Ante esta aseveración radical surgirán las dudas y la pregunta quedará formulada en estos términos, y más o menos, también, será formulada en lo sucesivo por aquellos que se sumen de uno u otro modo al punto de vista de Protágoras: ¿será posible trasponer el tupido velo de lo que aparece hacia un hipotético más allá que nos revele la esencia del *Ser*? Pero antes todavía: ¿hay acaso un *Ser* esencial detrás de lo que aparece?

Si en cambio, y junto a Platón, estamos dispuestos a afirmar que en efecto debe haberlo (llámesele Forma, Idea, Esencia o alguna cosa por el estilo que nos rescate de la insoportable mutabilidad y finitud de los objetos y las pasiones) entonces cómo haremos para trasponer ese tejido de apariencias que vela el *Ser* esencial de las cosas.

Sócrates _ *La ciencia no reside en las sensaciones sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y es imposible conseguirlo por otro rumbo.*
(Platón, 1979b: 330)

¿Acaso basta con esta tímida enunciación? El conocimiento que apunta a constituirse e instituirse más allá del punto de vista, la apariencia, las circunstancias o la opinión de cada uno y aspire a la universalidad debe apelar a un fundamento, criterio o punto arquimedeano que trascienda la diversidad y mutabilidad de sujetos y objetos y halle a partir de esa diversidad –o incluso contra esa diversidad- lo que permanece de constante e inmutable. Eso es lo que proporciona la consideración razonada de las sensaciones y tal es el proyecto epistemológico al que apuntará, más adelante y siguiendo esta línea maestra inaugurada por Platón, la ciencia moderna desde su etapa fundacional entre los siglos XVI y XVII. La Razón Universal, común a todo individuo esclarecido, hará su reaparición durante la Modernidad europea para

desempeñar el papel de punto arquimedeano. Aunque ponerse de acuerdo acerca de lo que esto significa ha implicado innumerables dolores de cabeza filosóficos.

Las críticas de Platón, y también las del proyecto fundacional de las ciencias modernas, recaen una y otra vez sobre el peligro de relativismo que representa la exaltación de la opinión personal, del punto de vista irreductible, como único criterio posible para la construcción del conocimiento. El proyecto de Platón pretende evitar que la consolidación de este criterio signifique el fin de toda ciencia, incluso el abandono de su simple posibilidad, y la entronización definitiva de la multifacética creencia. Y no tanto porque esto le suponga un escándalo epistemológico ya de por sí lo suficientemente grave como para quedarse de brazos cruzados, sino porque, muy especialmente, esto supone a la vez un descalabro político y una catástrofe práctica para el buen uso de las artes y oficios que cimientan la vida en la *polis*. ¿Quién hará entonces de pedagogo, médico, carpintero, político, etc., y con qué fundamento se arrogará tal capacidad?

Es necesario tener en cuenta –Platón y Protágoras sin duda lo tenían- que el propósito de una fundamentación epistemológica del conocimiento no se reduce solamente a dar razón de la lógica y el método empleados –problema que puede no tener repercusión más allá del gabinete del sabio-, sino particularmente el qué se hace con ese conocimiento y cuál es su credibilidad e impacto social. Esto es: velar por la función social del conocimiento. Quiénes lo usan, para qué y con qué propósitos se alzan con un poder que debe estar rodeado de las mayores garantías y no puede ni debe por tanto entregarse a quien invoque la opinión como única garantía basándose en que no hay un más allá de ella ni un criterio universalmente válido que sirva de árbitro a los juicios individuales.

Sócrates _ (...) *Si las opiniones que se forman en nosotros por medio de las sensaciones son verdaderas para cada uno, si nadie está en mejor estado que otro para decidir sobre lo que experimenta el semejante ni es más hábil para discernir la verdad o falsedad de una opinión; si, por el contrario, como muchas veces se ha dicho, cada uno juzga únicamente de lo que pasa en él y si todos sus juicios son rectos y verdaderos, ¿por qué privilegio ha de ser Protágoras sabio hasta el punto de creerse con derecho a enseñar a los demás y para poner sus lecciones a tan alto precio? (Platón, 1979b: 310-311)*

¿Cuál será entonces ese punto arquimedeano que nos permitiría trascender la opinión y fundar el conocimiento científico?

Platón propone una vía regia al Ser que explicita alegóricamente en el libro VII de su *República*.

Sócrates -Y a continuación -seguí- compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabique parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

Glaucón -Ya lo veo -dijo

-Pues bien, contempla ahora, a lo largo de esa pared, unos hombres que transportan toda clase de objetos cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

-¿Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños prisioneros!

-Iguales que nosotros -dije-, porque, en primer lugar ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

-¿Cómo -dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

-¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

-¿Qué otra cosa van a ver?

-Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

-Forzosamente.

-¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

-No, ¡por Zeus! -dijo.

-Entonces no hay duda -dije yo- de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

-Es enteramente forzoso -dijo.

-Examina, pues -dije-, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa del resplandor, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras insustanciales y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

-Mucho más -dijo.

-Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

-Así es -dijo.

-Y, si se le llevaran de allí a la fuerza -dije-, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que

sufriría y le disgustaría ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

-No, no sería capaz -dijo-, al menos por el momento.

-Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras, luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

-¿Cómo no?

-Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

-Necesariamente -dijo-.

-Y, después de esto, elegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

-Es evidente -dijo- que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

-¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

- Efectivamente.

-Y, si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente «ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal » o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

-Eso es lo que creo yo -dijo-: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

-Ahora fíjate en esto -dijo-: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

-Ciertamente -dijo-.

-Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad -y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse-, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

-Claro que sí -dijo-.

-Pues bien -dijo-, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que elegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella

la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

-También yo estoy de acuerdo -dijo-, en el grado en que puedo estarlo .

-Pues bien -dije-, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

-Es natural, desde luego -dijo.

-¿Y qué? ¿Crees -dije yo- que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

-No es nada extraño -dijo.

-Antes bien -dije-, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y, una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así considerará dichosa a la primera alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

(Platón, 1979c)

Para Platón, la “salida” de este mundo de lo aparente, donde todo está en permanente transformación y corrupción, meras *sombras* o desvaídos reflejos de lo Real, hacia el Ser, que es la esencia inmutable, es un procedimiento no codificado donde cierta aptitud intuitiva, cierto privilegio que permite comulgar a algunos con la Absoluto, parece jugar un papel preponderante para que sea posible la percepción de lo que Es. La falta de esta aptitud, a otros, en cambio, les augura un destino de esclavitud.

Sin embargo, para su discípulo Aristóteles, las vías de acceso a lo que Es comienzan a tomar la forma de un método o instrumento (los latinos medievales lo denominarán *Organum aristotélico*) del cual los seres humanos dotados de razón pueden hacer uso práctico sin apelar a procedimientos que rozan lo místico. Este método se compone de dos momentos diferentes: por un lado la intuición y por otro, la demostración.

*Así, además de lo que llamamos percepción sensible, se produce lo que llamamos memoria, y la repetición frecuente de actos de memoria desarrolla la experiencia, pues un número de recuerdos o actos de memoria **constituye una única experiencia**. A partir de la experiencia, a su vez –es decir, a partir del universal estabilizado ahora en su totalidad en el alma, el uno aparte de los muchos, que es una identidad singular*

dentro de todos, se origina el arte del artesano en la esfera de la producción y la ciencia en la esfera del ser.

Sacamos en conclusión que estos estados de conocimiento no son ni innatos en una forma determinada, ni son desarrollo de otros estados más elevados de conocimiento, sino de la percepción sensible. Es como una huida de una batalla que se para por el primer hombre que se detiene y luego por otro, hasta que la formación original queda rehecha. El alma está constituida de tal forma que es capaz de experimentar este proceso.

Replanteemos ahora la explicación que ya hemos dado. Cuando uno entre un número de particulares lógicamente indiscriminables se ha detenido y ofrecido resistencia, el universal primerísimo está presente en el alma, pues aunque el acto de percepción sensible tiene por objeto lo particular, su contenido es universal; es hombre, por ejemplo, no el hombre Callias.

(Aristóteles, 1967: 413)

El silogismo demostrativo aristotélico, el único que nos proporcionaría conocimiento científico de lo que Es, tiene la siguiente forma:

Todo hombre es mortal

Callias es hombre

Callias es mortal

La premisa mayor que encabeza el silogismo tiene carácter general y será verdadera sólo en la medida en que sea producto de una determinada acumulación de experiencias sensibles de las que la intuición, tal como expresa el pasaje de Aristóteles precedente, extraerá o reconocerá un *universal* (para el caso, el atributo de mortalidad que es inherente a los humanos) ; esto es, una experiencia reiteradamente constatada que ha “ofrecido resistencia” al cabo de una determinada acumulación de percepciones sensibles y se ha afincado en el alma como una categoría universal *reificada*, subsistente en sí misma aunque no independiente de los sujetos que la portan. La segunda de las premisas (*Callias es hombre*) tiene carácter particular y es resultado directo de la constatación de la existencia de un individuo cuyo atributo *universal* es la cualidad de ser *humano*. Por tanto la consecuencia (*Callias es mortal*) será cierta en virtud de la certidumbre de las premisas que la producen.

Más allá de las consideraciones que esta metodología suscita, y sobre las cuales no vamos a profundizar, es de destacar que en el contexto de la filosofía occidental es éste el primer método científico que se nos ofrece a efectos de lograr una trascendencia de las percepciones y opiniones individuales a partir del establecimiento de categorías *universales*. Método que no apunta a tal o cual disciplina en particular, sino que se pretende válido para toda forma de

conocimiento del Ser. Es más, debe anteceder a cualquier emprendimiento científico que apunte a la *Episteme*.

Quiero insistir, para concluir con este repaso de lo que significaron sin duda antecedentes fuertes de lo que, luego, desde la modernidad se denominará *Método Científico*, en el carácter universal que se pretende para el conocimiento así conseguido. Esto es, se señala o insta una vía de acceso al saber no sólo válida para tal o cual época o persona u objeto a estudiar, sino válida en un sentido integral: todo hombre es mortal, incluidos los *bárbaros*; el universal *mortal*, inherente a lo humano, lo es para todos. A su vez, esta vía resultará paradigmática de la racionalidad indispensable que es preciso aplicar para la construcción de todo saber. Veremos, en lo que sigue, que fue idéntico el propósito, aunque no el camino seguido, que movió a los fundadores filosóficos e ideológicos de la modernidad.

3) Hacia la construcción de un método científico

Francis Bacon, figura emblemática y central de la revolución moderna, que en plena expansión imperial colocará a la producción de conocimiento científico en el centro del quehacer intelectual de la cultura occidental, tomará para sí la responsabilidad del diseño de un método producción de saber que tendrá como característica saliente la necesidad de atenerse estrictamente al testimonio razonado de la experiencia sensible, habida cuenta que, desde su perspectiva, todos las propuestas anteriores fallaron por carecer del debido rigor experimental, vale decir, fallaron por no atenerse estrictamente a la observación de los “puros” hechos para establecer relaciones constantes entre objetos y entre sus propiedades en base a paulatinas inferencias a partir de la percepción de lo más in-mediató y elemental.

16. Las nociones de las especies últimas, como las de hombre, perro, y las de las percepciones últimas de los sentidos, como el frío, el calor, lo blanco, lo negro, no pueden inducirnos a gran error; y, sin embargo, la movilidad de la materia y la mezcla de las cosas las encuentran a veces defectuosas. Todas las otras nociones que hasta aquí ha puesto en juego el espíritu humano son verdaderas aberraciones y no han sido deducidas de la realidad por una abstracción y procedimientos legítimos.
(Bacon, 1979: 35)

El pasaje citado es de por sí elocuente, pero quiero detenerme en un par de aspectos que considero relevantes: por un lado, la crítica radical a un pasado

que se estima preciso superar de manera absoluta, sentimiento extendido entre los fundadores del mundo moderno.

31. Es en vano esperar gran provecho en las ciencias injertando siempre sobre el antiguo tronco; antes al contrario, es preciso renovarlo todo, hasta las raíces más profundas a menos que no se quiera dar siempre vueltas en el mismo círculo y con un progreso sin importancia y casi digno de desprecio.

32. No combatimos en modo alguno la gloria de los autores antiguos, dejámosles todo su mérito; no comparamos ni la inteligencia ni el talento, sino los métodos; nuestra misión no es la de juez sino la de guía.

(Bacon, 1979: 38)

Por otro, la imperiosa necesidad de promover nuevas maneras (adecuadas maneras) para la producción de saber.

19. Ni hay ni puede haber más que dos vías para la investigación y el descubrimiento de la verdad: una que partiendo de la experiencia y de los hechos se remonta en seguida a los principios más generales, y en virtud de esos principios que adquieren una autoridad incontestable, juzga y establece las leyes secundarias (cuya vía es la que ahora se sigue); y otra que de la experiencia y de los hechos deduce las leyes, elevándose progresivamente y sin sacudidas hasta los principios más generales que alcanza en último término. Ésta es la verdadera vía, pero jamás se la ha puesto en práctica.

22. Uno y otro método parten de la experiencia y de los hechos y se apoyan en los primeros principios, pero existe entre ellos una diferencia inmensa, puesto que el primero sólo desflora de prisa y corriendo la experiencia y los hechos; mientras que el otro hace de ellos un estudio metódico y profundo; el primero desde el comienzo establece ciertos principios generales, abstractos e inútiles; mientras que el otro se eleva gradualmente a las leyes que en realidad son más familiares a la naturaleza.

(Bacon, 1979: 36-37)

En todos estos pasajes citados es notoria la crítica a Aristóteles y a la vía que éste propone para el establecimiento de universales, claves de su sistema silogístico, a partir del cual será luego posible la demostración, punto culminante del saber aristotélico. Por el contrario, el criterio de inducción que propone Bacon no aspira a generar universales de este tipo, sino a detectar y verificar la existencia de otro tipo de universales: relaciones constantes entre hechos y propiedades pertenecientes a los diversos objetos de observación, que precisamente serán relaciones constantes y propiedades fijas en virtud de que ponen de manifiesto las leyes causales que ordenan la naturaleza –e incluso la sociedad- y son inherentes a su orden racional, preexistente al observador.

Un ejemplo interesante que puede servir para ilustrar esta concepción científica que busca juntar lo disperso ateniéndose a un orden racional preexistente nos

viene legada por Dámaso Antonio Larrañaga, primer científico moderno nacido en esta Banda, quien trató de encontrarle un lugar a especies animales y vegetales del “nuevo mundo” con la guía del monumental sistema de clasificación taxonómico de las especies vivas instrumentado por Linneo, científico y naturalista sueco que vivió en el siglo XVIII.

Toda la semana anterior casi ni hecho otra cosa en los pocos momentos que he tenido libres que escribir sobre ella, porque tuve la fortuna de que mi hermano mayor que trafica en la campaña me trajera una especie de Peludo, que yo ya sabía había en esta banda. La encontró cerca de aquí, hacia Solís Chico, y es el Poyu del Sr. Azara (sexinctu Linneo). Este autor había fallado que el tal mamal no pasaba de los 33 grados, y ya Vuestra Merced ve la altura en que nos hallamos [Solís Chico se ubica aproximadamente en los 34 grados de latitud]. En fin, con esta ocasión de tener a la vista las dos únicas especies que de esta familia conocían en esta banda no sólo he hecho descripciones y observaciones nada comunes entre ellas, sino que había formado todos los caracteres científicos de los otros seis mamales de dicho autor, fundado en sus mismas descripciones mientras no tenía la forma de observarlos por mí mismo o por medio de las relaciones de mis amigos. Pero Vuestra Merced ya me suministra observaciones y reflexiones nuevas que hacer sobre el que llaman Peludo, y que sin dudas es el mismo a quien el Sr. Azara da este nombre, pues tiene las fajas con púas como lo ha notado Vuestra Merced, muy sabiamente que es un carácter que no conviene sino al Pio hoyi del mismo autor, y a quien también da como al Peludo, 7, 6 partes solamente lo mismo que a la Mulita. Pero Vmd. me dice en la suya que los Peludos tienen 8, 9, 10 anillos con una púa en cada extremo, y así lo manifiesta la figura en los gráficos que Vmd. ha hecho de él.

Carta de D. A. Larrañaga a Bartolomé de Muñoz, 22.06.1808.
(Larrañaga, 1965: 11-12)

Si tomamos este ejemplo y lo analizamos desde la perspectiva epistemológica y metodológica que nos propone Bacon, queda claro que para Larrañaga no constituye una aspiración alcanzar el Ser esencial de tal o cual especie biológica, sino generar un discurso científico que dé cuenta de relaciones estables entre fenómenos seleccionados y propiedades que son inherentes a los objetos. Sólo a partir de un saber así construido se podrá proceder a clasificar los objetos de la realidad a partir del “descubrimiento” del orden que les subyace; condición necesaria para poder intervenir sobre ella a efectos de predecir, en base a ese orden “descubierto” y dadas similares condiciones, determinados comportamientos o características esperables, ya sea para añadir nuevos ejemplares “raros” o desconocidos a categorías taxonómicas preestablecidas, reduciendo progresivamente la multiplicidad de variaciones que nos reserva la observación del mundo natural; ya sea para adecuarse a las inexorables consecuencias de ese orden; ya sea para adaptarse y preferentemente adaptar

el estado de cosas que impone la realidad en virtud de necesidades productivas, políticas y sociales específicas.

La central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a ésta en vistas a su presión hidráulica, que emplaza a las turbinas en vistas a que giren, y este movimiento giratorio hace girar aquella máquina, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, en relación con la cual la central regional y su red están solicitadas para promover esta corriente. En la región de estas series, imbricadas unas con otras, de solicitud de energía eléctrica, la corriente del Rin aparece también como algo solicitado. La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de presión hidráulica, y lo es desde la esencia de la central. Para calibrar, aunque sólo sea desde lejos, la medida de lo monstruoso que se hace valer aquí, fijémonos un momento en el contraste que se expresa en estos dos títulos: «El Rin» construido en la central energética, como obstruyéndola, y «El Rin», dicho desde la obra de arte del himno de Hölderlin del mismo nombre. Pero, se replicará: el Rin sigue siendo la corriente de agua del paisaje. Es posible, pero ¿cómo? No de otro modo que como objeto para ser visitado, susceptible de ser solicitado por una agencia de viajes que ha hecho emplazar allí una industria de vacaciones.
(Heidegger, 1994)

He aquí entonces el giro radical que conoce la producción de conocimiento desde la modernidad: no se tratará solamente de conocer la realidad como algo a contemplar, sino de conocer para hacer cosas con esta realidad. Se buscará el conocimiento de lo que Es, pero no en el sentido en el que Platón y Aristóteles orientaron su búsqueda, sino a partir del progresivo descubrimiento de relaciones de causalidad, correlación, interdependencia, etc., inscriptas desde siempre en la propia naturaleza y que atan entre sí a los fenómenos y a éstos con sus propiedades. Estas relaciones permitirán vincular de manera estable estas cualidades, desde luego, pero su mayor utilidad estriba en que permite abstraerlas de lo concreto y particular para incorporarlas a algoritmos formales que tendrán una validez que no se agota en el caso particular (el *Peludo* de Azara o el de Larrañaga, el *Rin* aludido por Heidegger) sino que se proyecta con alcance universal. El conocimiento deja de ser búsqueda de la esencialidad de las cosas (lo que Es) para pasar a ser búsqueda de relaciones constantes que permiten hacer. Esta revolución moderna torna, decididamente, a la producción de conocimiento en acción transformadora de la realidad, organizando *legalmente* lo disperso, ocasional y desordenado que nos propone una experiencia superficial.

*En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la simple averiguación de las **leyes**, o sea, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los menores o de los más sublimes efectos, del choque y del peso lo mismo que del pensamiento y de la moralidad, nosotros no podemos conocer verdaderamente más que las diversas relaciones mutuas propias de su cumplimiento, sin pensar nunca en el misterio de su producción.*

(Comte, 1965: 55)

De aquí derivará la preocupación que permanece constante hasta nuestros días por formalizar el discurso científico acerca de la realidad. No interesará el objeto multifacético y tornadizo como una entidad individual e integral en su individualidad, sino sólo aquellos aspectos –los denominados “datos” que se abstraen del objeto- que presenten utilidad relativa a un propósito. Lo cifrable y mensurable constituye el prototipo del discurso verdadero. Desde este contexto es más que acertada la célebre expresión de Galileo en la que sostiene que la naturaleza está “escrita” en lenguaje matemático. Esto es, una *creatura* natural lógicamente ordenada donde lo azaroso no tiene cabida.

No obstante, cabe preguntarse si efectivamente *todo* lo natural está escrito en lenguaje matemático: ¿El amor o la sensación de dulzura que nos deja la miel lo están? ¿Los encuentros no previstos pero decisivos para consolidar una relación en qué lógica se inscriben? ¿Es mensurable el agobio por el calor con independencia de las marcas del termómetro? ¿Cómo estimar cuantitativamente la vivencia que tienen de la temporalidad los diversos agentes históricos, más allá de la división normalizada del calendario? Me consta que también esto forma parte de la naturaleza, al igual que la relación entre especie biológica y cantidad de anillos con púas, entre masa y aceleración o velocidad y tiempo. Pero, desde luego, desde este contexto que propone la ciencia moderna ello se ha decretado materia oscura e inaccesible, y sobre esto es elocuente la cita de Comte considerada anteriormente.

Ahora bien, estimo que una ciencia humana integral no puede dejar de valorar e incorporar de alguna manera las vivencias subjetivas si se propone conocer, además de *qué* hacen o *cómo* actúan los sujetos, también *por qué* actúan y *por qué* piensan que es importante o inevitable hacerlo de ese modo. Desde luego, esto supondrá discutir cómo instrumentar metodologías que franqueen el acceso a una dimensión con muy pocos asideros desde un punto de vista estrictamente

empírico y, asimismo, embarcarse en resolver no pocos problemas de orden epistemológico que se plantean a la hora de dar razón de las conjeturas explicativas cuando se apunta a *comprender* más que a *describir*. Aun así, resulta no sólo imperativo desde un punto de vista científico, sino necesario desde un punto de vista ético, incorporar esta dimensión humana puesto que dejarla de lado equivale a una *cosificación* desnaturalizadora del particular objeto de estudio de las ciencias humanas y sociales.

*Para comprender adecuadamente un acto social es necesario considerarlo **en su totalidad**, es decir, desde fuera, como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva (conciente o inconciente) que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena y no como un etnógrafo. El problema está en saber cómo se puede llevar a cabo esto que no consiste sólo en comprender un objeto simultáneamente desde dentro y desde fuera, sino que exige más, ya que se hace necesario que la comprensión interna (la del indígena o por la menos la del observador que revive la experiencia del indígena) quede expresada en términos de comprensión externa, aportando determinados elementos de un conjunto que sólo son válidos si se presentan de una manera sistemática y coordinada.*
(Lévi-Strauss, 1991: 26)

Dejo aquí apenas planteada esta inquietud porque en diversos tramos del curso se retomará, analizará y se propondrán diversas alternativas metodológicas que integran, por ejemplo, no sólo la preocupación por averiguar cómo actúan o que instituciones construyen los sujetos en determinadas circunstancias, sino también por qué lo hacen y por qué y en vista de qué creen ellos que hacen lo que hacen.

Por lo pronto, para el positivismo imperante a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, tanto el dolor, la dulzura o el fracaso como los deseos, aspiraciones y sentimientos que promueven y acompañan las acciones serán materias para poetas, no para científicos. Lo que sí habrá de importar es que la escritura matemática alcance y comprenda la mayor cantidad de relaciones básicas que se supone subyacen al orden natural, y el orden natural no es lo que cada uno siente sino lo que Es. Nuevamente nos encontramos con aquella aspiración de esencialidad última, aquel objeto de deseo, que signó el desarrollo del pensamiento filosófico occidental, pero ahora transfigurado y básicamente focalizado en detectar relaciones constantes y mensurables de la arquitectura del cosmos. Las cantidades que arroja la mensura de todo objeto o toda relación entre objetos prevalecerá en detrimento de lo cualitativo, que queda relegado de la empresa científica y confinado al mundo de los tratan con los sentimientos.

3. 1 - La formalización metodológica del siglo XX

No es de extrañar, entonces, que el positivismo lógico retome a principios del siglo XX esta preocupación central y la convierta en *norma* para la producción de conocimiento científico, precisamente cuando el propio desarrollo del modo de producción capitalista, mundializado y consolidado, exigía un conocimiento instrumental del mundo material y social cada vez más fiable y *eficaz*.

*Hemos caracterizado la **concepción científica del mundo** en lo fundamental mediante dos rasgos. Primero, **es empirista y positivista: hay sólo conocimiento de la experiencia que se basa en lo dado inmediatamente.** Con esto se establece la demarcación del contenido científico legítimo. Segundo, la concepción científica del mundo se distingue por la aplicación de un método determinado, a saber, el del **análisis lógico**. La aspiración del trabajo científico radica en alcanzar el objetivo de la ciencia unificada por medio de la aplicación de ese análisis lógico al material empírico. Debido a que el significado de todo enunciado científico debe ser establecido por la reducción a un enunciado sobre lo dado, de igual modo, el significado de todo concepto, sin importar a qué rama de la ciencia pertenezca, debe ser determinado por una reducción paso a paso a otros conceptos, hasta llegar a los conceptos de nivel más bajo que se refieren a lo dado.*

(Hahn, Neurath, Carnap, 2002:115)

Analícemos cuidadosamente el párrafo anterior, que corresponde al manifiesto fundacional del círculo de Viena de 1929, puesto que allí están condensadas las tesis de este movimiento que gozó de tanta influencia a lo largo del siglo XX. Se trata de un manifiesto y por ello los etiquetamientos y proclamas de rigor en estos casos, pero luego se destaca que el conocimiento se basa en la experiencia **de lo dado in-mediatamente**. Permítaseme con un propósito didáctico la descomposición de la palabra inmediato porque creo que es ésa la intención del texto. No se trata de lo que está “dado”, enseguida o rápidamente (otra acepción, temporal, de inmediato), sino lo que está dado sin mediaciones. Esto es, los positivistas lógicos presuponen, con una ingenuidad filosófica sorprendente, que las cosas están ahí para que simplemente las recojamos, y sin que esta recolección suponga el más mínimo problema epistemológico: mentes en blanco recolectando objetos manifiestamente acabados.

Lo “dado” para los positivistas lógicos es inequívoco e incontestable. Es la experiencia atómica última: *El cuervo que avisté hoy a tal hora y en tal lugar es negro*. Este enunciado no debería ofrecer problema alguno en la medida en que estemos todos de acuerdo en que eso es un cuervo y que tal color es negro. ¿Pero es efectivamente posible este acuerdo de buenas a primeras, aun cuando

tratamos de cosas triviales como cuervos negros? Dudo que sea así si acaso nos topamos con alguien jamás vio un cuervo y deba explicársele su diferencia con, por ejemplo, un tordo u otra especie de ave. Evidentemente la “cuerveidad”, o como quiera que se llame, no está dada de por sí sino que será necesario elaborarla con el propósito de explicársela al ignorante, señalando aquellos aspectos que identifican a un cuervo y lo distinguen de otras especies de aves. Recuerden el ejemplo de Larrañaga ya visto, discutiendo con un colega las características de los *Peludos* y los problemas que se plantean cuando se propone una clasificación.

Esto es, las distinciones que se efectúan entre una especie y otra, un comportamiento y otro, una disposición y otra, requieren en todo momento un recorte de la realidad que inevitablemente ha de efectuar el sujeto (ese pájaro en especial, aquel comportamiento, determinada cualidad que se abstrae de una muestra heterogénea) a partir de una multiplicidad de estímulos perceptivos simultáneos. Y ese recorte, que de ningún modo es antojadizo, pues obedece a intereses, valores, concepciones, objetivos, implica intervenir, elaborar e incluso construir un tipo de ave, comportamiento o cualidad que no estaba “dada” de antemano, sino que fue “tomada” con propósitos concretos. Huelga comentar cuánto más se ha de complicar la cuestión si dejamos la negrura de los cuervos de lado y nos adentramos en territorios mucho más resbaladizos y vinculados con la ciencia realmente existente, y se intenta explicar a través de ejemplos o experiencias de campo qué se supone que es la curvatura del espacio-tiempo, qué entiende por persona un indígena Yanomami, o a qué debe su eficacia la teoría evolucionista de la selección natural.

Nuestro propósito no será entonces avanzar sobre la posibilidad epistemológica que ofrece el análisis lógico de los enunciados que expresan lo “dado”, puesto que, afortunadamente, las tesis que sustentó el positivismo lógico me parecen materia ya superada; pero sí nos interesará ubicar la cuestión de fondo: desde esta corriente de pensamiento se pretendió elaborar una estructura que en último término emparejara un enunciado con la realidad a efectos de que esa comparación constituyera su garantía de verificabilidad. El discurso, luego de descompuesto en sus partes atómicas constitutivas, remitiría directamente a lo “dado”, esto es, correspondería, de ser verdadero el enunciado, con la realidad a la que refiere, o se demostraría falso en caso contrario. Esta contrastación

sería posible puesto que la referencia puede ser aprehendida sin mediaciones de ningún tipo, sólo el sujeto frente a su objeto tal cual es: la negritud de cada cuervo en particular, etc. La garantía de toda la construcción científica posterior, y lo que para los positivistas lógicos distinguiría a los enunciados científicos de los enunciados metafísicos o pseudo científicos resulta de esa correspondencia básica que se establece con hechos de la experiencia in-mediata.

Ahora bien, una vez cuestionada la posibilidad de este vínculo directo y sin mediaciones entre el sujeto y su objeto, y que, por tanto, la verificabilidad constituya un criterio para determinar el carácter científico de un enunciado, emerge como problema epistemológico de primer orden indagar bajo qué condiciones es posible otorgar garantías a un enunciado o a una teoría si la correspondencia discurso-realidad exterior a la conciencia presenta tales dificultades. Si la verdad de los enunciados no depende **enteramente** de su correspondencia con la realidad (o con ciertos aspectos de ella) debido a que ningún vínculo experimental liga directamente a un sujeto aprehendiendo el objeto "tal cual es", porque esa aprehensión supuso selección de variables, intervención y elaboración sobre una muestra, construcción en una palabra, cabe preguntarse entonces qué otros elementos confluyen –si fuera el caso- para brindar esta garantía. Esto es, ¿existen otras formas de validación o corroboración que igualmente den fiabilidad a un enunciado o a una teoría al cabo de un proceso de construcción semejante?

Podemos situar en este giro o replanteamiento del problema de la verdad de los discursos científicos, el nacimiento de otra manera de hacer epistemología. Ya no se tratará de buscar la certeza o las garantías que provee o bien la experiencia o bien la razón, ni aspirar a prescribir cómo debe aprehenderse un objeto, proceso o fenómeno de manera incuestionable. La concepción que emerge desde mediados del siglo XX, aunque pueden rastrearse precursores desde mucho antes, como veremos más adelante, se apega menos a formalismos de tipo metodológico y, en cambio, aspira a entender, dada la importancia que la producción de conocimiento científico-tecnológico tiene y el papel prominente que juega en nuestras sociedades, qué es esa cosa llamada ciencia, considerando, claro, los métodos empleados, pero conscientes de que éstos son inseparables de la operativa para producirlos, de sus condicionamientos, sus objetivos, el contexto institucional en el cual se inscribe.

De ahí entonces que convenga preguntarse por qué epistemología si aprehender lo que Es no constituye ya un objetivo viable, ni su propósito diseñar y prescribir un método que en cualquier circunstancia nos franquee las puertas al conocimiento. Resumámoslo en una cuestión: ¿qué es lo que hace especial a la ciencia cuando caen las pretendidas certidumbres epistemológicas?

Sin dudas la propia interrogación constituye ya un proceso de transformación acerca de este fenómeno social, político y cultural, pero de ningún modo un desplazamiento o una supresión del objeto; puesto que la ciencia realmente existente, mucho menos sólida de lo que se quería suponer –y por ello intrínsecamente más flexible y potencialmente más reflexiva- continúa siendo el mejor instrumento del que se dispone cuando se trata de intervenir sobre la realidad para transformarla.

4) El sujeto como constructor de conocimiento

4.1 – el falsacionismo de Popper

Antes nos referimos al “problema de la verdad” como aquel que subyace cuando se discute y considera el valor de verdad o falsedad –sin zonas intermedias- que puede tener un enunciado acerca del mundo. ¿Por qué? Porque de esta forma todo el sistema se torna binario: algo sólo puede ser verdadero o falso, *uno* o *cero*. Es obvio que si “funcionara” la propuesta de los positivistas lógicos, este problema estaría resuelto y sólo cabe abocarse a la tarea de separar los enunciados que valen *cero* de los que valen *uno*, puesto que en último término un discurso sería verdadero de algo (un objeto, fenómeno, proceso) cuando el discurso corresponde –sea lo que fuere que esta palabra signifique- con ese algo, y por tanto sería absolutamente legítimo e incontestable. El sujeto podrá encontrarse cara a cara con la cosa en sí; acabada, definitiva, elemental.

Un ejemplo tosco pero efectivo de lo anterior sería poner un trozo de pan sobre la mesa y decir “esto es un trozo de pan” y atribuir a ello valor de *cero* o *uno*. Ya vimos como este recurso es en extremo cuestionable, aun para ejemplos como éste que tan poco se relacionan con el mundo científico; mucho más cuestionable resultará entonces cuando nos introducimos en el discurso que habitualmente utilizan los científicos al apelar a conceptos –con frecuencia metafóricos- que proponen modelos comprensivos de la realidad (modelo

atómico de Bohr, los sistemas de parentesco como estructuras, la sociedad como organismo, etc.)

Como ya habían adelantado numerosos filósofos con anterioridad, al menos desde Platón y pasando por Bacon, antecesor intelectual de nuestros positivistas lógicos, la autoridad de la experiencia *directa* nunca fue tenida por tal. Ya sea porque nuestros sentidos son imperfectos y muy variables entre sujetos y comunidades; ya sea porque nuestros sentidos no actúan por su cuenta y forman parte de un todo complejo que incluye sistemas sensomotores, circuitos sinápticos, voliciones, deseos, intenciones, intereses, preconceptos, etc. En resumidas cuentas: percibimos en función de un contexto complejo de variables interactuantes; por lo cual, la resultante de la percepción es una construcción a partir de la interacción de todos estos elementos que entran de diversos modos en juego cuando, simplemente, observamos el trozo de pan sobre la mesa.

Tampoco la sola razón puede hallar certidumbres absolutas, y por ello ha sido ya suficientemente discutido el *cogito ergo sum* (pienso entonces existo) cartesiano, certeza *clara y distinta* a la que pretende arribar Descartes a través de la pura inferencia intelectual, dado que es imprescindible al menos experimentar la presencia de un “otro” para construirse y reconocerse como uno e individuo separado de otros en un contexto de interacción situado históricamente.

... el niño ha de beneficiarse del apuntalamiento del adulto. No puede construirse a sí mismo mentalmente al margen de las reclamaciones de su entorno: es ese entorno el que, en muy gran medida, lo construye.
(Meirieu, 2003: 24)

Entonces deberíamos concluir, coincidiendo con Popper, que no hay autoridades y garantías últimas para el conocimiento y admitir que éste es humano, demasiado humano.

En efecto, Popper sostiene que la idea de verdad es, en el mejor de los casos, una idea regulativa que nos mueve a su encuentro, pero no hay criterio alguno que indique cuál es el mejor camino a seguir, ni tierra firme que nos ampare, excepto detectar las fallas de las conjeturas a través de las cuales pretendemos explicarnos nuestro entorno y sustituirlas por otras. La verificación, por tanto, es imposible, puesto que no proporciona garantías la sola razón y tampoco la inferencia inductiva a través de la experiencia directa con lo “dado”, motivo por

el cual Popper rechaza la propuesta inductivista de los positivistas lógicos. La única vía para el conocimiento que concibe es proponer explicaciones conjeturales que den cuenta de los interrogantes e inquietudes que se nos plantean, y la única respuesta que obtendremos es, acaso, la constatación de que esas explicaciones funcionan, provisoriamente; esto es, dan cuenta *satisfactoriamente* (el criterio de satisfacción nunca puede ser, desde luego, absoluto) de diversos estados de cosas. Esto es, conforman nuestras expectativas y habilitan predicciones adecuadas de acontecimientos futuros. Esta conformidad durará hasta que se choque con nueva evidencia que cuestione y refute el aserto de estas conjeturas. Este choque será sin duda contra “algo” que resiste nuestra explicación o descripción, y por tanto independiente de nuestra conciencia, pero resulta imposible ir más allá de esta constatación.

En efecto, tanto en su *Lógica de la investigación científica* (Popper, 1980), como en su *Conjeturas y refutaciones* (Popper, 1991) sostiene que el conocimiento – cualquier conocimiento, no sólo el científico- parte de conjeturas que pretenden explicar y dar razón de determinado estado de cosas que nos inquietan u ocupan. La inspiración o las ocurrencias que nos llevan a conjeturar una determinada explicación pueden tener el más variado origen y son empleadas cotidianamente para resolver todo tipo de problemas. Lo que distingue a la conjetura que eventualmente habrá de transformarse en conocimiento científico de otras conjeturas de uso cotidiano es que la primera *deberá* corroborar de manera rigurosa tanto su eficacia como su ineficacia a través de predicciones que, de resistir las sucesivas pruebas, la avalarían hasta tanto resulte falsada apenas nueva evidencia demuestre su ineficacia o, cuando menos, su inadecuación parcial a la hora de explicar ciertos sucesos. Una vez constatada la falla predictiva de la conjetura en cuestión –*falsación*-, ésta necesariamente deberá ser descartada a efectos de franquear el paso a otra que dé mejor cuenta del problema planteado.

Así, según Popper, se va construyendo un camino donde nuevas y mejores conjeturas progresivamente sustituyen a las anteriores, menos abarcadoras y, en algún sentido, defectuosas. Este tránsito a través de sucesivas conjeturas supone para Popper una ganancia progresiva en *verosimilitud*, puesto que la subsiguiente sólo podrá ser aceptable en la medida en que mejore a la

precedente. Este sucesivo tránsito de unas a otras nos acercaría a la explicación correcta, aquella que en alguna oportunidad, acaso, corresponderá plenamente con la realidad, aunque nunca acertemos a reconocerla como tal porque nada nos lo indicará de manera decisiva.

Desde este punto de vista, el criterio popperiano se inscribe en un marco pragmático (luego examinaremos otras perspectivas que se inscriben en este marco pero difieren de la presente), puesto que la viabilidad o inviabilidad de una conjetura, en ausencia de autoridades puramente racionales o experimentales que la avalen, será medida sólo por su eficacia predictiva; y sólo la sistemática puesta a prueba de esta eficacia predictiva se constituye en garantía de que una teoría es científica o, en su defecto, pseudo científica.

A tal punto es restrictivo el criterio implementado por el falsacionismo que la mera imposibilidad de efectuar predicciones, y por tanto disponer de un criterio objetivo para la contrastación de las conjeturas y la determinación de su eficacia o ineficacia predictiva, será motivo para considerar como no científica a una disciplina. Tal el caso, por ejemplo, de la historiografía, ya que según Popper al no estar la evolución de la humanidad determinada por leyes, es vano efectuar predicciones al respecto y, por tanto, ningún criterio permitirá contrastar las explicaciones conjeturales que efectúa esta disciplina.

4.2 – La verdad situada

De acuerdo a lo que hemos visto hasta acá, las discrepancias de Popper con los positivistas lógicos son sustantivas. No obstante, comparten la idea de fondo de que la verdad es una y los caminos, aunque zigzagueen, quizá acaben por acercarnos a ella, y que por tanto la evolución de la ciencia señala a cada paso un trayecto progresivo en relación a una ignorancia primordial.

Pero no es éste el criterio de un gran número de pensadores que por simple comodidad los he agrupado bajo el nombre de “contextualistas”. Conforme vayamos avanzando iremos estableciendo precisiones y diferencias entre ellos. Con la denominación “contextualistas” englobo a todos aquellos que consideran que la legitimidad y fiabilidad de un discurso acerca de la realidad, lejos de ser binario, depende en efecto de su adecuación con cierta experiencia posible, pero también de otros factores igualmente importantes, como las creencias previas del grupo al cual se pertenece; sus valores éticos y morales; sus temores, sueños

y deseos; los intereses en juego; las perspectivas; los prejuicios usuales; las categorías admitidas; las concepciones ideológicas, etc. En resumidas cuentas sostienen que un discurso estará legitimado socialmente (sociedad que se expresa, pongamos por caso, a través de la ontología característica de una determinada cultura, o a través de la peculiar que comparte el subgrupo social que integran los practicantes de una determinada disciplina) y se aceptará no sólo como verdadero sino incluso como posible si se ajusta a ciertas expectativas, puesto que éstas actúan frecuentemente como facilitadoras u obturadoras de la capacidad de percepción, contrastación experimental, aprendizaje e inferencia deductiva de sus integrantes.

Un ejemplo interesante, que muestra a las claras cómo operan estos factores condicionantes, lo constituye, en el contexto de la cultura occidental, el tardío “descubrimiento” de las manchas solares hecho por Galileo.

He reconocido luego la cortesía de la naturaleza que hace miles y miles de años ha hecho posible tener noticia de tales manchas y, a través de ellas, de algunas consecuencias notables. En efecto, sin otro instrumento que un pequeño agujero por el que pasan los rayos solares, se traslada a grandes distancias y se proyecta sobre cualquier superficie opuesta la imagen del Sol junto con las manchas. Bien es cierto que no son notablemente nítidas como las del telescopio, si bien las mayores se ven con bastante claridad... Diré más, tan benigna ha sido la propia naturaleza que para edificación nuestra ha marcado alguna vez al Sol con una mancha tan grande y oscura que la observaron infinitas personas a simple vista, si bien un falso e inveterado concepto según el cual los cuerpos celestes estarían exentos de toda alteración y mudanzas, les hizo creer que tal mancha sería Mercurio interpuesto entre nosotros y el Sol, y eso no sin vergüenza de los astrónomos de aquellos tiempo. Tal fue sin duda alguna aquella de que se hace mención en los Anales e Historia de los franceses, impresos en París en 1588, donde la Vida de Carlo Magno, se lee que durante ocho días seguidos vio el pueblo de Francia una mancha negra en el disco del Sol, creyéndose que se trataba de Mercurio. Mas trátase de un error demasiado grande, ya que Mercurio no puede permanecer en conjunción con el Sol ni siquiera durante siete horas, tal es su movimiento cuando se interpone entre el Sol y nosotros.

(Extracto de la segunda carta de Galileo Galilei a Marco Vesler, 1612)

Galileo se empeña en señalar que las manchas solares son perceptibles a simple vista, y según el propio testimonio que nos lega, el fenómeno en efecto lo era y lo había sido. Lo que no resultaba igualmente *concebible* para todos los integrantes de esa cultura en especial era que el Sol pudiese estar maculado, la cosmología imperante no permitía suponer tal cosa de astros ubicados en lo que se denominaba “mundo supralunar”, poblado de figuras esféricas –el óptimo geométrico- y por tal supuestamente dotadas de perfección. Esta cosmología,

de antiquísima data, obturaba no la percepción de objetos oscuros no identificados, sino la de manchas en el propio Sol. No basta por tanto con percibir, sino que es preciso tener la capacidad y el atrevimiento para romper con las creencias naturalizadas para poder atribuirle ciertas características a un objeto *que no podía tenerlas*. Hasta tanto se produjera esta subversión hubo que inventar una explicación, que tal parece no resistía mayor análisis pero conformó a los contemporáneos –la inusitadamente prolongada interposición de Mercurio entre el Sol y los observadores-, para *salvar* la creencia fuertemente arraigada en su perfección.

¿Por qué pudo Galileo percibir el fenómeno y concebir esta mácula y no sus predecesores? ¿Qué quiebre le permitió reconceptualizar el objeto Sol?

Descontamos que Galileo era un científico excepcional, pero estimo que no fue sólo su excepcionalidad la que le permitió esta conjetura, sino su relativa desvinculación –suya y la de sus contemporáneos, recordemos las citas de Bacon que presentamos anteriormente cuestionando de manera severa la tradición que le precedió- del condicionamiento producido por una cosmología heredada (geocentrismo) y en proceso de controversia y, por tanto, del peso relativo de los pre-juicios actuantes.

Tal vez Galileo, Bacon y otros fundadores e impulsores del nuevo espíritu científico de la modernidad creyeron que este mismo impulso y espíritu, ferozmente crítico de la tradición medieval, los colocaba en inmejorable posición para la crítica radical de todo condicionamiento, tanto del pasado, como del presente y del futuro.

El propio Bacon clasificó estos condicionantes en cuatro especies que denominó *ídolos*, con la esperanza, acaso, que su intelección facilitara su desembarazo.

39. *Hay cuatro especies de ídolos que llenan el espíritu humano. Para hacerlos inteligibles los designamos con los siguientes nombres: la primera especie de ídolos es la de la **tribu**; la segunda, los ídolos de la **caverna**; la tercera, los ídolos del **foro**; la cuarta, los ídolos del **teatro**.*

40. *La formación de nociones y principios mediante una legítima inducción, es ciertamente el verdadero para destruir y disipar los ídolos; pero sería con todo muy conveniente dar a conocer los ídolos mismos...*

41. *Los ídolos de la tribu tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre, y en la tribu o género humano... El entendimiento humano es con respecto a las cosas como un espejo infiel, que, recibiendo sus rayos, mezcla su propia naturaleza a la de ellos, y de esta suerte los desvía y corrompe.*

42. Los ídolos de la caverna tienen su fundamento en la naturaleza individual de cada uno; pues todo hombre independientemente de los errores comunes a todo el género humano, lleva en sí cierta caverna donde la luz de la naturaleza se quiebra y corrompe, sea a causa de disposiciones particulares de cada uno, sea en virtud de la educación y del comercio con otros hombres, sea a consecuencia de las lecturas y de la autoridad de aquellos a quienes cada uno reverencia y admira, ya sea en razón de la diferencia de las impresiones según hieran a un espíritu prevenido y agitado o a un espíritu apacible y tranquilo; de suerte que el espíritu humano es cosa en extremo variable, llena de agitaciones y casi gobernada por el azar. De ahí esta frase de Heráclito: que los hombres buscan la ciencia en sus particulares y pequeñas esferas y no en la gran esfera de lo universal.

43. Existen también ídolos que provienen de la reunión y de la sociedad de los hombres, a los que designamos con el nombre de ídolos del foro, para significar el comercio y la comunidad de los hombres en los que tienen origen. Los hombres se comunican entre sí por el lenguaje, pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo. He aquí por qué la inteligencia, a la que deplorablemente se impone una lengua mal constituida, se siente importunada de extraña manera. Las definiciones y explicaciones de que los sabios acostumbran proveerse y armarse anticipadamente en muchos asuntos no los liberan por ello de esta tiranía. Pero las palabras hacen violencia del espíritu y lo turban todo, y los hombres se ven lanzados por las palabras a controversias e imaginaciones innumerables y vanas.

44. Hay, finalmente, ídolos introducidos en el espíritu por los diversos sistemas de los filósofos y los malos métodos de demostración; llamémosles ídolos del teatro porque cuantas filosofías hay hasta la fecha inventadas y acreditadas son, según nosotros, otras tantas piezas creadas y representadas cada una de las que contiene un mundo imaginario y teatral...

(Bacon, 1979: 40-41)

Hoy es preciso retomar la indudable sagacidad de Bacon para detectar todos aquellos elementos decisivos que hacen a nuestra socialización en tanto animales políticos insertos en la vida de una *polis*, con todo lo que ello implica; pero sabemos que de su mera intelección, en el caso extremadamente dudoso de que ésta sea posible plenamente, no procede el desembarazo de estas condicionantes y prenaciones porque nosotros estamos inexorablemente constituidos como *personas situadas históricamente* por ellas. Somos personas por ellas.

Y a su vez me pregunto, ¿en el hipotético caso que fuera posible este desembarazo, acaso sería deseable? ¿Qué tipo de animal político emergería de esa radical amputación? Independientemente de las respuestas que demos a estos interrogantes, sí debemos tener muy presente que, a falta de amputación, es preciso incluir estas condicionantes en todo proceso de producción de conocimiento y ser muy precisos en su consideración con fines epistemológicos;

de allí la notable actualidad del aserto baconiano, mucho más sutil y astuto que sus sucesores los positivistas lógicos.

En consecuencia, estemos o no de acuerdo con el radical planteo de Kuhn cuando sostuvo que la formación disciplinar en las ciencias duras implica un necesario dogmatismo, es indiscutible que, aun sin pregonar alguna forma de dogmatismo como algo deseable, es preciso admitir que toda formación implica imprimir un sesgo que busca señalar en el educando una dirección en detrimento de otras, enfatizar prioridades y descartar alternativas; sesgo que proviene inevitablemente del propio educador como individuo con determinada idiosincrasia, pero también del educador en tanto inserto en un contexto social cuyas instituciones educativas han diseñado determinados planes de estudio en vista de objetivos más o menos claros. Pero aun más, no sólo la educación formal imprime sesgos y marca orientaciones, también durante el propio proceso de socialización del cual somos objeto a lo largo de nuestro desarrollo, se nos transmiten valores, creencias, significaciones. Todo lo cual hará de nosotros personas con mentalidad más o menos abierta para aceptar lo inaceptable, lo nuevo, lo inesperado, lo contradictorio; pero es claro que aun la mayor apertura mental posible en “humanos, demasiado humanos” no nos hace ni receptivos a todo lo que sucede a nuestro alrededor, ni a la multiplicidad de oportunidades que se nos presentan, ni a la infinita variedad de estímulos que nos llegan permanentemente. Esto es, nuestra mirada, nuestras creencias, nuestros valores siempre estarán situados en un contexto y percibiremos y concebiremos desde ellos, descartando, sobrevalorando, ignorando o desestimando.

Los *ídolos* baconianos, y alguno más que también pesa pero quedó en el tintero, efectivamente actúan en el proceso cognoscitivo, pero actúan para señalar e inducir, tanto en el individuo común y corriente como en el investigador científico, determinadas orientaciones que le son propias en virtud de su inserción y preocupaciones temporales; y que son las únicas que le permiten, como tal, actuar cotidiana y científicamente en pos de objetivos atravesados por el contexto social del cual forma parte.

La sociedad existe según el modo del ser para-sí, y cada sociedad es un para-sí. Crea su mundo propio, y para ella nada puede tener sentido, o existir siquiera, si no entra en su mundo propio en la forma en que éste organiza y dota de sentido a lo que ingresa en él. El mundo de la psique singular también es un mundo propio, y en sus estratos más profundos lo sigue siendo hasta el final, aun cuando la socialización le abra a un mundo

propio más amplio, el mundo público de la sociedad que la socializa. Ese mundo propio existe en forma de clausura y su organización es el a priori de todo lo que pueda presentársele –aparecersele, serle fenómeno- al para-sí considerado.
(Castoriadis, 1998:26)

Es en este sentido que pasaremos en lo sucesivo a analizar posturas que incluyen, de una u otra manera, este condicionamiento a la hora de considerar no sólo qué somos capaces de percibir y concebir, sino también aquellas preocupaciones que incitan nuestras búsquedas, y cómo seremos capaces de juzgar sus resultados, esto es, de atribuir o no valor de verdad, verosimilitud o fiabilidad a determinadas afirmaciones acerca del mundo desde esa situación problemática –inevitablemente histórica- desde la que nos situamos.

Veán, a título de mero ejemplo, un artículo de divulgación científica publicado por el sitio observatorio@unesco.org.uy, el 14 de agosto de 2009, Informativo Semanal No 333 - *Observatorio de la Sociedad de la Información*.

BBC Ciencia

Un estudio observó que los niños que usan mucho los mensajes de texto de los celulares son "más rápidos, pero menos precisos". Investigadores australianos estudiaron a 317 jóvenes de entre 11 y 14 años. Los niños son los más rápidos escribiendo SMS. La idea era observar los daños a la salud que implica el uso de los celulares, un tema muy actual dada la cantidad de jóvenes que utilizan estos aparatos, pero poco conocido aún. De acuerdo con el estudio, publicado en la revista científica Bioelectromagnetics, las radiaciones que emiten los celulares al enviar un mensaje de texto (SMS) es sólo el 0.03% de las que emiten al realizar una llamada telefónica. Visto de esa manera, los SMS serían más seguros que las llamadas. "No creemos que los celulares fríen el cerebro", graficó a la revista ABC Science el epidemiólogo Michael Abramson, quien dirigió el estudio.

Más rápidos, pero menos eficaces

Sin embargo, el equipo de investigadores de la Universidad de Monash descubrió otro fenómeno. Los científicos se sorprendieron de que el 94% de los niños usaran celular. Pidieron a los niños que respondieran una batería de preguntas. Los niños que más utilizaban el teléfono, y en especial los mensajes predictivos (el modo que completa automáticamente las palabras) terminaban los cuestionarios más rápido, pero con más respuestas incorrectas. El Dr. Abramson dijo que el uso este modo de mensajes podría "hacer que los niños sean más rápidos, pero también más imprecisos". "Si estás acostumbrado a tipear unas letras y que la palabra se complete sola, tiendes a esperar que todo funcione así". Abramson y su equipo se sorprendieron al ver que el 94% de los niños usaban teléfono celular.

Nuestro cometido no será aquí el de evaluar la pertinencia de estas observaciones e investigaciones realizadas en un área específica, simplemente quisimos a través del ejemplo ilustrar hasta qué punto las problemáticas que nos

atañen movilizan programas de investigación y condicionan la perspectiva y la búsqueda de explicaciones sobre la realidad de nuestro entorno. Esto es: enfatizar cómo las investigaciones inexorablemente se realizan desde alguna preocupación contextualizada en una situación histórico-social determinada.

4.2.1 – Nietzsche, el precursor solitario

Antes nos preguntábamos que sería de esta persona a la cual se la despojara de todos esos atributos que Bacon denominó *ídolos*; precisamente aquellos que nos constituyen como tales. Confieso que no lo sé. Y también me cuesta entender cuál sería el objeto y el deseo, no sólo de conocimiento, que motivaría a esta persona en ausencia de intereses, inquietudes, desequilibrios. Sobre todo si tratamos de conciliar a este sujeto desnudo –casi un Adán primordial ignorante del árbol de las manzanas- con los propósitos que en cambio tanto preocuparon a Bacon y quienes como él se proponían fundar un saber para hacer una sociedad diferente a la precedente. Probablemente creyeran que algunos atributos era conveniente mantener y otros desechar. ¿Pero cuáles? ¿Quién haría la selección y en base a qué criterios? ¿Por qué unos y no otros? ¿Teniendo en cuenta qué intereses? Indudablemente estos autores no consideraron perjudicial que algunos pre-supuestos jugaran un papel movilizador. A tal punto no lo juzgaron de esta manera que los naturalizaron, hicieron inherente al género humano lo que era apenas inherente o necesario en el marco de su ideología. Conocemos esta actitud, tan típicamente moderna y por tanto etnocentrista, de sostener como naturaleza humana aquello que estos fundadores de la modernidad y los *modernos* subsiguientes consideraron como tal, con prescindencia de cualquier otra manifestación al respecto. Y no sólo eso, frecuentemente con severa amenaza de tachar de irracionalistas, retardatarios, incivilizados, herejes y otros calificativos por el estilo al que osa mantener opiniones contrarias al respecto. La hemos visto manifestarse de muchas maneras: dictaminando, por ejemplo, la existencia de una sólo vía para el desarrollo, y entendiendo por desarrollo sólo lo que la modernidad entendía –y entiende- por desarrollo; y no es un simple juego de palabras.

Así encontramos, por ejemplo, a Comte y su ley evolutiva de los “tres estados” de la humanidad (teológico; metafísico; positivo y científico). A Marx proponiendo la existencia objetiva de leyes que gobiernan la Historia y señalan en una

dirección (la misma que previamente había establecido Hegel para colocar al estado prusiano en la cúspide de la civilización); dirección que, precisamente, no era otra que la del mundo moderno quemando aceleradamente etapas – *progresando*- a través del desarrollo del modo de producción capitalista. Otras direcciones emprendidas por otros pueblos eran apenas vías muertas, intentos fallidos y desviados, tan inútiles de enumerar por baldías que Marx y el séquito de marxistas subsiguientes apenas se dignaron a denominarlas “modo asiático de producción”, así, al barrer y sin inmutarse. Europa (y sus enclaves extraterritoriales como USA, Japón, algunas zonas de Sudamérica) es el mundo, todos los otros deberían ser el mundo, si no persistirían en interminable atraso, infancia y subdesarrollo.

Sin embargo, y contrariamente a lo que Bacon y la pléyade de científicos y filósofos que jalonaron la modernidad occidental sostuvieron y pretendieron en cuanto a la universalidad de su saber, sus propuestas estaban, como cualesquiera otras, situadas históricamente. Su saber era –y es- un saber anclado en las preocupaciones, motivaciones y encrucijadas de su tiempo.

Precisamente es éste el punto que Nietzsche habrá de cuestionar.

Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el yo el que piensa. Tomo más bien al mismo yo como una construcción del pensar, construcción del mismo tipo que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘número’, por tanto sólo como ficción reguladora gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de ‘cognoscibilidad,’ en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esta creencia. El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, como el ‘pueblo’, que en el ‘yo pienso’ hay algo de inmediatamente conocido, y que este yo es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros comprendemos todas las otras relaciones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado; algo puede ser condición para la vida y sin embargo falso.

(Nietzsche, 2008)

Reparemos atentamente en esta crítica radical de Nietzsche; ¿en su particular estilo nos invita acaso a considerar ilusorios los objetos que nos rodean, las personas que nos acompañan, la tormenta de lluvia y viento que nos azota? La piedra en el zapato que no me deja caminar cómodamente, la montaña que no nos deja ver más allá, el agua que nos moja son reales en su más puro sentido

de estar ahí presentes. No son éstos los objetos *ficticios*; pero sí, en cambio para Nietzsche, la creencia en una Materia o Idea que da sustancia o carácter a esta piedra, aquella montaña, aquel líquido que denominamos agua. Esto es, si se me permite, la *pedreidad, montañaidad, agüidad*. ¿A qué nos remite mencionar piedra sin establecer si es ésta o aquella, sino sólo *la* piedra? ¿A una categoría universal como las que pretendía Aristóteles, a la esencia de toda piedra como pretendía Platón o a una sencilla abstracción, el *flatus vocis* de los nominalistas? Durante un buen período los medievales insumieron ingente cantidad de tiempo en discutir si el universal era un existente por sí o una característica que compartían algunos objetos y a la que meramente se le daba un nombre genérico. No reeditaremos aquella discusión. Desde luego que hay objetos materiales y comidas sustanciosas, ¿pero en calidad de qué abstraemos de la materialidad de un objeto, de la piedra de mi zapato que incomoda mi andar, por ejemplo, el concepto de Materia, Sustancia o Idea? De una *creencia* en una realidad más allá de los objetos concretos. Creencia en que lo aparente no Es, y que en cambio lo que Es se oculta y determina al objeto particular. Creencia que, desde luego es un producto contundentemente humano, y por tanto cultural e históricamente situado, insiste Nietzsche en el pasaje que acabamos de ver. Interpelar al metafísico por estas creencias o por una fundamentación racional de ellas es tan fútil como pretender demostrar lógicamente la existencia de dios. Acaso se contestará, razonablemente, que conceptos tales como Materia, Idea, Dialéctica, etc., son principios a los que damos un carácter axiomático a efectos de avanzar en la construcción de modelos explicativos desde algún lugar que creemos más o menos sólido. De acuerdo, es una magnífica estrategia; no es posible construir un barco en alta mar a menos que se disponga de una plataforma en la cual afirmarse para clavar las primeras tablas. El problema es qué se hace luego con esa metafórica plataforma. ¿Se la naturaliza y se le da carácter de existente primordial o se la evalúa por lo que es: un instrumento imprescindible hasta que deja de serlo y pasa a ser otra cosa?

La respuesta a esta interrogante no es trivial, o bien se cree en algo que está más allá de la materialidad de los objetos concretos (lo que Es), algo de lo cual estos objetos participan o comparten; o bien se estima estos conceptos por su condición de construcciones, instrumentos idóneos que permiten, precisamente, construir un saber, una técnica, tomando deliberadamente aquellas cualidades

que atiendan a los valores inherentes a la comunidad y a los propósitos específicos que se han planteado y planeado.

La primera de las respuestas nos conduce directamente a un dogmatismo inmovible, la segunda a la necesidad de poner en cuestión, en todo caso, tanto el producto del instrumento como el instrumento mismo.

Esta clausura es rota por la interrogación y el proceso de conocimiento, de por sí sometido a otra exigencia: dar cuenta y razón, rehusarse a todo lo que se sustrae de la cuestión. Esta limitación se detalla en dos exigencias: coherencia interna y encuentro con lo existente. De por sí ambas exigencias despiertan nuevas cuestiones. Y sólo por esa razón es interminable la interrogación.

(Castoriadis, 1998: 156)

4. 3 – La perspectiva constructivista

La denominación *constructivismo epistemológico* denota una amplia variedad de perspectivas sobre el particular. En este tramo examinaremos una de esas propuestas epistemológicas formulada a comienzos del siglo XX, la que efectuara uno de los representantes más connotados del pragmatismo estadounidense: John Dewey. Luego extenderemos el análisis a una línea más reciente que es posible, en cierto sentido, ubicar como sucesora de la perspectiva que presentara Dewey.

Los fundadores de la modernidad se propusieron una nítida y precisa separación entre el sujeto y su objeto de conocimiento, a efectos de salvaguardar la aprehensión objetiva de este último. Como hemos visto anteriormente, toda intromisión de la idiosincrasia, valores, aspiraciones, deseos del sujeto comprometería seriamente este objetivo puesto estos elementos distorsionarían en algún sentido lo que Es en virtud de intereses particulares, grupales, sectoriales. El saber que supuestamente habría de emerger de esta particular separación del sujeto con su objeto se reflejaría en un conocimiento de las cosas tal cual son (sea esto lo que sea). Contrariamente, el saber que será impulsado desde el constructivismo pragmatista rechaza de plano toda eventual separación del sujeto con su objeto, puesto que, desde esta perspectiva, todo saber es ya un hacer. Esto es, se aprende y se conoce para transformar la realidad y en esta medida la inclusión del sujeto en el proceso de producción de conocimiento no sólo es inevitable sino que incluso es deseable, puesto que no se explica un querer hacer si no hay volición detrás –y todo lo que la volición envuelve y por

su intermedio todo aquello que se muestra u oculta-; y la volición es, desde luego, inseparable de un sujeto históricamente situado.

Por tanto se conoce para transformar, no para contemplar lo que Es o detectar relaciones estables y absolutas; y esa transformación obedece a propósitos muy humanos, y el producto lo será igualmente.

Si consideramos que el conocer no es el acto de un espectador ajeno, sino de quien participa en la escena natural y social, entonces el objeto verdadero del conocimiento lo hallaremos en las consecuencias de la acción dirigida.

El resultado de una operación constituirá un objeto de conocimiento tan bueno y verdadero como cualquier otro con tal de que sea bueno en general: con tal que satisfaga las condiciones que suscitaron la investigación.

Hasta podríamos decir que existirán tantas clases de conocimiento válido como conclusiones existan en las cuales se hayan empleado operaciones peculiares con el propósito de resolver problemas planteados por situaciones experimentadas con anterioridad. Porque las operaciones que tratan de problemas diferentes jamás coinciden entre sí ni determinan exactamente las mismas consecuencias.

Los órganos, instrumentos y operaciones del conocer se hallan dentro de la naturaleza y no fuera. Por eso significan otros tantos cambios de lo que existía previamente: el objeto del conocimiento es un objeto construido, existencialmente producido. La sacudida que experimenta la noción tradicional de que el conocimiento resulta perfecto en la misma medida en que capta en su inmutabilidad alguna cosa que ya antes era completa en sí misma resulta tremenda. Pero, en definitiva, hace que nos percatemos de lo que hemos estado haciendo siempre que hemos logrado conocer algo: elimina los aditamentos y acompañamientos superfluos y nos lleva a concentrar la atención en los factores realmente efectivos de la obtención del conocimiento, evitando derroches y haciendo más controlable el conocimiento real. Instala al hombre, al hombre que piensa, dentro de la naturaleza.

(Dewey, 1958: 172, 173, 185)

Es importante percibir la transformación del concepto tradicional de epistemología que supone esta propuesta: el sujeto, inserto en el mundo, efectúa cosas en él que tendrán consecuencias y modificarán el estado previo. La valoración de ese saber construido no podrá depender ya de la adecuación del discurso con su objeto, sino de cómo se juzgue la oportunidad y eficacia del resultado buscado. Esta consideración es la que frecuentemente asocia al pragmatismo con una idea de extremo utilitarismo, entendiendo por tal el suceso a toda costa; y si bien la búsqueda de la utilidad es el propósito, debe considerarse también de manera solidaria qué se entiende en cada contexto por utilidad, para qué y por qué.

En la misma línea que lo anterior puede ubicarse, por ejemplo, las conclusiones de toda una corriente de antropólogos o etnógrafos de la ciencia que se introdujeron en el laboratorio donde se produce el conocimiento como si lo hicieran en una selva poblada de etnias desconocidas a efectos de averiguar, a través del trabajo de campo, cómo proceden los científicos frente a la realidad cotidiana –muy lejana de las epopeyas históricas y del relumbrón de los “descubrimientos” asombrosos.

¿Cómo defendemos la afirmación de que la investigación científica debería ser vista como constructiva? ¿Y qué queremos decir exactamente con esta particular calificación? La primera pregunta puede responderse de manera bastante simple. Aun la más mínima participación en el mundo de la investigación científica sugiere que el lenguaje de la verdad y de la verificación de hipótesis está mal equipado para referirse al trabajo de laboratorio. ¿Dónde en el laboratorio encontramos la ‘naturaleza’ o la ‘realidad’, tan decisivas para la interpretación descriptivista? La mayor parte de la realidad con la cual tratan los científicos es altamente preconstruida, si no enteramente artificial.

*La tesis que estamos considerando es la de que los productos de la ciencia son construcciones contextualmente específicas que llevan las marcas de la contingencia situacional y de la estructura de intereses del proceso por el cual son generados, y que no pueden ser comprendidos adecuadamente sin un análisis de su construcción. Esto significa que lo que ocurre en el proceso de construcción **no** es irrelevante para los productos que obtenemos.*

(Knorr Cetina: 2005, 58, 60, 61)

Decía anteriormente que esta inclusión del sujeto supone cambios radicales en la concepción epistemológica. Como sostiene el último de los fragmentos de Knorr Cetina citado, el producto científico lleva la marca de la contingencia y está, necesariamente, acotado a un ámbito e históricamente situado. Esto es, los criterios de decisión que operan en estos ámbitos dependen de pautas contextuales específicas que, en principio, agotan su validez en ese propio ámbito. Esta circunstancia ha llevado a que más de una voz propusiera que es precisamente el lenguaje –en tanto expresión cultural de primer orden común a un grupo o comunidad- lo que hace circular y trasmite estos valores imperantes a través de conceptos que se expresan mediante palabras que denotan una historia particular. En efecto, la historia de una comunidad sedimenta a lo largo del tiempo en las palabras. Las palabras no son la cosa ni la designan directamente, sino que son las sucesivas formas de interacción con ese fenómeno, los fallidos y exitosos intentos por aprehenderlo, categorizarlo, sojuzgarlo, entenderlo.

Puede, desde luego, una comunidad científica acotar el uso del lenguaje cotidiano, restarle ambigüedad y polisemia, expurgarlo de connotaciones que remiten a viejos conceptos obsoletos, pero nunca dejará de expresar lo que la realidad significa para esa comunidad en particular en virtud de sus particulares intereses, objetivos y pre-juicios que, a despecho de Bacon (recuérdese su prevención contra los *ídolos*, en especial los *ídolos del foro*), son imprescindibles para establecer una dirección de pesquisa.

De allí que el lenguaje, preformativo por excelencia y lugar donde se disputan y negocian los conceptos usuales, donde se forjan y transmiten los valores y significados mediante los cuales se interpela e interpreta la realidad circundante, haya pasado a ser el ámbito privilegiado en el que buscar no sólo lo que tal conocimiento implica y significa para cada grupo social, sino cómo se forman esos valores y significados. El conocimiento ya no será, desde esta perspectiva, de lo que Es, sino de lo que individuos interpretan a partir de la interacción con el medio en función de categorías construidas socialmente.

La exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, en el supuesto de que prestemos atención a la esencia de éste. Sin embargo, mientras tanto, por el orbe de la tierra corre una carrera desenfrenada de escritos y de emisiones de lo hablado. El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre señor del hombre.
(Heidegger, 2007)

Antes de que las palabras y las frases se extiendan, la psique desemboca en un colorido y fluido sentir que penetra disolviéndose placentera, táctil y amistosamente en la vecindad de las cosas. Sin embargo, desde el momento en el que el lenguaje domina, desde el comienzo en el que las palabras nombran cosas, y entran en escena paulatina y recíprocamente yo y el mundo, el alma anteriormente disuelta en el mundo aprende a contraponerse a una masa de objetos. Cuando entra en liza la fuerza determinante del lenguaje, el plasma del mundo empieza a solidificarse. La superficie infinita de lo existente se divide en parcelas de significado que seccionan el volumen indefinido de los fenómenos en oposiciones; en lo ilimitado se organizan márgenes y marcos, lo amorfo toma forma, lo fluido trama una canalización rígida que hace cristalizar lo indistinto en diez mil cosas diferentes. Los vocabularios abren mundo, las gramáticas forman las relaciones entre lo existente, los discursos rigen los campos de lo efectivamente positivo.
(Sloterdijk, 2006:51)

4.4 – El “giro lingüístico”

Al trasladar la razón desde la conciencia del sujeto cognoscente al lenguaje vuelve a cambiar de sentido la dirección de la explicación. La autoridad epistémica pasa del sujeto cognoscente (que extrae de sí mismo los criterios para la objetividad de la

experiencia) a la praxis de justificación de una comunidad de lenguaje. Hasta entonces la validez intersubjetiva de las creencias resultaba de la convergencia a posteriori de las ideas o representaciones. Y la coincidencia interpersonal se explicaba partiendo de un anclaje ontológico de los juicios verdaderos o en base a la dotación psicológica o trascendental de los sujetos cognoscentes.

Después del giro lingüístico todas las explicaciones parten de la primacía del lenguaje común. La descripción de estados y situaciones de lo que sucede en el mundo objetivo, igual que la autopresentación de las vivencias subjetivas depende del uso interpretativo del lenguaje común. Por eso la expresión intersubjetivo ya no se refiere al resultado de una convergencia observable de pensamientos o representaciones de distintas personas, sino al hecho de compartir previamente una precomprensión lingüística o un horizonte del mundo de la vida dentro del cual los miembros de una comunidad de interpretación se encuentran ya antes de empezar a entenderse unos con otros sobre algo en el mundo. De esta primacía de la intersubjetividad de creencias compartidas sobre la confrontación con una realidad surge, en definitiva, la problemática contextualista.

(Habermas, 1997)

Antes nos preguntábamos qué elementos darán razón de un discurso científico cuando la referencia a una realidad externa y objetiva no constituye por sí sola garantía definitiva; esto es, cuando ya no convergen los discursos intersubjetivamente elaborados hacia un afuera que está dado y al cual es posible recurrir de manera in-mediata. ¿Cuáles será entonces la praxis de justificación de una comunidad de lenguaje? ¿Cuáles los criterios que se emplearán si la concordancia de un discurso con el objeto deja su lugar a un acuerdo intersubjetivo dados ciertos parámetros contextuales? ¿El valor de verdad del discurso romperá acaso con toda referencia y se convertirá en algo autosustentable, en una especie de decisión antojadiza que una comunidad de investigadores toma sobre alguna cuestión?

Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y en el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas.

(Rorty, 1991: 25)

La referencia a un mundo exterior al lenguaje se reestablece, pero ya no in-mediata (como pretendían los positivistas lógicos), sino mediada por el contexto y a partir de las condiciones de experiencia que ese mismo contexto permite.

Las condiciones para que surja un objeto de discurso, las condiciones históricas para que se pueda 'decir de él algo', y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación; esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no basta con abrir los ojos y prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos y que a ras del suelo lancen su primer resplandor. Pero esta dificultad no es sólo negativa, no hay que relacionarla con algún obstáculo cuyo poder sería exclusivamente el de cegar, ocultar la pureza de la evidencia y la obstinación muda de las cosas mismas; el objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible y gárrula objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones. Estas relaciones se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización; y estas relaciones no están presentes en el objeto, no son ellas las que se despliega cuando se hace su análisis, no dibujan su trama, la racionalidad inmanente, esa nevadura ideal que reaparece en su totalidad o en parte cuando se la piensa en la verdad de su concepto. No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, yuxtaponerse a otros objetos, situarse con relación a ellos, definir su diferencia, su irreductibilidad y eventualmente su heterogeneidad, en suma, estar colocado en un campo de exterioridad.
(Foucault, 1979: 73-74)

Desde esta perspectiva, el contexto discursivo de la ciencia moderna no es autosustentable ni autosuficiente, es decir, promueve un determinado tipo de experiencia, excluye otras, pero no puede prescindir de ellas. Las garantías epistemológicas sobre las que se asentará un discurso serán en referencia a ese mundo de experiencia, pero será siempre una experiencia peculiar. La validez del discurso no podrá entonces aspirar *a priori* a la universalidad irrestricta de su aplicación, si no que por su vinculación a un ámbito de interrogación será juzgado en la medida en que satisfaga las aspiraciones desde las cuales se promovió esa interrogación.

Es conveniente, sin embargo, efectuar la aclaración de que pese a este primado de la "localía" del saber, no necesariamente ni mecánicamente queda prohibida o excluida la posibilidad de que ese discurso se traslade y cobre relevancia para otras interrogaciones en otros ámbitos. En el ámbito de las ciencias sociales y humanas es muy notoria la traslación de un saber construido para un determinado caso particular a otro espacio a efectos de constatar su utilidad, versatilidad, etc., incluso desde una perspectiva heurística. Así, resulta frecuente observar cómo, por ejemplo, un determinado comportamiento electoral se traslada a otra realidad diferente pero que se estima posee rasgos similares o

compatibles; o que se apliquen modelos etnográficos provenientes de estudios en áreas tan distantes como la Polinesia a la realidad amazónica. Ni uno ni otro se presentan como universales y aplicables sin más, pero significan una primera aproximación a una realidad todavía poco explorada y constituye la plataforma desde la cual es posible empezar a efectuar las interrogaciones específicas.

Como Foucault señala en el párrafo citado, no es esta condición de “localía” del saber necesariamente negativa o descalificadora de la posibilidad de producción de conocimiento científico, sino que, por el contrario, habilita la posibilidad de que objetos de experiencia -diversos objetos de experiencia- asomen al borde experimental en función no de lo que supuestamente son en sí, sino en virtud de los intereses que los motivaron; por lo cual, quizá, se yuxtapongan, aunque sin contradicción, a otros objetos construidos a partir de otras interrogaciones o, por el contrario, resulten refutados en su utilidad y deban promoverse otras estrategias de intervención.

En una ocasión una piedra sirvió a un profesor de filosofía, patada mediante, para demostrar a sus alumnos que allí había una cosa que se interponía en su camino y que su dureza no dependía ni de su voluntad ni de su mente ni tampoco del resultado del acuerdo intersubjetivo de la totalidad de miembros la comunidad lingüística que paseaba por ese campo. Esa misma piedra servirá acaso, en otras circunstancias, al geólogo para confirmar cierta conjetura removedora sobre la estratigrafía del terreno que le permitirá elaborar un informe destinado casi exclusivamente a su comunidad científica. La misma piedra que sin dudas molestará al agricultor y será removida cuando roture la tierra, tal vez, en una ocasión previa, haya servido como pivote de una palanca para mover su vehículo que había quedado atascado en el barro. Esa piedra es muchas piedras y la misma piedra, incluso para una misma persona en diferentes circunstancias de su vida sin que ello implique un relativismo radical ni la inconmensurabilidad de los sucesivos usos. ¿Será más verdadera la concepción que de ese objeto se haga el geólogo que el agricultor? Quienes sostienen que el mundo de lo que aparece es mera sombra en una caverna, desde luego afirmarán que el geólogo es quien lleva las de ganar; pero si se desestima que haya “algo” más tras la apariencia, sin duda se concluirá que ambos significados son igualmente necesarios y pueden perfectamente coexistir sin desmedro mutuo.

Conviene, sin embargo, preguntarse si los bordes del discurso desde los cuales es posible generar diversas experiencias peculiares, ese hacer del objeto uno entre otros, está dado por el propio contexto discursivo, o si también la propia experiencia ejerce cierto tipo de resistencia a las diversas propuestas de aprehensión y conceptualización; esto es, si sugiere límites o impone restricciones, si señala caminos y prohíbe otros; si acota, en una palabra, las posibilidades del propio discurso para nombrar y hacer por tanto de un objeto un objeto específico.

Aunque se admita que todo sistema cultural y todo sistema lingüístico en el que éste se basa segmentan el continuum de la experiencia a su manera, ello no quita que el continuum organizado por sistemas de proposiciones se nos ofrezca ya según líneas de resistencia que ofrecen directrices para una percepción intersubjetivamente homogénea, incluso entre sujetos que se remiten a diferentes sistemas de proposiciones. La segmentación del continuum llevada a cabo por un sistema de proposiciones y categorías, tiene en cuenta de alguna manera el hecho de que ese continuum ya no es completamente amorfo, es decir, si es proposicionalmente amorfo no es, en cambio, completa y perceptivamente caótico, porque en él ya se han recortado objetos interpretados y constituidos como tales en el nivel perceptivo: como si el continuum en el que un sistema de proposiciones recorta sus propias configuraciones hubiera sido ya roturado por una <semiosis salvaje> y todavía no sistemática. Antes de decidir que el Sol es un astro, un planeta o un cuerpo inmaterial que gira alrededor de la Tierra o está en el centro de la órbita de nuestro planeta, ha habido la percepción de un cuerpo luminoso de forma circular que se mueve en el cielo, y ese objeto le resultaba familiar también a ese progenitor nuestro que a lo mejor todavía no había elaborado ni siquiera un nombre para designarlo.
(Eco, 1999: 295-296)

Por tanto, si bien es cierto que la exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, también lo es que esa exhortación es motivo de una permanente puja entre concurrentes del campo científico por apropiarse de la designación y la reconceptualización; y esa puja no es ajena al ámbito de interrogación y a los intereses subyacentes que la promueven.

Asimismo, la consistencia de los objetos, los fenómenos y procesos limita, pone condiciones a esa exhortación, la facilita, refuta o transforma. Hacer cosas implica una inevitable resistencia de los objetos; resistencia a la intención fácil de ser abarcados por un nombre o de verse insertados en un orden discursivo sin resto perturbador; perturbación que, incidentalmente, pujará también por romper la clausura o ponerla en entredicho. Por tanto, ese borde desde el cual es posible la experiencia para producir saber y hacer, y la propia construcción

del orden discursivo, constituye una frontera móvil y llena de fricciones e incertidumbres entre categorizadores y candidatos a categorizables.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1967): *Analítica Posterior*, en **Obras**. Aguilar, Madrid
- Bacon, F. (1979): *Novum Organum*. Fontanella, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1999): *Comprender*. En **La miseria del mundo**. P. Bourdieu y otros. FCE, México. [1993]
- Bourdieu, P. (2005): *Una invitación a la sociología reflexiva*. En Bourdieu y Waquant. Siglo XXI, Bs. As. [1992]
- Castoriadis, C. (1998): *Hecho y por hacer*. Eudeba, Bs. As. [1997]
- Comte, A. (1965): *Discurso sobre el espíritu positivo*. Aguilar, Bs. As. [1844]
- Dewey, J. (1952): *La búsqueda de la certeza*. FCE, México [1929]
- Eco, U. (1999): *Kant y el ornitorrinco*. Lumen, Barcelona [1997]
- Foucault, M. (1979): *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México [1969]
- Habermas, J. (1997): “*El giro pragmático de Rorty*”, en *Isegoría*/17, pp. 5-36. En www.isegoria.revistas.csic.es
- Hahn, Neurath y Carnap (2002): *La concepción científica del mundo*. En *Redes*. Vol. 9, Nº 18. Universidad Nal. de Quilmes, Bs. As. [1929]
- Heidegger, M. (1994): *La pregunta por la técnica*. En **Conferencias y artículos**, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 9-37
- Heidegger, M. (2007): *Construir, habitar, pensar*. En www.artnovela.com.ar
- Knorr Cetina, K. (2005): *La fabricación del conocimiento*. Univ. Nal. de Quilmes. Bs. As. [1981]
- Kuhn, T. (1980): *Los paradigmas científicos*. En **Estudios sobre sociología de la ciencia**. B. Barnes comp. Alianza, Madrid.
- Larrañaga, D.A. (1965): *Carta a Bartolomé de Muñoz (1808)*, en **Selección de escritos**. Clásicos uruguayos, vol. 92. Min. de Instrucción Pública y Previsión Social, Mvdeo.
- Lévi-Strauss, C. (1991): *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. En **M. Mauss, Sociología y antropología**. Tecnos, Madrid [1968]
- Meirieu, P. (2003): *Frankenstein educador*. Laertes, Barcelona. [1996]
- Nietzsche, F. (2008): *Lenguaje y conocimiento*. En www.nietzschiana.com.ar
- Platón (1979a): *Cratilo o del lenguaje*, en **Diálogos**. Porrúa, México
- Platón (1979b): *Teetetes o de la ciencia*, en **Diálogos**. Porrúa, México

- Platón (1979c): *La República o de lo justo. Libro VII*, en **Dialogos**. Porrúa, México.
- Popper, K. (1980): *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid [1934]
- Popper, K. (1991): *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Barcelona [1972]
- Rorty, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona. [1989]
- Sloterdijk, P. (2006): *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Pre-textos, Valencia [1988]